

المعراج الكشف سِرِّ المَنَاجِجِ

تأليف الإمام الأعظم

عز الدين بن الحسن بن الإمام علي بن المؤيد

(٨٤٥ هـ - ٩٠٠ هـ)

وهو شرح على كتاب مناجات المتقين في معرفة الله رب العالمين

تأليف الفقيه العلامة

محمد بن أبي حمزة بن القاسم بن أبي القاسم

رحمة الله عليه ورضوانه (٧٨٠ هـ)

تحقيقه وتعليقه وتحريره السيد محمد باقر

محمد بن أبي حمزة بن القاسم بن أبي القاسم

رحمة الله عليه ورضوانه (١٣٥٨ هـ - ١٤٣٤ هـ)

المجلد الثاني

مكتبة

مكتبة أهل البيت

المعراج الكشفي لسرائر المنهاج

تأليف الإمام الأعظم

عز الدين بن الحسن بن الإمام علي بن المؤيد

(٨٤٥ هـ - ٩٠٠ هـ)

وهو شرح على كتاب منهاج المتقين في معرفة الله رب العالمين
وذكر عده ووعده ووعيه وما يوصل به ذلك من أصول الدين

تأليف لفقهاء العلامة

محمد بن الحسين بن القاسم الكنعاني

رحمة الله عليه ورضوانه (ت ٧٨٠ هـ)

تحقيقه وتعليقه وتصحيحه السيد العلامة لجنه

عبد الرحمن بن حسين بن سائيم اللواتي

رحمة الله عليه ورضوانه (١٣٥٨ هـ - ١٤٣٤ هـ)

المجلد الثاني

منشور

مكتبة أهل البيت

حُقوقُ الصَّليحِ مَحْفُوظَةٌ

الطَّبْعَةُ الْأُولَى

١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م

القول في أن الله تعالى مدرك

المدرَك عندنا هو المختص بصفة لكانها يسمع ويبصر في الحال، وقد اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع مبصر، وخالف أهل الإلحاد كما تقدم، لنا أنه تعالى حي لا آفة به ولا مانع له والمدرَك موجود وهذه الأمور هي التي معها تدرك المدرَكات، أما أنه حي فقد تقدم، وأما أنه حي لا آفة به ولا مانع له، فلأن الآفات والموانع إنما تجوز على الأجسام ذوي الحواس،

(القول في أن الله تعالى مدرك)

ووجه اتصالها بما قبلها ظاهر، فإن المدرَكية مقتضاة عن الحية ويستدل بالحية عليها، واختار المصنف هذه العبارة وهي قوله: (القول في أن الله تعالى مدرك) على أن يقول كغيره: (القول في أن الله سميع مبصر). لأن لفظة مدرَكثاني تتناول كل المدرَكات، والسماع المبصر - لا تقع إلا على من أدرك المراتب والأصوات، فلو ضم إلى قوله: (سميع مبصر) قوله: (مدرَك للمدرَكات) طالت العبارة والاقتصار على لفظة مدرَك أولى. قوله: (وقد اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع مبصر).

إنما لم يقل على أنه مدرَك لما تقدم من شمول هذه اللفظة مع خلاف أبي القاسم بن سهلويه^(١) في إدراكه تعالى للألم واللذة، ولكنه وجميع من خالف في تفاصيل هذه المسألة من المسلمين يطلقون القول بأنه تعالى مدرَك إطلاقاً فلا وجه للاحتراز عن خلافه وغيره.

قوله: (لنا: أنه تعالى حي لا آفة به).

قد تقدم ما ورد على قولهم لا آفة به وما أجيب به عنه.

(١). هو أبو القاسم بن سهلويه من أهل العراق، وهو من الطبقة العاشرة، ويلقب بقشور، وهو على مذهب أبي هاشم وإليه انتهت رئاسة أصحابه في عصره، وكان يتفقه على مذهب أهل العراق، ولد سنة ٣٠٨ هـ وتوفي سنة ٣٩٩ هـ.

وأما أن المدرك موجود فلأن المدركات ثمانية أجناس، وكلها موجودة، وأما أن هذه الأمور هي التي معها تدرك المدركات فدليلة الشاهد، وذلك ضروري، وقد قل تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وقل: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه: ٤٦] ونحو ذلك من الآيات.

قوله: (فلأن المدركات ثمانية أجناس وكلها موجودة).

أي وكل جنس قد وجد منه الآن أجزاء كثيرة العدد، والأجناس الثمانية هي الجواهر والألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والأصوات والآلام، وقصر المدركات على هذه الثمانية بناء على الصحيح، وإن كان من العلماء من يذهب إلى أن ثم مدركات غيرها على ما تقدم.

قوله: (فدليلة الشاهد وذلك ضروري).

يعني فإن الواحد منا متى كان حياً والموانع مرتفعة والحواس سليمة والمدرك موجود يصير مدركاً، فإذا كان تعالى ليس بذئ حاسة فيشترط في حقه سلامتها ولا تجوز عليه الموانع، ولم يبق من الشروط في حقه تعالى إلا وجود المدرك وهو موجود وجب أن يكون مدركاً، فإن أحدنا إنما وجب كونه مدركاً لاجتماع هذه الأمور في حقه بدليل ثبوت كونه مدركاً وحصوله عندها واستحالتها عند فقدانها أو فقد شيء منها، وليس ثم أمر يعلق به وجوب الإدراك سواها، وثبوت كون أحدنا مدركاً عند حصول هذه الأمور وعدم ثبوتها عند فقدانها أو فقد شيء منها معلوم ضرورة فلا يحتاج إلى دلالة، وأما عدم الأمر الذي يعلق به ثبوت الإدراك عند اجتماع تلك الأمور غيرها فدليلة أنه لو كان ثم أمر غيرها لصح اجتماع هذه الأوصاف ولا يدرك بأن لا يحصل ما عنده يقع الإدراك، أو يحصل فيدرك مع فقد تلك الأمور أو فقد بعضها والمعلوم خلافه، وسيأتي تحقيقه.

قوله: (ونحو ذلك من الآيات).

يعني كقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١] وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾ [المجادلة: ١].

فصل/ واختلف الناس في تفصيل كونه مدركاً

فقال جمهور البصريين من شيوختنا: هي حالة زائلة على الذات، وعلى صفاتها، وبه قل أهل الجبر.

وقال البغداديون: معنى ذلك أنه عالم بالمدركات.

وقالت الفلاسفة: ليس إلا انطباع المدرك في الحاسة فقط، حكه أبو الحسين عنهم، ولم يجبههم عنه، ولا صرح بكونه ملهياً له، وإنما ذكره اعتراضاً على البهشمية في إثبات الحل.

لنا: أن أحدنا يجد التفرقة بين كونه مدركاً وبين كونه غير مدرك، فلا بد من أمر يعلل به هذه التفرقة، وليس إلا صفة للجملة في الشاهد وللحي في الغائب، أما أن أحدنا يجد التفرقة فهو ضروري، وأما أنه لا بد من أمر فلما تقدم، وأما أن ذلك الأمر ليس إلا صفة، فلأن كونه مدركاً لو كان ذاتاً لعلم على انفراده ولو كان حكماً لما علم إلا باعتبار غير أو ما يجري مجراه، بقي أن يكون صفة، ولا يجوز أن يرجع بها إلى كونه حياً.

(فصل: واختلف الناس في تفصيل كونه مدركاً).

قوله: (زائلة على الذات وعلى صفاتها). أي صفاتها المشهورة كالعالمية والقادرية والحيية.

قوله: (ولم يجبههم عنه ولا صرح بكونه ملهياً له).

الذي حكاه الإمام يحيى عن أبي الحسين أنه يقول: إن صورة المرئي تحدث في الهواء على جهة التأثير ثم يتصل الهوى بنقطة الناظر فتحدث صورة المرئي في النقطة.

قال عليه السلام: واعلم أن مذهب أبي الحسين ليس شبيهاً بمذهب القائلين بالانطباع، لأنه يشرط تأثير المدرك في الهواء ثم يحصل الهوى في نقطة الناظر لا انطباع كما ذهبوا إليه، ويجب أن يطالب هو بحقيقته هذا التأثير.

قوله: (لو كان ذاتاً لعلم على انفراده). ونحن لا نعلم كون المدرك مدركاً إلا بعد العلم بذاته أولاً.

لأنها تتعلق دون كونه حياً، ولأنها واجبة دون كونه حياً، ولأنها تتجلد مع استمرار كونه حياً، ولأنها توجد من النفس دون كونه حياً، ولا يجوز أن يرجع بها إلى كونه علماً كما يقوله البغداديون، لأن أحدنا يعلم ما لا يدرك كالقديم تعالى والمعلوم، وكثير من الأعراض، ويدرك ما لا يعلم كقرص البق والبراغيث،

قوله: (لَمَّا عُلِمَ إِلَّا بِاعْتِبَارٍ غَيْرِ أَوْ مَا يَجْرِي مجراه).

يعني لأن هذه خاصة الحكم كما تقدم، مع أننا نعلم كوننا مدركين من دون أن نعلم غيراً أو ما يجري مجراه زائداً على ما تناوله كونه مدركاً وهو المدرك.

قوله: (لأنها تتعلق دون كونه حياً).

قد تقدم بيان تعلقها وعدم تعلق الحية فلا وجه لإعادته إلا أن ذاهباً لو ذهب إلى جعلها الحية لم يسلم كونها صفتين فضلاً عن أن نسلم أن أحدهما متعلقة والأخرى غير متعلقة.

قوله: (ولأنها واجبة دون كونه حياً).

إنما كانت واجبة لأنه يستحيل خلافها عند إمكانها، ولا يتراخى وجوبها عن صحتها فإنها إنما تصح مع حصول الحية والشرائط وحينئذ تكون واجبة، ووجوبها في حقه تعالى وفي حقنا على سواء، وكون الحي حياً صفة جائزة في حقنا، وإن لم تكن جائزة في حقه تعالى فكيف يرجع بما تكون واجبة مطلقاً إلى ما تكون جائزة في بعض المواضع، وإنما أطلق الكلام في أن كونه حياً صفة جائزة لأن كلامه في الشاهد، ولا كلام في أنها جائزة في الشاهد لا يستحيل خلافها عند إمكانها مطلقاً، فإن مع حصول الأمور التي يصح معها كون الحي حياً لا يجب كونه حياً بل يتوقف على حصول الحياة.

قوله: (ويدرك ما لا يعلم كقرص البق والبراغيث).

البق: كبار البعوض، والبراغيث: القمل. والأمر في ذلك كما ذكر فإن أحدنا يدرك ذلك القرض حال نومه، ولهذا فقد يكون ذلك سبباً في انتباهه وإن لم يعلمه، وكذلك فقد يدرك النائم الأصوات بحضرته حتى يكون سبباً في انتباهه مع أنه لا يعلمها.

ولأن أحدنا قد يعلم الشيء فإذا أدركه ٩٦/ وجد مزية غير كونه علماً، ولأن كونه مدركاً واجب، وكونه علماً قد يكون جائزاً، ولأن كونه مدركاً يتجدد ويزول مع استمرار كونه علماً وثبوته.

ولا يجوز أن يرجع بها إلى الانطباع وتأثير المرئي في الحواس كما تقوله الفلاسفة؛ لأنه غير معقول، ولأننا ندرك الأجسام العظام كالسماء والجبل ويستحيل انطباعها في الحاسة لأنها صغيرة، ولأن كون أحدنا مدركاً أمر صادر من جهته والانطباع صادر من جهة المرئي، ولأننا ندرك ما يعلم بالضرورة أنه لم ينتقل إلى حواسنا،

قوله: (ولأن أحدنا قد يعلم الشيء فإذا أدركه وجد مزية).

مثاله: أن يخبرنا نبي صادق بأن الله تعالى أوجد جسماً فإننا نعلمه ونعلم وجوده بذلك الخبر، ثم إذا أدركناه وجدنا مزية ظاهرة لانجدها حال علمنا به قبل إدراكه.

قوله: (وكونه علماً قد يكون جائزاً).

احترز به من عالميته فإنها غير جائزة، وإننا تكون العالمية جائزة في حقنا، فأما كونه مدركاً فإنها واجبة في حقه تعالى وحقنا.

قوله: (مع استمرار كونه علماً).

الاستمرار في حقه تعالى على ظاهره، وفي حقنا معناه: التجدد من دون انقطاع، ومثاله: أن يشاهد أحدنا جسماً ثم يغيب عنه، فإن إدراكه عند مغيبه يزول مع عدم زوال علمه به.

قوله: (والانطباع صادر من جهة المرئي).

يقال: كيف حكمت بأنه غير معقول ثم قلت: هو أمر صادر من جهة المرئي، فهذا يقضي - بأنه متعقل؟ وجوابه: أنه وإن لم يكن معقولاً فقد صرحوا بنسبة الانطباع وإسناده إليه، فأخذ يجيبهم على مقتضى ما حكموا به عليه وإن لم تكن ماهية الطبع معقولة.

قوله: (ولأننا ندرك ما يعلم بالضرورة أنه لم ينتقل إلى حواسنا).

وفي ما يلزم ما لا يصح عليه الانتقال كالأعراض، ولأننا نفعل الصوت ونسمعه الغير، فلو كان سماعه له هو تأثيره في حاسته لكننا نحن الفاعلين لذلك السماع بفعلنا لسببه وهو الصوت.

شبهتهم: أن أحدنا إذا أذن النظر إلى الشمس ثم غمض عينيه رأى الشمس كأنه لم يغمض، وكذلك إذا أذن النظر إلى الخضرة ثم أبصر لوناً أبيض رآه كأنه أخضر، فكل مثل ذلك أن المرئي يتطبع في الحاسة.

والجواب: أن ذلك هو لأمر يرجع إلى الشعاع وافتراقه فيتخيل عند الانصراف أنه يرى الشيء بدليل أنه لا يكون إلا مع الإدامة الشديدة، وفي حق من بصره ضعيف ولو كان للانطباع لحصل من أول مرة، وأيضاً فمتى غمض عينيه تخيل له أنه يرى الشمس مقابلة له، ولو كان للانطباع لم يرهه لأن من حق المرئي أن يتفصل عن الحاسة.

من المعلوم بيننا أن الفلاسفة لم يقصدوا بالانطباع ما حكم به الأصحاب عليهم من انتقال المراتب، فإن ذلك لا يقول به من له طرف من التمييز، فأولى ما يقال في إبطال مقاتلتهم ما بدأ به من أن الانطباع غير معقول، وكفى بالمذهب فساداً ألا يعقل، وسائر ما أورده ليس بواضح.

قوله: (هو تأثيره في حاسته).

أي تأثير الصوت إلا أنه يقال: ومن أين لك أن هذا ما قصدوه بالانطباع.

قوله: (هو لأمر يرجع إلى الشعاع وافتراقه فيتخيل عند الانصراف أنه يرى الشيء).

يحتمل أنه أراد عند انصراف الشعاع إلى العين عقيب افتراقه، وليس بواضح فإن ما انفصل عن العين من الشعاع لم يرجع إليها على ظاهر ما يقضي به كلام أصحابنا بل يستمد العين غير ذلك المنفصل إما من الأجسام المضيئة أو من الدماغ، فمعلوم أنه إذا جف بطلت حاسة البصر، أو بأن يجدده الله تعالى حالاً فحلاً، ذكره ابن متويه ويحتمل أن يكون مراده عند انصراف الرائي من المرئي بحيث أنه يراه لأجل الشعاع وافتراقه وهو الإفتراق فلا يرد عليه

وأيضاً فإذا أطبق عينيه والحال هذه فربما تتخيل له الشمس في غير صورة البياض فبطل ما قاله، وثبت أن للمدرك بكونه مدركاً حل، والكلام في رجوعها إلى الجملة في الشاهد وإلى الحي في الغائب مثل ما تقدم في نظائره.

ذلك السؤال، وإن كان التخلص بذلك عما أوردوه ليس بواضح، وبالجملة فإن فهم الوجه فيما ذكروه وإلا فهو لا يقتضي صحة مذهبه الذي لا يعقل.
قوله: (مثل ما تقدم في نظائره).

يقال: إنها يكون الكلام ههنا مثل ما تقدم لو كانت مقتضية لحكم صدر عن الجملة فيقال: المؤثر فيه لا بد أن يكون راجعاً إليها.

فإن قيل: هو كذلك فإنها تؤثر في صحة الالتذاذ وهو حكم صدر عن الجملة.
قلنا: الصحيح أن صحة الالتذاذ المؤثر فيه كون المشتبه مستهياً، وأن المدركة شرط في صحته، فكان الألى أن يستدل على أنها راجعة إلى الجملة شاهداً بأن المقتضي لها وهو كونه حياً راجع إلى الجملة، فلا يجوز أن يؤثر فيما يرجع إلى الأحاد كما أن ما يرجع إلى الأحاد من المقتضيات لا يقتضي ما يرجع إلى الجملة ونحو ذلك يجري في الكلام على أنها ترجع إلى الذات في حق الباري.

فائدة:

الذي يصحح هذه الصفة في الشاهد ويقتضيها كونه حياً فقط أما أنه يقتضيها فسيأتي إن شاء الله تعالى، وأما أنها مصححة لها فلا أن ما دخل في جملة الحي صح الإدراك به، وما خرج عن جملة استحالة الإدراك به، ولأن المقتضي كما يؤثر في الوجوب يؤثر في الصحة.

تنبيه:

اختلف المثبتون لهذه الحالة التي هي كون المدرك مدركاً، فقال القاضي بتجدها، وقال أبو

فصل/ وهذه الحال تثبت للباري تعالى

وقال البغداديون: إن لم يرجع بها إلى كونه علماً فلا تثبت للباري تعالى.

لنا: أنها مقتضة في الشاهد عن كونه حياً فقط، وما عدا ذلك من صحة الحاسة وزوال المانع ووجود المدرك فهو شرط، وقد حصل هذا المقتضى على الحد الذي يقتضي في حقه تعالى، فيجب ثبوت هذه الصفة له، وهذان أصلاً: أما الأصل الأول: وهو أنها مقتضة عن كونه حياً فقط فلأننا نعلم بالضرورة وقوفها على هذه الأمور ثبوتاً وانتفاءً، ولا يجوز أن تكون كلها مؤثرة، والشرط غيرها لأنه كان يلزم صحة حصولها ولا يدرك بأن لا يحصل ذلك الشرط ولأنها أمور كثيرة مختلفة، ولا يصح تأثيرها في صفة واحدة،

رشيد وهو من تلامذته: بل لا تتجدد. احتج القاضي بأنه كان يلزم أن يستمر ويبقى مع فوات المدرك فلما لم يستمر مع فواته دل على أنها تتجدد، ولا يقال: إن استمرارها مشروط بوجود المدرك وألا يزول ويعدم، لأن شرط البقاء لا يكون أمراً منفصلاً، واحتج أبو رشيد بأن الحاسة على ما كانت عليه والمدرك على ما كان والإدراك كما كان فلا معنى لقوله أنها تتجدد.

(فصل: وهذه الحال تثبت للباري تعالى).

قوله: (من صحة الحاسة وزوال المانع ووجود المدرك فهو شرط).

اعلم أن المتكلمين يطلقون العبارة بأن وجود المدرك شرط وليس بشرط حقيقي وإنما الشرط ظهور صفة المدرك المقتضة عن صفة ذاته، فإن الصفة المقتضة هي التي تدرك المدركات عليها، إذ صحة إدراك الشيء من أحكام صفته المقتضة عن الصفة الذاتية إلا أن الوجود لما كان شرطاً فيها فلا يحصل إلا عند الوجود جعلوه شرطاً تجوزاً منهم وتساهلاً في العبارة، وإلا فلو قدرنا ثبوت الصفة المقتضة التي عليها يدرك في صحة العدم صح إدراكه في تلك الحال من دون وجود، وقد صرح بذلك الشيخ ابن متويه والشيخ الحسن الرصاص.

قوله: (ولأنها أمور كثيرة مختلفة فلا يصح تأثيرها في صفة واحدة).

ولأن فيها ما يرجع إلى النفي، وما يرجع إلى المحل، وكونه مدركاً أمر ثابت راجع إلى الجملة، وبهذا يبطل أن يكون المؤثر صحة الحاسة أو زوال المنع.
ولا يجوز أن يكون المؤثر وجود المدرك؛ لأنه أمر منفصل عن المدرك فلا يؤثر في ما يرجع إلى المدرك بقي أن يكون المؤثر كونه حياً والباقي شرط وهو المطلوب.

الوجه في امتناع ذلك أنها لو أثرت لكان تأثيرها على جهة الاقتضاء لأنها صفات وأحكام، وتأثير الصفات والأحكام لا يكون إلا كذلك، ومع ذلك لا يصح كونها جميعاً مقتضية لكونه مدركاً لأن في ذلك أثر آبين مؤثرات وهو محال.

قوله: (ولأن فيها ما يرجع إلى النفي) يعني زوال الموانع.
وقوله: (وما يرجع إلى المحل).

يعني به صحة الحاسة لأن المرجع بالصحة إلى تأليف مخصوص، وحكم التأليف مقصور على المحل وليس برافع إلى الجملة لحصوله في الجمادات.
قوله: (وكونه مدركاً أمر ثابت راجع إلى الجملة).

يعني فلا يجوز أن يؤثر فيه مع أنه أمر ثابت ما يرجع إلى النفي تأثيراً حقيقياً لما مضى، وكذلك فلا يؤثر فيه مع كونه راجعاً إلى الجملة ما يرجع إلى المحل، فإننا قد سبرنا مقتضيات وخبرناها فوجدنا ما يرجع إلى الجملة لا يقتضي ما يرجع إلى الآحاد، وما يرجع إلى الآحاد لا يقتضي ما يرجع إلى الجملة، فإنه لو اقتضاه لخرج عن كونه راجعاً إلى المحل.
قوله: (فلا يؤثر فيما يرجع إلى المدرك).

هو بكسر الراء، ويعني بما يرجع إلى المدرك صفته بكونه مدركاً، والوجه في امتناع ذلك عدم اختصاص وجود المدرك بمدرك دون مدرك، فلم يكن بأن يوجب الصفة لهذا المدرك أولى من غيره وأولى من ألا يوجب، ولو كان لوجود المدرك تأثير لكان من باب الاقتضاء إذ تأثير الصفات والأحكام لا يجوز فيه غير طريقة الاقتضاء، ولا يصح كون وجود المدرك

وقد استدل ابن الملاهي/٩٧/ بأن العلم بكونه حياً يتبعه العلم بصحة أن يدركه على بعض الوجوه، وهي أن تحصل الشروط، قل: لأن العقلاء متى علموه حياً، وأخبروا بأنه أدرك لم يحيلوا ذلك بخلاف الجماد وفيه نظراً؛ لأن لقائل أن يقول: إنما أحالوا ذلك في الجماد؛ لأن كونه حياً شرط والمؤثر وجود المدرك مثلاً، ألا ترى أنهم لو أخبروا بأن الحي أدرك شيئاً لم يوجد لأحالوا ذلك والعلم بصحة الإدراك كما يتبع كونه حياً يتبع وجود المدرك وغير ذلك مما جعلته شرطاً.

فإن قل: كان يلزم إذا وجد المدرك صح إدراك الجماد له على بعض الوجوه قيل له: لست تريد بقولك على بعض الوجوه إلا حصول الشروط، وكذلك يقول الخصم هنا؛ لأن كونه حياً من جملة الشروط عنده، فالجماد يصح أن يدرك إذا حصل الشرط، وهو كونه حياً، وأما الأصل الثاني وهو أنه قد حصل المقتضى على الحد الذي يقتضي في حقه تعالى، فلأنه حي لا آفة به ولا مانع له، والمدركات موجودة.

فإن قيل: من جملة الشروط صحة الحاسة، وهو مفقود في حقه تعالى.

مقتضياً لصفة المدرك من حيث أن حق المقتضي والمقتضى - أن يختصا بذات واحدة أو جملة واحدة إلا إذا كان المقتضي تعلقاً فإنه يصح ثبوته لذات وثبوت مقتضيه لأخرى كما نقوله في تعلق القادرية، فإن مقتضيه وهو القادرية مختصة بالقادر وهو ثابت للمقدور لأنه صحة إيجاده.

قوله: (وقد استدل ابن الملاهي) ... إلى آخره. هذا الاستدلال يقضي بخلاف ما حكاه عنه بعض أصحابنا على ما تقدم من أنه يجعل كونه سمياً بصيراً مدركاً حياً صفة واحدة. قوله: (فلأنه حي لا آفة به).

فيه السؤال المتقدم وهو أنه تعالى عادم للآلة، وعدم الآلة في الشاهد أبلغ في تعذر الإدراك من فساده، وجوابه ما تقدم من أن ذلك إنما يكون أبلغ في حق من يصح عليه الحاسة. قوله: (ولا مانع له). يعني لأن المانع إنما يكون في حق الواحد منا لما كان في جهة ويرى بآلة،

قلنا: إنما يجب أن يكون شرطاً في حق الحي بحيلة؛ لأنه إنما يدرك بالآلة فاعتبر صحتها. شبهة البغداديين أنه تعالى لو كان مدركاً بهذا المعنى لكان قد حصل على هذه الصفة بعد أن لم يكن عليها، وذلك تغير. والجواب: إن أردتم بالتغير أنه قد حصل له صفة لم يكن عليها، فذلك^(١) نقول لكن من أين لكم أن هذا يسمى تغيراً، أليس إذا أدرك أحدنا بعد أن لم يعلم لم يقل أهل اللغة إنه قد تغير، وإن أردتم بالتغير أن ذاته صارت غير ما كانت فذلك غير لازم، دليله الشاهد قالوا: لو حصلت هذه الصفة بعد أن لم يكن مدركاً أو علم بعد أن لم يكن، لكانت مغنوية، قلنا: إنما تكون مغنوية إذا ثبتت مع الجواز، وهذه تثبت مع الوجوب.

فأما في حقه تعالى فلا يتصور.

قوله: (قلنا: إنما يجب أن يكون شرطاً في حق الحي بحيلة).

فيه سؤال وهو أن يقال: إن من حق المقتضي إذا كان متبائلاً أن يتفق شرط اقتضائه والمقتضي ههنا لكونه مدركاً وهو كون الحي حياً صفة متبائلة، فلا يجوز اختلاف شرطها، فكيف تجعلون الشرط في حق الغائب وجود المدرك فقط، وفي الشاهد مع وجود المدرك صحة الحاسة وارتفاع الموانع.

والجواب: أنه إنما يجب في المقتضي المتبائل أن يتحد شرط اقتضائه ويتفق في جميع المواضع إذا كانت كيفية استحقاقه واحدة وليس كذلك ههنا، فإن كيفية استحقاقه تعالى لكونه حياً غير كيفية استحقاقنا لكوننا أحياء فهي في حقه تعالى واجبة مقتضاة، وفي حقنا جائزة مغنوية، فلذلك اختلف شرط الاقتضاء.

قوله: (فذلك غير لازم دليله الشاهد).

يعني فإن الواحد منا إذا أدرك بعد أن لم يكن مدركاً لم تصر ذاته غير ما كانت.

(١) - هكذا ولعلها فكذلك.

قالوا: يلزم أن يسمى شلماً وذاتقاً ولامساً.

قلنا: ليست هذه أسماء المدرك، وإنما هي أسماء لمن جمع بين آلة الإدراك وبين المدرك طلباً لإدراكه سواء أدرك أم لا، وإن سلمنا أنها من أسماء المدرك فإنما هي أسماء للمدرك بخصوص وهو المدرك بالخاصة كما في المباشر والمتعلي.

قالوا: لا طريق إليها إلا حكمها، وهو كونها طريقاً إلى العلم، وهذا لا يصح في حقه تعالى لأنه عالم لذاته. قلنا: إنما يستدل عليها لحكمها إذا لم تكن معلومة بنفسها،

قوله: (قلنا: إنما تكون معنوية إذا ثبتت مع الجواز وهذه تثبت مع الوجوب).

تلخيص هذا الجواب أنه إنما يلزم في الصفة إذا تجددت بعد أن لم تكن أن تكون معنوية إذا ثبتت مع الجواز والحال واحدة والشرط واحد كما في المتحركة والقادرية في حقنا، وأما كون المدرك مدركاً فإنها وإن تجددت فهي ثابتة مع الوجوب.

بيانه: أنه إذا ثبت كونه حياً لا آفة به ووجد ما يصح أن يدركه وزالت الموانع عن إدراكه صح إدراكه له ووجب ولم يميز تراخي الوجوب عن الصحة، ومتى لم يحصل المقتضي - أو لم يحصل الشرط أو بعضها لم يصح إدراكه ولا وجب، فظهر أنها غير معنوية، فإن المتحركة لما كانت معنوية لم تجب عند الصحة، ولم يلزم ذلك فيها فإنها تصح مع حصول التحيز ولا تجب إلا عند حصول الحركة مع أن حصولها قد يتأخر عن التحيز فلم تقترن صحتها بوجوبها ولا استحالتها بعدم وجوبها كما في المدركة.

قوله: (كما في المباشر والمتعلي).

يعني فكما أنه تعالى مع كونه فاعلاً لم يجب أن يكون فاعلاً على أحد الوجهين اللذين يفعل عليهما من مباشرة أو تعدي، بل لا يفعل على أحد هذين الوجهين وإنما يفعل على وجه الاختراع، كذلك لا يجب أن يكون مدركاً على الحد الذي يدرك من لمس أو ذوق ونحوهما، ولا يقدح ذلك في كونه مدركاً كما لا يقدح عدم فعله على وجهي المباشرة والتوليد في كونه فاعلاً.

وهذه موجودة من النفس، وإن سلمنا أنها لا توجد من النفس فالطريق إليها مقتضيها وهو كونه حياً لا ما ذكرتم.

فصل/ إذا ثبت كونه تعالى مدركاً فهو مدرك لجميع المدركات.

وقال أبو القاسم بن سهلويه: يدركها إلا الألم واللذة.
لنا أن كونه حياً مع المدركات على سواء.
قال: كان يجب أن يسمى ألماً وملتذاً. قيل له ٩٧/ معارض بالشام والذائق واللامس.
والتحقيق أن الألم والمثلث اسم لمن يدرك الألم واللذة بمحل الحيلة فيه مع الشهوة والنفرة،
وذلك مستحيل في حقه تعالى.

قوله: (وهذه موجودة من النفس).
يعني فإن أحدنا إذا أدرك المدرك وجد من نفسه اختصاصه بأمر لم يكن يجده قبل إدراكه له.
(فصل: قوله: (إذا ثبت كونه تعالى مدركاً فهو مدرك لجميع المدركات).
قال أبو القاسم بن سهلويه من علماء المعتزلة: يدركها أي المدركات كلها إلا اللذة والألم،
فعلى هذا يكون تعالى مدركاً للأجناس المدركة إلا جنساً واحداً فإن اللذة والألم جنس واحد
متماثل، وإنما يختلف الاسم عليه باختلاف ما يقارنه من شهوة أو نفرة.
قوله: (معارض بالشام والذائق واللامس).

يعني فكما لا يجب أن يسمى تعالى مع إدراكه للرائحة والطعم، والمتحيز لا على سبيل الرؤية
شاماً وذائقاً ولا مساً فكذلك لا يسمى ألماً وملتذاً، وكان الوجه في أنه لا يسمى شاماً ولا ذائقاً
ولا مساً كون تلك أسماء لمن جمع بين المدرك وآلة الإدراك طلباً له، وكذلك فالوجه في أنه لا
يسمى بإدراكه للألم واللذة متألاً وملتذاً أنها اسمان لمن أدرك الألم واللذة بمحل حياته كما
ذكره المصنف، وليس كذلك القديم، وقد احتج الشيخ أبو القاسم بغير الوجه الذي ذكره
المصنف وهو أن الألم واللذة إنما يدركان بمحل الحياة في محلها، فإن هذا هو حكمها الخاص

الذي تتميز به عن غيرها، وإدراك القديم تعالى لهما على ذلك الحد مستحيل فيجب ألا يدركهما تعالى.

وقد أجاب عنه الإمام يحيى بوجهين: أحدهما أن الحرارة والبرودة يدركان بمحل الحياة في غير محلها، فإذا كان القديم تعالى يدركهما ولا يلزم من إدراكهما في حقه تعالى محال فكذلك الألم واللذة، وفيه نظر لأن الألم واللذة حكمهما الخاص إدراكهما بمحل الحياة فيه فيتميزان بذلك ويفارقان به سائر الأعراض، ويعرف به مماثلتهما ومخالفتهما لما خالفتهما فيه بخلاف الحرارة والبرودة فليس حكمهما الخاص أن يدركا بمحل الحياة في غير محلها، إذ لو كان ذلك خاصيتهما لزم تماثلهما لاشتراكهما فيه فلا تصح هذه المعارضة.

الوجه الثاني: أن الشيء المدرك إنما يتميز عن غيره بحقيقته التي تدرك عليها، والألم واللذة مدركان بحقيقتيهما ويتميزان بها، وكونهما يوجدان في محل أو لا في محل أمر وراء معقول حقيقتيهما، فكيف يجعل أصلاً في مفهوم حقيقتيهما. انتهى.

والأولى في الجواب عليه أن يقال: لا نسلم أن حكم الألم واللذة الخاص نفس إدراكهما بمحل الحياة في محلها بل صحة إدراكهما بمحل الحياة في محلها، والباري تعالى وإن أدركهما لا بمحل الحياة في محلها فذلك لا يخرجهما عن حكمهما الخاص لهما، فإنه يصح أن يدركهما غيره بمحل الحياة في محلها.

فصل/ قد علمت بما سلف أن هذه الصفة مقتضاة عن كونه حياً

والذي يختص هذا المكان مما يؤكد ذلك إبطال كون الإدراك معنى . وقد خالف أبو علي وأبو الهذيل والبغدادية والصلحي وصالح قبة والأشعرية، إلا أن الأشعرية يثبتونه معنى شاهداً وغائباً، وهؤلاء الشيوخ يثبتونه معنى في الشاهد فقط، لنا أن هذه .

(فصل: قد علمت بما سلف أن هذه الصفة مقتضاة عن كونه حياً).

قوله: (والذي يختص هذا المكان مما يؤكد ذلك).

أي يؤكد كونها مقتضاة إبطال كون الإدراك معنى، إذ لا يلتبس الحال إلا في كونها معنوية، فإذا بطل ذلك ثبت كونها مقتضاة، ولا يشتبه الحال في أنها ليست بذاتية ولا بالفاعل.
قوله: (وصالح قبة).

إنما سمي بصالح قبة لأنه ألزم ما ذهب إليه من كون الإدراك معنى فقيل: لعلك في مكة في قبة ولا تدركها لعدم الإدراك فارتكب فلقب بصالح قبة. حكاها الحاكم.

وفي بعض الحواشي: أنه سمي بذلك لارتكابه أن يدخل الواحد في قبة نار ولا يدرك الحرارة بأن لا يخلق الله المعنى الذي يدركها به، وله مداخل في ارتكاب المحالات فإنه لما ذهب إلى أن المتولدات يفعلها الله ابتداءً ولا تحدث لأجل السبب.

قيل له: فلو أحرق الله أحدنا بالنار أو قطعه إرباً إرباً ولم يفعل فيه الألم أليس كان يلزم ألا يتألم؟ فالتزم ذلك، وألزم أن يحمل أحدنا حملاً ثقيلاً ولا يجد مشقة بأن لا يخلق الله فيه النقل فالتزم ذلك.

قوله: (وهؤلاء الشيوخ يثبتونه معنى في الشاهد فقط).

هذا فرق بين مذهب الأشعرية ومذهب المشائخ المذكورين، وبينهما أيضاً فرق من وجه آخر، وهو أن الأشعرية يقولون إن كل مدرك يدرك بمعنى كان مرئياً أو غيره، وأبو علي ومن

لنا: أن هذه الصفة تقتن صحتها بوجوبها وإلا انفتح باب الجهالات وارتفعت الثقة
بالمشاهدات،

معه لا يشتبونه معنى إلا في الرؤية لا غيرها، حكاه القاضي عبدالله بن حسن الدواري^(١)،
ويفترق مذهب البغدادية وغيرهم من الشيوخ المبتئين للإدراك معنى من حيث أن البغدادية
يجعلونه مقدوراً لنا كما أنه مقدور له تعالى، فيقولون إنه يكون مرة من فعلنا عند فتح الجفن
ومرة من فعل غيرنا إذا حضر عندنا، ومرة من فعله تعالى إذا فعل صوتاً أو غيره، ويجعلون
فتح العين ونحوه سبباً في الإدراك، هذا ما ذكره ابن متويه وهو يقضي - بخلاف ما حكاه
الدواري من أن أصحابنا لا يشتبونه معنى إلا في الرؤية، فإنه قال حاكياً عن البغدادية: ومن
فعله تعالى إذا فعل صوتاً، فدل على أنهم يجعلون إدراكنا للصوت لمعنى، وكذلك فما سبق في
سبب تسمية صالح بصالح قبة يقضي بخلاف ما ذكره أيضاً.

قوله: (لنا: أن هذه الصفة تقتن صحتها بوجوبها).

يعني فيصح ويجب في وقت واحد، وهو عند حصول الحية والشروط، فمتى حصلت
صح الإدراك ووجب بكل حال، ومتى لم يحصل لم يجب الإدراك ولم يصح بل يستحيل.
واعلم أن الاستدلال على أنها ليست لمعنى، وأن الحية والشروط كافية في حصولها هو بناء
على ما اختاره الجمهور من أننا إنما نعلم أن الحية والشروط كافية في حصول هذه الصفة
بالاستدلال على ما ذكره المصنف، وأما الشيخ أبو الحسين فقد قال: نعلم أنها كافية فيه

(١) - هو القاضي عبدالله بن الحسن بن عطية بن المؤيد الدواري، الصعدي، عالم فقيه مجتهد مصنف، كثير التأليف، أخذ
العلم عن مشاهير علماء عصره، وتلمذ عليه كبار العلماء كالبهائي بن إبراهيم الوزير، وأخيه محمد بن إبراهيم،
والعلامة عبدالله النجري، وغيرهم، قال ابن أبي الرجال: هو الإمام العلامة المعروف بسلطان العلماء، وإمام الأصول
و الفروع، وترجمان المعقول والمسموع، لا أجد عبارة تفي بحقه... الخ، وكان مرجعاً لعلماء عصره، وكان الناس
يتوقفون عن مبايعة الإمام حتى يحضر، كما حدث عند دعوة الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى، وله تأثير كبير على
أحداث عصره مع زهد وعزوف عن الدنيا وانصراف إلى نشر العلم والتدريس والتأليف كان مولده سنة (٧١٥هـ) ووفاته
في شهر صفر سنة (٨٠٠هـ) ومن مؤلفاته: الإرادات على الزيادات، وتعليق على الإفادة وشرح جوهرة الأصول،
وشرح الأصول الخمسة للسيد مائكديم، وغيرها كثير، تمت.

فكان يجوز أن يكون بين أيدينا فيلة ونحوها ولا ندركها، بأن لا يخلق الله الإدراك فينا أو بأن لا نفعله نحن؛ لأنه مقدور لنا عند البغداديين، ومعلوم أننا نعلم بالضرورة أنه لا فيل بحضرتنا، وهذا العلم يستند إلى أنه لو كان لرأيناه، ولا ينقلب علينا في العلم الحاصل عند المشاهدة،

ضرورة.

قال الإمام يحيى: ثم تارة يقول بأن العلم بوجود حصول كونه مدركاً عند هذه الأمور ضروري، والعلم بكونه ضرورياً ضروري، وتارة يقول: العلم بكونه ضرورياً نظري. واستدل على كونه ضرورياً بأن كل عاقل خبر الأمور وتكرر إدراكه للمرئيات فإنه لا يشك أنه إذا شخص ببصره إلى السماء من غير مانع فإنه يستحيل ألا يرى قرص الشمس، وأن يُصَبَّ الحديد المحمى على صدره فلا يدرك حرارته وأن تقطع أوصاله فلا يدرك الألم، وأن يطبق عليه في تنور مسجر فلا يدرك حرارتها ونحو ذلك.

قوله: (فكان يجوز أن يكون بين أيدينا فيلة ونحوها ولا ندركها)... إلى آخره.

أما أبو علي فقد تخلص عن هذا الإلزام بأن المحل حال حصول المدرك محتمل للمعنى الذي هو الإدراك، فلا يجوز ألا يخلقه الله تعالى لاستحالة خلوه المحل عما يحتمله وعن ضده إذا كان له ضد، فإن لم يكن له ضد لم يخل عنه، فأثبت في كل محل يدركه معنى يخصه لكن هذا التخلص مبني على مذهب قد تقرر بطلانه ولو صح ذلك لخلص عن الإلزام، وأما أبو الهذيل فقد التزم أن تحصل الحية والشروط جميعها ولا يدرك لعدم المعنى، وكذلك الصالحي وصالح قُبَّه على ما تقدم.

قوله: (وهذا العلم يستند إلى أنه لو كان لرأيناه).

اعلم أنهم مختلفون في هذين العلمين، وهما العلم بأنه لا فيل بحضرتنا، والعلم بأنه لو كان لرأيناه، هل الأول يستند إلى الثاني أو لا؟ فذهب جمهور العدلية إلى أنه يستند العلم بأنه لا فيل بحضرتنا ونحوه إلى العلم بأنه لو كان لرأيناه، وذهبت الأشعرية والسيد المؤيد بالله وابن الملاحي على ما حكاه بعض المعلقين [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] إلى أنه لا يستند إليه، ثم

فيقال: يلزم صحة أن نشاهده ولا يخلق الله العلم؛ لأن المشاهدة طريق إلى العلم، فيجب حصوله عند حصول طريقه مع سلامة الحال.

وقلنا: مع سلامة الحال احترازاً من مشاهدة السامي والنائم، ومن لا عقل له.

اختلف الأولون، فقال أبو الحسين: العلم بالاستناد ضروري، ولهذا فإن أحدنا لو كان في يده شيء وصبي ينظره ثم حوله إلى غير يده ومد يده إلى الصبي وقال له: خذه فإنه في اليد، فإن الصبي يدافعه عن ذلك، ويقول: ليس فيها ولو كان فيها لرأيت. قال رحمته الله: والأشعرية تعلم ذلك إلا أنهم جحدوا الاضطرار.

وذهب الباقيون إلى أن الاستناد معلوم بالاستدلال، واستدلوا عليه بأن الأعمى لما فقد العلم المستند إليه وهو أنه لو كان عنده شيء لرآه لم يحصل له العلم المستند، وهو أنه لا شيء عنده، قالوا: وإنما نوجب هذا الاستناد متى كانت الطريق إلى العلم بأنه لا شيء بحضرتنا هو الإدراك، وأما متى كانت الطريق غير الإدراك لم يجب الاستناد كأن تكون الطريق خبر صادق أو خبر متواتر، ولهذا فإن الأعمى مع تجويزه أن يكون بحضرته فيل لا يراه يعلم أنه لا شيء بحضرته إذا أخبره بذلك نبي أو حصل له التواتر بذلك، فلا يجب الاستناد إلا متى كانت الطريق الإدراك، وقد ورد على هذه الجملة أسئلة مشروحة في مواضعها.

منها: قولهم إن العلم بأن لا شيء بحضرتنا أجلى من العلم بأنه لو كان لرأيناه، ومن حق المستند إليه أن يكون أجلى من المستند. وأجاب أصحابنا بعدم التسليم والتزام صحة كون المستند إليه أخفى إذا تقدم العلم به.

قوله: (فيقال يلزم صحة أن يشاهده ولا يخلق الله العلم).

يعني كما ألزمتهم أن يكون بحضرتهم ولا يخلق الله الإدراك أو لا يفعله يجيء على كلام البغدادية، وتلخيص الجواب عن هذا السؤال أنا إنما ألزمتناكم أن يكون ولا يخلق له إدراكه، لأن الفاعل يصح أن يفعل ولا يفعل مع سلامة الحال، ولم يحصل ما يوجب وقوع الإدراك من سبب ولا علة ولا طريقة موجبة ولا مقتضى، بخلاف العلم فعند حصول المشاهدة قد

فإن قل: نحن نقطع على أنه لا فيل بمحضرتنا.
 قيل له: هذا يستند إلى أنه لو كان لرأيناه، وإذا جوزت أن يكون ولا نراه لم يمكنك القطع بذلك.

فإن قل: قد جوزتم أشياء وقطعتم على خلافها نحو أن الله يخلق مكلفين يشتهان من كل وجه، وأن يمت العالم الآن وأن يقيم القيامة الآن، ونحو ذلك.
 قلنا: كل هذه علوم مبتدأة لا تستند إلى شيء بخلاف العلم بأنه لا فيل بمحضرتنا فإنه يستند إلى أنه لو كان لرأيناه، وذلك مما لا يمكن إنكاره بل يعلمه الصبيان، فإنك لو ملدت إلى صبي بيнок فارغة وقلت له: خذ هذا الدرهم، لقل: لا شيء في يلك، ولو كان لرأيت.
 دليل: لو كان الإدراك معنى لكان لا يتعلق على التفصيل إلا بمتعلق واحد، فكان يجوز حصول مدركات بين أيدينا ولا ندرك إلا واحداً منها.

حصلت طريق موجبة للعلم، فلا يجوز مع حصول الطريق ألا يحصل المتطرق إليه على أنا نلتزم صحة ألا يخلق الله تعالى العلم، ولكن مع عدم خلقه له يخرج المُدرك عن كونه عاقلاً لأن من لازم العقل العلم بالمدرَك.
 قوله: (كل هذه علوم مبتدأة).

يعني العلم بأن الله تعالى لم يخلق مكلفين يشتهان من كل وجه، وأنه لم يمت العالم الآن، ويعني بالعالم ما هو موضوع له في الأصل وهو الخلق الكثير من الأحياء، وأنه لم يقم القيامة الآن ونحو ذلك كالعلم أنه لم يخلق لزيد رؤوساً كثيرة.

واعلم أن الذي هو علم مبتدأ بديهي هو أنه لم يوجد شخصان متفقان من كل وجه، وأنها لم تمت الأحياء من الخلق، وأنها لم تقم القيامة، فأما أنا نعلم أن الله تعالى لم يفعل ذلك ضرورة فلا لأن العلم بذلك ضرورة يتفرع على العلم بذاته تعالى ضرورة، ونحن لا نعلمها إلا استدلالاً.

قوله: (لكان لا يتعلق على التفصيل إلا بمتعلق واحد).

دليل: لو كان معنى لجاز أن نترك اللذة على الجبل ولا نتركه بأن يخلق فينا إدراكها دونه لجواز انفصال أحد الإدراكين عن الآخر.

دليل: لو كان معنى لوجب أن يدرك الرقيق والمحجوب بأن يحصل إدراكه؛ لأن إيجاب العلل لا تقف على شرط، وهذا كله يبطل كون الإدراك معنى في الشاهد وأما في حقه تعالى فما أبطله أن يكون قلداً بمعنى أبطل أن يكون مدركاً لمعنى، على أنه إذا بطل كونه معنى في الشاهد بطل في حقه تعالى؛ لأن المجبرة إنما أثبتوه له تعالى قياساً على الشاهد.

يعني فإنه لو صح تعلقه بمتعلقين للزم صحة أن يكون مخالفاً لنفسه، إذ لو تعلق إدراك آخر بهذا المدرك الآخر لخالفه لتغاير المتعلق وهو دليل الاختلاف بين المتعلقات، فإذا تعلق هذا الإدراك بمدرك لو تعلق غيره به لصار مخالفاً له لزم أن يكون مخالفاً لنفسه لحصوله على ما لو حصل عليه غيره لخالفه كما يقوله في العلم لو تعدى المتعلق الواحد على التفصيل.

فإن قيل: أليس القدرة تجوز أن تتعدى المتعلق الواحد على التفصيل، ولا يلزم أن تكون مخالفة لنفسها بما أنهيتهم إليه الكلام، فهلا جاز مثل ذلك في الإدراك والعلم؟

قلنا: بين الموضوعين فرق، فإنه لا يصح تعلق شيء من القدر بشيء من متعلقات هذه القدرة لاستحالة مقدور بين قادرين بخلاف الإدراك والعلم.

قوله: (لوجب أن يدرك الرقيق والمحجوب).

هذا الدليل حاصله أنه لو كان الإدراك معنى لبطل القول بأن الموانع موانع، والقول بوقوف المدركة على زوالها فإن العلل لا تقف في باب الإيجاب على شرط منفصل، إذ لو وقفت عليه لجوزنا أن يكون في الجسم علل كثيرة لا طريق إليها لوقوف إيجابها على شرط منفصل وهو محال.

فإن قيل: ذلك ملزم فقد ورد أن النبي ﷺ كان يرى ما وراء ظهره، ومن الموانع أن يكون المرئي في خلاف جهة الراي.

قلنا: قد أجاب أصحابنا بأن ذلك يحتمل وجوهاً، إما أن يكون المراد بإدراكه ﷺ

فصل/والذي يجري عليه تعالى من الأسماء/٩٩/في هذا الباب

نحو قولنا: مدرك وسامع ورائي ومبصر، ولا يصح إجراء شيء من هذه الأوصاف إلا بعد وجود المدركات.

وأما قولنا: مشاهد فلا يصح إجراؤه عليه؛ لأنه يفيد ما يرجع إلى طريقه المقابلة.

العلم، أو أنه تعالى جعل له حاسة للرؤية في قفاه يدرك بها، أو أنه تعالى يقلب بعض شعاع عينيه على الأشياء عند إدراكه لذلك إلى خلفه ويدرك بالبعض ما هو أمامه.

(فصل: والذي يجري عليه تعالى من الأسماء في هذا الباب نحو قولنا: مدرك وسامع ورائي ومبصر، ولا يصح إجراء شيء من هذه الأوصاف إلا بعد وجود المدركات).

أما الشيخ أبو القاسم الواسطي فيأتي على قوله إنه يصح وصفه تعالى بكونه مدركاً في الأزل، لأنه يذهب إلى أن كونه تعالى مدركاً صفة ثابتة في الأزل ولكن تعلقها مشروط بوجود المدرك، والجمهور يجعلونه شرطاً في ثبوتها لا في تعلقها فقط، فلا تثبت له تعالى في الأزل وإنما تثبت بعد وجود العالم، وقد أبطلوا كلامه بأن التعلق في المتعلقات حكم لها واجب خاص لا يزائلها ولا يتجدد لها بعد أن لم تكن فلا يصح كونها في الأزل ثابتة وهي غير متعلقة مع أنها من المتعلقات، وكان يلزم أن يكون كونه مريداً ثابتة في الأزل، وتعلقها مشروطاً بإمكان حدوث الحوادث على أن إثبات كونه تعالى مدركاً في الأزل إثبات ما لا طريق إليه، وكذلك فيأتي على قول البغداديين أنه يصح وصفه تعالى بكونه مدركاً في الأزل، إذ كونه مدركاً عندهم بمعنى كونه عالماً، وإن كان بعض أصحابنا قد أشار إلى أنهم وأبا القاسم الواسطي يوافقون الجمهور في أنه تعالى لا يوصف بذلك إلا بعد وجود المدركات.

قوله: (وأما قولنا: مشاهد فلا يصح إجراؤه عليه تعالى).

وجه ذلك ما ذكره، ووجه آخر وهو أن المشاهدة في الأصل الإدراك بإحدى الحواس، وفي العرف الإدراك بحاسة البصر، فكما أنه تعالى لا يوصف بأنه مشاهد فلا يوصف بأنه ذائق ولا لا مس ولا شام لما تقدم، وكذلك فلا يوصف تعالى بأنه ناظر إلا أن يراد بذلك نظر الرحمة مع

نصب قرينة تصرف إليه، وأما من دون قرينة فإنه لا يجوز وصفه بذلك.
قال الفقيه حميد: لأنه مستفاد من النظر الذي هو تقليب الحدقة السليمة في جهة المرئي طلباً
لرؤيته.

تنبيه:

قال أصحابنا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أن الله تعالى غير مدرك في الأزل، وأنه
مدرک فيما لا يزال عند وجود المدركات، وأنه يخرج عن كونه مدرکاً عند انتفائها ثم عند
إعادتها يجب أن يكون مدرکاً، وأنه مدرک لجميع المدركات.

القول في أن الله تعالى قديم

القديم في اللغة: هو ما تقدم وجوده ومنه ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾، وفي الاصطلاح: هو الموجود الذي لا أول لوجوده، ولنتكلم في طرفين أحدهما: أنه تعالى موجود والثاني: أنه لا أول لوجوده.

أما الطرف الأول، وهو أنه تعالى موجود فلا يحتاج إلى استدلال عند من يجعل الوجود هو ذات الموجود شاهداً وغائباً كما يقوله ابن عياش، وأبو الحسين،

(القول في أن الله تعالى قديم)

هذه آخر مسائل الإثبات الواجبة وقد سبق وجه تقديم ما قبلها عليها، وقيل: هي مسألة مركبة من إثبات ونفي لأنها تنطوي على إثبات صفة الوجود ونفي أن يكون له أول.

قوله: (ومنه: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾) [يس: ٣٩] أي ومن استعمال لفظ القديم بالمعنى اللغوي قوله تعالى في القمر: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ شبهه تعالى في انتهائه بسعف النخل، وهو العود الذي يكون رأس النخلة لأنه ينحني إذا تقادم وجوده، وهو مقدار الذراع يكون حال خضرته ممتداً فإذا يبس انحقوق وصار هيئته كهيئة الهلال، فشبّه به في دقته وانحنائه واصفراره، وقيل في تقدير المدة التي يوصف صاحبها بالقدم سنة، وذكر بعض الفقهاء أن المدة المعتبرة في ذلك نصف سنة أخذاً له من الآية الكريمة لأن العرجون يصير إلى تلك الحالة في هذه المدة.

ولعل الأولى أنه وصف اعتباري بحسب ما يوصف به، فمن الموصوفات ما تعد السنة في حقه تقادماً، ومنها ما لا تعد فيه العشرون عاماً تقادماً، والله أعلم.

قوله: (أما الطرف الأول وهو أنه تعالى موجود).

اعلم أولاً أنه لا خلاف بين أهل الإسلام وكثير من الفرق الكفرية، وهم المقرون بالصانع

وغائباً فقط كما تقوله الفلاسفة والأشعرية، إلا أن هؤلاء إنما منعوا من كونه زائداً على ذاته لئلا يقتضي التكثر لا لما يقوله شيوخنا. وأما جمهور المعتزلة فيجعلونه زائداً على الذات شاهداً وغائباً، فاحتاجوا إلى الاستدلال، وصحة ما يقولونه مبني على أن المعلوم ذات وسلف تقريره ويزيله وضوحاً أن الوجود متمائل واللوات مختلفة،

كاليهود والنصارى والبراهمة وبعض عباد الأصنام في أنه تعالى موجود، فأما الباطنية فلعلهم يقولون في هذه المسألة كقولهم في سائر الصفات. قوله: (وغائباً فقط كما تقوله الفلاسفة).

ذهبوا إلى أن الوجود صفة زائدة على ذات الموجود في جميع الموجودات إلا في حق الباري تعالى الذي هو عندهم علة قديمة فإن وجوده نفس ذاته قالوا: لأن الوجود لو كان صفة زائدة في حقه لتكررت ذاته وذلك غير جائز عليه، وإلا اقتضى أن يصدر عنه غير العقل الذي صدر، ويفهم من كلام المصنف أن الأشعرية يعللون المنع عن كون وجوده تعالى زائداً على نفس ذاته بهذا التعليل وفيه نظر. قوله: (فاحتاجوا إلى الاستدلال).

يعني لأن ما تقدم استدلال على ثبوت ذاته تعالى، وليس ما دل على ثبوت الذات يدل على ثبوت جميع صفاتها، ولا يلزم حصول العلم بالصفات عند العلم بالذات. قوله: (مبني على أن المعلوم ذات).

يعني فإنه إذا ثبت كونه ذاتاً في حال عدمه فلا كلام في أن الوجود زائد على نفس الذات، إذ لو كان مع ذلك نفس الذات للزم أن تكون الذات في حالة العدم موجودة وهو محال. قوله: (ويزيله وضوحاً). أي ويزيد أن الوجود زائد على ذات الموجود وضوحاً. قوله: (أن الوجود متمائل).

وأيضاً فالوجود بديهي التصور لا يحتاج إلى حد ولو كان الوجود هو الذات لكان الذوات كلها بديهية التصور، ومعلوم أن فيها ما لا يتصور رأساً كذات القديم، وفيها ما لا يتصور بالبديهة بل بالحدود

يقال: إنهم مع جعلهم للوجود نفس الذات لا يسلمون تماثله.
والجواب: أن أصحابنا يقولون ذلك موجود من النفس، فإن أحدنا لا يفرق بين ذات وذات في وجودهما بل يحكم عليهما بتماثل وجودهما.

واعلم أن الظاهر من كلام أصحابنا ما ذكره المصنف من أن الوجود صفة متماثلة في الذوات وقد ذكره قاضي القضاة وصرح به، والدليل على ذلك أن الذي به يعرف اختلاف النوع الواحد من الصفات إذا لم يكن معلوماً من النفس اختلاف أحكام أفراد ذلك النوع، والذي به يعرف تماثلها اتحاد أحكامها وعدم اختلافها، وحكم صفات الوجود في الذوات واحد، فإنه ظهور الصفة المقتضاة عن الذاتية عنده وبالوجود في كل موجود يحصل ذلك الحكم، فإذا لم يختلف حكمها كانت متماثلة لذلك ولزوال ما يقضي بالاختلاف ويدل عليه.

قوله: (بديهي التصور لا يحتاج إلى حد).

قد تقدم ذكر الخلاف في تحديده، ولا خلاف في أنه من الظهور بحيث لا يحتاج إلى حد.

قوله: (ما لا يتصور رأساً كذات القديم).

يقال: إنه لو لم يمكن تصور ذاته تعالى لم يمكن الحكم عليه بشيء من الصفات الإثباتية والسلبية، فإن علم التصور مقدم على علم التصديق، فمن لم يتصور المفردات لم يمكنه أن ينسب أحدهما إلى الآخر بنفي ولا إثبات، وكيف يصح قولك: إن ذات القديم غير متصورة مع أن التصور هو العلم بماهية المفرد، وعندكم أنا عالمون بماهيته تعالى، وإنما يصح هذا على مذهب الخصوم لأن عندهم أن ذاته تعالى لا تعلم حقيقتها وماهيتها، فلعله أورده على قاعدتهم إلزاماً لهم.

وبعد: فقد اتفق الناس على قولهم أن ذات الباري واجبة الوجود ولو كان الوجود هو الذات لكان ذلك بمنزلة قولهم أن ذات الباري واجبة الذات.

وأما ما منع به الشيخ محمود على أصحاب أبي هاشم من أنهم يجوزون بعد إقلمة الدلالة على أن الله تعالى قادر عالم حكيم مرسل مثيب معاقب أن يكون مع ذلك معدوماً حتى تقوم الدلالة على وجوده، وأنه متعجب من هذا ومستطرف له، فيمكن الجواب: عليه بأن يقال من أين لك أن أصحاب أبي هاشم يجوزون كونه معدوماً بعد إقلمة الدلالة على كونه قادراً علماً وليس كونه قادراً علماً هما الدليل على كونه موجوداً عندهم، فكيف يجوزون كونه معدوماً مع قيام الدليل على وجوده، بل لا يجوزون ذلك.

قوله: (وفيها ما لا يتصور بالبديهة بل بالحدود).

يعني بذلك ما خلا المدركات من المحدثات فإنه يحتاج في معرفة ماهيتها والعلم بها على التفصيل إلى الحدود، وإن كان شيء منها يعلم على الجملة بالوجود من النفس.

قوله: (وبعد فقد اتفق الناس).... إلى آخره.

يرد عليه أن هذا توصل بالعبرة إلى المعنى واستدلال على ثبوت صفة من الصفات بكلام صدر عن لا نظره إلى ذلك ولا التفات.

واعلم أن لهذا الوجه تحريراً آخر وهو أن الموجودات منقسمة فمنها واجبة الوجود وهي ذات الباري تعالى، ومنها جائزة الوجود وهي سائر الذوات والوجوب والجواز كقيمتان، والكيفيات إنما تثبت في الصفات لا في الذوات فدل على أن الوجود أمر زائد على الذات.

قوله: (فكيف يجوزون كونه معدوماً مع قيام الدليل على وجوده).

يمكن أن يقال: ليس قيام الدليل على شيء مؤثراً في القطع به ما لم يقع النظر فيه والاستدلال به وترتيب مقدماته، فهم وإن علموا الدليل على وجوده وهو كونه قادراً باقون على تجويز العدم حتى ينظروا في الدليل وكيفية دلالاته، إذ لو كانوا حال العلم بالقادرية والعالمية قاطعين بالوجود غير مجوزين لخلافه لما احتاجوا إلى الاستدلال.

ولا يجوز المميز من العوام؛ لأن من علم كونه قادراً علماً علم كونه موجوداً على الجملة، وإنما يستدلون على تفصيل ذلك وكيفية دلالة كونه قادراً علماً عليه إذا ثبت هذا فالدليل على أن الله تعالى موجود هو أنه تعالى قادر عالم والقادر العالم له تعلق بمقدوره ومعلومه، والعدم يحيل التعلق فثبت بذلك وجوده، فهذه أربعة أصول.

أما أنه قادر عالم فتقدم. وأما أن القادر العالم له تعلق بمقدوره ومعلومه فلأن معنى /١٠٠/ ذلك أنه يصح منه إيجاد مع سلامة الحال أو إيجاداً محكماً تحقيقاً أو تقديرًا.

واعلم أنه قد جرى في كلام الشيخ أبي هاشم ما يخرج عن تشنيع الشيخ محمود وإن كان كلام الشيخ أبي هاشم غير مرتضى عند أصحابه، وذلك أنه قال: إنا عند نظرنا في دليل كونه قادراً نعلم في الوقت الثاني دفعة واحدة كونه قادراً وحيّاً وموجوداً. قيل: والسبب في ذلك أنه اعتبر مطابقة العلم للمعلوم فلم يجوز أن يتقدم العلم بما يتأخر رتبة في الثبوت، وأوجب حصول العلوم بهذه الصفات دفعة واحدة، ولم يجوز مع العلم بكونه قادراً كونه معدوماً على ما شنع به الشيخ محمود.

وقد عورض الشيخ محمود بمثل تشنيعه وقيل له: وأنت تعلم ثبوت الصانع وثبوت صفاته فلا يجوز كونه معدوماً حتى تنظر وتستدل، فتعلم أن الوجود نفس الوجود فتعجب من نفسك، إذ كونه موجوداً لا يعلم أنه نفس ذاته إلا بدليل ولا يعلم ضرورة اتفاقاً. قوله: (فلأن معنى ذلك)... إلى آخره. أي معنى التعلق.

واعلم أن هذا التعلق يثبت للقادر والقدرة وكونه قادراً والعالم والعلم وكونه عالماً، فثبت للقادر والقدرة وكونه قادراً تعلقات تعلق عام، وهو تعلق النسبة وهي المزية التي نجدها بين ما هو مقدور وبين غيره، وتعلق خاص وهو ما ذكره من صحة إيجاد مع سلامة الحال يعني من الموانع أو ما يجري مجراها وإن كان الأغلب أنها إنما تمنع من الوقوع لا من الصحة، ونظير هذين التعلقين تعلق العالم بالمعلوم وما يتبعه إلا أن الخاص صحة إيجاد محكماً تحقيقاً، إذا كان مقدوراً له يقبل الإحكام، أو تقديرًا إذا كان غير مقدور له، أو مقدوراً له لكنه لا يقبل

والأول حاصل لكل قلدر، والثاني حاصل لكل عالم، وأما أن العلم يحيل التعلق فلأنا وجدنا معاني متعلقة كالإرادة وغيرها، ووجدنا تعلقها يزول إذا علمت، ولا علة لزواله إلا علمها، فلو كان تعالى معدوماً لزال تعلقه، فيبطل كونه قلدرًا عللاً، ويريد بتعلق الإرادة صحة إيقاع المراد بها على وجه دون وجه، وإيجابها الصفة للمريد.

وبدل على أنها إذا علمت زال تعلقها أنها لو تعلقت بعد العلم لما انفصل وجودها من علمها، ولجاز أن يكون أحدنا مريدًا للشيء كرهاً له في حالة واحدة بإرادة وكراهة معدومتين،

الإحكام، وقد تقدم تفصيل ذلك.

قوله: (كالإرادة وغيرها). يعني العلم والقدرة والشهوة والنفرة والكراهة.

قوله: (صحة إيقاع).

المراد بها على وجه يعني من كونه خبراً أو أمراً أو نحوه إذا كان المراد كلاماً وطاعة أو معصية ونعمة أو نقمة، وهذا هو تعلقها الخاص مع ثبوت التعلق العام.

قوله: (وإيجابها الصفة للمريد).

قد تقدم ذكر الإشكال في ذلك، وأيضاً فمعلوم أن الإيجاب جنس من الأحكام المقتضاة منفصل عن جنس التعلق إلا أن يكون عد الإيجاب من تعلقاتها لعدم انفصال التعلق عنه وعدم انفصالها عن التعلق فكأنها تعلقان معاً، كما أن الشيخ الحسن عد سكون النفس من تعلقات العالمية لما لم ينفصل عنها، وإن لم يوجد فيه حقيقة التعلق فلا بأس بذلك.

قوله: (ولجاز أن يكون أحدنا مريداً للشيء كرهاً له في حالة واحدة).

تلخيص هذه الجملة أن الإرادة إذا تعلقت في حال عدمها، ومن جملة تعلقها إيجابها الصفة للمريد لزم أن توجب حال عدمها تلك الصفة، وإذا صح ذلك فيها صح في الكراهة لأنها ضد لها، فما ثبت في إحداها ثبت في الأخرى، فإن الضدين لا يفترقان إلا في تعاكس ما يوجبانه، وإذا كان كذلك وفي عدم كراهة كما أن فيه إرادة لزم مع القول بصحة إيجابها في

وأيضاً فلو نفى تعلقها بعد العدم لكانت إما أن تتعلق بما تعلقت به من قبل وهو باطل لأنه ما من مراد إلا ويجوز نقيضه وتعلقها بالمتنقضي محال، وإما أن تتعلق بغيره وهو باطل؛ لأن فيه اتصافها بصفة مخالفتها من حيث يجوز أن يكون قد تعلق بذلك الغير إرادة أخرى حال تعلق هذه بالمراد الأول، فيكونان مختلفين، فمتى تعلقت هذه بما تعلقت به مخالفتها صارت بصفة مخالفتها.

تلك الحال أن يكون أحدهما مريداً للشيء المعين كارهاً له في حالة واحدة بإرادة وكراهة له معدومتين، إذ لا يستحيل اجتماعهما في العدم وإن استحال في الوجود، ومعلوم استحالة كون أحدهما مريداً كارهاً للشيء المعين في حالة واحدة، فما أدى إليه كان محالاً إلا أن هذا الوجه مبني على أن إيجابها الصفة من تعلقها، ويمكن أن يورد على وجه لا يكون معه مبنياً على ذلك، فيقال: إن الإرادة إذا تعلقت في العدم وثبت لها هذا الحكم الذي هو التعلق لزم أن تثبت حال عدمها إيجابها الصفة للمريد، إذ تعلقها وإيجابها حكمان لا ينفصل أحدهما عن الآخر بل يثبتان معاً ويزولان معاً، ثم يؤتى بآخر الكلام بعد ذلك على صفته المذكورة.

قوله: (وتعلقها بالمتنقضي محال).

يعني فإذا كان تعلقها بعد عدمها بما كانت متعلقة به يؤدي إلى تعلقها بالمتنقضي - في بعض الأحوال كان القول به محالاً، ومثاله: أن يريد أحدهما قدوم زيد ثم تعدم الإرادة ويقوم زيد فقد تقضى مرادها وهو قدوم زيد، وتعلقها بالمتنقضي محال على ما هو مقرر في مواضعه، فإنها لا تتعلق إلا بالحدوث وتوابعه، ولو قدرنا أن مريداً أراد قدومه بعد قدومه فهذه إرادة لا تعلق لها ولا متعلق.

قوله: (لأن فيه اتصافها بصفة مخالفتها).

يعني صفة مخالفتها الذاتية، وتحقيق هذا الوجه أن الإرادات تختلف بتعدد المتعلق واختلافه، فالإرادة هذه إذا تعلقت بمتعلق ثم عدت وتعلقت بمتعلق آخر قد تعلقت به إرادة أخرى فتلك الإرادة قد خالفتها لتعلقها بذلك المتعلق فصارت صفتها الذاتية والمقتضاة مخالفتين

وأيضاً فأحدنا يخرج عن كونه مريداً وعلماً حل النوم، ويدل على أن علة زوال تعلقها علمها أن العلم بزوال التعلق يدور مع العلم بالعدم ثبوتاً وانتفاءً، وليس هناك ما هو أولى من العلم بأن يجعل علة في زوال التعلق، والذي يشبهه أن يقال: إن العلة في زوال تعلقها تقضي مرادها أو خروجها عن الصفة المقتضة أو عن أن توجب صفة للمريد والأول باطل وإلا وجب أن تتعلق حل علمها إذا لم ينقض المراد

لصفتيها الذاتية والمقتضة، فإذا تعلقت بهذا المتعلق الآخر لزم أن تكون بصفة مخالفتها لأنها لا تتعلق به إلا إذا ثبتت لها صفة مقتضة توجب تعلقها به تماثل صفة مخالفتها التي أوجبت لها التعلق به، وإذا ثبتت لها تلك الصفة كشفت لها عن مثل صفة مخالفتها الذاتية، فحيثما تصير بصفة مخالفتها، ويلزم أن تكون مماثلة لها ومخالفة وهو محال.

قوله: (وأيضاً فأحدنا يخرج عن كونه مريداً وعلماً حل النوم).

النوم: معروف، وهو سهو يعتري الإنسان مع استرخاء في الأعضاء، وما ذكره استدلال على أن الإرادة ونحوها لا تتعلق حال العدم، وتحقيقه أن الإرادة والعلم لو لم يزل تعلقهما وإيجابهما عند عدمهما لما خرج الواحد منا عن كونه عالماً ومريداً حال النوم بأن توجب له الإرادة والعلم المعدومان، ومعلوم أنه حال نومه لا يكون عالماً ولا مريداً لما لم يمكنه وهو في تلك الحال إيجاد العلم والإرادة.

قوله: (والأول باطل).

يعني وهو أن زوال تعلقها لتقضي مراده، ووجه إبطاله ما ذكره، فإن التزموا تعلقها في العدم إذا لم ينقض مرادها لزمهم إيجابها الصفة للمريد ونحو ذلك من المحالات كما تقدم، ويدل على أن زوال تعلقها ليس لتقضي مرادها أن الإرادة قد ينقضي مرادها ولا يزول تعلقها كأن يريد أحدنا قدوم زيد ثم يقدم مع عدم علمه بقدومه، فإن الإرادة تبقى متعلقة بقدومه مع تقضي مرادها وهو القدوم، ذكره أصحابنا وفيه نظر، لأن ذلك ليس بتعلق حقيقي على أصلهم.

والثاني والثالث باطلان؛ لأن خروجها عن الأمرين كزوال تعلقها، فليس البعض بأن تعلل
بالبعض أولى من العكس،

قوله: (والثاني والثالث باطلان).

يعني وهو أن يكون زوال تعلقها لخروجها عن الصفة المقتضاة، أو لخروجها عن أن توجب
الصفة للمريد، وفي هذا تصريح بأن إيجابها الصفة للمريد ليس من تعلقاتها وإلا كان تقديره
وباطل أن يكون زوال تعلقها لزوال تعلقها.

قوله: (لأن خروجها عن الأمرين كزوال تعلقها، وليس البعض بأن يعلل البعض أولى من
العكس).

يقال: أما خروجها عن إيجاب الصفة للمريد فمسلم أنه ليس بأن يعلل به زوال تعلقها أولى
من أن يعلل هو بزوال تعلقها لأنها حكمان صادران عن صفتها المقتضاة لها، فلا يكون
أحدهما بأن يكون أصلاً للآخر والآخر فرعاً له أولى من العكس، وإن كان قد قيل بل تعليل
زوال تعلقها بخروجها عن إيجاب الصفة أولى، لأن التعلق حكم لكون المريد مريداً، وكون
المريد مريداً فرع لإيجاب الإرادة، وزوال التعلق فرع لزوال الصفة، وزوال الصفة فرع لزوال
الإيجاب، فإذا كان كذلك فالفرع أحق وأولى بأن يكون معللاً بالأصل، ذكره بعضهم [الإمام
يحيى بن حمزة رحمته الله].

لكنه يجاب عليه بأنك صورت الكلام في تعلق الصفة وكلامنا في تعلق الإرادة، فإن التعلق
كما أنه يثبت للصفة فهو ثابت للإرادة، بل قد جعل ابن متويه وغيره تعلق الصفات المعنوية
تبعاً لتعلق المعاني الموجبة لها، وإذا كان كذلك فتعلق الإرادة وإيجابها فرعان عنها على سواء
ولا يثبت لأحدهما على الآخر مزية التبع، وأما خروجها عن الصفة المقتضاة فهو أولى بأن
تجعل علة في زوال التعلق من العكس، لأن التعلق حكم صدر عنها، فزواله فرع على زوالها،
ولا كلام في تبعية الموجب للموجب ثبوتاً وانتفاءً، ولهذا فلو قدرنا ثبوت صفة الإرادة
المقتضاة مع عدمها لم يكن بد من القول بثبوت تعلقها مع عدمها.

ولأن ذلك تابع لعلمها، فالعدم بأن يكون علة أولى، ولا يقال: هذا تعليل نفني بنفسي؛ لأن ذلك جائز إذا كانت العلل كاشفة، ولهذا يعلل انتفاء صحة الفعل بانتفاء القادرية. وأما أنه يثبت بذلك وجوده تعالى فلا أنه لو كان معدوماً لم يكن له تعلق بمقدوره ومعلومه لحصول علة زوال التعلق، وذلك يعود على كونه قلعراً علماً بالتقض.

دليل: قد ثبت في صفة الأجناس المقتضة كالتحيز في الجوهر والهيئة في اللون أنها مشروطة بالوجود ولا بد من أمر لأجله كان ذلك الوجود شرطاً وإلا لم يكن بذلك أولى من ألا يكون، وذلك إما أن يكون كونها صفات فقط وكونها مقتضة فقط، وكونها صفات مقتضة،

إذا ثبت هذا فالأولى أن يجعل زوال تعلقها لعدمها بواسطة خروجها عن الصفة المقتضة لأجل العدم، وقد أشار إليه السيد الإمام، وبذلك يحصل الغرض في الدلالة وهو أن العدم يحيل التعلق، وإن كانت إحالته له بواسطة زوال الصفة المقتضة عنده فلا فرق في الاستدلال بين الوجهين.

قوله: (ولأن ذلك تابع لعلمها).

أي خروجها عن إيجاب الصفة للمريد وعن الصفة المقتضة.

وإذا تمهدت هذه القاعدة علمت أن الصانع لو كان معدوماً جل وعلا عن ذلك لزم زوال تعلقه، لأن كل مشتركين اشتركا في علة حكم فالواجب أن يشتركا في ذلك الحكم، وههنا أصل وفرع وعلة وحكم، فالعلة العدم بواسطة كما مر، والحكم زوال التعلق، والأصل المقيس عليه الإرادة، والمقيس القديم تعالى، فلو شاركها في العلة لشاركها في الحكم.

قوله: (دليل قد ثبت في صفات الأجناس المقتضة).... إلى آخره.

هذا دليل ذكره بعض مشائخ المعتزلة وحرره ثم هذبه الشيخ الحسن الرصاص رحمته الله ويُلقب بالقططاني لكون فيه تكرير ما لفظه: فقط، وأصحابنا يطولون فيه ويفرغون وقد اختصره المصنف اختصاراً حسناً.

واعلم أن هذا الدليل ينبني على ستة أصول:

والأول باطل؛ لأن الذاتية صفة، وهي غير مشروطة بالوجود والثاني باطل؛ لأن المماثلة ٨٠٧/ والمخالفة أحكام مقتضيات، وليست مشروطة بالوجود بقي أن تكون العلة كونها صفات مقتضة، وقد ثبت للباري تعالى صفات مقتضة ككونه قادراً وعالماً وغيرهما، فليست مشروطة بالوجود، ويجب أن يكون الله تعالى موجوداً إذ لا يصح حصول الشروط دون الشرط وإلا بطل كونه شرطاً.

الأول: أن للأجناس صفات مقتضة ثابتة لها، وقد تقدم تقريره في فصل الصفات.
الثاني: أنها زائدة على الوجود، وقد تقدم أيضاً ما يدل عليه ويوضحه أن الذوات متفقة في الوجود مختلفة في صفات أجناسها، فبعضها يثبت له التحيز وبعضها الهيئة إلى غير ذلك.
الثالث: أنها مشروطة بالوجود، ويدل عليه أنها لو لم تكن مشروطة به لوجب ثبوتها في حالة العدم لحصول مقتضياتها وهي الصفات الذاتية، ولو ثبتت حالة العدم لزم ثبوت أحكامها معها إذ ليست مشروطة بشرط، فيقال: إنه غير ثابت حالة العدم، ولو ثبتت أحكامها في حالة العدم للزم صحة أن يدرك الجوهر المعدوم بحاستين وأن يحتمل الأعراض ويشغل الجهة ومعلوم خلافه، وكان يلزم أن يصح إدراك اللون المعدوم وأن يضاد مضاده في تلك الحال ونحو ذلك من المحالات كلزوم تعلق المعدومات وإيجابها.
الرابع: أنها إنما كانت مشروطة بالوجود لكونها صفات مقتضة، وقد استدل عليه المصنف بما فيه منقح.

الخامس: أن القديم تعالى قد شارك الأجناس في ثبوت صفات مقتضة له، وذلك يثبت ببيان أن كونه قادراً وعالماً وحياً صفات مقتضة، وسيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.
السادس: أنه تعالى إذا شارك الأجناس في ثبوت صفات مقتضة له وجب أن يشاركها في أن الوجود شرط في ثبوتها له، ويدل عليه أن من حق كل مشتركين اشتراكاً في علة أمر من الأمور أن يشتركا في ذلك الأمر وإلا عاد على التعليل بذلك بالنقض، وههنا أصل وفرع وعلة وحكم، ويدل عليه أيضاً ما ذكره من أنه لو لم يشترط في حقه تعالى للزم خروج الشرط

وأما الطرف الثاني: وهو أنه تعالى لا أول لوجوده فلأنه لو كان لوجوده أول لكان محدثاً لأن ذلك هو حقيقة المحدث، ولو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث، والمحدث إلى محدث حتى يتسلسل إلى ما لا يتناهى من المحدثين ومحدثيهم، أو ينتهي إلى محدث قديم، وهو المطلوب.

عن كونه شرطاً.

ويرد على هذا الدليل سؤال، تقريره أنه إذا كان الوجود عندكم صفة مقتضاة لزمكم على قود قولكم هذا أن يكون مشروطاً بالوجود لحصول الوجه الذي ذكرتموه فيه، وإلا فما الفرق بين الموضوعين؟

وتقرير الجواب: أن ذلك إنما يشترط في الصفة المقتضاة ما لم تكن هي نفس الوجود، ولا يقال: هذا احتراز لمجرد دفع الإلزام لأننا أخرجنا الوجود عن هذا الشرط لدليل اقتضى ذلك ومانع منع من اشتراطه فيه، وهو أننا لو جعلنا الوجود شرطاً في الوجود في حقه تعالى لأنه صفة مقتضاة أدى ذلك إلى التسلسل، إذ الوجود هذا الذي هو شرط لا يصح إلا أن يكون مقتضى أيضاً، ولم يحصل مثل هذا المانع في غير الوجود من الصفات المقتضاة فبقيت على ما دلت عليه الدلالة، ولم يخرج عن هذا الحكم وفي ذلك كله نظر، ومن هذا الوجه وغيره بالغ بعض أصحابنا [المهدي عليه السلام] في تضعيف هذا الدليل، وتعجب ممن استدل به ونفى إفادته للظن فضلاً عن العلم، وذكر أن الخصم لو استدل به على عكس ما استدل به الأصحاب لكان أولى، فيقول: صفاته تعالى مقتضاة عن الذاتية فلا يكون الوجود شرطاً فيها كوجود الباري تعالى عندكم، وقد نقل عن بعض المحققين الالتجاء في هذه المسألة إلى دليل السمع، وهو أننا نعلم كون الباري تعالى موجوداً بضرورة الدين، وبني على أن هذه المسألة مما يصح الاستدلال بالسمع عليه لعدم توقف دلالة الحكمة عليها، وهو لا يستغني عن تأمل.

قوله: (وأما الطرف الثاني: وهو أنه تعالى لا أول لوجوده)... إلى آخره.

اعلم أولاً أنه لا خلاف بين المسلمين وجميع المثبتين للمؤثر في العالم في أن الله تعالى قديم ولا

ويعد: فلو كان تعالى محدثاً لما صح منه، فعل الأجسام؛ لأنه حينئذ يكون قادراً بقدرة محدثه فيكون جسماً، وسيتضح أن الجسم لا يفعل الجسم.

قائل بخلاف ذلك. قيل: ولكنه^(١) يلزم الفلاسفة والباطنية أنه تعالى غير قديم لأن الوجه الذي لأجله منعوا من إثبات ما تقدم من الصفات له تعالى قائم في هذه المسألة، وفيه نظر فمقالتهم صريحة بأن أصل العالم الذي هو العلة عندهم يوصف بأنه قديم.

قوله: (أو ينتهي إلى محدث قديم وهو المطلوب).

فيه سؤال وهو أن يقال: أكثر ما في الباب أنه لا بد من الانتهاء إلى قديم واجب الوجود وإلا أدى إلى ما لا يتناهى من المحدثين ومحدثي المحدثين، ولكن ما أنكرتم أن صانع العالم الذي أثبتتم له تلك الصفات بعض هؤلاء المحدثين المتوسطين، أو أول ما ذكر من المحدثين كما هو مقتضى سياق الكلام فلا يثبت أن الإله المستحق للعبادة واجب الوجود.

والجواب: أن هذا المحدث الذي قدرتموه صانعاً للعالم لا يخلو إما أن يكون من قبيل الأجسام أو الأعراض أو المحدثات لا ينفك عن هذين القسمين وسيأتي تحقيق أن الجسم والعرض لا يصح منهما فعل الأجسام ونحوها، وإذا تقرر ذلك فلا بد أن يكون صانع العالم قادراً لذاته عالماً لذاته وفي ذلك نفي أن يكون محدثاً، ووجوب أن يكون قديماً وكلامنا في المحدثين وتسلسلهم إنما هو على جهة الفرض والتقدير وبيان أنه لا بد من قديم وهذا الجواب وإن كان فيه استعانة بما يصلح أن يكون دليلاً مستقلاً حسن صحيح.

قوله: (لأنه حينئذ يكون قادراً بقدرة محدثة). يعني لحصوله قادراً بعد أن لم يكن، ومن كانت هذه حاله فهو قادر بقدرة.

قوله: (أن الجسم لا يفعل الجسم). يعني مع أنه قد ثبت أنه تعالى فاعل هذه الأجسام، وقد استدل في هذه المسألة بأنه قد ثبت أنه تعالى قادر عالم بما قدمنا وأنه تعالى قادر عالم في الأزل لما

(١). في (ب): ولكن.

فصل/في أنه تعالى باق وأنه لا ضده.

اعلم أن البقاء هو استمرار الوجود بدليل أن من علمه مستمر الوجود علمه باقياً والعكس، ولا يعقل أحدهما من دون الآخر،

سنذكره في فصل الكيفية إن شاء الله تعالى، وقد دللنا على أن القادر العالم لا يصح أن يكون معدوماً فيجب كونه موجوداً في الأزل وفي ذلك قدمه.

فائدة:

لاخلاف بين المسلمين في أنه يجوز أن يوصف تعالى بأنه قديم ولكن وقع الخلاف في هل يصح وصف غيره تعالى بذلك أم لا؟ فقال أبو هاشم: يصح إطلاقه على كل ما تقدم على غيره إذ معنى القديم المتقدم على غيره في الوجود كما يقال بناء قديم ورسم قديم ونحو ذلك. ولهذا قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾.

وقال أبو علي: لا يصح أن يوصف غيره تعالى بذلك لأن القديم هو الموجود في الأزل وليس كذلك غيره تعالى فكيف يوصف غيره بالقدم وجعل قوله تعالى: ﴿كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ من قبيل التوسع والمجاز.

وقال قاضي القضاة: قول أبي هاشم هو الأصح في اللغة فإن القديم لغة ما تقدم على غيره أو ما تقدم وجوده فيجوز وصف غير الله بذلك الوصف، وقول أبي علي هو الأصح في عرف المتكلمين فإن القديم عندهم هو الموجود فيما لم يزل ولهذا يسبق إلى أفهامهم عند إطلاقه هذا المعنى، ويأتي على كلام القاضي أنه يصح إطلاق هذا الوصف على غيره مطلقاً إلا بين المتكلمين فمع قرينة ترفع إيهام الخطأ، وهو الوجود في الأزل وترشد إلى المقصود من ذلك.

(فصل: في أنه تعالى باق وأنه لا ضده).

اعلم أولاً أن الباقي ما استمر وجوده وقتين فصاعداً تحقيقاً أو تقديرًا، فقولنا ما استمر

ولا ينقلب علينا في التحيز وكونه كائناً لأنه ما من كائنية إلا ويعقل التحيز من دونها، بل يعقل التحيز وإن لم تخطر ببالنا الكائنية، إذا ثبت هذا وقد ثبت أن الله تعالى واجب الوجود لم يزل فيكون واجب الوجود لا يزال لأنها صفة ذاتية فلا يصح خروجه عنها محل، وقد ذهبت الأشعرية والكلابية إلى أن الباقي يبقى ببقاء شاهداً وغائباً، وبه قل الكعبي شاهداً فقط، لنا أنه لو كان البقاء معنى لكان جنس الفعل

وجوده وقتين احتراز مما لم يوجد إلا في وقت واحد أو في وقتين تخللهما عدم. وقلنا: أو تقديرًا ليدخل القديم تعالى قبل وجود العالم فإنه حينئذ باق ولا وقت هناك لكن ما يقدر بالأوقات. قالوا: والوقت هو الحادث أو ما يجري مجراه المعلق به حادث أو ما يجري مجراه، وفي الأغلب إنما يستعمل في حركة الفلك، وقد ذهب أبو علي إلى أن الباقي ما كان موجوداً لا بطريقة الحدوث فجعله حقيقة فيه تعالى مجازاً في غيره. واعترض بإطلاق أهل اللغة لفظة الباقي على الجوهر واللون ونحوهما فلو كان حقيقة فيها ذكره لم يصح ذلك ذكره في (العمدة).

فإن قيل: فما حقيقة الدائم؟ قلنا: يستعمل مطلقاً فيما استمر له في الوجود أكثر من وقتين هكذا قيل. وقال ابن الأثير^(١) في نهايته: هو ما طال زمانه دهرًا، وأما في حقه تعالى إذا وصفناه بأنه دائم فالمراد أنه لا انتهاء لوجوده.

قوله: (ولا ينقلب علينا في التحيز وكونه كائناً).

يعني فيقال: أليس من علم ذاتاً متحيزاً علمها كائنة، ومن علمها كائنة علمها متحيزة، فيلزمكم أن تكون الكائنية والتحيز صفة واحدة؟ وتقرير الجواب: أنه ما من كائنية معينة في جهة معينة حركة كانت أو سكوناً أو اجتماعاً أو افتراقاً إلا ويعقل التحيز من دونها، بل يعقل على الجملة من دون أن تخطر الكائنية بالبال فافتרכת الحال.

قوله: (لكن جنس الفعل).

(١). ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري (٥٤٤ - ٦٠٦هـ)، من مؤلفاته النهاية في غريب الحديث والأثر.

فكان يصح حدوثه حل حدوث الجوهر فيكون حادثاً باقياً، ولا يتقلب علينا في السكون، لأننا لمجوز حصول ما هو من جنسه حل الحدث، لكن لا يسمى سكوتاً إلا بأن ينضم إليه مثله فإن قل: إنه حصل حل الحدث مانع وهو استحالة هذه الصفة.

يعني لأنه ليس مما يقع على وجه دون وجه، فيقال: أنه يقع على وجه لا يصح حصوله عليه إلا في الوقت الثاني.
قوله: (فيكون حادثاً باقياً).

فحدوثه لأنه لم يستمر وجوده وقتين فصاعداً، وهم لا يخالفون في أنه أول وقت حادث وبقاؤه لوجود المعنى الذي يوجب بقاءه.
قوله: (ولا يتقلب علينا في السكون).

يعني فيقال: هو جنس الفعل فكان يلزم صحة حصوله في أول أحوال حدوث الجوهر، ومعلوم أنه لا يجوز أن يكون حيثئذ ساكناً ولا يوصف بذلك إلا في الوقت الثاني، لكن يقال: أليس السكون جنس الفعل فإنه نوع من الأكوان واقع على وجه وهو مصير الجوهرية كائناً في جهة هو كائن فيها الوقت الأول.
قوله: (لأننا لمجوز حصول ما هو من جنسه).

يعني وهو الكون المطلق لأن الصحيح أنه من جنس الحركة والسكون، فقد يكون سكوتاً وقد تقدر حركة وفي ذلك خلاف. فقال أبو علي وأبو القاسم: هو جنس غير الحركة والسكون، ثم قال أبو علي آخراً: هو من جنس السكون فقط، ولل كلام في ذلك موضع هو أنخص به.

قوله: (إلا بأن ينضم إليه مثله).

كان الأولى أن يقول: إلا بأن يستمر وقتين فصاعداً، فإنه لا يعتبر في كونه سكوتاً أن ينضم إليه مثله.

قلنا: استحالة الصفة يتبع استحالة المعنى على أن قد بينا أنه لا صفة للباقي أكثر من استمرار الوجود وإلا لزم أن يكون كونه فانياً صفة يضادها، فتحتاج كل واحدة منهما إلى استمرار الوجود لأن ما احتاج إليه أحد الضدين احتاج إليه الآخر، وفي ذلك كون الفاني مستمر الوجود

فإن قل: إنه يحصل حل الحوادث معنى يضاد البقاء وهو الحوادث كما يقوله عبّاد وهشام الفوطي.

قلنا: ليس الحوادث معنى لأنه كان لا يخلو إما أن يكون قديماً فيلزم قدم الحوادث، وإما محدثاً فيحتاج إلى معنى، والكلام فيه كالكلام في هذا، فيتسلسل، ثم إن سلمنا أن الحوادث معنى يضاد البقاء فكان يلزم أن يُعاقب البقاء كما يصح أن يعاقبه البقاء لأن هذا حق كل ضدين، فيلزم صحة أن يكون الشيء حادثاً باقياً بأن يحصل الحوادث حل البقاء.

فإن قل: إن البقاء يحتاج إلى استمرار الوجود

قيل له: ٨٠٢/ كيف يصح ذلك واستمرار الوجود يحتاج إلى البقاء.

قوله: (يتبع استحالة المعنى).

يعني فإذا كان المعنى لا يستحيل وجوده في ذلك الوقت، إذ هو جنس الفعل فكذلك الصفة لا تستحيل في ذلك الوقت أيضاً.

قوله: (فيلزم قدم الحوادث).

يعني لأن هذا المعنى وهو الذي يوجب حدوثها معاً ووجودها في أول أوقات وجودها حاصل في الأزل، ومع حصوله في الأزل لا بد من حصول موجب.

قوله: (فيتسلسل).

أما معمر فإنه لما قال بمقالة عباد وقال: بأن الحوادث معنى، ثم قال: هو محدث ألزم التسلسل فالتزمه، فأوجب في كل محدث أن يحدث لمعنى، وذلك المعنى يحدث لمعنى إلى ما لا نهاية له، لكن كلامه واضح البطلان فإنه لا شك في استحالة وجود ما لا نهاية له، لأن كل ما

دليل: لو كان البقاء معنى لما صح بقاء كثير من الأعراض؛ لأن المعنى لا يختص بالمعنى، وقد التزمه الأشعري وهو ظاهر السقوط؛ لأن الذي به يعلم بقاء الجسم به يعلم بقاء اللون. فإن قل: يختص عمله، قلنا: فكان يقتضي بقاء جميع ما يحل ذلك المحل إذ لا يخصص.

دخل في الوجود فقد حصره وأتى عليه.

قوله: (فإن قل: إن البقاء يحتاج إلى استمرار الوجود).

يعني فلا يلزم وجوده حالة الحدوث.

يقال: هذا غير ملائم لما يتصل به لأن كلامه^(١) في إلزام أن يحصل الحدوث حال البقاء لا أن يحصل البقاء حال الحدوث.

وجوابه: أنه راجع إلى أول الكلام وأصل المسألة، وهو إنكار أن يكون البقاء معنى وإلزام أن يصح حصوله حال حدوث الجوهر، فيكون حادثاً باقياً كما أن ما قبله من الأسئلة راجع إلى ذلك.

قوله: (وقد التزمه الأشعري). أي التزم ألا شيء من الأعراض يباق وقال بأنها كلها غير باقية، وهو مذهب الكعبي أيضاً فإنهم لما أثبتوا البقاء معنى مع أن المعنى لا يختص بالمعنى لم يجدوا بداً من القول بعدم بقاء الأعراض. قوله: (به يعلم بقاء اللون).

يعني وهو أنه لا يتنفى إلا بضد أو ما يجري مجراه، فإن هذا هو الذي به يعلم^(٢) بقاء الباقيات في الأغلب، إذ لو لم تكن باقية لانتفت في الوقت الثاني حصل ضد أم لا، ولا كلام في أن هذا الدليل ثابت في الألوان وكثير من سائر الأعراض كثبوته في حق الجسم. قوله: (فإن قل يختص عمله).

(١) - في (ب): لأنه كلام.

(٢) - في (ب): الذي يعلم به.

شبهتهم: أنه بقي بعد إن لم يكن باقياً، فلا بد من معنى. والجواب: أنه لم تتجدد له صفة بعد إن لم تكن، بل هي صفة واحدة، ولكن تغيرت التسمية، ولا يلزمنا في من علم الشيء حادثاً أن يعلمه باقياً؛ لأن العلم بالشيء على صفة في وقت غير العلم بكونه عليها في وقت آخر.

أي يختص البقاء الذي يوجب للمعنى كونه باقياً محل ذلك المعنى الذي أوجب البقاء له.
قوله: (بقاء جميع ما يحل ذلك المحل).

يعني فكان يجب في البقاء الذي يوجب بقاء اللون لخلوله في محله أن يوجب بقاء الصوت الذي في ذلك المحل أو الألم أو نحو ذلك.

وفيه سؤال وهو أن يقال: إن المعنى الذي هو البقاء وإن وجد في محل فيه أعراض كثيرة لم يلزم أن يوجب بقاها كلها لأنه إنما يوجب ذلك لما يصح عليه منها، إذ المعنى لا يوجب صفة إلا لمن قد صحت عليه تلك الصفة، واللون يصح كونه باقياً فيوجب له كونه باقياً دون الصوت مثلاً والآلام^(١) فإنه لا يصح عليهما تلك الصفة.

والجواب: أنه لا يمكن الإشارة إلى مصحح حصل في اللون دون الصوت، فإثباته إثبات ما لا طريق إليه فلا يجوز ذلك، ويخص إبطال كلام الأشعرية وجهان: أحدهما أن البقاء عندهم باق على ما حكى عنهم فيلزم التسلسل. الثاني: أن صفة الوجود الثابتة له تعالى واجبة في الأزل، والصفة بوجوبها يستغنى عن العلة، وكذلك فيبطله سائر ما دل على بطلان كلامهم في سائر المعاني.

قوله: (ولا يلزمنا فيمن علم الشيء حادثاً أن يعلمه باقياً).

يعني على قولنا بأن بقاءه وحدوثه صفة واحدة، فيقال: يلزم عليه فيمن علم الحدوث أن يعلم البقاء، ومن علم البقاء أن يعلم الحدوث.
قوله: (لأن العلم بالشيء على صفة) ... إلى آخره.

(١) - في (ب): أو الآلام.

يعني فعلمنا بأنه حادث علم بأنه على صفة الوجود في أول وقت، وعلمنا بأنه باق علم بأنه على تلك الصفة في الوقت الثاني وما بعده فاختلف العلمان لذلك.

فائدة:

الذي يجري عليه تعالى من الأسماء بمعنى كونه موجوداً أو ما يتبعه قولنا قديم، ولا خلاف في جواز إطلاقه عليه تعالى وإنما الخلاف في جواز إطلاقه في حق غيره على ما تقدم، وباقي ويفيد المدح لا بنفسه بل بما ينضم إليه كقولنا: باق لنفسه أو باق لم يزل. ودائم لأنه يفيد إما استمرار وجوده أكثر من وقتين، وإما أنه لا يفنى، وكل واحد من المعنيين ثابت في حقه تعالى، وأول ويراد به أنه موجود قبل كل موجود. وآخر ويراد به أنه موجود بعد كل موجود، وقيوم: والمراد به المبالغة في قائم، ومعناه دوام الوجود وقد يفيد أنه قائم بمصالح العباد ولا يطلق عليه قائم لإيهامه نقيض القعود، ولكنه يجوز مع التقييد كقائم بالقسط، وقائم على كل نفس بما كسبت أي مجازٍ بالثواب والعقاب.

ويوصف تعالى بأنه سابق وأسبق ومتقدم وأقدم، والمراد أنه موجود قبل كل موجود، وقد ذهب أبو علي إلى أنه يجوز وصفه تعالى بأنه أول وسابق وأسبق ومتقدم وأقدم في الأزل.

وقال أبو هاشم: لا يجوز وصفه تعالى بشيء من ذلك في الأزل لإيهامه الخطأ، وهو أن في الأزل موجوداً سواء شاركه تعالى في الوجود في الأزل لكنه تعالى أول وسابق وأسبق ومتقدم وأقدم، وذلك الموجود الآخر ليس كذلك مع حصوله في الأزل، وذلك حال كما إذا قلت: زيد أفضل من عمرو، فإنه يفيد اشتراكهما في أصل الفضل ولكن اختص زيد بزيادة فيه.

فإن قيل: فإذا قيد بما يرفع الإيهام ويقضي بأن المشاركة غير مقصودة هل يصح على مذهب أبي هاشم؟

قيل له: إذا لم يرد المشاركة كان اللفظ مجازاً لاستعماله في غير ما وضع له، والمجاز لا يجوز إطلاقه عليه تعالى إلا بأذن كما تقدم، وقد أشار أبو هاشم إلى ذلك.

تنبيه:

يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أنه تعالى كان موجوداً فيما لم يزل ويكون موجوداً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الأحوال، وأنه تعالى باق دائم لا يتخلل وجوده عدم ولا ينتهي في وجوده إلى غاية.

فصل

وكما أنه تعالى بقى فهو لا ضد له، وإلا كانت صفات ذلك الضد الذاتية بالعكس من صفاته تعالى، فإذا كان الله تعالى موجوداً قادراً علماً لذاته كان ذلك الضد معدوماً عاجزاً جاهلاً لذاته؛ لأن هذه سبيل كل ضدين.

دليل: لو كان له تعالى ضد لكان إما واجب الوجود لم يزل، وفي ذلك حصول الضدين على الوجه الذي يتنافيان فيه وإثبات قديم مع الله وكله محال، وإما جائز الوجود لم يزل بدلاً من القدم، وذلك يقدح في كونه تعالى واجب الوجود لم يزل وهو محال.

(فصل: وكما أنه تعالى بقى فهو لا ضد له).

قوله: (لأن هذه سبيل كل ضدين).

أي المعاكسة في الصفات الذاتية، والوجه في ذلك أن المناقاة من أحكام الصفة المقتضاة، فإذا تعاكست صفتا الذاتين المقتضاتان أوجبت كل واحدة منهما مناقاة المختص بها للذات الأخرى المختصة بما يناهيا ويتعاكس الصفتين المقتضاتين يحصل تعاكس الصفتين الذاتيتين، فصح ما ذكره من لزوم تعاكس الضدين في الصفتين الذاتيتين على أن كونه تعالى موجوداً قادراً علماً صفات مقتضاة، فالتعاكس فيها أوضح إذ المضادة لا تكون إلا مع تعاكسها.

وبالجملة فما تقدم في الدعوى الثانية من الاستدلال على أن القديم مطلقاً لا ضد له كاف ههنا إذ قد تقرر أنه تعالى قديم.

قوله: (وذلك يقدح في كونه تعالى واجب الوجود).

يعني مع جواز أن يوجد الضد بدلاً منه في الأزل، إذ لو كان واجب الوجود لم يجز ذلك، ومن وجه آخر وهو أن ذلك الضد إذا كان جائز الوجود لزم ذلك في حقه تعالى لأن ما ثبت لأحد الضدين ثبت للآخر، ولا يتعاكسان إلا في الصفة التي يتنافيان لأجلها.

فإن قيل: الصفة التي يتنافيان لأجلها هي صفة الوجود لأنها مقتضاة في حقه تعالى

والتعاكس بين الضدين إنما يكون في الصفة المقتضاة، وقد حصل التعاكس فيها فإن الباري تعالى واجب الوجود وهذا الضد جائز الوجود؟
قلنا: التعاكس في الوجود إنما يكون مع ثبوته لأحدهما وانتفائه عن الآخر، فأما الوجوب والجواز فهما كقيمتان له لا يقتضيان تعاكسه.

ويلحق بما تقدم فائدة تتعلق بالصفات المتقدم ذكرها:

وهي: أن العلم بالله تعالى على صفاته المختلفة التي هي كونه قادراً وعالماً وحيّاً وموجوداً ومدركاً علوم مختلفة بالاتفاق بين الشيوخ وإن كانت صفاته تعالى هذه ثابتة لذاته تعالى المخصوصة لأنها، وإن كانت ثابتة لذاته تعالى فهي في حكم المختلفة لذلك اختلفت العلوم المتعلقة بذاته تعالى عليها كما تختلف العلوم المتعلقة بالذوات المتغيرة، وهذا هو وجه اختلافها عند الجمهور من المشائخ رحمهم الله.

وذهب الشيخ أبو علي إلى أن وجه اختلافها أنها تعلقت بمتعلقات الصفات الثابتة له تعالى، فالعلم بأنه قادر علم بمقدوراته تعالى، والعلم بأنه عالم علم بمعلوماته تعالى فلذلك اختلفت، وذهب الشيخ أبو القاسم إلى أن اختلافها لاختلاف طريق ثبوتها، فطريق العلم بالقادرية صحة الفعل وبالعالمية صحة الإحكام.

وقد اعترض تعليل أبي هاشم والجمهور بأنه يلزم في العلوم بصفاته تعالى النفسية ألا تختلف، إذ لا صفات يتعلق العلم بالذات عليها تكون في حكم المختلفة فتختلف العلوم لأجل ذلك. وأجيب: بأن صفات النفي صفات بالمعنى الأعم فهي كالزاياء الثابتة.

وأورد على تعليل أبي علي أنه يلزم في العلم بكونه حياً والعلم بكونه موجوداً، والعلم بالصفات النفسية ألا تختلف إذ لا متعلقات لها متغيرة، فتختلف العلوم لتعلقها بتلك المتعلقات.

وأبطل تعليل أبي القاسم بأن اختلاف طرق العلوم لا تكون علة لاختلافها، فإن العلم
بكون زيد في الدار عن خبر نبي صادق، والعلم بأنه فيها عن مشاهدة مثلاً، ومع اختلاف
طريقي العلمين فالأولى على هذا تعليل أبي هاشم والجمهور.

القول في الصفة الأخص

هي الصفة الذاتية التي تقتضي لمن اختص بها كونه قلداً علماً حياً موجوداً، وقد نفاهما الشيخ أبو علي ومن قبله ونفلة الأحوال وأهل الجبر، وأثبتها أبو هاشم والقاسم عليهما السلام، وأكثر من يعلمها.

لنا أن البارئ تعالى مخالف للمحدثات، ولا يجوز أن تقع المخالفة بنفس هذه الصفات الأربع اتفاقاً

(القول في الصفة الأخص)

وإنما آخر ذكرها إلى ههنا وإن كانت متقدمة في الثبوت الذهني لأن ما تقدم من الكلام من الصفات طريق إليها، فهي متأخرة باعتبار الترتيب العلمي، وحقيقتها ما ذكره المصنف، وإن شئت قلت في حدها: الصفة الواجبة لله تعالى التي لا يستحق جنسها ولا نوعها إلا هو. وإن شئت قلت: الصفة الواجبة التي لا يستحق جنسها وقيلها إلا ذات واحدة، والخلاف في ثبوتها له تعالى على ما ذكره

وتلخيصه: أن أبا علي وأبا الهذيل وأبا الحسين الخياط وتلميذه أبا القاسم البلخي نفوها عنه تعالى، وكذلك أبو الحسين وابن الملاحي ومتبعوها كالإمام يحيى لكن بناء على طريقتهم في نفي الصفات، وأبو هاشم وقاضي القضاة وتلاميذه وغيرهم من المعتزلة والقاسم والهادي^(١)

(١) - أعلم أن الحكاية عن القاسم والهادي عليهما السلام بالصفة الأخص لم يصح، ومن زعم أن القاسم عليه السلام صرح بذلك حيث قال: الله صفة لا يشاركه فيها مشارك، ولا يملكها عليه مالك، وزعم أنه قول الهادي عليه السلام والناصر وغيرهما، فيبطل هذا الزعم أصول أولئك الأئمة لأن صرائح أقوالهم تأبى ذلك، وسنشير إلى طرق من أقوال الأئمة عليهم السلام ليوضح لك أنهم لم يقولوا بالصفة الأخص، بل صريح أقوالهم أن صفته ذاته، قال القاسم عليه السلام في جواب مسألة الطبرين: فهذه صفته تعالى في الأينية، والذات ليست فيه جل جلاله بمختلفة، ولا ذات شتات، ولو كانت فيه مختلفة لكان اثنين أو أكثر في الذكر والعدد، وإنما صفته سبحانه هو اهـ.

وقول محمد بن القاسم بن إبراهيم عليه السلام: وصفته لذاته هو قولنا لنفسه، نريد بذلك حقيقة وجوده.

وقال الهادي عليه السلام إلى الحق عليه السلام: وليس قولنا: صفتان قديمتان أن مع الله سبحانه صفة يوصف بها، ولا نقول: إن ثمة صفة وموصوفاً، ولا أن ثم شيئاً سوى الله عند ذي العقول مجهولاً ولا معروفاً.

والناصر^(١) والمنصور والسيد الإمام والسيد الحقيني^(٢) وغيرهم من أئمة الزيدية

ويقول في كتاب الديانة: من زعم أن علمه وقدرته وسمعه وبصره صفات له لم يزل موصوفاً بها قبل أن يخلق وقبل أن يكون كل أحد نصفه بها، وقبل أن يصف بها هو نفسه، وتلك الصفات زعم لا يقال: هي الله، ولا يقال: هي غيره فقد قال منكراً من القول وزوراً. وقال عليه السلام في كتاب الديانة: ليس علمه وقدرته سواء، لم يزل عالماً قادراً، ليس لقدرته غاية، ولا لعلمه نهاية، وليس علمه وقدرته سواء، ومن قال: علم الله هو الله، وقدرته الله هي الله، وسمع الله هو الله، وبصر الله هو الله فقد قال في ذلك بالصواب اهـ. ونقل كلام الأئمة لا يسمه هذا الهامش، والمراد هو التنبيه، وعذر الإمام المصنف عليه السلام في نسبة هذا المذهب إلى الأئمة هو نقل بعض المتأخرين لذلك، وعذر الناقل له أنه وجد في كلام الأئمة ما يحتمل ذلك كما في كلام القاسم عليه السلام، والمحتمل يرجع إلى الصريح، ومذهب القاسم عليه السلام وحفيده الهادي وجمهور القدماء من الأئمة صلوات الله عليهم في الصفات معلوم، وعند جملة مفهم مرسوم، فهم لا يذهبون إلى مذهب أبي علي، ولا إلى مذهب ولده أبي هاشم كما قال السيد الوائق بالله المظهر بن محمد عليه السلام:

لم يثبتوا صفة للذات زائدة ولا قضوا باقتضاء حال لأحوال

وقد أتى السيد العلامة محمد بن يحيى في شرحها بلمع من كلامهم شافية ونكت وافية، وكذلك غيره من علمائنا الناقلين لكلام الأئمة عليه السلام، فمؤلفاتهم بذلك ناطقة، فصفات الله جل جلاله عند هؤلاء الأئمة عليه السلام هي ذاته، ولا شيء غير الذات المقدس زائد لا معنى ولا أمر ولا حال، فعلمه ذاته، وقدرته ذاته، وكذا جميع صفاته الذاتية، وإنما الاختلاف في التعبير، فمن حيث علمه بالمعلومات يسمى عالماً، ومن حيث قدرته على المقدورات يسمى قادراً، فلا تعدد ولا مغايرة إلا باعتبار أنه يفهم من هذه الصفة ما لا يفهم من الأخرى، وهو تعبير عن الذات كما قال علي بن الحسين عليه السلام: (صفاته تعبير)، وقد نص على هذا أئمة التحقيق وفرسان التدقيق، فتبصر وتفهم فقد تاه في عرفانه كثير من الناظرين، والمقام في أمثال هذه المهمات مقام خطير، والكلام في ذلك ذو شجون.

هذا وإن كان كلام من قال: إن الصفات زائدة على الذات من المعتزلة ومن طائفتهم لا يوجب إثبات قدماء مع الله ولا تعدد عند التحقيق، وإنما كلامهم مبني على مذهبهم في الصفات أنه لا فرق عندهم بين الشاهد والغائب، إلا أن المؤثر فيها في الشاهد المعاني، وفي الغائب الذات عند البعلوية، أو الصفة الأخص عند البهشية، ومن تحقق وعلم مقاصدهم واصطلاحاتهم هان عليه الأمر، إذ ليس مرادهم بالأمور والمزايا والأحوال إلا التفرقة اللغوية كما ذكره الإمام المحسن بن أحمد عليه السلام في جوابه المسمى: إزاحة الإشكال عن تضليل أهل الاعتزال، قال: كما ذكره القاضي جعفر صريحاً، ألا تراهم يقولون: إن لله مزايا وأحوالاً لا يصح أن يقال لها شيء، ولا لا شيء، فصرحوا ولحوا أن المراد بالمزايا والأحوال التفرقة، وهي أن حالة الموجود تختلف حالة المعدوم، والأول الذي لا أول لوجوده مفارق لمن سبقه العدم أو تقدمه غيره، والقادر الذي وجد منه الفعل مفارق لمن لم يوجد منه، والحي مفارق للميت، والعالم الذي صح منه الفعل المحكم مفارق لمن لم يصح منه ذلك، وكذلك السميع البصير وسماعه وبصره على اختلاف في المرجع من دون إثبات شيء زائد على الذات حقيقة من الصفات القديمة التي أثبتتها الأشعرية، والقوى التي أثبتتها الفلاسفة والمجوس لعالم العقول ولعالم الظلمة والنور قوى آثار العلة، فالزوايا والأحوال عند المعتزلة هي التفرقة اللغوية.

وعلى الجملة أن المعتزلة لم يثبتوا شيئاً محققاً في الخارج كما أثبتهم الفلاسفة والأشعرية فلم يلزم المعتزلة ما لزمهم، وإنما عيننا على المعتزلة الدخول في أشياء موهمة، أو قد تكون خارجة عن قضايا العقول، فأما الأئمة عليه السلام ومن تابعهم فلم يقولوا ببعض تلك الأقوال إلا بعد أن سبروها وتأولوها بما يناسب مقالات آبائهم عليه السلام. تمت

(١). هو الإمام الناصر للحق الحسن بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الملقب بالاطروش والناصر الكبير، والناصر للحق أحد أئمة الزيدية وعظماء الإسلام، كان عالماً مجتهداً زاهداً، ورعاً، شجاعاً، أديباً، =

وشيعتهم أثبتوها له تعالى، والظاهر من كلام مثبتها أنه لا يجب العلم بها على كل مكلف، وأن معرفتها ليست من فروض الأعيان، وإنما العلم بها من فروض الكفاية خلاف ما يقولونه في سائر الصفات، وإن كانوا لا يوجبون العلم بشيء من الصفات على التفصيل، وهو أنها مزايا زائدة ليس مجرد الذات ولا معاني ثابتة لها ولا أحكاماً، فليس ذلك عندهم من فروض الأعيان وإنما هو من فروض الكفاية أيضاً، وإنما الواجب المعين هو العلم بها على الجملة وبأحكامها الدالة عليها كصفة الفعل وصحة الإحكام منه تعالى، وكذلك غيرهما من الأحكام الدالة على الصفات ليقع التوصل بها إليها.

والدليل على ثبوت هذه الصفة له تعالى ما ذكره المصنف وتحقيق الدليل الأول أنه قد ثبت مخالفته تعالى لسائر المحدثات من الأجسام والأعراض، وعدم مماثلته تعالى لها إذ هو قديم وهي محدثة، وهو تعالى إما أن يخالفها لأمر أو لا لأمر، وباطل أن يخالفها لا لأمر إذ لو كان كذلك لم يكن بأن يخالفها أولى من أن يماثلها إذ الأمر^(١) مع عدم المماثلة والمخالفة على سواء، وأيضاً فالأصل في الذوات التماثل إذ هي مشتركة في كونها معلومة، وهذا حكم يشملها فلا يحكم باختلافها إلا لأمر توجبه، وإن كان لأمر فلا يخلو إما أن يكون خارجاً عن الذات أو

عظيم القدر، ولد سنة ٢٣٠هـ ونشأ في طلب العلم وقرأ من الكتب السماوية بضع عشر كتاباً، وقام في أرض الديلم، سنة ٢٨٤هـ يدعو إلى الله عشرين سنة، ودخل طبرستان سنة ٣٠١هـ وأسلم على يديه ألف ألف ما بين رجل وامرأة، توفي بآمل في شعبان سنة ٣٠٤هـ عن ٧٤ سنة، قال الطبري: لم ير الناس مثل عدل الأطروش وحسن سيرته وإقامته الحق، له مؤلفات كثيرة.

(١) - علي بن جعفر بن الحسن بن عبيد الله بن علي بن الحسين المعروف بالحقيقي، نسبة إلى قرية سكن بها يقال لها: حقينة بالقرب من المدينة. ينتهي نسبه إلى الحسين بن علي بن أبي طالب قال في تراجم رجال الأزهار ٢٤/٣: أبو الحسن الإمام الهادي المعروف بالحقيقي الصغير والكبير والده.

قال حميد الشهيد: أجمع أهل عصره على أن سبع علمه [كاف] للإمامة، قام في أرض الديلم سنة ٤٧٢هـ، وكان فقيهاً متكلماً، قائماً بأمر الله إلى أن وثب عليه رجل حبشي في المسجد فقتله في يوم الاثنين في رجب سنة ٤٩٠هـ. له مؤلفات وآراء واجتهادات كثيراً ما ترد في مؤلفات رجال المذهب.

(٢) - في (ب): إذ عدم الأمر مع المخالفة والمماثلة. إلخ

لأننا قد شاركته تعالى فيها، ولأنه كان يجب أن تختلف الأجسام بحسب الاختلاف في هذه الصفات أو في أحدها،

عائداً إليها، باطل أن تثبت المخالفة لأمر خارج عنها إذ الأمر الخارج ليس إلا الفاعل أو العلة، والكلام في مخالفتها لما يخالف أنه كالكلام في مخالفته تعالى لما يخالفه، ثم إن مخالفته تعالى لما يخالفه ثابتة له تعالى فيما لم يزل، وما ثبت في الأزل فهو واجب، وما كان بالفاعل أو للمعنى فهو جائز، وإذا كانت مخالفته تعالى لغيره لأمر عائداً إلى ذاته فلا يخلو إما أن يكون لمجرد الذات، وسيأتي بطلان ذلك، أو لمزية زائدة عليها من صفاته تعالى المتفق عليها، وصفاته تنقسم إلى ما يثبت في الأزل وإلى ما يتجدد، فما يتجدد لا يصح أن يؤثر في المخالفة إذ هي ثابتة في الأزل وتقدم الأثر على المؤثر محال، وأما صفاته تعالى الثابتة في الأزل فهي كونه تعالى قادراً عالماً حياً موجوداً، ولا يجوز أن تقع المخالفة بنفس هذه الصفات الأربع، ثم على هذا السياق إلى آخر ما ذكره المصنف.

قوله: (لأننا قد شاركته فيها).

يعني فكيف يخالفنا لثبوتها له مع أنها ثابتة لنا، والاختلاف لا يقع مع الاتفاق في الصفة التي تؤثر في الاختلاف بل مع الافتراق فيها.

قوله: (ولأنه كان يجب أن تختلف الأجسام بحسب الاختلاف في هذه الصفات أو في أحدها).

يعني فيلزم فيها كان منها^(١) قادراً عالماً حياً موجوداً أن يخالف ما ليس كذلك كالمعدومات والجملادات، وكذلك يلزم فيمن كان حياً قادراً أن يخالف الحي الذي ليس بقادر، بل كان يلزم أن يختلف كل قادرين لاختصاص كل واحد منهما بقادرية في حكم المخالفة لقادرية الآخر، فإن المخالفة تثبت باختلاف الصفتين اللتين يقع بهما الاختلاف مطلقاً سواء كانا من نوع واحد أو لا، ومعلوم أن جميع الجواهر والأجسام الموجودة والمعدومة الأحياء منها والجملادات متماثلة لاشتراكها في الجوهرية.

(١) - في (ب): فيها.

ولا يجوز أن يقع بكيفيتها، وهو وجوبها كما يقوله أبو علي؛ لأنه إن أريد بوجوبها أنه يستحيل خلافها وأنها لا تزول في حال من الأحوال، وهذا نفى والمخالفة لا تقع بالنفي، وإن أريد بوجوبها استمرارها في كل حال، فللمخالفة لا تقع بذلك، ألا ترى أن أحد الجوهرين لو استمر له التحيز والآخر لم يتحيز إلا في وقت، ثم عدم لم يقتض ذلك مخالفة بينهما بعد اشتراكهما في التحيز، ولا يجوز أن يقع بنفس الذات كما يقوله أبو الحسين وابن الملاهي؛ لأنهما إن أرادا أنها تقع بمجرد كونها ذاتاً لم يصح لاشتراك الذوات في ذلك، وإن أرادا بكونها ذاتاً مخصوصة فلا معنى للخصوصية إلا أن لها صفة ليست لغيرها، وهو الذي نقول،

قوله: (ولا يجوز أن يقع بكيفيتها وهو وجوبها كما يقوله أبو علي).

قال الإمام يحيى: وهذا قول أبي هاشم أولاً، فإنها كانا يذهبان إلى أن مخالفته تعالى لنا لوجوب هذه الصفات له تعالى وعدم وجوبها لنا.

قوله: (لم يصح لاشتراك الذوات في ذلك).

أي في كونها ذواتاً، فكان يلزم أن يقع التماثل إذا كان الاختلاف لمجرد كونها ذواتاً إذ بالاشتراك فيما يقع بالافتراق فيه الاختلاف يقع التماثل.

قوله: (فلا معنى للخصوصية إلا أن لها صفة ليست لغيرها).

هذا بناء منه على مذهبه عليه السلام ومذهب الجمهور من المشائخ، فإنهم ذهبوا إلى أن الذوات كلها مشتركة في جنس الذاتية، وأن الافتراق إنما حصل بالوصف الأخص لله تعالى وبغيره في حق غيره مما يوجب التميز بعد الاشتراك، وبعض المتكلمين يقول مع قوله بأن الذوات كلها متساوية إن امتياز بعضها من بعض بصفات مخصوصة، فامتياز ذاته تعالى بصفات الإلهية كوجوب الوجود فيما لم يزل وفيما لا يزال، وتمام القادرية وإحاطة العلم ونفوذ المشية والكمال المطلق الموجب لاستحقاق كل مدح وثناء، والتتريه من كل نقص وعيب^(١) والمفهوم من مذهب أبي الحسين أن ذاته تعالى لا تشارك ذات غيره في جنس الذاتية.

(١). في (ب): وعيب.

وقد علمت بهذا بطلان ما يقولانه من أن حقيقة المخالفة هي أن لا تكون أحد الذاتين /٨٣/ كالذات الأخرى؛ لأننا نقول: أتريد أن لا تكون كالذات الأخرى في كونها ذاتاً أوفى أمر زائد والأول باطل، والثاني هو المطلوب.

دليل: لا شك أن الأصل في معرفة الاختلاف بين الذوات هو الإدراك وما عداه مشبه به، فلا بد من اختصاص كل ذات بصفة لو أدركت لأدركت عليها، والبلري تعالى لو أدرك لما أدرك على شيء من هذه الصفات الأربع؛ لأن غيره قد شاركه فيها، فيجب أن يختص غيرها لو أدرك لأدرك عليها.

قال الإمام يحيى: بل زعم أبو الحسين أن كل موجود يخالف لغيره بحقيقة ذاته، وأنه لا اشتراك بين الحقائق إلا في الأسماء والأحكام فأما نفس الحقائق فلا اشتراك فيها. قوله: (وقد علمت بهذا بطلان ما يقولانه) إلى قوله: (والثاني هو المطلوب).

يقال: إذا كان كلامهما يحتمل هذا الاحتمال الثاني الذي هو المطلوب الصحيح فلم حكمت بأنه يعلم بطلان ما يقولانه في حقيقة المخالفة، وإنما الذي يعلم بطلانه ما ذهب إليه لا حقيقتها مع الاحتمال الثاني فلا يعلم فسادها ولا بطلانها.

تنبيه:

تتمة هذا الدليل أن^(١) يقال: فلم يبق إلا أن الذي أثر في مخالفته تعالى لنا صفة لم تثبت لنا هي المسماة عندنا بالصفة الأخص.

قوله: (هو الإدراك). يعني باختلاف الذوات يعلم بحسب اختلافها عليه، فيعلم اختلاف الجوهر والسواد واختلاف السواد والبياض باختلافها على الإدراك. قوله: (وما عداه مشبه به).

يعني في أن جعل طريقاً إلى اختلافها لا لافتراق في الصفة الذاتية أو في التعلق ونحو ذلك.

(١). في (ب): بأن.

دليل: قد ثبت وجوب الصفات الأربع له وجوازها لنا، فلا بد من أمر لأجله وجبت له وجازت لنا، وإلا لم يكن ذلك أولى من عكسه، وذلك الأمر إما مجرد الذات وهو باطل كما تقدم، وإما الفاعل أو العلة وهو أظهر فساداً، وإما صفة ذاتية وهو المطلوب.

قوله: (لأن غيره تعالى قد شاركه فيها).

يقال: وما في ذلك من دليل على أنه لا يدرك عليها؟

والجواب: لعله أراد فلو كان تعالى يدرك عليها لأدرك ما شاركه فيها عليها، ومعلوم أنا لا ندرك القادرين العالمين منا على هذه الصفات وكذلك الأحياء والموجودين، ألا ترى أن جوهرها إذا أدرك على التحيز وجب أن يدرك كل جوهر عليه، وكذلك الألوان في إدراكها على الهيئة ونحو ذلك، أو لعله أراد فإذا كان غيره قد شاركه فيها مع أنه لا يجوز أن تثبت مثل الصفة التي تدرك عليها الذات لما يخالفها، إذ لو ثبت^(١) لما يخالفها لأدركت^(٢) وحيث يجب تماثلها إذا لم يختلفا على الإدراك ثبت أنه تعالى لا يدرك عليها.

قوله: (وذلك الأمر إما مجرد الذات وهو باطل بما تقدم).

يعني من أن الذوات كلها مشتركة في كونها ذوات، فكان يجب أن تجب لنا لكوننا ذوات كما وجبت له تعالى لكونه ذاتاً.

قوله: (وهو أظهر فساداً).

يعني من حيث أن الكيفية التي تثبت للصفة لأجل الفاعل أو العلة هي الجواز لا الوجوب، وأيضاً فلا يجوز أن يؤثر في كيفية لصفة إلا مع تأثيرهما فيها وهما لا يؤثران في هذه الصفات ولو أثر فيها لكانت جائزة، وأيضاً فهي واجبة له تعالى في الأزل والفاعل والعلة إما محدثان فلا يتأتى تأثيرهما فيها هو ثابت في الأزل، أو قديمان فيبطله أنه لا قديم سواه على ما سيأتي.

قوله: (وإما صفة ذاتية وهو المطلوب).

(١) - في (ب): ثبت.

(٢) - في (ب): لأدركت عليها.

دليل: قد ثبت أنه لا بد للذات من صفة ذاتية، ولا يجوز أن تكون هذه الصفات الأربع ذاتية؛ لأن الذات لو اقتصت بأكثر من ذاتية واحدة للزم أن تكون مماثلة لنفسها إن كانت تلك الذاتيات متماثلة، ومخالفة لنفسها إن كانت مختلفة لحصولها على ما لو حصل عليه غيرها لمائل أو خالف.

واعترض بأن شرط المائلة والمخالفة الغيرية، وهي مستحيلة في الذات الواحدة، فلا تخالف نفسها، وأجيب بأنه كان يصح حصول هذا الشرط على بعض الأحوال إذ لا يصح حصول المقتضى، ويستحيل شرط الاقتضاء على الإطلاق، وإلا لم يفرق الحال بين ما يقتضى وما لا يقتضى، وقلنا: على الإطلاق احترازاً عما لا يبقى إذا خرج وقت وجوبه، فإن وجوده قد استحال مع أنه شرط في اقتضاء الذاتية للمقتضة، ولكنه لم يستحل على الإطلاق؛ لأنه كان يجوز حصوله في بعض الأحوال. هذا ما ذكره أصحابنا.

وفيه إشكال وهو أن يقال: ليس كونه تعالى حياً يصحح كونه مشتتاً ونافراً بشرط جواز الزيادة والنقصان، ومعلوم أن هذا الشرط مستحيل في حقه تعالى، فكان يلزم أن لا يفرق الحال بين ما يصحح وما لا يصحح.

يقال: أخللت بقسم آخر وهو أن يكون المؤثر في وجوبها صفة مقتضة. والجواب: أن المقتضة تحتاج إلى مؤثر يؤثر فيها وفي وجوبها، وذلك المؤثر إما صفة مقتضة فيتسلسل، أو ذاتية فالأقتصار على المحقق المعلوم أولى من المقدر المفروض. قوله: (وقلنا على الإطلاق)... إلى آخره.

اعلم أنه احتراز عما ذكره وهو ما لا يبقى، وذلك أنه إذا مضى الوقت الذي يمكن وجوده فيه ولم يوجد فإنه لا يمكن وجوده في غيره، لأنه لا يمكن وجوده أكثر من وقت سواء كان من مقدوراتنا أو مقدوراته تعالى، وكذلك فهو احتراز منه وإن وجد فإنه يعدم في الوقت الثاني، ولا يصح وجوده بعد ذلك الوقت إذ لو صح لخرج عن كونه غير باق، فقد حصل المقتضى لصفته المقتضة بعد ذلك الوقت الذي وجد فيه وهي صفته الذاتية، واستحال^(١)

(١) - في (ب): واستحالة.

ويمكن الجواب: بأنه وإن استحال في حق ذات ولم يستحل في حق ذات أخرى فهو غير مستحيل على الإطلاق، بخلاف مغايرة الذات لنفسها. وفيه إشكال آخر، وهو أن يقل: ليس الغيرية شرطاً في المماثلة والمخالفة، وإنما هي جزء حقيقتها، فلا تكون المخالفة مخالفة، ولا المماثلة مماثلة إلا بالغيرية، وإذا كان كذلك لم يلزم أن تكون الذات الواحدة مخالفة لنفسها إذا اختصت بذاتيات كثيرة لفقد حقيقة المخالفة.

شرط اقتضاؤها لها وهو الوجود، وكذلك فهو احتراز عن المسببات مطلقاً والباقيات أيضاً من مقدورات القدر فإنها تختص في إمكان الحدوث بوقت فقط، فهذه الأشياء المذكورة وإن حصل المقتضي فيها واستحال الشرط فلم يستحل على الإطلاق، بخلاف الغيرية لو جعلت شرطاً في اقتضاء الصفات الذاتية المختلفة الثابتة لذات واحدة مخالفة الذات لنفسها، فإن الغيرية يستحيل ثبوتها في الذات الواحدة مطلقاً، فمن المحال أن تكون الذات الواحدة مغايرة لنفسها، فإذا استحالت الغيرية على الإطلاق لم يكن شرطاً في اقتضاء مقتضي حاصل، وإذا^(١) لم تكن شرطاً لزم ما ذكره أصحابنا من مخالفة الذات أو مماثلتها لنفسها عند أن يحصل لها ما لو حصل لغيرها لخالفها لأجله أو مائلها، وإنما لم يحز اشتراط اقتضاء المقتضي - بما يستحيل مطلقاً لما ذكره ﷻ وهو: أنه كان يلزم ألا يفرق الحال بين المقتضي - وغير المقتضي - فإن مع استحالة شرط الاقتضاء لا يمكن العلم بأنه مقتض، ولو جوزنا حينئذ كونه مقتضياً لجوزنا في صفات كثيرة أنها مقتضية وإن لم نعلم اقتضاها لشيء لتجوزنا أن ذلك لاستحالة شرط اقتضاها لا لأنها ليست بمقتضية في نفسها.

قوله: (وإن استحال في حق ذات ولم يستحل في حق ذات أخرى).

يعني فقد حصل شرط اقتضاء الحية لصحة كونه مشتهياً وناشراً في حقنا بخلاف الغيرية فإنها مستحيلة في حق كل ذات وفي كل وقت.

قوله: (هي جزء حقيقتها).

(١) - في (ب): وإذا لم.

يعني فإنه يقال في حقيقة الماثلة: أن تسد إحدى الذاتين مسد الأخرى، وفي المخالفة ألا تسد إحدى الذاتين مسد الأخرى، فقد اعتبرت الذاتان في حقيقتهما فكانت الغيرية جزءاً من الحقيقة.

فائدة:

احتج الإمام يحيى لصحة ما اختاره من مذهب أبي الحسين بأن مخالفته تعالى لخلقته^(١) لو كانت بأمر زائد وإلا فذاته مساوية لسائر الذوات في كونها ذاتاً لكان اختصاص ذاته بالصفة التي خالف بها غيره لا بد أن يكون لأمر، وذلك الأمر إن كان جائزاً لم يكن اختصاص للقديم^(٢) تعالى بالصفة واجباً لأن المعلول تابع لعلته وهو محال، لأن مخالفته تعالى لغيره واجبة بكل حال، وإن كان واجباً فذلك الوجوب إن كان لأجل صفة أخرى تسلسل، وإن^(٣) كانت لذاته المخصوصة كانت المخالفة لنفس ذاته من غير حاجة إلى صفة وهو المطلوب. انتهى.

وقد علمت ما يقوله أصحابنا من أن تعليل اختصاص الذات بصفته الذاتية غير جائز لأنه بأي شيء علل بطل^(٤) فلا يجوز تعليله، ولو علل^(٥) لخرجت الصفة عن كونها ذاتية، فيعود تعليلها على القول بأنها ذاتية بالإبطال وهو محال، ولو وجب تعليل اختصاصه تعالى بصفته الذاتية كما ذكره عليه السلام^(٦) لوجب تعليل اختصاصه تعالى بتلك الحقيقة المخالفة لسائر الذوات على ما ذكره فيؤدي إلى التعطيل.

(١). عبارة الإمام عليه السلام لم تتضح وعندما رجعت إلى التمهيد (ج/١/ص/٢١٤) وجدت عبارة الإمام يحيى عليه السلام هكذا: ويدل على أن مخالفته تعالى لخلقته لو كانت لغير ذاته لكانت ذاته مساوية لسائر الذوات، إذ لو كانت مخالفة لها بكونها تلك الذات لكانت المخالفة بنفس الذات لا بأمر زائد... إلخ

(٢). في (ب): اختصاص القديم.

(٣). في (ب): وإن كان.

(٤). في (ب): يطل.

(٥). في (ب): إذ لو علل.

تنبيه:

اعلم أن الصفة الأخص تقتضي له تعالى من غير واسطة أربع صفات وثلاثة أحكام: أما الصفات: فالأولى منها كونه تعالى قادراً، وهي تقتضيها بشرط الحية.

الثانية: كونه تعالى عالماً وتقتضيها أيضاً بشرط كونه حياً. وقال الشيخ الحسن في بعض كلامه: بل تقتضي هاتين الصفتين بشرط كون المقدور مما يصح وجوده، وكون المعلوم مما يصح كونه معلوماً.

الثالثة: كونه تعالى حياً، وتقتضيها له تعالى بشرط الوجود.

الرابعة: كونه تعالى موجوداً، وتقتضيها بشرط كونه تعالى شيئاً، وقد وقع في كثير من كلام الشيخ الحسن أنها تقتضي كونه تعالى موجوداً لا بشرط، ثم ذكر من بعد أن مراده بذلك أنها تقتضي كونه موجوداً من دون صفة أخرى وحكم آخر سوى كونه شيئاً، وليس مراده بذلك أنها تقتضيها من دون كونه شيئاً وذاتاً. قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: وهذه الشروط التي جعلت شروطاً في اقتضاء صفته الأخص لهذه الصفات الأربع ليست بشروط حقيقية، لأن توقف ثبوت هذه الصفات عليها توقف ذهني لا زمني، فهي ثابتة معاً في الأزل، ولا وجه لذلك فإنها ذكر لا يخرجها عن كونها شروطاً حقيقية، ولو كانت مقارنة الشرط للمقتضي - يخرجها عن كونها شرطاً للزم في وجود المدرك وصحة الحاسة وارتفاع الموانع إذا قارنت الحية أن تخرج عن كونها شروطاً في المدركة، وليس الشرط إلا ما توقف عليه المشروط من غير تأثير فيه، ومعلوم أن هذا حال هذه الشروط التي جعلت شروطاً في صفاته تعالى، فلو لم يكن موجوداً لما صح أن يكون حياً^(١)، ولو لم يكن حياً لما تأتى كونه قادراً.

(١). في (ب): لما صح كونه حياً.

وأما الأحكام فأحدها: المخالفة فإنها تقتضي له تعالى مخالفته لسائر الذوات وتقتضيها بشرط الافتراق فيها، ولا تقتضي المماثلة إلا تقديرًا إذ يستحيل أن يكون له تعالى مثل على ما سيأتي. وثانيها: صحة كونه معلومًا، وتقتضيه له تعالى لا بشرط.

وثالثها: كونه تعالى على مثل حكم الواحد منا بكونه ساكن النفس، وتقتضيه له تعالى بشرط كونه عالمًا، وقد صرح ابن متويه وهو الجاري على قواعد المتكلمين بأن هذا الحكم الذي هو سكون النفس من توابع العلم إذ هو موجب عنه، ثم قال: الأقرب أنه تعالى على مثل هذا الحكم الذي يختص به أحدنا، يعني سكون النفس لينفصل حاله تعالى عن حال المقلد والمبخت، ثم لا يلزم أن تكون ذاته تعالى بصفة العلم لكونها أوجبته لأن العلم يقتضيه لغيره، وليس هذا سبيل ذاته جل وعز.

وأما الشيخ الحسن فقد ذكر ثبوت هذا الحكم له تعالى في مواضع كثيرة، فهذه هي الصفات والأحكام التي تقتضيها الصفة الأخص لا بواسطة، فأما صحح الصفات مثل صحة أن يقدر وصحة أن يعلم وصحة أن يحى وصحة الوجود فليست بمقتضاة عنها على الحقيقة وإن أوجبتهما، لأن من حق المقتضي أن يؤثر في صحة المقتضى ووجوبه، وألا يتقدم تأثيره في الصحة على تأثيره في الوجوب، وليس للصحح هذه صحح فيقال: بأن الصفة الأخص مقتضية لها بمعنى أنها تؤثر في صحتها ووجوبها وإلا أدى إلى التسلسل، ولكن هي تجري مجرى المقتضاة إذ هي تابعة لهذه الصفة وواقفة عليها، وليس كوقوف ذات على ذات فقد حصل من هذا الوجه في الصحح معنى المقتضى، وفي الصفة الأخص معنى المقتضي.

فإن قيل: من أصولكم أن المقتضي الواحد لا يتعدى في الاقتضاء عن المقتضى الواحد إلى ما زاد عليه. قلتم: وإلا لزم تعديه في الاقتضاء إلى ما لا نهاية له، واقتضاؤه لما لا نهاية له محال، وإلا لزم إذا قدرنا ثبوت مقتض آخر من جنس ذلك المقتضي ألا يكون له تأثير في زيادة

المقتضيات لأن ما لا يتناهى لا يصح دخول الزيادة فيه، وطردهم ذلك في الجنس الواحد من المقتضيات والأجناس والنوع الواحد منها، والأنواع، فكما أوجبتم ألا تقتضي-الجوهرية تحيزين أوجبتم ألا تقتضي تحيزاً وهيئة ونحو ذلك من تمثيلكم وتصويركم، فإذا صح ذلك لزمكم في صفاته تعالى هذه المقتضاة إما أن تثبتوا لكل واحدة منها مقتضياً واحداً فيلزم ثبوت صفات ذاتية متعددة للقديم تعالى، فيلزم منه ما ألزمتكم أبا علي من أن يكون تعالى في حكم المماثل لنفسه إن كانت تلك الذاتيات متماثلة، أو مخالفاً لها إن كانت مختلفة، لكنها لا تكون إلا مختلفة إذ مقتضياتها مختلفة، فيلزم كونه تعالى مخالفاً لنفسه، أو تجعلوا مقتضياتها صفة واحدة فيلزمكم إذا تعدت أن تعدى^(١) ولا حاصر فتوجب له تعالى من الصفات ما لا نهاية له، ويلزم إيجابها له تعالى ما يصح عليه وما يستحيل وما لا نهاية له من الجنس الواحد والأجناس والنوع الواحد والأنواع من الصفات المختلفة والمتضادة والمتماثلة إذ لا حاصر معقول، وهذا محال.

قلنا: إنما وجب ما ذكرته من استحالة اقتضاء المقتضي- لأكثر من صفة واحدة، ولزوم التعدي إلى ما لا نهاية له عند التعدي من واحد إلى ما زاد عليه حيث يكون ذلك المقتضي- يكشف عما يقتضيه بمجرد من دون اعتبار أمر آخر كما مثلت به في التحيز، فأما ما كان كاشفاً عن مقتضيه بكيفيته فإنه يجوز في مقتضيه أن يقتضي الأجناس والأنواع المتعددة ولا يلزم تعديده، وهذا حال صفته تعالى الذاتية، فإن ما جعلناها^(٢) مقتضية له يكشف عنها بكيفيته، وهو وجوبه مما دل عليه الفعل بنفسه أو بواسطة أو بواسطتين، ولا يلزم التعدي لحصول الحاصر ههنا، فإن ههنا حاصراً معقولاً فهو أنها لا توجب إلا ما كشف عنها بكيفيته من الصفات مما دل عليه الفعل بنفسه، أو بواسطة أو بواسطتين دون ما لم يدل عليه، والعبرة في اقتضائها لما تقتضيه بما ذكرناه لا بالأجناس والأنواع، فما دلت عليه أفعاله تعالى

(١)- في (ب): تعدى.

(٢)- في (ب): فإن الذي جعلناها.

من الصفات وتثبت له هذه الكيفية فيها لزم اقتضاء الصفة الذاتية له وتعديها إليه، وما لم يكن كذلك لم يلزم اقتضاؤها له ولا تعديها في الاقتضاء إليه. إذا تقرر ذلك فلم يدل عليه الفعل مما حصلت له تلك الكيفية من الصفات والأحكام إلا ما ذكرناه آنفاً، فثبت اقتضاؤها له ولم يلزم تعديها إلى غيره.

فائدة:

خواص الصفة الذاتية الثابتة له تعالى دون غيره أربع:

الأولى: أنه لا يستحق جنسها وقيلها غيره تعالى.

الثانية: أنها تقتضي صفات أربعاً على ما تقدم، ولا يثبت ذلك لغيرها من الصفات.

الثالثة: أنه تعالى لو رُئيَ لما رُئيَ إلا عليها، ولا شيء من الصفات الذاتية يشاركها في ذلك فإنما ترى سائر الذوات المرئية على صفاتها المقتضاة، وإنما أوجبنا ذلك في حقه تعالى لأن المرئي يرى على أخص أوصافه وهي أخص أوصافه تعالى، فأما غيرها من صفاته تعالى فإنه لا يختص بجنسها وقيلها دون ما خالفه، فأما المدركات من المحدثات فإن صفاتها المقتضاة هي مختصة بها لا يشاركها في جنسها وقيلها ما خالفها، ولو كانت تدرك على صفاتها الذاتية لزم إدراكها حالة العدم وهو محال.

الرابعة: أن الذي يقتضيه من الصفات يكشف عنها بكيفيته بمجردده بخلاف سائر الصفات الذاتية فإن مقتضياتها تكشف عنها بمجردها.

فصل/والذي يجري عليه تعالى من الأسماء في هذا الباب

نحو قولنا: شيء وذات، وكذلك قولنا: الله عند بعضهم؛ لأنه قد جرى مجرى العَلَم الموضوع على المختص بالصفات الإلهية وكذلك سبوح قدوس؛ لأنه يفيد تنزيهه في ذاته وصفاته عما لا يليق به، وكذلك قولنا: حق؛ لأنه يفيد في اللغة الثبوت.

وأما قولنا: عين ونفس، فلا يجوز إطلاقهما عليه تعالى للإيهام الحاصل فيهما، وقوله تعالى: ﴿وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ ﴿المائدة: ١١٦﴾ إنما أراد به طريقة الغيب لا النفس الحقيقية.

(فصل: قوله: (والذي يجري عليه تعالى من الأسماء في هذا الباب)... إلى آخره.

وإنما^(١) خص هذا الباب بهذه الأسماء لأنه كلام في الصفة التي تصير بها الذات ذاتاً وشيئاً، وهذه الأسماء بهذا الموضع أخص.

قوله: (لأنه قد جرى مجرى العَلَم)... إلى آخره.

يعني فهو على هذا القول من هذا الباب، فأما على القول بأنه بمعنى الإله وأنه ليس بعلم فهو من الأسماء التي بمعنى القادرية.

قوله: (وكذلك سبوح وقدوس).

في عدهما من هذا الباب نظر لإفادتهما التنزيه فهما من باب آخر.

قوله: (للإيهام الحاصل فيهما).

أما العين فأيهامها للجارحة المخصوصة وغير ذلك من المعاني التي لا تجوز في حقه تعالى على ما سيأتي في مسألة نفي التجسيم، وأما النفس فهي في اللغة موضوعة لمعان لا يصح شيء منها في حقه تعالى منها الروح والدم والجسد والعين، يقال: أصابت فلاناً نفساً والنفس العاين، والنفس أيضاً قدر دبغة مما يدبغ به الأديم من القرظ، يقال: هب له نفساً من دباغ. ذكره الجوهري، وقد يقول المتكلمون في صفاته تعالى أو في شيء منها يستحقها لنفسه

(١). - في (ب): إنما بدون واو.

وأما قولنا: معنى فلانما يستعمل في الأعراض دون غيرها من الذوات، فلا شبهة في امتناع إطلاقه عليه تعالى .

وأبعد من ذلك قولنا: علة، لأنه كان في الأصل لما يتغير به بدن الحي، ثم تعورف به في ما يؤثر تأثيراً مخصوصاً من الأعراض .

وأما قولنا: تام ووافر وكامل ونحوه فلا يجوز إجراؤه عليه تعالى؛ لإيهامه حصول ذلك على وجه يصح معه النقص.

وأما وصفه تعالى بأنه حسن فلا يصح؛ لأنه إنما يوصف به الأفعال والصور المخصوصة.

فيقيمونها مقام الذات، ولعل ذلك من معانيها إلا أن الإيهام يمنع من الإطلاق.

قوله: (تأثيراً مخصوصاً من الأعراض).

يعني بأن يكون تأثيره في ثبوت صفة أو حكم للغير، ولا شك في أن ذلك لا يجوز في حقه تعالى.

قوله: (تام ووافر وكامل ونحوه). يعني كزائد وواف وما كان بهذا المعنى.

تنبيه:

لا يكاد الأصحاب يتعرضون في هذه المسألة لما يلزم المكلف معرفته فيها.

قال الإمام المهدي عليه السلام: والعلم بها فرض كفاية، لأن المتعين من المعارف ما يحصل به اللطفية، وهي حاصلة بمعرفة الله وصفاته الأربع، وإنما وجبت معرفتها كفاية لئلا يقطع بنفيها وهو نوع جهل بالله، ونفي لما يجب له وهو محرم والتحرز عنه واجب، فيكون ذلك كالعلم بحل الشبه في كونه واجباً على الكفاية.

فصل / قد زعم ضرار بن عمرو أن الله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو

وإن أراد بذلك ما يقوله أصحابنا من إثبات صفة ذاتية أو ما يقوله شيخنا أبو الحسين من أنه ذات مخصوصة تفارق بنفسها سائر الذوات،

(فصل: قوله: (قد زعم ضرار بن عمرو أن الله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو).

اعلم أن هذه المسألة من مهمات مسائل الخلاف، فحكى بعض أهل المقالات عن الزيدية والمعتزلة وأكثر الخوارج والمرجئة أنهم يذهبون إلى أنه تعالى ليس بذي ماهية لا يعلمها إلا هو، بل ذاته تعالى وماهيته يصح أن يعلمها غيره كما يعلمها، إما بأن يخلق الله له علماً ضرورياً كما في الآخرة، أو بأن ينصب له دليلاً كما في الدنيا مع بقاء التكليف، حتى أن الشيخ أبا هاشم رحمه الله أقسم أن الله تعالى لا يعلم من ذاته إلا ما يعلمه هو والذي ذهب إليه ضرار بن عمرو وحفص والرازي من علماء المجبرة أن له تعالى ماهية يعلمها.

قالوا: ولا يعلم كنه حقيقة ذاته إلا هو، فأما هو فيعلم نفسه تعالى على تلك الصفة ويراها أيضاً عليها، ثم اختلفوا في رؤية المؤمنين له يوم القيامة هل يكون على تلك الصفة التي كان يختص بعلمها ويرى نفسه عليها فيدركونه تعالى عليها ويعلمونه بكنه حقيقته أو لا، فمنع بعضهم من ذلك وتوقف آخرون، وهو الذي يقضي به كلام ابن الخطيب، والذي حكاه الإمام يحيى في (التمهيد)^(١) أن أكثر المتكلمين من المعتزلة وغيرهم ذهبوا إلى أن حقيقة ذاته تعالى وجميع صفاته معلومة لنا كعلمه تعالى بحقيقة ذاته، وذهب بعض المتكلمين وبعض الصوفية ومحققوا الأشعرية كالجويني والغزالي والقاضي منهم إلى أن خاصة ذاته تعالى غير معلومة لنا.

قال رحمه الله: إن حقيقة ذاته تعالى وكنهها غير معلوم لنا، وأما ضرار فإن قصد بالمائة ما نعينه بخصوصية الذات وحقيقتها، وأنه لا يعلمها إلا هو فهذا جيد، وإن أراد بالمائة صفة زائدة على حقيقة ذاته كما يزعمه أبو هاشم فهذا غير سديد، لأن من قال إن له تعالى صفة قال إنها

(١) - التمهيد (ص/ ٢١٧، ٢١٨) من المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد.

معلومة لنا، فلا معنى لقوله لا يعلمها إلا هو. انتهى.

وقد علمت بهذا ضعف ما حكاه بعض أصحابنا المتأخرين، فإن ظاهر حكايته تقضي بالتسوية بين قول الإمام يحيى وأبي الحسين وقول حفص وضرار في أنهم جميعاً يثبتون صفة لا يعلمها إلا هو تعالى، فإن الإمام يحيى ومن معه لا يثبتون صفة، وبهذا يعرف الفرق بين قولهم وقول ضرار، فإنه يثبت صفة لا يعلمها إلا هو وهو معنى قوله بالمائة، وقد ذكر بعض المتأخرين^(١) أن القول بأن حقيقة ذاته تعالى غير معلومة، وأنه لا يمكن العلم بكنهها هو قول أمير المؤمنين وسيد الوصيين كما قرره شارح كلامه عليه السلام في قوله كرم الله وجهه: (امتنع منها بها وإليها حاكمها). أي امتنع من العقول بمعرفة العقول بعجزها عن إدراكها والإحاطة به، وإليها حاكمها أي جعلها مُحْكَمَةً في ذلك، لأنه نزلها منزلة الخصم المدعي، والخصم لا يحكم إلا حيث تتضح الحجة ويفتضح جاحدها فلا يرضى لنفسه بدعوى ما يعلم كل عاقل كذبه فيه.

ثم قال: ولا يعلم لعل عليه السلام مخالف في الصدر الأول، ولا أنكر عليه كلامه هذا أحد، وذكر ابن أبي الحديد^(٢) مع اعتزاله أنه قول لم يزل فضلاء العقلاء عليه، ولعبد الحميد بن أبي الحديد في التصريح بمذهبه في ذلك، وهو عدم إحاطة العلم بكنه ذاته تعالى نظم متكرر فمنه:

(١) - محمد بن إبراهيم.

(٢) - ابن أبي الحديد (٥٨٦ - ٦٥٦ هـ)، عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين بن أبي الحديد، أبو حامد عز الدين، عالم بالأدب، من أعيان المعتزلة، له شعر جيد، وإطلاع واسع على التاريخ، ولد في المدائن وانتقل إلى بغداد، من مؤلفاته (شرح نهج البلاغة / مطبوع). (أعلام ج ٣/ ص ٢٨٩).

فيك يا أغلوطة^(١) الفكر هام^(٢) عقلي وانقضى عمري
سافرت فيك العقول فما ربحت إلا عنى السفر
رجعت حسرى وما وقفت لا على عين ولا أثر
فلحى الله الأولى زعموا أنك المعروف بالنظر
كذبوا إن الذي زعموا خارج عن قوة البشر
وله أيضاً في ذلك:

والله ما موسى ولا عيسى المسيح ولا محمد
عرفوا ولا جبريل وهو إلى محل القدس يصعد
من كنه ذاتك غير أنك واحد^(٣) الذات سرمد
عرفوا إضافات ونفياً والحقيقة ليس توجد
أشار في هذا البيت الآخر إلى ما يذهب إليه أهل هذه المقالة جميعهم من أن المعلوم منه تعالى
ليس إلا الوجود والصفات السلبية نحو كونه ليس بجسم ولا عرض ولا محتاج، والصفات
الإضافية نحو قادر وعالم وحي.

قالوا: العلم بهذه الأمور وإن كان مميزاً للذات وفاصلاً لها عن سائر الذوات فليس علماً
بكنه تلك الذات وحقيقتها. وله أيضاً:

قد حار في أنفس كل الورى والفكر فيك قد غدا ضائعا
من جهل الصنعة عجزاً فما أجدره أن يجهل الصانعا

(١) - قي اعترض بعض المحققين على ابن أبي الحديد قوله: فيك يا اغلوطة الفكر. وقال: لا يجوز إطلاقه على الله تعالى لأنه لا

يفيد مدحاً... إلخ

(٢) - تاه (نسخة).

(٣) - أو وحدي (نسخة).

واختلف القائلون بهذه المقالة، وهي أنا لا نعلم حقيقة ذاته تعالى في الدنيا، في هل يطرد المنع من ذلك فلا نعلمها في الآخرة كما لا نعلمها في الدنيا، أو يختص بدار الدنيا، فمنهم من أطلق المنع، ومنهم من خصه بالدنيا فقط، ومنهم من توقف.

وقد احتج الجمهور من أصحابنا على صحة ما يقولونه وفساد ما يذهب إليه من خالفهم في ذلك، أما ما احتجوا به لصحة ما ذهبوا إليه فوجوه ثلاثة:

الأول: أنه تعالى قد كلفنا معرفة وحدانيته وذلك يتوقف على معرفة حقيقته، لأن من لا^(١) يعلم العالم ولا الحادث مثلاً لم يمكنه العلم بأن العالم حادث، فلو لم يكن لنا طريق إلى معرفة حقيقة ذاته ولم تكن ممكنة عقلاً مع وجوبها شرعاً لكان ذلك تكليفاً لما لا يطاق، واعترض بأننا إنما كلفنا بمعرفة الربوبية والأسماء الحسنى ونفي الثاني ونفي التشبيه ونفي الظلم وكل نقص، وهذه كلها نعوت عرية عن معرفة الماهية، وقد ذكر معنى هذا الجواب الإمام يحيى فإنه قال: والجواب عما أورده بحرف واحد وهو: أن العلم الجملي يكفي في العلم بالوحدانية والإلهية والعلم بالحقيقة هو أمر وراء ذلك الأمر الذي ذكره.

الوجه الثاني: أنا نحكم على ذاته تعالى بهذه الأحكام الثبوتية والسلبية، والحكم على الشيء مسبق بمعرفة المحكوم عليه، وربما يقولون للخصوص قد حكمتهم على خصوصية ذاته تعالى بأنها غير معلومة، والحكم على الشيء بالنفي أو الإثبات متأخر عن تصور حقيقة المحكوم عليه، فإذا الحكم على تلك الحقيقة بكونها غير معلومة يتوقف على كونها معلومة وفيه تمام غرضنا.

واعترضه الإمام يحيى بأن التصور الجملي كاف في الحكم على الشيء بالنفي أو الإثبات، ولا إشكال أننا نعرف حقيقة ذاته جملة وإنما الخلاف في التعيين والتفصيل.

الوجه الثالث: أن حقيقة ذاته التي ذهبوا إلى أنها غير معلومة عبارة عن الذات المقيدة

(١) - في (ب): من لم.

فهو صحيح، لكنه أخطأ في قوله ماهية؛ لأنه لا يقل في الله ما هو؟ ولا أي شيء هو؟ من حيث يجري ذلك مجرى التكيف.

وأخطأ أيضاً في قوله: لا يعلمها إلا هو، لأننا قد علمنا ذلك على أنه قد ناقض في كلامه؛ لأن منعه أنه تعالى يرى على تلك الصفة، فكيف لا يعلم عليها، وليس لها حكم أكثر من اقتضاها، لهذه الصفات فلا يقل: إنه تعالى يعلم من حكمها ما لا يعلمه.

بوجوب الإتيان بهذه الصفات السلوب والإضافات، ومطلق الذات معلوم وهذا القيد أيضاً معلوم فيجب إذاً أن تكون ذاته المخصوصة معلومة لا محالة.

واعترضه الإمام يحيى بأنه إنما يستقيم لو قلنا بأن ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في أصل الذاتية ثم إنه خالفها بهذا القيد، وهو وجوب هذه الصفات السلبية والإضافية لكنها قد بينا بطلان ذلك وأن مخالفته تعالى لسائر الذوات بحقيقته المخصوصة، وأنه ليس بين ماهيته وسائر الماهيات اشتراك أصلاً.

وأما ما ذكره أصحابنا في بطلان قول المخالفين فقد أبطلوا كلامهم جميعاً بأنه لا معنى لماهيته تعالى إلا أنه ذات غير ذات الجسم والعرض، وهذا قد علمناه فلم يختص تعالى بأن علم من ماهيته غير ما علمناه، واستدلوا على بطلان ما قاله ضرار وحفص خاصة بما ذكره المصنف.

قوله: (فهو صحيح).

يقال: كيف يتأتى ذلك مع أنك لا تقول بصحة ما يقوله أبو الحسين من أنه ذات مخصوصة تفارق بنفسها سائر الذوات.

قوله: (لأنه لا يقل في الله ما هو؟ ولا أي شيء هو؟)^(١).

يعني فيقال لأجل ذلك إن له ماهية أو مائية، وقد اختلف في جواز إطلاق لفظ الماهية على

(١) - في الأصل: (ما هو) في النسختين ولكن المتن محذوف (ما) فرجنا ما في المتن.

شبهته: أنا نعلم ذاتاً مختصة بصفات، ولسنا نعلم حقيقة تلك الذات، ولهذا لو مثلنا ما تلك الحقيقة لما أمكننا تعيينها ولا التعبير عنها، وهو تعال عالم بحقيقة ذاته، ويمكنه التعبير بما ينبغي عنها.

ذاته تعالى، فمنهم من منعه وهو ظاهر كلام المصنف، ومنهم من أثبت ما لم يوهم الخطأ تكيفاً كان أو غيره. قيل: وهو الصحيح. قوله: (وليس لها حكم)... إلى آخره.

يقال: إنما يتأتى ذلك لو عني ضرار بتلك الصفة ما عنيتم بالصفة الأخص وأثبت من اقتضاها وأحكامها ما تثبتونه، ولكنه بعيد عن هذا فلا يلحظ إليه. تنبيه:

الذي احتج به المخالفون جميعاً لصحة مذهبهم وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أنا إذا خبرنا أنفسنا ورجعنا إليها وجدناها لا تعلم حقيقة شيء من الأشياء مفصلاً إلا من وجهين، أحدهما: الحس نحو العلم بمدرجات الحواس الخمس. وثانيهما: الوجدان من النفس، مثل علمنا بحقيقة الألم واللذة والجوع والعطش، فأما سائر الأشياء فلا طريق لنا إلى معرفتها إلا على الوجه الجملي، والإدراك يستحيل في حقه تعالى، ويستحيل أن نجد من أنفسنا معرفة حقيقته، فوجب القطع بأننا لا نعلمها وهو المقصود.

الوجه الثاني: أن المعلوم لنا منه تعالى ليس إلا الصفات السلبية والإضافية وشيء منها ليس نفس حقيقته، بيان ذلك أن الذي عرفناه من الصفات الإضافية هو أنه يمكنه أن يوجد الأشياء وألا يوجدها وهو معنى القادرية، وأنه يمكنه أن يوجدها محكمة وهو معنى العالمية، والذي عرفناه من الصفات السلبية أنه غير متحيز ولا حال^(١) في جهة ولا محل لشيء ولا حال في شيء ولا موصوف بصفات الأجسام من الشهوة والنفرة والألم واللذة، وكلها إضافات

(١). في (ب) ولا حامل.

والجواب: أن كل شيء يعلم على التفصيل إما أن يكون الطريق إليه الإحساس أو تأثيره أو حكمه، فما كان الطريق إليه الحس فإننا نعلمه بالحس على حقيقته، ويمكننا أن نعبر عما تعلق به علمنا بما هو عليه في ذاته بالعبارات التي وضعها أهل اللغة فنقول متحيزاً مثلاً أو سواداً أو نحو ذلك ولا يجوز أن يكون له ماهية أكثر مما أدركناه، وما كان الطريق إليه فعله أو حكمه فإنما متى علمناه بذلك الطريق جرى ذلك مجرى الإدراك في تعيينه والعلم بحقيقته، ولا يجوز أن يكون سبباً غير ما علمناه وإلا انفتح باب الجهالات،

وسلوب، فإذا تصفحنا ما علمنا منه تعالى فليس إلا هذه الأمور، ونحن نعلم ضرورة أن الإضافات والسلوب لا بد لها من ذات مستقلة بنفسها متقومة بحقيقتها تكون موصوفة بهذه السلوب والإضافات، فإذا كنا لا نعلم حقيقة الذات الموصوفة بهذه السلوب والإضافات ثبت أننا لا نعرف حقيقة ذاته تعالى، ذكر هذين الوجهين^(١) الإمام يحيى.

الوجه الثالث: أنه لا كلام في صحة قولنا: الله أعلم بنفسه، ولا يصح ذلك إلا وهو يعلم من نفسه ما لا نعلمه.

وأجيب عن هذا الوجه: بأن معنى ذلك أنه يعلم من تعلق ذاته وتفاصيل مقدوراته ومعلوماته ما لا نعلمه وذلك خارج عما نحن فيه، أو يكون المراد أن عالميته تعالى واجبة ذاتية وعالميتها جائزة معنوية، وإن كان المعلوم واحداً، واحتجوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، وبأن موسى عليه السلام أجاب فرعون عن قوله: وما رب العالمين؟ بالنعت فقط حيث قال: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الشعراء: ٢٤] لتعذر الجواب بالماهية، وقد قيل:

حقيقة المرء قطعاً ليس يعلمها فكيف ماهية الجبار في القدم

وأما الذي ذكره ضرار خاصة في الاحتجاج لمذهبه فقد استفاد المصنف وأجاب عنه.

قوله: (إما أن يكون الطريق إليه الإحساس أو تأثيره أو حكمه). أراد بالتأثير ههنا الفعل وبالحكم الموجب سواء كان صفة أو حكماً.

(١). ذكرهما في التمهيد (ج/١/ص/٢١٨).

ألا ترى أنا نعلم القدرة والحيلة وغيرهما، ولا يجوز أن يكون لها ماهيات يتناولها الإدراك غير ما علمناه.

قال: هو تعالى يرى نفسه فيجب أن يعلم من نفسه مالا نعلمه.

قلنا: لا نسلم أنه يصح رؤيته، وإن سلمناه فالذل علمه بالرؤية هو الذي علمناه بالدليل لما قلنا من أن الدليل يجري مجرى الإدراك في التفصيل.

قال: أوليس أحدنا إذا أخبره الصالح بذات علمها ثم إذا أدركها وجد مزية.

قلنا: العلم الحاصل بالخبر جملي والحاصل عند الإدراك تفصيلي، لأن الإدراك يتناول أخص صفاتها، وكذلك نقول في الله تعالى عندنا، فإننا إذا علمنا ذاته كان علمنا به على الجملة، وإذا علمنا صفاته كان علمنا به على التفصيل، وإن كان العلمان استدلاليين، ثم لسنا نجوز شيئاً آخر يتناوله الإدراك بعد علمنا به على التفصيل.

قال ألسنا نعلمه في الآخرة ضرورة، فهلا كان ذلك علماً بماهية قلنا: ومن سلم حصول ماهية غير ما علمناه فيتعلق بها العلم الضروري بل الذي نعلمه في الآخرة ضرورة، هو الذي علمناه في الدنيا استدلالاً.

قال: أوليس أحدنا يعلم من نفسه ما لا يعلمه غيره.

قلنا: أما في ما يرجع إلى ذاته وماهيته ووجوده فلا، وأما أحوال نفسه المعنوية من نحو كونه مريداً ومشتهياً فهو وإن علمها من نفسه ضرورة على الجملة فغيره يعلمها بالدلالة، ولسنا نثبت له ما لا يقوم عليه دليل.

قوله: (ألا ترى أنا نعلم القدرة والحيلة)... إلى آخره. قد تقدم ذكر كلام الإمام يحيى، وفيه تصريح بأننا لا نعلم إلا حقيقة المدرك والموجود من النفس.

قوله: (فهو وإن علمها من نفسه ضرورة على الجملة).

يعني فأما التفصيل فلا نعلمه إلا دلالة، وهو أن له مثلاً بكونه مشتتياً حالاً موجبة عن معنى ليس الإرادة ولا غيرها، فإن أحدنا وإن وجد نفسه مشتتية فهو لا يجد أن الشهوة ذات

قال: أليس أحدنا يجد مزية للعلم الضروري على العلم الاستدلالي. قلنا: بلى لأمر يرجع إلى طريقتهما، فلما أن يكون أحد العلمين أزيد من الآخر أو معلومه أكثر من معلوم الآخر، فلا والله تعالى يعلم ذاته وصفاته لا عن طريق، فلا يقال: إن طريقه أجلى من طريقنا، والذي يعلمه تعالى لا عن طريق هو الذي علمناه بطريق، ولا يُجوزُ شيئاً غير ذلك يوجه إليه مزية الوجدان من النفس.

قال: وقع الإجماع على أن الله أعلم بنفسه منا، وأن الأنبياء يوصفون بأنهم أعلم بالله تعالى. قلنا: نحن نسلم مقتضاه، فإنه تعالى يعلم من تفاصيل مقدراته ومعلوماته ومتعلقات صفاته ما لا نعلمه، وكذلك يعلم الأنبياء من ذلك ما لا نعلمه، وتختلف أحوال العلماء في ذلك.

ليست بصفة ونحو ذلك من التفصيل.

قوله: (فغيره يعلمها بالدلالة).

أما كونه مريداً فمن أصول أصحابنا أنا لا نعلم أن الغير مريد في الشاهد إلا بالضرورة أو غالب الظن، فأما بالدلالة فلا كما سيأتي، ولعل الأمر في كونه مشتهداً كذلك فإننا نعلم بالضرورة شهوة الجائع الجوع الشديد للطعام الطيب، فأما بالدلالة فلا يمكن إلا أن يكون بخبر صادق، والله أعلم.

قوله: (قال: أليس أحدنا يجد مزية للعلم الضروري على العلم الاستدلالي).

يعني فإذا كنا نعلمه في الآخرة ضرورة كان تميز علمنا الضروري به عن علمنا الاستدلالي بأن يتعلق بهايته تعالى، أو يكون مراده فهلا كان لعلم الله تعالى الذي هو في حكم الضروري بل أعلى درجة منه مزية على علمنا به الذي هو استدلالي، وجواب المصنف يقضي - بأن هذا مراده.

قوله: (لأمر يرجع إلى طريقتهما). يعني فلما كانت طرق الضروري من الإدراك والأخبار المتواترة ونحو ذلك أوضح من طرق الاستدلالي من النظر وخبر الصادق كان للضروري مزية على الاستدلالي، إلا أن هذا الفرق إنما يتأتى فيما كان إليه طريق.

ويلحق بما تقدم فائدة عظيمة النفع في التوحيد

وهي أنه يليق بكل ذي عقل وافر وحلم راسخ من أهل الدين المستبين والمعرفة الحقيقية واليقين عند أن يلقي إليه الشيطان نعوذ بالله منه الوسوسة، ويبعثه على التفكير في ذات الباري جل وعلا، ويقول له: كيف هذه الذات التي أراك تعبدها؟ وما حقيقتها وصورتها؟ ألا يُصغي إلى ذلك أذنًا، ولا يصرف إليه قلبًا، ولا يشتغل بما يلقي إليه من ذلك، فإن هذا الوسواس أعظم ما يتوصل به الشيطان إلى ضلال المكلف وكفره وإلحاده، وقد روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن الشيطان نعوذ بالله منه يأتي إلى أحدكم يقول: هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله؟ فمن وسوس له الشيطان بذلك فيقول: آمنت بالله وينظر في ملكوته تعالى ومصنوعاته»^(١)، وقد كان صلى الله عليه وسلم على ما روي كثير التكرار للإقرار بالله ووحدانيته وصفاته والنظر في ملكوت الله تعالى الدالة على ذلك، وكان صلى الله عليه وسلم كثيرًا ما يأمر بالنظر فيها وينهى عن النظر في ذاته تعالى، فقد روي عنه أنه قال: «تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فإنكم لن تقدروا قدره»^(٢).

وقد سلك أمير المؤمنين كرم الله وجهه هذه المحجة في أقواله فإن من كلامه عليه السلام في ذلك: (من تفكر في خلق الله وحد ومن تفكر في الله أخلص). وقال عليه السلام في خطبة الأشباح وهي ما ذكره في نهج البلاغة مخاطباً لرجل أتاه فقال: يا أمير المؤمنين صف لنا ربنا لنزداد له حباً وبه معرفة، فغضب عليه السلام ونادى الصلاة جامعة، فاجتمع الناس حتى غص المسجد بأهله فصعد المنبر وهو مغضب فحمد الله وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم واسترسل في الخطبة إلى أن قال: (فانظر أيها السائل فما ذلك القرآن عليه من صفته فأتم به واستضيء بنور هدايته وما

(١) - هو في كثر العمال بلفظه إلا قوله: (وينظر في ملكوت الله.. إلخ) فليس فيه، وفيه (فإن ذلك يذهب عنه) قال: أحمد عن عائشة، وفيه أحاديث بمعناه.

(٢) - هو في مجمع الزوائد في تفسير ابن كثير وابن عدي في الضعفاء والطبراني في الأوسط وغيرهم اهـ.

كلفك الشيطان علمه مما ليس عليك في الكتاب فرضه ولا في سنة رسول الله ﷺ وأئمة الهدى أثره فكل علمه إلى الله تعالى، فإن ذلك منتهى حق الله عليك، واعلم أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم الإقرار بجملته ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفوا البحث عن كنهه رسوخاً، فاقْتَصِرَ على ذلك ولا تُقَدَّر عظمة الله تعالى على قدر عقلك فتكون من الهالكين، هو القادر الذي إذا ارتمت الأوهام لتدرك كنهه منقطع قدرته فحاول الفكر المبرأ من خطر الوسواس أن يقع عليه في عميقات ملكوته فتولت القلوب إليه لتجري في كيفية صفاته، وغمضت مداخل العقول في حيث لا تبلغه الصفات لتناول عظيم ذاته ردعها عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب، فرجعت إذ جبهت معترفة بأنه لا ينال كُنْه معرفته، ولا يخطر ببال أولى الرويات، خاطرة من تقدير جلال عزته) إلى أن قال عليه السلام: (فصار كلما خلق حجة له ودليلاً عليه وإن كان خلقاً صامتاً فحجته بالتدبير ناطقة ودلالته على المبدى قائمة).

ومن كلامه عليه السلام: (إن الله تعالى لا من شيء ولا في شيء ولا على شيء).

ومن كلامه عليه السلام: (لم تحط به الأوهام بل تجلى لها بها، وبها امتنع عنها، وإليها حاكمها) والأوهام ههنا العقول، وقد تقدم تفسير كلامه هذا.

ومن كلام الإمام ترجمان الدين نجم آل الرسول القاسم بن إبراهيم عليه السلام: (جعل الله في المكلفين شيئين وهما العقل والروح، وهما قوام الإنسان لدينه ودنياه، وقد حوَاهما جسمه وهو يعجز عن صفتها وماهيتها، فكيف يتعدى بجهله إلى عرفان ماهية الخالق الذي ليس كمثلته شيء، ومن لم يعرف عقله وروحه والملائكة والجن والنجوم وهذه مدركة أوفي حكمها، فكيف ترمي به نفسه المسكينة إلى معرفة^(١) القديم قبل كل موجود والآخر بعد كل شيء، الذي لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير) وهذا تصريح منه

(١). في (ب): عرفان.

عليه السلام بعدم إمكان الوصول إلى معرفة الحقيقة وكنه الذات.

وعن بعض الصالحين أنه قال في الله سبحانه: (أوحده ولا أحده، وأؤمن به ولا أكيفه، وما خطر على قلبي فهو تعالى خلفه). وحكي عن الإمام الشافعي^(١) أنه قال: (من انتفض لطلب مدبره فانتهى إلى موجود ينتهي إليه فكره فهو مشبه، وإن اطمأن إلى العدم الصرف فهو معطل، وإن اطمأن إلى موجود واعترف بالعجز عن إدراكه فهو مصدق) قيل: وهو معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام:

(العجز عن درك الإدراك إدراك والبحث عن فحص كنه الذات إشراك) فهذه الفائدة تنطوي على كلام سيد البشر وكلام وصيه الصديق الأكبر وإمام التوحيد والعدل وكلام غيرهما من أئمة الإسلام، فجدير بكل عاقل الاعتماد عليها والرجوع في هذا الشأن إليها، نسأل الله أن يمدنا بمواد التوفيق ويهديننا إلى سواء الطريق.

(١) - الشافعي : هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب المطلبى ، أبو عبدالله الشافعي ، الإمام العالم ، أحد أئمة الإسلام ، وأحد الشيعة الأعلام ، ولد سنة (١٥٠ هـ) بمدينة غزة ونقل إلى مكة وهو ابن سنتين فقرأ القرآن وحفظه وهو ابن سبع سنين ، ثم رحل إلى مالكة وهو ابن عشر سنين ليقرأ الموطأ عليه ، ثم قدم بغداد ، ثم خرج إلى مصر ولم يزل بها حتى مات ، وهو إمام المذهب الشافعي ، وشيخه إبراهيم بن أبي يحيى المديني تلميذ الإمام زيد بن علي عليه السلام أحد دعاة الأخذين للبيعة من الناس ، والشافعي معدود من أئمة الشيعة وأشعاره في هذا الباب مشهورة معروفة ، قيل : هو أول من صنف في أصول الفقه ، وتوفي رحمة الله عليه بمصر في شهر صفر سنة (٢٠٤ هـ) وعمره (٥٤) عاماً ، تمت .

القول في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات

اتفق أهل العدل على أنه تعالى يستحقها لذاته أو لما هو عليه في ذاته، ولا يحتاج في ثبوتها إلى مؤثر، واتفق أهل الجبر على أنه يستحقها لمعان ثم اختلفوا.

(القول في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات)

التي هي القادرية والعالمية والحياة والوجود، فأما صفة الذات والمدركية فقد مضى - ما فيه كفاية في بيان كيفية استحقاقه تعالى لها.

واعلم أن هذا الفصل لا يكمل التوحيد ويتم المعرفة إلا به، فإنه ينطوي على نفي المعاني القديمة والاستدلال على بطلانها، وبيان أنه يستحق هذه الصفات لذاته، ولذلك^(١) يثبت أنه لا يجوز خروجه عنها، وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات عالم بجميع أعيان المعلومات، وبذلك يثبت عدله وحكمته وتنزهه^(٢) عن القبائح لعلمه بقبحها واستغنائه عنها، فظهر بذلك عظم الحاجة إلى هذا الفصل، وسمي بفصل الكيفية لأنه كلام في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات مطابقة بالإسم للمعنى، ووجه اتصاله بما تقدم من الصفات ظاهر، وهو^(٣) كلام في كيفية استحقاقها فهو كالجزء منها وبتمامه يتم العلم بها.

قوله: (اتفق أهل العدل على أنه تعالى يستحقها لذاته أو لما هو عليه في ذاته).

يعني فالأول كلام أبي علي ومن قبله من أهل العدل ومن تبعه ممن بعده منهم، والثاني قول أبي هاشم وجهور المتأخرين، وأبو علي وأصحابه يسلمون أنه لو لم يستحقها لذاته لاستحقاقها لما هو عليه في ذاته كما يقوله أبو هاشم دون ما يقوله أهل الجبر، وأبو هاشم وأصحابه

(١) - في (ب): وبذلك.

(٢) - في (ب): وتنزيهه.

(٣) - في (ب): إذ هو.

فقلت الصفاتية: لا توصف بقدم ولا غيره، لأنها صفات ٨٠٧
وقل ابن كلاب: أزلية. وقل الأشعري: قديمة، واتفقا على أنها لا هي الله ولا هي غيره، ولا
بعضها هو البعض الآخر، ولا غيره.

يسلمون أنه لو لم يستحقها لما هو عليه في ذاته لاستحقها لذاته، وهم متفقون جميعاً على أنه
تعالى لا يحتاج في ثبوتها إلى مؤثر، إذ لا يجعلونها مستحقة بالفاعل ولا لمعنى ولا لسبب، وأبو
هاشم وأصحابه وإن قالوا بأنها مقتضاة فالمقتضي غير مؤثر على التحقيق.

فإن قيل: كيف قال المصنف اتفق أهل العدل على أنه يستحقها لذاته أو لما هو عليه في ذاته،
وأبو الحسين وأصحابه النافون للأحوال غير داخلين في ذلك وهم من أعيان أهل العدل؟

قلنا: بل هم من القائلين أنه يستحقها لذاته وإن جعلوها تعلقات لا صفات، فإنهم يضيفون
التعلق الحاصل له تعالى بكونه قادراً وعالماً إلى ذاته من غير واسطة، فهم يقولون إن القديم
تعالى قادر وعالم لذاته، وحقيقته المخصوصة توجب هذا التعلق من غير واسطة أمر زائد
حكاه الإمام يحيى.

قال: ويمكن أن يكون هذا قول المتقدمين من المعتزلة فإنهم أطلقوا القول بأنه يستحقها
لذاته، ولم يخوضوا خوض المتأخرين فيجب حمل قولهم على ذلك.

قوله: (فقلت الصفاتية). يعني سليمان بن جرير الإمامي وأصحابه.

قوله: (وقل ابن كلاب: أزلية).

اعلم أنه لا فرق بين قوله وقول الأشعري لأن الأزلي هو القديم إلا أن ابن كلاب^(١) لم
يتجاسر على إطلاق القول بقدمها للإجماع على أنه لا قديم مع الله تعالى، وتجاسر الأشعري
على ذلك لوقاحته.

قوله: (وقل الأشعري: قديمة).

(١). هو أبو محمد عبدالله بن سعيد القطان ويعرف بابن كلاب من نابتة الحشوية، توفي بعد سنة ٢٤٠ هـ.

وقالت الكرامية: قديمة أغيار لله تعالى أعراض حالة في ذاته. ولنبتل أولاً قول الصفاتية فنقول: هذه المعاني إما أن تعلم على انفرادها أو تعلم لا على انفرادها أو لا تعلم أصلاً، إن قالوا بالثالث كفانا ذلك في نفيها لأنه كيف يثبت ما لا يعلم، وإن قالوا بالثاني، فهو الذي نريد بالصفات، لكن أخطأوا في تسميتها معاني، وأيضاً فكلامنا الآن في الأمر الذي لأمره استحققت هذه الصفات، فما هو.

وإن قالوا: بالأول لم يصح المنع من وصفها لأن كل ما يعلم على انفراده فإننا نعلم بالضرورة أنه لا يخلو من وجود أو عدم، ثم إذا كان موجوداً لم يخل من حدوث أو قدم والمنكر لذلك مكابر.

شبهتهم: أنها لا تقوم بنفسها، ولكن تقوم بغيرها.

أي المعاني التي يستحق الباري كونه قادراً عالمياً حياً لأجلها قديمة. وقد ذكر ابن الملاحمي في معتمده أنهم يقولون كذلك في كونه مريداً كارهاً سمياً بصيراً مدركاً، وأنهم يصرحون بأنه يستحق هذه الصفات جميعها لمعان قديمة.

قال الإمام يحيى: وأما الأشعرية فاتفقوا على إثبات المعاني القديمة، ثم اختلفوا فنفاة الأحوال منهم يقولون: العلم هو نفس العالمية والقدرة هي نفس القادرية، ثم هذه الصفة عندهم معلومة بنفسها موجودة في ذاتها، وهو مذهب الأشعري وابن كلاب وهو قول المتأخرين من محققهم، وأما مثبتوا الأحوال منهم فعندهم أن القادرية والعلمية والحياة صفات مضافة إلى المعاني، وأنه تعالى كما هو موصوف بهذه الصفات، فهو موصوف بالمعاني، وهذا مذهب القاضي منهم وهو قول الكرامية.

قوله: (لم يصح المنع من وصفها).

اعلم أولاً أن مرادهم بأنها لا توصف أنه لا يعبر عنها بعبارة يكون وصفها لها، وهو لا يستقيم مع إثباتهم لها معاني.

قوله: (شبهتهم أنها لا تقوم بنفسها).

والجواب: كل الأعراض كذلك فهلا امتنعتم من وصف الأعراض، ثم ما المانع من وصفها، وإن قلت بغيرها؟ أو لستم قد وصفتموها بأنها معان، وبأنها صفات بللعنى العام، وبأنها قائمة بذات الله ونحو ذلك.

قالوا: وصف الشيء يقتضي قيام معنى به.

قلنا: مُعَارَضٌ بالأعراض، فإن وصفها لا يقتضي قيام معنى بها، وكذلك قد وصفتموها بأنها معان وبأنها غير ذلك وكذلك وصفكم البارى بأنه فاعل وأول وآخر ونحو ذلك ولنعد إلى إبطال قول الجميع في إثبات المعاني، فنقول: لا طريق إليها؛

أي لا تستقل بمجردها من دون أن تستند إلى ذات وتثبت لها وتكون مترتبة في الثبوت عليها.

قوله: (ونحو ذلك).

يعني من وصفكم لها كقولكم إنها لا توصف، وأنها لا تقوم بنفسها.

قوله: (فإن وصفها لا تقتضي قيام معنى بها).

يعني كوصفنا لها بأنها موجودة أو معدومة أو محدثة أو باقية أو غير باقية أو غير ذلك^(١) مما نصفها به.

قوله: (وكذلك وصفكم البارى تعالى).

يعني فإنه لم يقتض وصفه بأي هذه الأوصاف قيام معنى به.

قوله: (ونحو ذلك). يعني كمبدئ ومعيد وموجد وما جرى هذا المجرى.

قوله: (ولنعد إلى إبطال قول الجميع).

يعني جميع أهل الجبر من الكلائية والأشعرية والصفائية والكرامية.

قوله: (لا طريق إليها).

(١) - في (ب): ونحو ذلك.

لأن المعنى إذا لم يكن مدركاً بالطريق إليه إنما هو حصول موجه مع الجواز، وهذه الصفات واجبة لله تعالى، فيستغنى عن المعاني؛ لأن وجود المعاني والحال هذه كعلمها، ولأن الصفة الواجبة لو عللت بأمر منفصل لكان قد وقف حصولها على ذلك الأمر حتى لو لم يحصل لها حصلت، وذلك يقدح في وجوبها.

يوضحه أن كونه تعالى موجوداً استغنى عن المعنى، وكذلك صفات المعاني وسائر صفات الأجناس، ولا وجه لاستغناء هذه الصفات إلا وجوبها.

يعني وإذا لم يكن إليها طريق لم يجز إثباتها بل يجب نفيها إذا كان لا يمكن أن يكون إليها طريق وهذا حال هذه المعاني، وهذا بناء على ما تقدم، وفيه من الاعتراض ما قد عرفت، ومن العلماء من قال لا يوجب عدم الطريق إلى الشيء نفيه إلا في ثلاثة مواضع: أحدها: عدم المعلول فإنه يدل على ألا علة.

الثاني: عدم ظهور المعجز على مدعي النبوة فإنه يدل على بطلان نبوته. الثالث: إذا كانت الذات لا يصح خلوها عن صفتين ضدين على البديل فإن خلو الذات عن إحداها طريق إلى ثبوت الثانية، وهذا المثال الثالث ليس من هذا الباب فإيراده هنا ليس بسديد.

قوله: (لأن وجود المعاني والحال هذه كعلمها).

يعني مع كون الصفات واجبة لأن الصفة الواجبة هي التي يستحيل خلافها عند إمكانها، ومع كونها كذلك لا حاجة بها إلى المعنى فثبوتها مع وجوده وعدمه على سواء. قوله: (بأمر منفصل).

يعني الذات^(١) من فاعل أو علة، واحترز بقوله: منفصل عن المقتضي، لأن الصفة الواجبة يصح تعليلها به إلا أنه غير منفصل عن الذات بل هو صفة ثابتة لها.

(١) في (ب): معنى عن الذات.

لأن العلم بالاستغناء يدور مع العلم بالوجوب ثبوتاً وانتفاءً، ألا ترى أن كل صفة جائزة فلا بد لها من فاعل أو معنى، وإذا كانت صفات الباري تعالى واجبة استغنت عن المعاني كالوجود وكصفات الأجناس، وقد وافق أكثر المجبرة في أنه تعالى موجود لا لمعنى، وخالف اليسير.

قوله: (وكذلك صفات المعاني). يعني الذاتية والمقتضاة.

قوله: (وسائر صفات الأجناس).

أراد به إدخال الجواهر في ذلك، فإن صفاتها الذاتية والمقتضاة كصفات المعاني في أنها تستغني عن المعنى.

قوله: (وإذا كانت صفات الباري واجبة). يعني القادرية والعالمية والحيية.

قوله: (استغنت عن المعاني كالوجود وكصفات الأجناس).

يعني وجود الباري تعالى وصفات الأجناس الذاتية والمقتضاة.

وقد أورد الشيخ أبو الحسين على هذا الدليل^(١) اعتراضين:

أحدهما: ما تريدون بقولكم: صفات الباري تعالى واجبة، هل تريدون أن مجرد ذاته كاف في ثبوتها وأنها لا تفتقر إلى غيره؟ فهذا محل النزاع ومسألة الخلاف، فكيف تجعلون نفس مذهبكم دليلاً، أو تريدون أنها ثابتة له تعالى فليس ثبوت صفة للذات توجب استغناءها عن علة؟

والجواب: أنا لا نعني بالوجوب أي الوجهين اللذين ذكرت ولكن نعني بالوجوب ثبوتها له في الأزل واستحالة انفكاكه عنها والخصم يسلم ذلك.

وثانيهما: أن قياسكم على صفات المعاني والأجناس بناء على ثبوت المعاني وثبوت صفات للأجناس وهو غير مسلم، وإن سلمناه فإن استغناء صفات الأجناس عن العلة لكون الذات كافية في ثبوتها، ولم يثبت لكم الآن أن ذاته تعالى كافية في ثبوت صفاته فإن ذلك لا

(١). في (ب): الدليل المتقدم.

ويبطله أنه لو كان تعالى موجوداً لمعنى لكان ذلك المعنى لا بد أن يكون موجوداً، فلما أن يحتاج إلى معنى فيتسلسل أو لا يحتاج، فالله تعالى أحق بأن لا يحتاج إلى معنى، والإجماع واقع قبل هؤلاء على أنه تعالى لا يحتاج في وجوده إلى مؤثر، وأنه واجب الوجود من ذاته، بل قد وافق أكثر الملحة، ٨٠٧/

يثبت إلا بعد إبطال أن يستحقها لمعنى.

والجواب: أنه قد تقرر ثبوت المعاني وصفات الأجناس بما تقدم.

وأما قوله: إن صفات الأجناس استغنت عن العلة لكون الذات كافية في ثبوتها، فيقال له: ولم كانت الذات كافية في ثبوتها فإن ذلك إنما هو لوجوبها، فإذا كانت صفات الباري تعالى واجبة كانت ذاته أيضاً كافية في ثبوتها له.

وأما قوله: ولم يثبت لكم أن ذات الباري تعالى كافية في ثبوت صفاته.

فيقال فيه: لم نستدل بأنها كافية على أنه لا يستحقها لمعاني، ولو كان كذلك لزمنا الدور كما ذكره، لكن استدللنا باستحالة الانفكاك عنها وحصولها في الأزل على الاستغناء، والعلة الجامعة بينها وبين صفات الأجناس ما ذكرناه من استحالة خلافها عند إمكانها والخصم لا ينازع في ذلك.

قوله: (فالله أحق بأن لا يحتاج إلى معنى).

يعني لأن ذلك يقدر فيما قد تقرر من استغنائه تعالى عن غيره، ولأنه يؤدي إلى النقصان وعدم الكمال، إذ الحاجة من صفات النقص وهي مستحيلة عليه تعالى فكان أحق بالاستغناء من غيره.

قوله: (بل قد وافق فيه أكثر الملحة).

يريد بالملحة نفاة الصانع المختار الملحدِين بإنكاره، وعنى بأكثرهم من أثبت مؤثراً موجباً كالفلسفة والباطنية فإنهم يدينون بأن المؤثر في العالم لا يحتاج في وجوده إلى معنى.

وكذلك وافقت المجرة في استغناء صفات العلل عن المعاني لكن جعلوا العلة في هذا الاستغناء استحالة قيام المعنى بالمعنى لا وجوبها، وليس بصحيح لأنه إنما يستحيل قيام المعنى بالمعنى إذا فسر القيام بالحلول، فلما بالتفسير الذي يريدونه في هذه المسألة فلا يستحيل قيام المعنى بالمعنى.

طريقة أخرى: هذه المعاني إما واجبة الوجود من ذاتها وهو باطل بالاتفاق، وإلا كانت آلهة، وإما ممكنة الوجود من ذاتها فيلزم أن تكون محدثة؛ لأن كل ممكن الوجود من ذاته هو مسبوق بالعدم، ولا يرجح وجوده على علمه إلا المؤثر، وهذا هو أصل دليل المخالف على حدوث العالم وإثبات الصانع، فلا يسعهم إنكاره.

وأما ما ذكره الرازي في كتاب الأربعين من أنها ممكنة الوجود من ذاتها واجبة الوجود من غيرها فهو زلل وضلالة؛ لأنه كيف تكون واجبة الوجود من غيرها، وذلك الغير ليس بمؤثر فيها عندهم،

قوله: (فلما بالتفسير الذي يريدونه في هذه المسألة)... إلى آخره.

يعني من إيجاب الصفة لا الحلول، وبالجمله فيقال لهم: إن أردتم بالقيام بالحلول فهو كما يستحيل في حق المعنى يستحيل في حقه تعالى، وإن أردتم به إيجاب الصفة فقط فهو كما لا يستحيل عليه تعالى عندكم لا يستحيل في حق المعنى، فإذا أجزتم قيام المعاني في حقه تعالى مع أنه غير متحيز ولا محل فجوزوه في حق المعاني وإن كانت غير محال ولا متحيزة، فإن حالها في استحالة الحلول لا يزيد على حاله تعالى.

قوله: (وهذا هو أصل دليل المخالف).

يعني كما تقدم في ذكر ما استدلل به الرازي على حدوث العالم، فإذا كان دليلاً على حدوثه كان دليلاً على حدوث المعاني لقيامه في حقها.

قوله: (وذلك الغير ليس بمؤثر فيها عندهم). يعني الله تعالى فإنهم لا يثبتون له تأثيراً فيها لا تأثير وجوب ولا تأثير اختيار، وكذلك لا يثبت لغيره من المحدثين فيها تأثير.

وأيضاً فهي ليست بأغيار الله، وأيضاً فهذا يقلح في حدوث العالم وإثبات الصانع بأن يقلح له: هلا كان العالم قديماً وإن كان ممكن الوجود من ذاته لصدوره على جهة الإيجاب، وهلا كانت العقول والأفلاك صالحة عن ذات البارئ تعالى كصدور هذه المعاني، ويقال أيضاً: إذا كانت الذات أوجبت هذه المعاني عندك فهلا قلت بأن الذات أوجبت الصفات واستترحت من التكليف لإثبات المعاني لا سيما وفي ذلك مشابهة للقائلين بالعقول والأفلاك طريقة أخرى: قد وقع الإجماع وقلمت الأدلة على أن الله تعالى ليس بمحتاج والقول بإثبات معاني قديمة وصف الله بالحاجة على أبلغ الوجوه؛

قوله: (وأيضاً فهي ليست بأغيار الله تعالى عندهم).

يعني فكيف يكون مؤثراً فيما ليس بمغاير له، فإن هذا مما لا يتصور، وكيف يكون ما هو واجب الوجود من غيره ممكن الوجود من ذاته ليس بغير لما هو واجب الوجود من ذاته فقط.

قوله: (لا سيما وفي ذلك مشابهة للقائلين بالأفلاك والعقول).

يعني من حيث أنه جعلها واجبة الوجود من جهته تعالى كما أن أهل العقول جعلوا العقل الأول واجب الوجود من جهته تعالى، ومن حيث أثبت ذواتاً قديمة معه تعالى كإثباتهم للعقول القديمة عندهم معه تعالى، فهذا وجه الشبه بين قوله وقولهم.

قوله: (طريقة أخرى قد وقع الإجماع وقلمت الدلالة على أن الله تعالى ليس بمحتاج).

فيه سؤال وهو أن يقال: الاستدلال بالسمع على أنه ليس بمحتاج لا يصح لترتب صحته على عدم الحاجة، ثم إن الذي قامت الدلالة عليه أنه ليس بمحتاج بمعنى الانتفاع والتضرر فأما بهذا المعنى الذي ذكرته المجبرة فلا.

والجواب: أما الاستدلال بالإجماع ههنا فهو صحيح لأنه مما يتوقف صحة السمع على نفي الحاجة بمعنى الانتفاع والاستضرار، ولو قدرنا عدم صحة الاستدلال به فالاحتجاج به ههنا من باب الاستظهار على الخصم بما لا ينكر كونه دليلاً.

لأن أهل هذا الملعب متفقون على أن هذه المعاني لو انتفت عن الله تعالى ولم يوجد أصدادها لكان في ذلك علمه، ولو انتفت مع وجود أصدادها لكان في ذلك غاية النقص بأن يصير ميتاً عاجزاً جاهلاً ونحو ذلك، فقد اقتضى هذا القول احتياجه إلى هذه المعاني في وجوده أو كماله حتى لولاها لما وجد أو لما كمل،

وأما قوله: أن الذي قامت عليه الدلالة.. إلى آخره. فيقال: كما قامت على نفي الحاجة بذلك المعنى فقد قامت على نفيها بهذا المعنى، فإن الدليل قد دل على أنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره وإلا أدى إلى التسلسل.

قوله: (لو انتفت عن الله تعالى ولم توجد أصدادها لكان في ذلك علمه).

يقال: كيف اتفاهم على هذا وإنما يتصور على قول من يجعله تعالى موجوداً لمعنى هو الوجود، فأما من جعله تعالى موجوداً لذاته أو جعل وجوده نفس ذاته منهم فلا يتصور أن يكون من مذهبه أن عدم العلم والقدرة والحياة لو قدر مؤثر في عدمه تعالى.

والجواب: لعل من مذهبهم أنه تعالى يستحيل انفكاكه عنها وانفكاكها عنه وحصوله موجوداً من دونها، أو أصدادها وحصولها موجودة من دونه تعالى، وقد فهم ذلك من قولهم: لا هي الله تعالى ولا هي غيره، ثم فسروا الغيرين بأنها كل موجودين يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، فلو أنهم يقولون إنه لا يصح وجوده تعالى مع عدمها للزمهم أن يكون غيراً لها ويكون مذهبهم في ذلك كمذهب أبي علي في الأجسام، وهو أنه لا يُجوز انفكاكها عما تحتمله أو ضده ولا وجودها من دون ذلك، فعلى هذا يكون من قولهم إنها لو عدمت لدل عدمها على عدمه جل وتعالى عن ذلك وإلا بطل القول باستحالة الانفكاك.

نعم الاستدلال بالإجماع إنما يستقيم على بطلان قولهم بالحاجة إليها لا بنفس المعاني.

قوله: (بأن يصير ميتاً عاجزاً جاهلاً).

يعني لحصول الموت والعجز والجهل التي هي أصداد للحياة والقدرة والعلم عندهم. وقوله: (ونحو ذلك).

وذلك أبلغ في الحاجة من الاحتياج إلى الطعام والشراب؛ لأن فقد الطعام والشراب لا يقتضي عدم المحتاج إليهما، ولا نقضه، وليس ينبغيهم من هذا الامتناع من إطلاق العبارة إذ قد أثبتوا المعنى، وكذلك لا ينبغيهم اعتقادهم أن هذا ليس هو معنى الحاجة. طريقة أخرى: لا بد لهذه المعاني من صفات لأجلها تخالف مخالفتها وتوجب موجبها، وتتعلق بمتعلقها وتضاد ضدها، فلما أن يستحقها المعاني ٨٠٧/ أخرى فيلزم التسلسل، أو لذاتها فالله تعالى أحق أن يستحق صفاته لذاته، ولا حاجة إلى معان.

لا وجه لزيادته لأن الذي يثبت بثبوت ضده النقص في حقه تعالى هي هذه المعاني الثلاثة فأما ضد الإرادة القديمة فلا يحصل بحصوله نقص، وليس هذا موضع الكلام فيه اللهم إلا أن يريد أصداد السمع والبصر والإدراك على قول من يجعله سميعاً بصيراً المعنيين إذا كانوا يقولون بأن هذه المعاني أصداداً كأحد قولي أبي علي في إدراك الرؤية فإنه يجعل له ضداً هو العمى.

قوله: (الامتناع من إطلاق العبارة). يعني بأن يقولوا: إنا لا نقول بأنه تعالى محتاج إلى هذه المعاني بل نقول ليس بمحتاج إليها، لأنهم قد أثبتوا المعاني وأثبتوا معنى الحاجة إليها، فلا تعويل على العبارات كما قلنا لهم حيث ألزمناهم على نسبة أفعال العباد إليه أن يكون ظالماً تعالى عن ذلك.

قوله: (طريقة أخرى).

تلخيص هذه الطريقة أنه لا بد لهذه المعاني من صفات لأجلها تخالف مخالفتها وتوجب موجبها وتتعلق بمتعلقها وتضاد ضدها لما قد تقرر من أن المخالفة، والإيجاب والتعلق والتضاد أحكام لا تثبت إلا لصفات وإلا لزم في كل ذات أن تكون مخالفة لغيرها على الإطلاق موجبة لحكم من الأحكام متعلقة بشيء من المتعلقات مضادة لشيء من الذات، فإما أن يستحقها أي^(١) إما أن يستحق المعاني صفاتها التي لأجلها خالفت وأوجبت وتعلقت

(١) - في (ب): أي المعاني إما أن يستحق صفاتها.

فصل/في أنه لا يجوز أن يستحقها لمعان قديمة كما يقوله جمهور المجبرة

وهذا وإن كان قد دخل في ما تقدم لكننا نخصه بالإبطال كما سنخصص غيره،

وصارت لمعان أخرى فيلزم التسلسل، لأن هذه المعاني التي أوجبت صفات تلك المعاني لها أيضاً صفات تحتاج في ثبوتها لها إلى معانٍ إذا لا فرق، أو تستحق المعاني الموجبة لصفات الله تعالى على زعمهم هذه الصفات لذاتها لا لمعنى، فالله تعالى أحق أن يستحق صفاته لذاته إذ نفي الحاجة عنه تعالى واجب، ولا يجب نفيها عن المعاني وهو تعالى المختص بالكمال في ذاته وصفاته، ومن الكمال ألا يحتاج إلى غيره، وإذا ثبت استحقاقه تعالى لصفاته لذاته فلا حاجة عند ثبوتها له لذاته إلى معانٍ، إذ معنى ثبوتها للذات أن تستغني بمجرد ما في حصولها له ولا تحتاج فيها إلى غيرها من معنى وغيره. ويرد على هذه الطريقة سؤال، وتقريره أنه إنما وجب كون صفات المعاني التي لأجلها تخالف وتوجب وتتعلق وتضاد ذاتية، لأن إيجاب تلك الأحكام المذكورة لا تكون إلا لصفات ذاتية على ما قد تقرر لا لما ذكرتموه من أن في خلاف ذلك لزوم التسلسل بخلاف صفات الباري تعالى المذكورة فإنه لم يحصل فيها من الدلالة ما حصل في صفات المعاني، ونحن نسلم أن الذي لأجله تخالف مخالفه من الصفات هو ذاتي، فأما القادرية والعالية ونحوهما فلا، وقولكم الله تعالى أحق أن يستحق صفاته لذاته غير مسلم إلا لو كانت صفاته تعالى من جنس صفاتها، فأما وهي من جنس آخر فلا.

(فصل: في أنه تعالى لا يجوز أن يستحقها لمعان قديمة)

قوله: (كما يقوله جمهور المجبرة). أراد الأشعرية والكلابية والكرامية.

قوله: (وهذا وإن كان قد دخل فيما تقدم). يعني أن إبطال أن يستحقها لمعان قديمة قد دخل فيما تقدم، إذ ما تقدم من الطرق إبطال لأن يستحقها لمعان مطلقاً سواء قيل بأنها قديمة أو غير قديمة، وحالة أو غير حالة فقد شمل ذلك^(١) إبطال جميع مذاهب المخالفين.

(١). في (ب): فقد شمل إبطال إلخ بحذف ذلك.

فنقول: لو استحقها لمعان قديمة لوجب أن تكون أمثالا لله تعالى لمشاركتها له في القدم الذي هو صفة ذاتية، أو كاشفة عن الصفة الذاتية كما سلف، ولو كانت أمثالا لله تعالى للزم أن يكون بصفته حتى يكون علما، وقدرة، وأن تكون بصفته حتى تكون آلهة قادرة عللة؛ لأنها قد شاركته في ما يصحح كونه حيا،

قوله: (كما سنخص غيره). يعني وهو إبطال أن يستحقها لمعان محدثة.
قوله: (فنقول: لو استحقها لمعان قديمة لوجب أن تكون أمثالا لله تعالى لمشاركتها له في القدم).

اعلم أن هذا الدليل مما يعتمد أصحابنا في إبطال المعاني القديمة ولهم فيه تحريرات وتفريعات، وجملة ما يبنى عليه من الأصول أربعة:

أحدها: أنه تعالى مخالف لغيره من الذوات، وهذا الأصل ظاهر لا نزاع فيه.
وثانيها: أنه خالفها بكونه قديما، ودليله أن المخالفة إنما تكون بالافتراق في الصفة الذاتية، والقدم صفة ذاتية على مذهب أبي علي، وأما على مذهب أبي هاشم فهو كاشف عن الصفة الذاتية وليست المخالفة بأكثر من ألا تسد إحدى الذاتين مسد الأخرى فيما يرجع إلى الصفة الذاتية على التفصيل، وصفة القدم وإن لم تكن هي المؤثرة في المخالفة على رأي أبي هاشم فيها يقع الاستدلال على الصفة الأخص وهي كاشفة عنها وهي التي وقع بها الخلاف، فلما كان بها يقع الاستدلال على ما يؤثر في الخلاف أقاموا الأثر مقام المؤثر لتلازمهما.

وثالثها: أن الصفة التي يقع بها الخلاف عند الافتراق فيها هي الصفة التي يقع بها التماثل عند الاتفاق فيها. ودليله السواد فإنه لما خالف مخالفه وهو البياض للافتراق في السوادية التي لم تثبت للبياض مائل السواد الآخر بها حيث وافقه فيها.

ورابعها: أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات، ودليله ما ذكره المصنف. فإذا تقرر هذا الدليل لزم ما ذكر من أن تكون المعاني بصفته تعالى وأن يكون بصفته.

فأولى أن تشاركه في ما يصححه كونه حياً، وهو كونه قادراً عللاً، وإذا ثبت لها ذلك احتاجت أيضاً في استحقاقها له إلى معانٍ أخرى.

ويلزم أن يكون بعضها بصفة البعض الآخر حتى يكون العلم علماً وقدرة وحية، وإذا كان كذلك لزم استغناؤه عنها واستغناؤها عنه، والاستغناء ببعضها عن بعض.

قوله: (لأنها قد شاركتها فيما يصحح كونه حياً).

يعني في الأزل والذي يصحح كونه حياً في الأزل هو كونه موجوداً في الأزل لأن الوجود شرط في الحية والشرط مصحح، أو لعله أراد بما يصحح كونه حياً الصفة الذاتية الأخص لأن القدم مقتضى عنها ودليله عليها، فإثباته للمعاني يستلزم إثباتها لها وهي تصحح الحية وتوجبها لأنها مقتضية لها.

قوله: (فأولى أن تشاركه فيما يصحح كونه حياً).

يقال: لم جعلته أولى وما وجه الأولوية؟ بل لا يجب إذا شاركتها فيما يصحح الحية وهو الوجود مثلاً أن تشاركه في الحية إذ هو مصحح لا موجب فضلاً عن أن يجب مشاركتها له فيما تصححه الحية وأن يكون أولى؟

والجواب: أنه بناء على أن القدم صفة مقتضاة عن الصفة الأخص والصفة الأخص كما تقتضيه فهي تقتضي الحية وهو شرط فيها، وإذا كان كذلك فقد حصل المقتضي - والشرط، وفي ذلك وجوب كونها حية، وإذا وجب ذلك وجب أيضاً حصول القادرية والعالمية لها ومشاركتها للتقديم تعالى في ذلك لحصول المقتضي وهو الصفة الأخص، والشرط وهو الحية، وكان أولى لأن كونه حياً أقوى في التصحيح للقادرية والعالمية من الوجود للحية، وفي هذا تكلف وتعسف، ومع ذلك فلا يستقيم لأنه بناء على أن القادرية والعالمية والحية صفات مقتضاة عن الصفة الأخص وهو نفس المتنازع فيه، وقد عدل المصنف إلى هذا التحرير ولم يحرره على ما ذكره أصحابنا فإنهم يقولون: فيلزم أن يشاركه في سائر صفاته الذاتية من القادرية والعالمية والحية لئلا يرد عليه ذلك، لكن لا نسلم له أنها إذا شاركتها فيما

جزء المجلد الثاني _____ القول في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات

فإن قالوا: ولم إذا اشترك الشيطان في صفة ذاتية لزم أن يشتركا في سائر صفات الذات حتى يلزم التماثل.

قلنا: لأنهما لو اشتركا في صفة ذاتية واختلفا في صفة ذاتية أخرى لكانا مثلين مختلفين لحصول ما يقتضي الماثلة والمخالفة، فإننا قد قلنا أن الماثلة تقع بالصفة الذاتية بشرط الاتفاق فيها والاختلاف يقع بالصفة الذاتية بشرط الاختلاف فيها، وكون الشيطان مثلين مختلفين محل لتأنيته إلى أن يكونا موجودين معلومين عند تقدير طُرُو الضد بأن ينفيهما من حيث كونهما مثلين ولا ينفيهما من حيث كونهما مختلفين.

يصحح الحية شاركتها فيها وفيما تصححه هي إلا إذا ثبت كونها وكون الوجود صفات مقتضاة عن الصفة الأخص، فالتحقيق أن الذي يلزم من هذا الدليل كونه تعالى بصفتها فقط، فيلزم كونه تعالى قدرة وعلماً وحياة.

قوله: (ولا ينفيهما من حيث كونهما مختلفين).

يعني لما تقدم من أن الشيء الواحد لا ينفي مختلفين غير ضدين.

تنبيه:

اعلم أن الإمام يحيى عليه السلام قد جعل هذه الدلالة التي أوردتها البهاشمة على نفي المعاني القديمة من مسالك المتكلمين الفاسدة وضعفها^(١) من وجهين:

أحدهما: أن المتمسك بهذه الطريقة إما أن يدعي أن المشتركين في أمر يجب اشتراكهما في كل الوجوه حتى يكونا مثلين، أو لا يدعي ذلك، فإن ادعى ذلك ظهر فسادها فإن الضدين اشتركا في أن كل واحد منهما مضاد للآخر ولا يلزم تماثلها مطلقاً، وكذلك فإن المختلفين اشتركا في كون كل واحد منهما مخالفاً للآخر ولم يلزم تماثلها مطلقاً، وإما أن يسلموا أنه لا يلزم من اشتراكهما في بعض الوجوه تماثلها سقط ما ذكره بالكلية.

(١) - ذكرها الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام في التمهيد (ص/٣٦ وما بعده) في المطبوعة تحقيق هشام حنفي سيد.

فإن قالوا: هذه المعاني لا تقوم بنفسها وإنما يلزم الماثلة في قديمين مستقلين يقوم كل واحد منهما بنفسه.

قلنا: إن مع القول بأنها ذات أو معان يلزم أن تكون قائمة بنفسها مستقلة بالعلمية لا سيما وليس قيلها بمعنى الحلول عندكم حتى يمكن الفرق بين الحل والحل، على أنها ليست بأن تكون قائمة بالله تعالى أولى من العكس لمشاركتها له في القدم.

وثانيهما: أن صريح العقل لا يستبعد وجود شيئين لا أول لكل واحد منهما مع أن حقيقة كل واحد منهما مخالفة للآخرى.

والجواب عن الأول ظاهر، وهو أننا لم نوجب في كل مشتركين اشتراكاً في أمر ما كما مثل به عليه السلام أن يشتركا في سائر الأمور بل أوجبنا من اشتراكهما في صفة ذاتية أن يشتركا في سائر صفات الذات، وأوضحنا ذلك بالأدلة المذكورة.

وعن الثاني: بأن الأمر وإن كان كما ذكره عليه السلام إلا أن المرجع في ذلك إلى الأدلة، وقد قام الدليل على أن اشتراك الذاتين في صفة ذاتية توجب اشتراكهما في سائر صفات الذات وإلا أدى ذلك إلى المحال المذكور، ولا عبرة^(١) بالاستبعاد مع قيام الأدلة على المنع، وقد أورد عليه السلام هذه الطريقة التي عابها على البهشية على وجه آخر.

فقال: لو كان تعالى يستحق كونه قادراً وعالماً ونحوهما لمعان قديمة لكانت مساوية له تعالى في نفس القدم، وهو وصف كاشف عن حقيقة الذات، لأننا إذا أردنا أن نميز حقيقة عن غيرها فلا يمكننا إلا بكونه قديماً، والاشتراك في الوصف الخاص يقتضي - الاشتراك في نفس الحقيقة لأنه لا طريق إلى تعقل تلك الحقيقة إلا بواسطة ذلك الوصف، فلو كان يستحق صفاته تعالى لمعان قديمة لزم أن تكون موصوفة بالصفات المعبرة في الإلهية فيكون كل واحد منها إلهاً، ولا يكون بأن يكون صفة أولى من أن تكون موصوفة وهذا محال، فبطل القول بالمعاني القديمة، هذا حاصل ما ذكره عليه السلام في تحرير هذه الطريقة، ثم قال عليه السلام بعد أن

(١) - في (ب): ولا عبرة بعدم الاستبعاد.

فصل / في إبطال كل واحد من هذه المعاني على انفرادها

أما ما يختص العلم فلا نه لو كان تعالى علماً يعلم لكان لا بد أن يعلم بذلك العلم على انفرادها؛ لأن ما لا يعلم أصلاً لا يمكن إثباته، وما لا يعلم لا على انفراد صفة لا معنى، وكلامنا في جهة استحقاق الصفة لا فيها، وإذا علم على انفراد فلما أن يعلمه الله تعالى بعلم آخر فيؤدي إلى التسلسل، أو يعلمه لذاته فيجب أن يعلم جميع الأشياء لذاته إذ لا اختصاص لها ببعض الأشياء دون بعض. ولا ينقلب علينا في الصفة؛ لأن الصفة لا تعلم على انفرادها.

حكى أدلة أصحابنا التي يتوصلون بها إلى إبطال المعاني: فهذه خلاصة أدلتهم على إبطال المعاني.

واعلم أن أقرب ما يعول عليه في إبطال هذه المعاني أن يقال: لو كانت له تعالى قدرة وعلم وحياة لكانت حقائق هذه المعاني مخالفة لحقيقة ذاته لاستقلال كل واحد من هذه المعاني بنفسه في المعلوماتية والثبوت، وأقل مراتب المخالفة الغيرية فحيث يكون في الوجود قديم غير الله مخالف له في ذاته وحقيقته، وبطلانه معلوم باتفاق المسلمين.

(فصل: في إبطال كل واحد من هذه المعاني على انفرادها)

قوله: (وكلامنا في جهة استحقاق الصفة لا فيها).

أي وكلامنا في الوجه الذي لأجله استحققت الصفة لا في الصفة، فأما هي فلا كلام أنها لا تعلم على انفرادها.

قوله: (فيؤدي إلى التسلسل).

يعني لأن هذا العلم الذي صار لأجله عالماً بالعلم الأول لا بد أن يعلمه أيضاً بعلم آخر، وهلم جرأ في كل علم لأجله صار عالماً بالعلم الذي قبله.

قوله: (ولا ينقلب علينا في الصفة).

يعني فيقال: لا بد من أن يعلم تعالى كونه عالماً بصفة هي كونه عالماً بأنه عالم، ويعلم هذه

دليل: لو كان علماً بعلم ٨٠٧/ لوجب أن يكون مثلاً لعلومنا إذا تعلق بمتعلقها على أخص ما يمكن لاشتراكهما حينئذ في صفاتهما المقتضة التي لأجلها يتعلقان، وليس تغاير العللين يمنع تماثل العللين كما لا يمنع في الشاهد وكما لا يمنع تغاير الخلق، وإذا كان مثلاً لعلومنا وجب أن يكون محدثاً أو تكون علومنا قديمة، ووجب أن يضاه ما يضاه علومنا، ولا يتقلب علينا في صفته تعالى، إذا تعلق بما تتعلق به صفاته لأن وجه التعلق مختلف، فتعلقه تعلق العللين، وتعلقنا تعلق العلوم.

الصفة أيضاً بصفة أخرى لما ذكر^(١) من أن الصفة لا تعلم على انفرادها، فلا يجب أن تعلم كل صفة بصفة، وفيه نظر فإنها وإن لم تعلم على انفرادها فالذات تعلم عليها، فكان يلزم أن يعلم تعالى ذاته على هذه الصفة التي هي العالمية بصفة أخرى، ويعلم كون ذاته على هذه الصفة بصفة أخرى، وهلم جراً فلا فرق بين الموضعين.

إذا عرفت هذا فاعلم أن المشائخ مختلفون في تعدد هذه الصفة للباري تعالى واتحادها، فذهب الشيخ أبو عبد الله إلى أن له تعالى بكونه عالماً صفات كثيرة متعددة بتعدد المعلومات مختلفة لتغاير متعلقاتها غير متناهية لعدم تناهي المعلومات، فيكون الجواب على مذهبه بتسليم أنه تعالى لا بد أن يعلم بكونه عالماً بهذا الشيء بصفة أخرى، ويعلم هذه الصفة بصفة أخرى إلى ما لا يتناهى، وذهب جمهور المشائخ إلى أن له تعالى بكونه عالماً بجميع المعلومات صفة واحدة لها تعلقات كثيرة، فهي تتعلق بأنه عالم بهذا الشيء، وبأنه عالم بأنه عالم بهذا الشيء إلى ما لا يتناهى من التعلقات، وسيأتي بيان ما احتج به لصحة كل واحد من القولين، وما يرد على القول بتعدد التعلقات مع اتحاد الصفة من الإشكال.

قوله: (إذا تعلق بمتعلقها على أخص ما يمكن).

يعني بأن يتحد المتعلق والوجه والطريقة والوقت على ما تقدم، ودليل تماثل العللين اللذين هذه صفتهما قد تقدم أيضاً في صدر الكتاب.

(١). في (ب): لما ذكره.

دليل: قد ثبت أن معلوماته تعالى غير متناهية، فلما أن يعلمها بعلوم غير متناهية وهو باطل؛ لأن دخول ما لا يتناهى في الوجود محال، وإما أن يعلمها بعلوم متناهية، وهو باطل؛ لأن العلوم المتناهية إذا وزع علمها معلومات غير متناهية صار كل علم منها متعلقاً بما لا نهاية له،

قوله: (ولا ينقلب علينا في صفته تعالى).

يعني فيقال: يلزم أن يكون في حكم المماثلة لصفاتنا لمشاركتها لهن في أخص ما ينبغي عن تماثل الصفات المتعلقة، وهو التعلق على أخص ما يمكن لأنا نقول: إن ذلك لا يقضي -بتماثل الصفتين إلا إذا كان جنس المتعلق واحداً فإن ذلك من شرط التماثل، وجنس المتعلق ههنا غير واحد فإن المتعلق في حقه تعالى ذاته والمتعلق في حقنا العلم، وإذا كان كذلك فوجه التعلق غير متحد بل مختلف لأن تعلقه تعالى تعلق العالمين وتعلقنا تعلق العلوم، ومعلوم أنه لا بد من الاتفاق في وجه التعلق، وأنه لا يكفي إتحاد المتعلق، ولهذا لو تعلق الإرادة بمتعلق العلم على أخص ما يمكن لم تكن مماثلة له لما اختلف جنس المتعلقين ووجه تعلقهما.

قوله: (لأن دخول ما لا يتناهى في الوجود محال).

الوجه في ذلك أنها حصره الوجود وأتى عليه صح دخول الزيادة والنقصان فيه، وكلما دخلته الزيادة والنقصان فهو متناه.

فإن قيل: أليس الشيخ أبو عبد الله قد قال بثبوت صفات لا تتناهى للباري تعالى وحصولها؟ قلنا: فرق بين الصفة والذات فإنه لا يقال في الصفة إنها مما دخل في الوجود وحصره وفيه نظر.

قوله: (لأن العلوم المتناهية إذا وزع عليها معلومات غير متناهية صار كل علم منها متعلقاً بما لا نهاية له).

وَزَع بمعنى قسم وفرق، والتوزيع القسمة والتفريق ذكره الجوهري.

لا يقال: إن إلحاق المعلومات الغير المتناهية بعلوم كثيرة وإن كانت متناهية لا تقتضي ما

وإما أن يعلمها بعلم واحد وهو باطل؛ لأن العلم الواحد لا يتعلق على جهة التفصيل إلا بمعلوم واحد من حيث أن كل معلومين يصح أن يعلم أحدهما بعلم، ويعلم الآخر بعلم آخر، وقد ثبت أن ذلك يقتضي اختلاف العلمين؛ لأن تعلق العلم بمعلومه هو حكمه الخاص الكاشف عما هو عليه،

ذكرتموه من تعلق كل علم بما لا نهاية له، لأن المعلومات وإن كانت جميعها على الجملة غير متناهية فلا يلزم أن يكون كل قسم منها ملحق بعلم من العلوم المتناهية غير متناه بل يصير ما ألحق بكل علم متناهياً، وإلا لزم أنه لا فرق بين جميعها وبين قسم من أقسامها مع كونها أقساماً كثيرة.

لأننا نقول: لو تناهى كل قسم من أقسامها المتناهية الملحقة بعلم متناهية لزم أن يكون مجموعها أيضاً متناهياً لأن المتناهي إذا ضم إلى المتناهي لم يصير غير متناه، فمع تسليم عدم تناهي المعلومات بمجموعها يلزم القول بعدم تناهي كل قسم من الأقسام الملحقة بالعلوم المتناهية، إذ لو كان متناهياً لزم تناهيها على الجملة عند ضم بعضها إلى بعض، ويرد على هذا الدليل سؤال، وهو أن عدم انحصار معلوماته تعالى مبني على أنه تعالى غير عالم بعلم ولا علوم متناهية بل عالم لذاته، وأنتم في الاستدلال على ذلك فكيف تستدلون على مذهب بما يتوقف ثبوته على صحة ذلك المذهب؟

والجواب: أن كون معلوماته تعالى غير متناهية مما يسلمه مخالفونا في هذه المسألة القائلون بأنه تعالى عالم بعلم، فكانت الحجة مبنية على تسليمهم إلا أن هذا يقتضي أن هذا الدليل غير قاطع وإنما هو إلزام مبني على تسليم الخصم ومذهبه.

قوله: (لا يتعلق على جهة التفصيل إلا بمعلوم واحد).

يحتز عن تعلقه على سبيل الجملة فإنه يتعدى في التعلق إلى أكثر من معلوم واحد وإلى ما لا يتناهي، ولهذا يعلم ثواب أهل الجنة وعقاب أهل النار بعلمين لا غير مع أنها غير متناهين، وهذا الذي ذكره مذهب الجمهور وقد خالف فيه أبو القاسم وقال: إنه يتعدى في التعلق على

فما لم يشاركه من العلوم في هذا الحكم وهو التعلق بهذا المعلوم فقد خالفه، إذا ثبت هذا فلو تعلق العلم الواحد على التفصيل بمعلومين أو أكثر لزم أن يكون مخالفاً لنفسه لحصوله على صفتي مختلفين.

وجه التفصيل إلى أكثر من معلوم واحد، وذهب إلى ذلك في كل معلومين لا بد إذا علم أحدهما من أن يعلم الآخر.

قوله: (لزم أن يكون مخالفاً لنفسه لحصوله على صفتين مختلفتين).

فيه سؤالات أربعة:

أحدها: ما تقدم في الصفة الأخص من أن الغيرية جزء حقيقة المخالفة، فلا يلزم أن يكون مخالفاً لنفسه وإن حصل على صفتين مختلفتين وهما العلمان اللذان تعلقا، أو قدر تعلقهما بهذين المعلومين اللذين تعلق بهما.

وثانيها: أن يقال ما أنكرتم أن العلوم تنقسم، فمنها ما لا يتعلق على التفصيل إلا بمتعلق واحد، ومنها ما يتعلق لذاته على التفصيل بأكثر من متعلق واحد، وإذا كان لذاته يتعلق بأكثر من معلومين لم يلزم حصوله على صفتين مختلفتين.

وأجيب عن هذا أنه لو صح تعلق بعض العلوم بمعلومين لزم من ذلك ألا يصح العلم بأحدهما إلا مع العلم بالآخر، ومعلوم أنه مامن معلوم إلا ويصح أن يعلم من دون غيره، ثم إن ما تقدم من لزوم مخالفته لنفسه باق.

وثالثها: المعارضة بالقدرة فإنها تتعلق بمقدورات متعددة، ولا يلزم أن تكون مخالفة لنفسها، فهلا جاز مثل ذلك في العلم؟

وأجيب: بالفرق بين المسألتين لأن مقدورات كل قدرة مقصورة عليها، ولا يصح أن يتعلق بشيء منها قدرة أخرى تصير مخالفة لها لأجل تعلقها بهذا المقدور، فلم تتعلق القدرة وإن كثرت متعلقاتها على التفصيل بمتعلقين يصح أن تتعلق بهما قدرتان مختلفتان ويكون قد

ولا ينقلب علينا في تعلق ذات الباري بالمعلومات الكثيرة؛ لأن لذاته تعالى أحكاماً هي أخص من التعلق تكشف عما هو عليه، فلا يلزم من تعلقه بمعلومات حصوله على صفتي مختلفين.

حصلت بصفتهما لتعلقها بمجموع المقدورين، فلذلك لم تكن مخالفة لنفسها، وليس كذلك المعلومات فإنه ما من معلومين إلا ويصح أن يتعلق بهما علماً كل واحد منهما بواحد من المعلومين ويختلفان لأجل تعلقهما بهما، فإذا تعلق علم واحد بمجموع المعلومين لزم أن يكون مخالفاً لنفسه لأنه قد تعلق بها إذا تعلق به علماً اختلفاً لأجل تعلقهما به فيكون بصفتهما، وهذا الجواب إنما يتأتى على قول المحيلين لمقدورين قادرين، فأما من أجازه من الشيوخ فالمعارضة ثابتة في حقه إن كان يقول بتعلق القدرة الواحدة بمقدورات كثيرة.

ورابعها: ما أشار إليه المصنف بقوله: (ولا ينقلب علينا في تعلق ذات الباري)، وتقريره أن يقال: أليس ذات الباري تعالى متعلقة بجميع المعلومات الغير المتناهية فيلزمكم من ذلك مخالفتها لنفسها ومصيرها بصفات مختلفين كما ألزمتونا ذلك في علم الباري تعالى، فما أجبت به فهو جوابنا.

والجواب: بما ذكره من أن هذا التعلق ليس بأخص أحكامه فيكشف عما هو عليه في ذاته، والحكم إنما يكشف عما عليه الذات إذا كان أخص أحكامها، وههنا ما هو أخص من التعلق فيكشف عما عليه القديم في ذاته، وهو اختصاصه بالصفات الواجبة الكاشفة عن الصفة الذاتية.

فإن قيل: إذا لزم ما ذكرتموه من أن يكون له تعالى علوم لا تنهاى بعدد معلوماته، وكون علمه تعالى بصفات أشياء مختلفات فذلك لازم لكم في الصفة، فيلزم أن يكون له تعالى بكونه عالماً بصفات لا تنهاى والإلزام كون صفته بمنزلة صفات في حكم المختلفة.

قلنا: أما على مذهب الشيخ أبي عبد الله فلا يرد عليه هذا السؤال والإلزام لأنه يلتزم ذلك، ويذهب إلى أن له تعالى بكونه عالماً بصفات متعددة كتعدد معلوماته مختلفة لتغاير متعلقاتها،

ولا يقال: أُلست قد قلت لا يصح التزام الخصم أن له تعالى علوماً غير متناهية متعددة بتعدد معلوماته لأن دخول ما لا يتناهى في الوجود محال لحصول الفرق بين الذوات والصفات، فإنه لا يقال في الصفات: إنها مما دخل في الوجود وأنه قد حصرها، وفيه نظر لأنه لا فرق بين الثابت والموجود في ذلك فيتأمل.

وأما على مذهب سائر المشائخ القائلين بأنه ليس للباري تعالى بكونه عالماً بجميع المعلومات إلا صفة واحدة فهو بأن يقال: إن تعلق العلم بتعلق العلوم وتعلق صفة الباري تعالى بتعلق العالمين، ومعلوم أن العالم قد يكون عالماً بمعلومات كثيرة، وتثبت له تعلقات كثيرة بها ولا يقتضي ذلك تعدده ولا مصيره بصفة أشياء مختلفات، فإذا ثبت اختلاف التعلق في حق صفته تعالى والعلم لم يقس تعلق الصفة على تعلق العلم، ولهذا فإن الشهوة تتعلق بالجنس أو الضرب من الجنس وذواته متعددة ولم يلزم كون الشهوة مخالفة لنفسها، وكذلك النفرة خلاف العلوم فإنها لا تتعلق بمتعلقات هذه الشهوة أو النفرة المعينة إلا وكانت مختلفة، ولا يجوز في علم واحد أن يتعلق بمتعلق شهوة أو نفرة واحدة وكذلك القدرة، وقد احتج الجمهور لصحة مذهبهم بأن الصفة في الشاهد إنما لزم ألا تتعدى المتعلق الواحد على التفصيل لما كان تعلقها تابعاً لتعلق ما يوجبها وهو العلم وتعلقه لا يتعدى الواحد إلى ما زاد عليه، وأما صفته تعالى فتعلقها تابع لتعلقه وتعلقه تعلق العالمين إذ هو تعالى يستحقها لذاته لا لمعنى، وتعلق العالمين لا ينحصر ولا يجب قصره على معلوم واحد أو معلومات متناهية بالاتفاق، فإن الباري تعالى تعلقه بالمعلومات لا ينحصر على كلا المذهبين، وإذا كان تعلق الصفة تابعاً لتعلقه وجب أن يكون تعلقها على حسب تعلقه فيتعلق بما لا يتناهى، وأيضاً فلا يثبت له تعالى من الصفات إلا ما دل عليه الفعل بنفسه أو بواسطة ولم تدل أفعاله تعالى على مزيد من صفة له بكونه عالماً، وأيضاً فالاتفاق واقع على أنه ليس له تعالى بكونه قادراً إلا صفة واحدة، ومع ذلك تعلقت في الوقت الواحد من الجنس الواحد على الوجه الواحد بها لا

وبعد: فلو تعلّى العلم في تعلقه على التفصيل المعلوم الواحد لتعلّى إلى ما لا نهاية له لفقد الحاصر وذلك محل في الشاهد ولا وجه لامتناعه إلا كونه علماً، وامتناع ذلك في العلمية الموجبة عن العلم تبع لامتناعه في العلم؛ لأن تعلقها تبع لتعلقه، فلهذا لا يمتنع هذا التعدي في علمية الباري؛ لأن تعلقها تعلق العالمين.

يتناهى مع أن ذلك غير ثابت في صفاتنا بكوننا قادرين، فلو قسنا صفاته تعالى على صفاتنا للزم ألا يقدر تعالى في الوقت الواحد من الجنس الواحد على الوجه الواحد إلا على مقدور واحد، أو تثبت له تعالى في الوقت الواحد بكونه قادراً صفات لا تتناهى.

والذي يعول عليه في الاحتجاج لصحة مذهب الشيخ أبي عبد الله أنه لو كانت صفة القديم تعالى بكونه عالماً صفة واحدة لزم أن تكون مخالفة لنفسها لأنها قد حصلت على ما لو حصل عليه غيرها من الصفات لخالفها، واعتذار من اعتذر عن ذلك وفرقه بين الشاهد والغائب بأن تعلق كوننا عالمين تعلق العلوم وتعلق صفته تعالى تعلق العالمين لا طائل تحته ولا فائدة فيه، لأن المرجع بتعلق العلمية إلى أنها شرط في صحة إيقاع معلومها محكماً تحقيقاً أو تقديرًا وتعلق النسبة كون^(١) وسكون النفس تابعاً لها، ولا فرق في ذلك بين تعلق العلمية التي تؤثر فيها الذات والعلمية التي يؤثر فيها المعنى لأن هذا التعلق يثبت لكل واحد منهما.

وإذا صح ذلك كان قول من قال إن تعلق صفة القديم تعلق العالمين، وتعلق صفاتنا تعلق العلوم غير مفيد.

قوله: (لتعلّى إلى ما لا نهاية له لفقد الحاصر).

اعلم أن الإمام يحيى عليه السلام قد جعل نحو هذا الاستدلال على عدم التعدي في التعلق من مسالك المتكلمين الفاسدة وأورد^(٢) له مثالي:

أحدهما: احتجاجهم على أن العلم الحادث الواحد لا يتعلق بأكثر من معلوم واحد بأنه لو

(١) - في (ب): وتعلق النسبة وكون سكون النفس.

(٢) - ذكرها الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام في التمهيد (ص ٢٧) من المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد.

قل الرازي: أوليس العلم بالتضاد الواقع بين السواد والبياض هو بنفسه علم بالسواد والبياض فقد تعلق هذا العلم على التفصيل بأكثر من متعلق واحد

تعلق بمعلومين لم يكن تعلقه بذلك أولى من تعلقه بثلاثة وأربعة، فيلزم تعلقه بما لا نهاية له إذ ليس عدد أولى من عدد وهو محال.

وثانيهما: أنهم ذكروا أن القدرة الواحدة في الجنس والوقت والمحل والوجه لا تتعلق إلا بمقدور واحد، إذ لو تعلقت بمقدورين للزم تعلقها بما لا نهاية له من المقدورات إذ ليس عدد أولى من عدد.

قال **عليه السلام**: وهي طريقة ضعيفة لأن قولكم ليس عدد أولى من عدد إما أن تريدوا أنه ليس عند المثبت لذلك العدد المعين دليل يعلم به أن بعض تلك الأعداد أولى من بعض فهو حق لا نزاع فيه، ولكن لا يلزم من عدم العلم بالمرجح عدم الترجيح، وإما أن تريدوا أنه لا يمكن في العقل أن يكون أحد العددين ممتازاً عن الآخر بما لأجله يكون أولى من عدد آخر فهي دعوى لا بد من تصحيحها بالدلائل، فلم لا يجوز أن يكون وجود الثاني حاصلًا مع أن وجود الثالث يكون محالاً وإن كنا لا نعرف ما لأجله صح وجود الثاني وامتنع وجود الثالث، ولا يقال الثالث مثل الثاني، فلو صح حصول الثاني وجب حصول الثالث لأنه لو كان حقاً لزم من وجوب الأول وجوب الثاني لكون الثاني مثل الأول، فإذا لم يلزم هذا لم يلزم ذلك.

ويوضحه أنه إذا جاز وجود علم خاصته التعلق بمعلوم واحد على التعيين جاز أيضاً بمعلومين فقط، وصرح العقل لا يستبعد ذلك، وأيضاً فإن العالم يصح تقدم إحداثه على الوقت الذي أحدث فيه بوقت أو وقتين^(١) وبثلاثة، ولا يصح بأوقات لا نهاية لها.

قوله: (فقد تعلق هذا العلم على التفصيل بأكثر من متعلق واحد).

ذكر مثل هذا الكلام الإمام يحيى في تضعيفه لتلك الطريقة فإنه قال: ألا ترى أن العلم المتعلق بمضادة السواد للبياض متعلق بالسواد والبياض، فقد وجدنا علماً متعلقاً بمعلومين

(١). في (ب): بوقتين.

والجواب: لا نسلم أنه علم واحد بل هي علوم، ولكن العلم بالتضاد بين النوات فرع على العلم بتلك النوات، فلهذا لا يمكن العلم بالتضاد إلا بعد العلم بالتضاد بدليل أنه يمكن أن يعلم النوات من لا يعلم تضادها، ولو كان علماً واحداً لما أمكن ذلك. وأما ١١٠/ العلم بالتضاديين كالأب والابن فمعلومه واحد لأن كون الرجل أباً لغيره هو نفس كون ذلك الغير خلق من مائة. وأما ما يختص القدرة فهو أنه لو كان قادراً بقلده لكان لا بد أن تكون واحدة فيلزم أن تكون مخالفه لنفسها كما تقدم في العلم سواء،

مع أنه لا يجب أن يتعلق بجميع المعلومات^(١).

قوله: (بل هي علوم).

يعني أنها علم بالسواد وعلم بالبياض، وعلم بالتضاد الواقع بينهما.

قوله: (وأما العلم بالتضاديين)... إلى آخره.

هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره: أن العلم بأن هذا أب، لهذا قد تعلق بالأب والابن، وبأن أحدهما أب للآخر والآخر ابن له، فقد تعدى في التعلق عن المعلوم الواحد.

وتقرير الجواب: أن العلم بأن هذا أب لغيره لم يتعلق إلا بمعلوم واحد كما ذكره في كونه خلق من مائه، ومعنى كونه ابناً له في اللغة، فأما العلم بالأب نفسه والابن وكونه ابناً له فهي علوم آخر على مثل ما تقدم في العلم بالتضاد بين السواد والبياض.

قوله: (لكن لا بد أن تكون واحدة).

يعني لاستحالة وجود قدر لا نهاية لها تتعلق بالمقدورات التي لا نهاية لها لما تقدم في العلم من أن وجود ما لا نهاية له محال.

قوله: (كما تقدم في العلم).

يعني من أنها قد تعلقت بما لو تعلقت به قدرتان لكانتا مختلفتين لأجل ذلك التعلق، فيلزم

(١) - ذكر ذلك الإمام يحيى بن حمزة في التمهيد (ص ٣٨) من المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد في الطريق الرابعة.

ويلزم أن تنحصر مقدوراتها، وأن لا تعلق بالأجسام ونحوها لما سيتضح من أن علة المحصر مقدورات القدر وامتناع تعلقها بالأجسام هي كونها قدراً، ويلزم أن تكون حالة في الباري تعالى لما نعلمه في الشاهد من أنه لا يصح الفعل بالقدرة إلا بعد استعمال محلها،

أن تكون مخالفة لنفسها، وفيه نظر لأن لهم أن يقولوا أَلستم قد ذكرتم أن قدرة الواحد منا تتعلق بما لا نهاية له من المتعلقات في الوقت الواحد وفي الأوقات، ولم يلزم من ذلك أن تكون مخالفة لنفسها لأنه لا يجوز أن يتعلق غيرها من القدر بمقدوراتها، فكذلك نقوله نحن في قدرته تعالى إذ لا يجوز أن يتعلق غيرها من القدر بشيء من مقدوراتها لاستحالة مقدور بين قادرين، فلا يلزم أن تكون مخالفة لنفسها، فكان الأولى أن يقال: لو كان تعالى قادراً بقدرة ومعلوم أنه تعالى يصح منه أن يوجد في الوقت الواحد على الوجه الواحد من الجنس الواحد من المقدورات ما لا يتناهى، فإما أن يصح منه ذلك لقدر لا تتناهى وهو محال لما تقدم في العلم، وإما أن يصح منه ذلك بقدرة واحدة أو قدر متناهية فيؤدي إلى خروج القدر عن حكمها الخاص لها، وهو أنه لا يصح بها الوقت والجنس والمحل والوجه واحد، إلاً مقدور واحد ولا يصح أكثر من ذلك وهو محال، ولا يلزم أن تصح منا بقدرنا مع الشروط المعبرة ما لا يتناهى من المقدورات، فيصح منا مانعة القديم تعالى، أو يلزم ألا يصح من القديم تعالى إلاً مقدور واحد مع الشروط المعبرة، وهو أيضاً محال فإنه لا خلاف في أنه تعالى يقدر مع اجتماع الشروط على ما لا يتناهى من المقدورات.

قوله: (ويلزم أن تنحصر مقدوراتها).

يعني في الجنس فلا يصح منه تعالى فعل غير الأجناس العشرة وفي العدد على ما تقدم آنفاً.

قوله: (وَألا تعلق بالأجسام ونحوها).

يعني بنحوها سائر الأجناس الثلاثة عشر، وهي ما عدا الأجناس العشرة التي نقدر عليها.

قوله: (لما سيتضح). يعني في مسألة نفي التجسيم وستأتي إن شاء الله تعالى.

وبهذا الأخير يبطل أن يكون حياً بحية؛ لأن الحية لا يصح^(١) الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها.

قوله: (إلا بعد استعمال محلها).

المراد باشتراط الاستعمال في حق القدرة أنه لا يصح الفعل بها إلا بحيث يوجد أو سببه في محلها بعد حلولها في الحي القادر بها، ولا يتوهم أن المراد باستعمال محلها حركته لأننا قد نفعل بالقدرة من غير تحريك محلها كالسكون المبتدأ وأفعال القلوب.

قوله: (لأن الحية لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها).

حاصل مرادهم باستعمال الحياة في الإدراك أنه لا شيء يدرك بها من المدركات إلا إذا حل المدرك في محلها كالألم، أو جاوز محلها كالمتحيز للموس، أو جاوز محله محلها كالحرارة والبرودة والطعوم والروائح هكذا ذكره بعضهم، وفيه نظر لأنه يخرج منه استعمال محلها في المراثيات والأصوات، ومعنى استعمال محلها في المراثيات حصول قاعدة الشعاع المنفصل عن الحاسة التي هي محلها مع المراثي بحيث لا سائر ولا ما يجري مجراه، وأما الأصوات فلا يحتاج في إدراكها إلى أكثر من صحة الحاسة وهي الأذن التي هي محلها وانفتاح الصماخ بينه وبين محل الصوت، فهذا معنى استعمالها في إدراك الأصوات.

إذا عرفت هذا فتلخيص هذا الوجه أن يقال: لو كان تعالى حياً بحياة وقادراً بقدرة لم يخل إما أن يصح منه الإدراك والفعل بتلك الحياة والقدرة أو لا يصح، إن لم يصح بطل حكمهما الواجب لهما عند وجودهما وهو صحة الإدراك وصحة الفعل، وأحكام الذوات التي يجب لها ألا يصح انفكاكها عنها في حال وجودها، وإن صح الإدراك والفعل بهما من غير استعمال محلها خرجتا عن حكمهما الذي قامت الدلالة على ثبوتها به، ولو صح ذلك لم يكن إدراك بعض المدركات بالحياة التي في العين مثلاً أولى من بعض، ولا بأن يصح بالقدرة فعل بعض الأجناس والأفعال دون بعض أولى من العكس لعدم المخصص وهو محال، فتقرر أنه لا

(١). في نسخة: يمكن.

فصل / في ذكر بعض ما يلزم أهل هذه المقالة من المحالات

يقال لهم: أجمعت الأمة على كفر النصارى، ولا وجه لذلك إلا إثباتهم قلماء مع الله تعالى، فإن قالوا: بل لإثباتهم آلهة مع الله تعالى.
قلنا: لم يقولوا بثلاثة آلهة وإنما قالوا بثلاثة أقانيم، وأكثرهم يقول إن بعض هذه الأقانيم صفات لا تستقل، ولهذا يعتقدون أن المستحق للعبادة شيء واحد
يوضحه أن التثليث الحقيقي إنما هو في العدد لا في الصفات، وقد قل تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالُوا

إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣] ولم يقل: ثلاثة آلهة.

يجوز أن يكون تعالى حياً بحياة ولا قادر بقدره.

فإن قيل: لم لم تسلك هذه الطريقة في الاستدلال على أنه تعالى ليس بعالم بعلم؟

قلنا: لأنه لا يعتبر في العلم أنه لا يصح الإحكام به إلا بعد استعمال محله في الفعل المحكم، لأن العلم محله القلب، ونحن لا نفعل الأفعال المحكمة ولا سببها في القلب فليس محلاً لشيء من الأفعال المحكمة ولا لشيء من أسبابها.

(فصل: في ذكر بعض ما يلزم أهل هذه المقالة)

وهم القائلون بالمعاني القديمة من المحالات.

قوله: (يوضحه أن التثليث الحقيقي إنما هو في العدد لا في الصفات).

فيه نظر لأنه ليس بإيضاح جعل النصارى بعض الأقانيم الثلاثة صفات بل هو إيضاح لجعلهم إياها ذواتاً مستقلة.

قوله: (ولم يقل ثلاثة آلهة). يعني فدل هذا على أنهم لا يقولون بأنه تعالى ثالث ثلاثة آلهة، إذ لو قالوا ذلك لذكره تعالى، ولكن يقال: ليس في الآية ما يدل على أنهم لا يقولون بذلك، وإنما فيها إغفال ذكر الآلهة، فلا يدل على أنهم يجعلون الثلاثة آلهة، ولا على أنهم لا يجعلونها آلهة، ولكن صريح دلالتها أنهم جعلوه تعالى ثالث ثلاثة فقط، ويدل أيضاً على أنهم يجعلون الثلاثة ذوات لا صفات إذ لا يدخلها العدد كما ذكره.

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣] فإنما هو على طريق الإلزام، فكانه قل: إذا قالوا بالقلملة الثلاثة لزمهم القول بألّة ثلاثة، وما من إله إلا الله فإن قالوا: إنما كفروا لأنهم قالوا أن الله شيء واحد على الحقيقة ثلاثة أشياء على الحقيقة. قلنا: إنما أرادوا المعنى الذي ذهبتم إليه من أن الأقنومين الآخرين لا هما الله ولا هما غيره، ولكن اختلفت العبارة.

قل البستي: قيل للأشعري إذا كنت موافقاً للنصاري، فلم كفرتهم؟ قل: لأنهم نقصوا عن الواجب، واقتصروا على الثلاثة.

وبعد: فكما يلزمهم مذهب النصاري يلزمهم مذهب الثنوية لأنهم لم يُشركوا بين الاثنين إلا في القلم.

قوله: (وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَحِدٌ﴾).

أورد هذا الثلاثي: إن قوله تعالى في الرد عليهم: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَحِدٌ﴾ يدل على أنهم أثبتوا ثلاثة آلهة فجعله المصنف على جهة الإلزام كما ذكر ليصح له أن كفرهم لأجل إثباتهم القدماء لا لأمر سوى ذلك، وإذا كان كذلك فالمجربة مشاركون لهم في إثباتها بدليل قول الأشعري فيما حكاه الفقيه أبو القاسم البستي^(١) من أصحاب السيد المؤيد بالله عليه السلام عنه أنه إنما كفرهم لأنهم نقصوا عن الواجب، يعني وهو أن يجعلوها شبه الباري تعالى والقدرة والعلم والحياة والإدراك والإرادة.

قوله: (لأنهم لم يشركوا بين الاثنين إلا في القلم).

فيه نظر فإن المانوية جعلت النور والظلمة قادرين عالمين، والديصانية وإن جعلت الظلمة عاجزة جاهلة مواتاً ولم يشركوا بينها وبين النور إلا في القدم، فيمكن أن يوجه تكفيرهم

(١). هو إسماعيل بن أحمد بن محفوظ البستي الزيدي، أبو القاسم، قال الجنداري: الجليي الزيدي المتكلم الفقيه، أحد أساطين الشيعة أبو القاسم الأستاذ، قال في مرقاة الأنظار: من أصحاب المؤيد بالله وأخذ منه قاضي القضاة، وفي المستطاب أنه من أصحاب الناصر وهذا خطأ، ناظر أبا بكر الباقلاني فقطعه، وكان القاضي يعظمه، قال ابن أبي الرجال: حافظ المذهب وشيخ الزيدية بالعراق وإليه نسبة المذهب كما في تعاليق العلماء على الزيادات وعلى اللمع، توفي في حدود (٤٢٠هـ)، تمت.

وكذلك من أثبت الهيولاء قديمة، والعقول والأفلاك فإنه لا وجه لكفر جميع هؤلاء إلا التشريك في القدم.

ويقال لهم: ليس القدرة القديمة تتعلق بكل مقدور والإرادة القديمة تتعلق بكل واقع، فلا بد من بلى. فيقال لهم: فما أنكرتم من إثبات قديمين قلدرين بقديتين قديميتين ويتعلقان بكل مقدور ويريدان بإرادتين قديميتين يتعلقان بكل واقع.

فإن قالوا: كان يلزم صحة التمانع بينهما بأن يريد أحدهما شيئاً ويكرهه الآخر. قلنا: إنه لا يريد أحدهما إلا إذا كان واقعاً لاستحالة تعلق الإرادة القديمة عندكم، فتقدير كون الشيء مراداً لأحدهما دون الآخر محال فيكون التمانع محال أيضاً. فإن قالوا: يؤدي هذا إلى مقدور بين قلدرين. قلنا: إنما يستحيل مقدور بين قلدرين إذا صح أن يريد أحدهما دون الآخر، وقد بينا استحالة ذلك مع القول بالقدر والإرادات القديمة.

بجعلهم للتقديم تعالى نوراً، وقولهم إنه لا يقدر على بعض الأفعال، بل لا يقدر على شيء منها، فإنهم وإن جعلوه فاعلاً للخير فهو بطبعه مع التشريك في القدم، وبالجمله فهذا الإلزام غير مقرر.

قوله: (فإنه لا وجه لكفر جميع هؤلاء إلا التشريك في القدم). فيه نظر، أما الثنوية فوجه كفرهم ما تقدم ذكره مع التشريك في القدم، وأما الفلاسفة فكفروا بإنكارهم الصانع المختار وجعلهم التأثير للعقل العاشر لا للباري تعالى الذي هو العلة عندهم، ونحو ذلك من جهالاتهم الموجبة لكفرهم التي يتنزه عن القول بها المجبرة، والتشريك في القدم وإن كان من موجبات كفرهم فليس كما ذكره من أنه لا وجه لكفرهم إلا هو.

قوله: (إنما يستحيل مقدور بين قلدرين إذا صح أن يريد أحدهما دون الآخر). يعني إنما يؤدي مقدور بين قادرين إلى المحال حيث صح أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر، وإلا فهو ممنوع بكل وجه.

قوله: (مع القول بالقدرة والإرادات القديمة).

وبعد: فهب أن لهم طريقاً إلى نفي الثاني القادر فما طريقهم إلى نفي الثاني العاجز الجاهل كما يقوله أكثر الثنوية في الظلمة.

ويقول لهم: أليس وقع الإجماع في الصدر الأول على أنه لا قديم مع الله تعالى، فلا بد من بلى، ولكن الإجماع مصروف إلى أنه لا إله مع الله فيقول: الظاهر معنا ولا دليل على خلافه، على أننا قد بينا أن المشاركة في القدم تقتضي المشاركة في الإلهية.

ويقول لهم: أليس عبّاد الأوثان خرجوا من التوحيد لا اعتقاد مشاركتها في استحقاق العبادة، وإن كانت جماداً محدثة فلا بد من قولهم بلى، فيقول: فاعتقاد أشياء مشاركة لله تعالى في القدم أحق بأن يكون خروجاً عن التوحيد، وذلك لأن العبادة تستحق لأمر يرجع إلى الفعل وهو كونه تعالى منعماً بأصول النعم والقدم يستحق لأمر يرجع إلى الذات وكمل الذات بصفات ذاتية أعظم من كملها بصفات الفعلية.

كان الأولى أن يقول: وقد بينا استحالة ذلك، وهو أن يريد أحدهما دون الآخر مع القول بالإرادات القديمة ووجوب تعلقها بكل واقع وعدم تعلقها بغير الواقع كما هو مذهبهم، وكان الأحسم للشغب أن يقول: كيف تجعلون دليل نفي الثاني استحالة مقدور بين قادرين وأنتم تقولون بصحة ذلك، لكنه أراد أن يجعل الإلزام كله متوجهاً إلى مذهبهم في هذه المسألة.

قوله: (فما طريقهم إلى نفي الثاني العاجز الجاهل). يعني فإنه لا يصح أن يجعل الدليل على نفيه دلالة التنازع ولا دلالة مقدور بين قادرين، إذ ليس بقادر، فلم يبق مما يدلنا على نفيه إلا أنه لا قديم مع الله تعالى، ودلالة السمع على ذلك، وإذا كانت المجبرة قد أثبتت قدماء مع الله تعالى فكيف يتأتى لهم بهذا الدليل^(١) التطرق إلى نفي الثاني.

قوله: (ولا بد من بلى). أي ولا بد لهم من الاعتراف بانعقاد الإجماع على ألا قديم مع الله تعالى لظهور الإجماع على ذلك.

قوله: (تقتضي المشاركة في الإلهية).

(١) - في (ب): فكيف يتأتى لهم التطرق بهذا الدليل إلخ.

فصل / في إبطال قولهم لا هي الله ولا هي غيره ولا بعضه

اعلم أولاً أن الغيرين هما كل معلومين ليس أحدهما هو الآخر، ولا بعضه. وقالت المجبرة: هما كل موجودين يصح وجود أحدهما مع علم الآخر، وهو منتقض بمن يعتقد قلم الأجسام، فإنه يعلم صحة وجود أحدهما مع علم البعض، وبعد: فالكون مغاير للجسم ولا يصح وجود أحدهما مع علم الآخر اتفاقاً، وبعد: فمن علم في الشئين ما ذكرنا علم تغايرهما وإن لم يخطر بباله صحة وجود أحدهما مع علم الآخر.

وبعد: فالتباين في سائر الصفات يدل على الغيرية فلا وجه لتخصيص صفة الوجود بذلك.

يعني حيث أوضح أن المعاني لو كانت قديمة لكانت قادرة عالمة حية كالقديم تعالى، وذلك معنى الإلهية إذ الإله القادر على أصول النعم التي لأجلها تحقق له العبادة.

(فصل: في إبطال قولهم لا هي الله ولا هي غيره ولا بعضه)

قوله: (ليس أحدهما هو الآخر).

يعني كالجوهرين والحركتين والجوهر والسواد ونحو ذلك.

فإذا قيل في الله تعالى: إنه الله والرحمن والرحيم ونحو ذلك فهذه الألفاظ لا يكون المسمى بها متغايراً، لأن معنى كل واحد منها ومسماه معنى الآخر ومسماه.

قوله: (ولا بعضه). يعني كأعضاء الإنسان مثلاً فإن يده ليست غيره لما كانت بعضاً منه.

قوله: (ولا يصح وجود أحدهما مع علم الآخر اتفاقاً).

يقال: أما على الجملة فمسلم فإنه لا كلام في استحالة خلو الجوهر عن الأكوان لكن لهم أن يقولوا: ما من كون معين إلا ويجوز وجود الجسم من دونه فيكونان غيرين.

قوله: (فلا وجه لتخصيص صفة الوجود بذلك).

وبعد: فكل شيئين يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، فلا بد أن يكون أحدهما ليس هو الآخر أو بعضه، فقد عاد الأمر إلى ما قلناه، إذا ثبت هذا كفافاً في بطلان قولهم؛ لأن هذه المعاني إذا لم تكن هي الله ولا بعضه كانت غيره لا محالة، والقول بأنها ليست غيره محض المناقضة، وبعد: فقد قالوا: إن هذه المعاني خلافه،

يعني فهلاً قالوا مثلاً: يصح أن يكون أحدهما قادراً دون الآخر، أو عالماً أو نحو ذلك لكن لهم أن يقولوا: إننا خصصنا صفة الوجود لأنها تثبت لكل ذات وتصح عليها وهي صفة متماثلة ولو قلنا: يصح أن يقدر أحدهما من دون الآخر^(١) أو نحو ذلك لم يكن ذلك إلا في حق بعض الذوات، وهو الذي تصح عليه القادرية، ولا يدخل فيه كل ذاتين لا يصح أن يقدر، وكذلك غير القادرية من الصفات.

قوله: (فقد عاد الأمر إلى ما قلناه).

يقال: لهم أن يقبلوا ذلك عليكم فيقولوا: وما من شيئين ليس أحدهما هو الآخر ولا بعضه إلا ويصح وجود أحدهما من دون الآخر، وما ذكرته من النقص بمن يعتقد قدم الأجسام لا معنى له لأنه لم يعتقد أنه لا يجوز وجود شيء منها دون الآخر لأمر يرجع إليها بل لأنها قديمة، فلو صح وجود بعضها دون بعض لكان بعضها غير قديم، ثم إنه لا عبرة باعتقاد ذلك المعتقد، وأما نقضه بالكون والجسم فقد تقدم الإشكال عليه.

إذا عرفت هذا فاعلم أن مراد المجبرة بهذه الحقيقة ألا يلزم كون هذه المعاني أغياراً لله تعالى حتى تكون إما مخالفة له أو مماثلة، إذ المخالفة والمماثلة يترتبان على الغيرية، فإذا أتوا بهذه الحقيقة للغيرين فهي غير حاصلة في حقه تعالى وفي حق المعاني، فإنه لا يصح عندهم وجوده تعالى من دونها ولا وجودها من دونه، فإن كان مرادهم أنه لا يصح وجوده من دونها ولا وجودها من دونه للاشتراك في القدم لزمهم ما ذكره المصنف من أن من اعتقد قدم الأجسام وجب أن يعتقد ارتفاع التباين بينها، إذ لا يصح وجود بعضها من دون بعض لذلك، وقد

(١) - في (ب): من دون الأخرى ونحو ذلك.

قالوا: ولا نقول إنها مخالفة له تعالى، وهذا خطأ من القول؛ لأنه لا فرق في اللغة بين أن نقول هذا الشيء خلاف هذا، وبين أن نقول مخالفة له، واختلاف هذه العبارات لا تعريج عليه، وإذا ثبت أن هذه المعاني مخالفة لله تعالى كانت مغايرة له أولى وأحرى؛ لأنه إذا كان المثلان غيرين فللخلاف أولى بذلك وبعد: فلا بد أن تكون هذه المعاني متغايرة في أنفسها كما هي كذلك في الشاهد

أبطل حدهم هذا بأنهم إنَّما أتوا به لدفع الإلزام وهو أنَّها إذا كانت ذوات كانت أغياراً له وإذا كانت أغياراً له لزم مماثلتها له، إذ هي قديمة والقدم صفة ذاتية والاشتراك في الصفة الذاتية توجب التماثل.

قوله: (وهذا خطأ من القول). الخطأ: المنطق الفاسد المضطرب.

قوله: (كما هي كذلك في الشاهد).

يعني فيبطل ما يقولونه من أنه ليس بعضها غير البعض فإنها في الشاهد متغايرة، وإنَّما أنكروا تغايرها فيما بينها لأنَّه يلزمهم عليه مغايرتها للقديم، ولأنَّه يناقض حدهم للغيرين إذ لا يجوز وجود بعضها من دون بعض عندهم.

فإن قيل: ألسنتم تقولون في صفاته تعالى: لا هي الله ولا هي غيره ولم يكن ذلك مناقضة منكم، فهلاًَّ صح لهم أن يقولوا ذلك في المعاني ولا تكون تلك مناقضة منهم؟

قلنا: إن الصفات التي نسبتها له تعالى ليست بذوات ولا أشياء ولا معلومة والغيرية متفرعة على ذلك، فلهذا لم تكن الصفات هي الله تعالى لأنها مزايا لذاته ثابتة له تعلم ذاته تعالى عليها، ولا هي غيره إذ ليست بذوات ولا أشياء ولا معلومة، ولا بد في الأغيار من أن تكون ذواتاً ألا ترى أن حقيقة الغيرين كل معلومين إلى آخرها بخلاف المعاني فإنها ذوات وأشياء ومعلومة كما هي كذلك في الشاهد، وهم معترفون بذلك فلا بد من اتصافها بوصف المعلومات وهي الغيرية.

فصل / في إبطال قولهم بأنها قائمة بذات الله تعالى

أما الكرامية فقد ذهبوا إلى ما هو المعقول من القيام وهو الحلول، فقالوا: هي حالة في ذاته تعالى، وكذلك المعاني كالإرادة والكرامة المحدثه وكالكلام عندهم، قالوا: لأنه لا فارق بين القديم والمحدث إلا القدم والحديث، وهو لا يؤثر في المنع من القيام بالذات، وهو لازم للكلاية والأشعرية،

(فصل: في إبطال قولهم بأنها قائمة بذات الله تعالى)

قوله: (إلى ما هو المعقول من القيام وهو الحلول).

يعني المعقول في هذا الموضع فإن القيام وإن كانت له معان كثيرة معقولة فإنه لا يعقل منها ههنا إلا الحلول، وإثنا ذهبت الكرامية إلى ذلك بناء منهم على مذهبهم الفاسد وهو القول بأنه تعالى جسم، ولو ثبت لهم ذلك لكان ما ذكره صحيحاً لكن سيتضح بطلانه إن شاء الله تعالى.

قوله: (كالإرادة والكلام عندهم).

يقال: ألسنت قد ذكرت أن الكرامية يذهبون إلى أن كلامه تعالى الذي هو القرآن قديم ويجب بأنه قد روى^(١) عنهم بعض أصحابنا القول بأن جميع ما يحدث في العالم من حركة وسكون وألم وصوت وسائر المحدثات تحدث أمثالها أولاً في ذات القديم تعالى وتسمى حينئذ حوادث ثم تحدث منها هذه الأشياء في العالم وتسمى محدثات، فجعلوا القديم محلاً لكل حادث، فلعل مراد المصنف الإرادة والكلام على سبيل الإطلاق لا كلامه تعالى وإرادته.

قوله: (وهذا لازم للكلاية والأشعرية).

فيه نظر لأنه لا يلزمهم مع نفي التجسيم ولهم أن يفرقوا بين القديم والمحدث بأن المحدث متحيز فيصح حلول المعاني فيه وقيامها به بهذا المعنى، والقديم غير متحيز فلا يصح قيام

(١). صاحب شرح المقدمة عبدالله بن محمد النجدي.

وأما الذين يمنعون من القيام بمعنى الحلول فيقال لهم القيام مشترك بين معان، قيام بمعنى الحلول وقيام بمعنى الانتصاب وقيام بمعنى الحفظ، نحو: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: ٣٣]، وقيام بمعنى الوجود نحو قولهم: السماوات قائمة بالله أي موجودة به، وقيام بمعنى التكفل والتحمل كما يقال: فلان قائم بامر المساكين، وقيام بمعنى التعميد والحيطة كما يقال: فلان قائم بامر الأيتام ولا يعقل من القيام غير ذلك فلي هذه الأقسام تريدون ولا يشتهه الحل في شيء منها.

المعاني به بمعنى الحلول لكنه يلزمهم من حيث أنه لا يتعقل ههنا من القيام إلا الحلول.
قوله: (قيام بمعنى الحلول).

منه قولهم: الكون قائم بالجسم أي حال فيه.

قوله: (وقيام بمعنى الانتصاب). منه قولهم: زيد قائم، والجدار قائم أي منتصب.

قوله: (ولا يعقل من القيام غير ذلك).

قد قيل: إن من معاني القيام قيام بمعنى الظهور ومنه قولهم: قام الحق أي ظهر، وقيام بمعنى الإدامة ومنه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [الأنفال: ٣]، أي يديمونها. وقول بعضهم:

أقمنا لأهل العراق الضراب فحاموا قليلاً وولوا جميعاً

وقيام بمعنى الأداء كقولهم: قام فلان بوفاء ما يجب عليه من الدين أي أداه، وفي عد الإدامة من معاني القيام نظر، فإنها بمعنى الإقامة لا القيام.

قوله: (ولا يشتهه الحل في شيء منها).

الوجه في ذلك أنه تعالى ليس بمحل إذ ليس بمتحيز، ولا يصح في المعاني الانتصاب لأنه من توابع الجسمية وهي قديمة عندهم، ولا يحتاج في وجودها إلى غيرها إذا كانت قديمة، ولا يتصور في قيامها معنى الحفظ والتكفل والتحمل والحيطة والتعهد والأداء فيبطل ما

فصل / في شبههم في إثبات المعاني

قالوا: العالم في اللغة مشتق من العلم وإذا صلق المشتق صلق المشتق منه.
قلنا: أول ما في هذا أنه توصل بالعبارات إلى المعاني، ومن أين أن أهل اللغة إذا قالوا: عالم
كان قد حصل معنى هو العلم بل الواجب أن يعلم المعاني أولاً ثم يعبر عنها، والمعتمد في
ثبوت ما لا يعلم ضرورة من النوات هو فعله أو حكمه لا العبارات.
يوضحه أنه لا بد أن يمكن الاستدلال على هذا المعنى قبل مواضعة أهل اللغة وقبل
اشتقاقاتهم.

قالوه من أنّها قائمة بذاته تعالى على كل معنى من معاني القيام.

(فصل: في شبههم في إثبات المعاني)

قوله: (قلنا: أول ما في هذا أنه توصل بالعبارات إلى المعاني).
فيه سؤال وهو أن يقال: إن الحدود عبارات موسومة للكشف عن معنى المحدود فكيف
منعت من التوصل بالعبارات إلى المعاني؟
والجواب: أنّه وإن كان كذلك فإننا لا نثبت بلفظ الحد معنى المحدود ولا نستدل به عليه،
لكن إذا عرفنا معناه وضعنا له عبارة تكشف عن ذلك المعنى لمن جهله بخلاف ما ذكره
فإنهم قصدوا بالعبارة وتوصلوا بها إلى إثبات المعنى الذي يذهب إليه المتكلمون ولا يعقله
الواضعون للعبارة.

قوله: (يوضحه أنه لا بد أن يمكن الاستدلال على هذا المعنى قبل مواضعة أهل اللغة وقبل
اشتقاقاتهم).

يعني وإلاّ كان في تلك الحال لا فرق بين وجوده وعدمه وانتفائه، ولا يجوز في ذات أن
تكون هذه سبيلها، وإذا كان لا بد من إمكان معرفته قبل مواضعتهم بأي شيء كنا نعرفه إذا
لم يكن الطريق عندهم إلاّ اشتقاق أهل اللغة إلاّ أنّه يقال: هذا عكس الدلالة والأدلة لا يجب
فيها العكس، فليس يجب إذا كان هذا دليلاً على ثبوت العلم ألاّ يدل إلاّ هو، لكنه يقال: فما

وبعد: فلا نسلم كون العالم مشتقاً من العلم الذي يريدونه؛ لأن المعنى الذي يثبت المتكلمون غير معقول لأهل اللغة، فكيف يشتقون الاسم من شيء لا يعقلونه وإنما قولهم فلان عالم بكذا، وله علم بكذا، لفظان مترادفان بمعنى واحد ولهذا يقولون: هل لك علم بكذا أي هل أنت عالم به.

وبعد: فذهب أن العالم مشتق من العلم، فلم قلت أنه إذا صلق المشتق صلق المشتق منه وليس الوجود مشتقاً من الوجود ولا يدل ذلك على أن الوجود معنى، وبعد: فذهب أنه لم يصلق المشتق منه، فليس يجب أن يثبت المشتق منه لمن اشتق له الاسم، وما أنكرتم أن يشتق الاسم لمسمى من معنى قائم بغيره، أو ليس الرازي مشتق من الرزق والرزق إن ثبت معنى فهو قائم بغير الله وكذلك المحسن وغيره من الأسماء التي اشتقت لله تعالى من معاني لا تقوم به يزيده وضوحاً أنا قد اتفقنا على أن الله تعالى إذا أوجد كلاماً في شجر أو غيره ٨١٣ فإنه يوصف بأنه متكلم بذلك الكلام وإن قام بغيره

ذلك الدليل الذي كان يدلكم قبل اشتقاقهم.

قوله: (فلا نسلم كون العالم مشتقاً من العلم الذي يريدونه).

يعني بل الإشتقاق من مجرد اللفظ الذي وضعه أهل اللغة وهو المصدر.

قوله: (فلم قلت إنه إذا صلق المشتق صلق المشتق منه).

يعني فإنه لا يلزم صدق المشتق منه أي ثبوته معنى وذاتاً لها وجود وحصول في الخارج.

قوله: (والرزق إن ثبت معنى). يعني على قود قولكم في العلم.

قوله: (يزيده وضوحاً أنا اتفقنا) ... إلى آخره.

فيه نظر فإنهم لا يوافقون فيما ذكره بل قد نص علماء وهم على أنه لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره، ويقولون إذا وصفناه تعالى بأنه متكلم فإنما اشتققنا له ذلك من المعنى القائم به لا من الكلام الموجود في الحصى ونحوه.

قوله: (وكذلك الموجود في الشاهد من له الوجود).

وبعد: فهذا قياس الغائب على الشاهد وهو عندهم غير صحيح، وإن كان صحيحاً فهو لا يفيد إلا ظناً ضعيفاً؛ لأنه من باب قياس التمثيل عندهم.

شبهة، قالوا: العالم في الشاهد من له العلم فكذلك في الغائب.

قلنا: وكذلك الموجود في الشاهد من له الوجود فهلا كان الوجود معنى قائم بذات الباري تعالى كالعلم.

وبعد: فالعالم في الشاهد من له القلب والجسم والعلم المحدث والمحصار المعلومات وجواز الجهل فهلا كان كذلك في حقه تعالى؟

وبعد: فإن أرادوا طريقة التحديد لم يصح؛ لأن من لا يعلم العالم لم يعلم العلم أولى وأحرى، وأيضاً فهم يحدون العلم بأنه ما قام بالعالم أو ما يوجب كون الذات علماً، وهذا محض الإحالة، وهو مناقضة لأن العلة تجب أن تكون غير المعلول،

هذه معارضة لهم تتضمن الزام كون الموجود معنى، وفيه نظر لأنهم يقولون: مسلم أن الموجود في الشاهد من له الوجود فكذلك في الغائب لكن الوجود صفة في الشاهد والغائب، وليس يلزم إذا كان العلم معنى أن يكون الوجود معنى، وبالجمله فالموجود في الشاهد من له الوجود وهو صفة وكذلك في الغائب، والعالم في الشاهد من له العلم وهو معنى فكذلك في الغائب.

قوله: (وهذا محض الإحالة).

يعني حيث حدوا العلم بما قام بالعالم والعالم بمن له العلم، فأحالوا بكل واحد من المجهولين وهما العلم والعالم إلى الآخر.

قوله: (وهو مناقضة). يعني يؤدي إلى المناقضة وهو أن تكون العلة هي المعلول مع أن العلة غير المعلول، وذلك لأن الشيء لا يحد حداً حقيقياً بغيره وإنما يحد بذتياته، فإذا حدوا العالم بالعلم اقتضى أن العلم من ذاتيات العالم وأنه ليس بغير للعالم مع أنه علة في كونه عالماً، ومن حق العلة أن تكون غيراً للمعلول.

ومتى كان العلم من حقيقته كونه علماً لم يصح أن يكون علة في كونه علماً؛ لأنه كيف يصح أن يكون علة في نفسه.

وبعد: فكان يجب في من علم العالم أن يعلم العلم جملةً وتفصيلاً، وقد ثبت أنه يعلم العالم من لا يعلم العلم كنفلة المعاني.

وبعد: فلما يجب من الاشتراك في الصفة الاشتراك في المؤثر فيها إذا كان ذلك المؤثر حقيقة فيها كقولنا: أسود، فإن السواد حقيقة في هذا الوصف، وككونه مدركاً مع كونه حياً،

قوله: (أن يعلم العلم جملةً وتفصيلاً).

يعني لأن من حق من علم المحدود أن يعلم الحد، فإذا كان العالم من له العلم لزم فيمن علم العالم أن يعلم العلم جملةً بأن يعلمه ويعلم قيامه به، وتفصيلاً بأن يعلم أنه إنما كان عالماً لقيام العلم به وأنه ذات لا صفة، وقد ألزم أصحابنا أبا علي قريباً من هذا لما ذهب إلى نفي الأحوال وجعل العلم بأن هذا عالم علماً بالعلم الحاصل له، لكن فيما ذكره المصنف نظر لأن العلم بالمحدود جملة لا يستلزم العلم بالحد إذ هو علم بالمحدود تفصيلاً.

قوله: (كقولنا: أسود).

يعني فإن الوصف الذي هو قولنا: أسود لما كان السواد حقيقة فيه فإنك تقول في حقيقة الأسود: هو من حل فيه سواد لزم من اشتراك الجوهرين في كونها أسودين اشتراكهما في ثبوت السواد لهما وحلوله فيهما، وفيه نظر لأنه ليس للأسود بكونه أسود صفة يؤثر فيها السواد، وقد ضربه مثلاً للصفة التي يجب من الاشتراك فيها الاشتراك في المؤثر فيها، فكان الأولى أن يقتصر في المثال على كونه مدركاً فإن كونه حياً حقيقة فيها، فيجب من الاشتراك في المدركة الاشتراك في الحية والحية وإن لم تكن مؤثرة في المدركة حقيقة فهي مقتضية لها، والمقتضي يجري مجرى المؤثر، والمثال الأول ذكره قاضي القضاة على وجه التقريب، وذكر الفقيه قاسم هذا المثال الآخر وهو المدركة لما في مثال القاضي من عدم المطابقة ولكن يقال: ومن أين أن كونه حياً حقيقة في كونه مدركاً؟

أو كانت الصفة تدل على المؤثر كالحديث يدل على المحدث.
وبعد: فالطريق إلى العلم في الشاهد إنما هو حصول الصفة مع الجواز، وهذه الطريق لم تحصل في حقه تعالى.

وحاصل ما ذكره قاضي القضاة أن الاشتراك في مجرد الصفة لا يقتضي -الاشتراك في المؤثر فيها إلا عند أمور ثلاثة:

أحدها: أن يكون المؤثر حقيقة في الصفة، ومثاله ما تقدم.

الثاني: أن تكون تلك الصفة مقتضاة عن المؤثر، ومثاله كون المدرك مدركاً مع كونه حياً، فلاشتراك في كونه مدركاً يوجب الاشتراك في كونه حياً، هذا ما ذكره بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام]، وذكر الفقيه قاسم أن الثاني هو أن يكون مجرد الصفة يقتضي المؤثر فيها، ومثله بالحدوث فإنه بمجرد يدل على المؤثر فيه وهو المحدث، ومراده بقوله يقتضي -المؤثر فيها اقتضاء دلالة، هذا معنى ما ذكره.

الثالث^(١): أن يكون ما دل على الصفة دل على المؤثر فيها، وهذا الثالث عسير المثال ولا يمكن تمثيله. قال الفقيه قاسم: إلا أن يجعل مثاله الأسود والسواد، وفيه ما تقدم من أنه على وجه التقريب، فإذا لم يكن أحد هذه الوجوه حاصلاً لم يلزم من الاشتراك في الصفة الاشتراك في المؤثر فيها كالوجود في حقه تعالى وفي حقنا فإنه موجود لذاته ونحن موجودون بالفاعل، وكالمنافاة بين الألوان فإنها تثبت لوجوه مختلفة مع اتحاد الحكم، ولو كانت الصفة الثابتة لنا لمؤثر إذا ثبتت له تعالى كان المؤثر فيها ما أثر في صفتنا لزم أن يكون وجوده تعالى بالفاعل كوجودنا.

قوله: (أو كانت الصفة تدل على المؤثر كالحديث).

يعني تدل بمجرد ما من دون نظر إلى كقيتها، فإن الحدوث يدل على المحدث الذي أثر فيه بمجرد.

(١). في (ب): والثالث.

واعترض الباقلاني بأنه لو كان المقتضى للعلم هو الجواز لوجب أن يكون في الجاهل علم بما جهل؛ لأنه في حل جهله يجوز أن يعلم.
والجواب: أن هذا الكلام ظاهر الخطأ والتهافت؛ لأننا لم نقل الدليل هو الجواز فقط، بل قلنا حصول كونه علماً مع الجواز، والجاهل ليس بعالم بما جهله، فضلاً عن أن يكون علماً له مع الجواز.

قل: ويلزم المعتزلة أن يكون الباقي باقياً ببقاء لأنه بقي مع الجواز.
قالت له المعتزلة: إن الصفة إذا حصلت مع الجواز فإنما يجب أن نعلله بأمر، فلما أن يكون ذلك الأمر هو المعنى فإنما يعلم بطريق السبر، ونحن نعلل صحة بقاء الباقي بما هو عليه في ذاته، فلا يلزم ثبوت معنى.

شبهة: قالوا: قول أهل اللغة عالم إثبات، فلما أن يكون إثباتاً لذاته وهو باطل وإلا كان قولهم ليس بعالم نفيًا لذاته / ١١٤ / وإما أن يكون إثباتاً لذاته على حل، وهو باطل، وإلا لزم في من يقول ليس بعالم أن يكون باقياً لذاته وللحل، وإما أن يكون إثباتاً للعلم وهو المطلوب.
والجواب: أتريدون أنه إثبات للعلم فقط أو إثبات للذات على العلم والأول باطل؛ لأننا نعلم بالضرورة أن قولنا: عالم وصف للعالم لا للعلم، ولولا ذلك لكان العالم هو العلم والقلدر هو القدرة، وإذا كان إثباتاً لذاته على علم فما ألزمتونه في كونه إثباتاً لذاته على حل فهو لازم لكم في كونه إثباتاً لذاته على علم فجوابكم جوابنا.
ثم يقل لهم: ولا يلزم إذا كان قولنا عالم إثبات للذات على حل أن يكون قولنا ليس بعالم نفيًا للذات وللحل، بل إنما يكون نفيًا للحل فقط.

قوله: (ولحن نعلل صحة بقاء الباقي بما هو عليه).

يعني من صفته المقتضاة فإن صحة بقاءه من أحكامها، وفيه نظر لأن الباقلاني ألزم تعليل البقاء لا تعليل صحته فرد الكلام إلى الصحة غير مطابق، فالأولى أن يقال للباقلاني في الجواب: لا نسلم أن الباقي نفي مع جواز ألا يبقى بل مع وجوب أن يبقى فإن الباقيات لا يجوز ألا تبقى وإن جاز أن يطرأ عليها ضد فينفيها في الوقت الثاني.

ثم يقال لهم: هذا اعتماد على مجرد عبارة أهل اللغة وهب أن قولهم عالم إثبات للعلم، فهل علموا ما أثبتوه بالضرورة، فكان يجب أن نشاركهم أو بالدلالة، فما هي تلك الدلالة؟ وقريب من هذه الشبهة قولهم: علمنا بكونه تعالى عالماً إما أن يتعلق بذاته أو بها على حل. أو بمعنى غيرها إلا أن في هذا إقراراً بكون هذه المعاني أغياراً لله

شبهة: قالوا: يصح الأمر بأن يعلم والأمر إنما يتعلق بإحداث شيء، وذلك ليس إلا المعنى؛ لأن الصفة ليست مما يوصف بالحدوث، وإذا لم يتعلق الأمر إلا باللعنى فكذلك الخبر في قولنا زيد عالم والله عالم.

والجواب: أما أبو عبد الله فجعله أمراً بأن يجعل أنفسنا على صفة العللين، ولكن لما لم يتم ذلك إلا بالعلم كان الأمر بالصفة أمراً به.

قوله: (وقريب من هذه الشبهة)... إلى آخره.

تحرير هذه الشبهة التي أشار إليها أن يقال: إن علمنا بكونه تعالى عالماً إما أن يكون عالماً بذاته فيلزم فيمن لم يعلمه عالماً ألا يعلم ذاته، أو عالماً بذاته على حال فيلزم فيمن لم يعلمه عالماً ألا يعلم ذاته ولا الحال، أو فيمن علم أنه ليس بعالم تقدير أن يعلم ألا ذات ولا حال، أو عالماً بالعلم وهو المطلوب، وإنما كانت هذه الشبهة قريبة من الأولى لأنه لا فرق بينهما إلا من حيث أن هذه مصورة في العلم بكونه عالماً وتلك في الخبر عنه وهو قول أهل اللغة فلان عالم.

ويجاب عن هذه أيضاً: بأنه ليس يلزم إذا كان علمنا بأنه عالم عالماً بذاته على حال أن يكون عدم علمنا بكونه عالماً عدم علم بذاته وبالحال بل عدم علم بثبوت الحال للذات.

قوله: (والجواب: أما أبو عبد الله)... إلى آخره.

اعلم أن أبا عبد الله بنى جوابه على مذهب له لا يوافق فيه سائر الشيوخ فلهذا أجابوا بغير جوابه، وذلك أنهم جميعاً متفقون على أن الأمر لا يصح إلا مع إرادة المأمور به فإذا أمرنا زيداً بأن يعلم فلا بد من إرادتنا لما أمرناه به، ومذهب الشيوخ غير أبي عبد الله أن الإرادة لا تتعلق

المجلد الثاني القول في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات

قل: وقولهم لا يتعلق الأمر إلا بالأحداث غير مسلم، بل يكفي في ذلك أن يتعلق بما يتجدد؛ لأنه إنما حسن تعلق الأمر بما يحدث؛ لأن الحدث يتعلق بنا، فكذلك يحسن في كل صفة تتعلق بنا وإن كانت بواسطة معنى، وإذا كان كذلك كان الخبر أيضاً يتعلق بهذه الصفة، فحيث لا يثبت إلا لمعنى يتعلق الخبر به أيضاً وحيث يثبت من دون معنى يتعلق الخبر بها فقط .

وأما سائر الشيوخ فيقولون: مسلم أن الأمر إنما يتعلق بإحداث شيء وهو العلم دون الصفة، لكن لم زعمتم أن الخبر كذلك في قولنا الله عالم، أو ليس الخبر يصح تعلقه بما هو ثابت مستقر سواء كان ذاتاً أو صفة، وتتعلق بالإحداث وبغيره وبالموجود والمعدوم، والثابت والمتنفي والقديم والمحدث.

وبعد: فيجب أن يعلم أولاً أن العالم عالم بعلم حتى يحسن منا الأمر بذلك المعنى، وإذا تقدم العلم بالمعنى على حسن الأمر بطل الاستدلال عليه بحسن الأمر.

ويقال لهم: كيف تقولون إن الأمر لا يحسن إلا بإحداث شيء، وعندكم أن القدرة المحدثه إنما تتعلق بالاكْتِسَاب لا بالأحداث، فهلا كان الأمر بأن ٨١٥/ يعلم أمراً باكتساب الحل أو باكتساب الذات على حل.

فإن قالوا: كيف يتعلق بنا ذات الجسم.

قلنا: بأن تكسبها ويحدثها الله كما في سائر الأفعال .

إلا بالأحداث دون ما يتجدد من الصفات فالإرادة لا تتعلق به فلو جعلوا الأمر أمراً بتجديد الصفة كما ذكره الشيخ أبو عبد الله لزمهم أن يكون تجديد الصفة هو المراد والإرادة عندهم لا تتعلق بذلك، فلهذا عدلوا عن جواب أبي عبد الله إلى الجواب الآخر، وكان من مذهب أبي عبد الله أن الإرادة تتعلق بما يتجدد من الصفات كما تتعلق بالأحداث، وإذا كان تجديد الصفات مما يتعلق بالإرادة ويصح تعلقها به صح أن يؤمر به ويكون الأمر به أمراً لإرادة المأمور به وهو تجديد الصفة، وجواب سائر المشائخ يصلح أن يكون جواباً له وجواب أبي عبد الله لا يكون جواباً إلا عنه إذ لا يتأتى إلا على مذهبه.

قوله: (كما في سائر الأفعال).

شبهة: قالوا: العلية تقتضي العلم في الشاهد بمجردهما، فكذلك في الغائب.
الجواب: أن الصفة إذا حصلت مع الوجوب ولم تكن متجلدة لم تحتج إلى أمر تعلل به، فضلاً
عن أن يكون ذلك الأمر معنى.

وبعد: فلما أن يقتضيه اقتضاء إيجاب أو اقتضاء دلالة، والأول باطل اتفاقاً لأن العلم لو ثبت
لكان هو الموجب للعللية لا العكس، والثاني باطل؛ لأنه إنما يتم لهم دلالتها بمجردهما إذا
أبطلوا كون الدال حصولها مع الجواب كما تقدم.

شبهة: قالوا: لو كان علماً لذاته لكان كل عالم كذلك كما أن الجوهر لما كان جوهرًا لذاته
كان كل جوهر كذلك.

والجواب: يقال لهم: إذا كان تعالى موجوداً لذاته وجب مثله في كل موجود وجوابهم جوابنا.
والتحقيق أنه إنما يجب المشاركة في صفات الذات وتوابعها إذا وقعت المشاركة في الذات
وذوات الجوهر متماثلة بخلاف ذوات العللين.

يعني على مذهبهم فإن عندهم أن جميع الأفعال المتعلقة بنا لا تقدر على إحداثها ولا هو
بمتعلق بنا مع قدرتنا على الاكتساب وتعلقه بنا، ولكنهم لا يقولون بصحة الاكتساب إلا
حال الحدوث، ولا يحكمون بقدرتنا على اكتساب الذات إلا في تلك الحال، فكيف يأتي على
مذهبهم أن يصح منا اكتساب^(١) لذات على حال حتى نؤمن بالعلم بها مع أنها في تلك الحال
باقية غير حادثة.

قوله: (ولم تكن متجلدة). يحتز به عن المقتضاة من صفات المحدثات كالتحيز فإنها وإن
كانت صفة حاصلة مع الوجوب إذ هي مقتضاة فهي محتاجة إلى التعليل لما كانت متجددة
بعد أن لم تكن، إذ لو لم تثبت لأمر لم تكن بالثبوت أولى من عدمه بل كان يلزم أن تثبت في
الأزل كالذاتية لعدم التوقف على مؤثر وشرط في تأثيره متجدد، وفيما ذكره نظر فإن صفات
الباري تعالى المقتضاة ما خلا كونه مدركاً حصلت مع الوجوب من غير تجدد واحتاجت إلى
أمر تعلل به على مذهبه ومذهب سائر البهاشمة.

(١) - في (ب): اكتساب الذوات.

المجلد الثاني _____ القول في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات

شبهة: قالوا: العلم علة لهذه الصفة في الشاهد فلو حصلت الصفة من دون علم لقلح ذلك في كونه علة كما أنها لما حصلت من دون الشهوة مثلاً دل ذلك على أن الشهوة ليست علة فيها.

والجواب: أن هذا مبني على أن الصفة معللة في كل موضع، وأنها إذا عللت في موضع بعلة عللت بها في كل موضع، ونحن لا نسلم واحداً من الطرفين فنقول: إنما تعلل الصفة بأمر منفصل إذا حصلت مع الجواز وتجددت بعد إن لم تكن وعللية الباري تعالى لم تحصل كذلك فلا تعلل بأمر منفصل، وعن هذا تهرب وهو محل النزاع.

قوله: (وتوابعها). أراد بتوابعها الصفات والأحكام المقتضاة عنها.

قوله في حكاية شبهتهم: (العلم علة لهذه الصفة).

يعنون العالمية، وقولهم: كما أنها لما حصلت يعنون أيضاً العالمية، وقولهم: دل ذلك على أن الشهوة ليست علة فيها يعنون فلو حصلت في موضع من دون العلم دل ذلك أيضاً على أنه ليس بعلة فيها أصلاً.

قوله: (إنما تعلل الصفة بأمر منفصل إذا حصلت مع الجواز أو تجددت بعد أن لم تكن).

فيه سؤال وهو أن يقال: ما تريد بقولك: بأمر منفصل، هل تريد من فاعل أو علة؟ فليس تجدد الصفة بعد أن لم تكن يقتضي تعليلها بفاعل أو علة ما لم يكن تجدها مع الجواز، أو تريد من فاعل أو علة أو مقتضى؟ فذلك غير مستقيم من وجهين، أحدهما: أن المقتضى ليس بأمر منفصل عن الذات المستحقة للصفة بل هو أمر ثابت لها، وثانيهما: أنا نريك ما يعلل بالمقتضى- وإن لم يكن متجديداً ولا جائزاً وهو صفات الباري تعالى المقتضاة غير المدركة، فكان الأولى أن يحذف قوله: بأمر منفصل؛ لأنه يريد نفي أن تعلل كل صفة على الجملة سواء كان بأمر منفصل أو بأمر غير منفصل، أو يقتصر على قوله: إلا إذا حصلت مع الجواز.

قوله: (لأن العكس لا يجب عندنا في العلل).

الذي يقوله أصحابنا في العلل الموجبة: إنه يجب فيها الطرد، وهو أنه متى حصلت العلة

ثم إن سلمنا أنها تعلق فلا نسلم أنها تعلق في كل موضع بالعلم؛ لأن العكس لا يجب عندنا في العلق، وما أنكرتم أن تحصل الصفة بعلة غير العلم، ومتى حصل العلم كان علة أيضاً كما أن فساد الصلاة قد تحصل مع زوال الحدث ولا يدل ذلك على أن الحدث ليس بعلة إذا وجد، وكذلك انتفاء السواد قد يكون بالبياض تارة وبالحمرة أخرى وإن لم تكن عللاً حقيقة.

حصل المعلول، فإذا حصل العلم مثلاً حصلت العالمية، إذ لا يجوز وجود العلة غير موجبة، ولا يوجبون العكس وهو أنه متى حصل المعلول على الجملة لا المعلول المعين حصلت العلة إلا إذا حصل المعلول على الوجه الذي لأجله يجب صدوره عن العلة وهو حصوله مع الجواز والحال واحدة والشرط واحد، فإنه يجب فيه العكس، فإذا حصلت العالمية مع الجواز والحال واحدة والشرط واحد وجب فيها وفي العلم الطرد والعكس، فأما حيث يحصل مجرد الصفة من دون حصولها على هذه الكيفية فالطرد والعكس فيها غير واجبين، وإذا شئت قلت في جواب الشبهة: مسلم حصول الطرد والعكس في العالمية والعلم لكن بشرط حصول العالمية على الكيفية التي تستدعي إيجاب العلم لها.

واعلم أنه لا خلاف في وجوب الطرد والعكس في الحدود، وفي أنه لا يجب العكس في الأدلة، فإنه قد يدل على الشيء الواحد دليلاً وأكثر، وكذلك العلق الكاشفة لأنها من الأدلة.

قوله: (وإن لم تكن عللاً حقيقية).

أما ما قيل به من فساد الصلاة فالأمر في أن الحدث غير علة فيه واضح إذ لم يحصل فيه حقيقة العلة ولكن شابه العلة من حيث أن فساد الصلاة يقع عنده بكل حال كما أن المعلول يقع عند العلة بكل حال، وكذلك انتفاء السواد بالبياض لأنه لا ذات هاهنا توجب صفة، وقد جعل أصحابنا طرو البياض شرطاً في انتفاء السواد لا علة، لأنه لو كان علة للزم ألا يوجد إلا موجباً لانتفاء السواد ومعلوم أنه إذا لم يصادف في محله سواداً فلا نفي فجعلوه

وأما ما ذكره في الشهوة، فإنما لم تكن في العملية لأنها وجدت من دونها بل لأن الشهوة ليست بصفة العلم وإنما يوجب العملية في الشاهد ما كان بصفة العلم. فإن قالوا: كيف لا يجب عكس العلل ونحن نعلم أن المتحركة توجد بوجود الحركة وتزول بزوالها، ولا يجوز أن تخلفها علة أخرى.

قلنا: إنما وجب ذلك في الحركة لأن المتحركة لا تعقل إلا في متحيز ٨١٦/ وكان الدليل على ثبوت الحركة شاملاً لكل متحيز، ومنع الدليل من صحة أن يكون الجسم متحركاً لذاته أو لغير الحركة.

ويعد: فوجود الصفة من دون العلم إنما تدل على أنه ليس بعلة فيها في ذلك الموضع فقط، فمن أين أنه ليس بعلة فيها في غيره، ويعد: فوجود الباري تعالى لا يتعلق بالفاعل في الشاهد ويعد: ففي المقدور علوم كثيرة، فهلا دل فقد بعضها على أنه ليس بعلة إذا حصل وخلافه معلوم.

شرطاً، وفرقوا بينه وبين سائر الشروط من وجه وهو أن الشروط لا توجب ما هو مشروط بها ووجود البياض موجب لانتفاء السواد. إذا عرفت هذا فيقال له: إذا لم تكن عللاً حقيقية فالقياس عليها لا يتأتى ولا يكون حجة على الخصم.

قوله: (وكان الدليل على ثبوت الحركة شاملاً لكل متحيز).

يعني فإن كل متحيز حصل متحركاً مع جواز ألا يحصل بخلاف العالمية فإنها لم تحصل في كل عالم على الوجه الذي لأجله يدل على العلم. قوله: (ومنع الدليل)... إلى آخره.

يعني ولم يمنع من صحة أن يكون العالم عالماً لذاته أو لغير العلم.

قوله: (ويعد ففي المقدور علوم كثيرة)... إلى آخره.

يعني في مقدور الواحد منا علوم كثيرة بالمعلوم الواحد، ثم قد يوجد بعضها فيوجب كونه

شبهة: قالوا: لو كان علماً لذاته لكان بصفة العلم لأن العلم إنما تبين عما ليس بعلم بالإيجاب الصفة.

والجواب: لم نرد بقولنا: لذاته طريقة التعليل ولو أردناه لما لزمنا ما ذكرناه؛ لأن اشتراك الشئيين في الإيجاب لا يقتضي التماثل إلا إذا أوجبنا على حد واحد وهو غير حاصل هنا؛ لأن ذاته تعالى لو أوجبت الصفة لأوجبتها لنفسها، والعلم يوجبها لغيره، فلتختلف الإيجابان. وبعد: فإنما يقتضي الإيجاب التماثل في حق النوات التي تكون أخص أحكامها الإيجاب، والباري تعالى يخالف مخالفه بل هو أخص من الإيجاب.

علماً بذلك المعلوم، ولا يقف كونه عالمآ به على العلوم التي لم يوجد لها ولو أوجدها لأوجبت كونه عالمآ به، ولم يقتض علمه بذلك المعلوم من دونها أنها إذا وجدت لم تكن علة في عالميته به وأنها لا توجب كونه عالمآ به، هذا أقرب ما يحمل عليه كلامه. قوله: (لم نرد بقولنا: لذاته طريقة التعليل).

اعلم أن مراد أصحابنا بقولهم في صفاته تعالى أنه يستحقها لذاته أن ذاته كافية في ثبوت هذه الصفات له، وأنه لا يحتاج في حصولها له إلى فاعل أو علة، ولهذا فإن بعض علمائنا تجنب هذه العبارة لئلا يوهم التعليل فكان يقول: هو تعالى قادر الذات، عالم الذات حي الذات [لأن] من جعل هذه الصفات مقتضاة عن صفة ذاتية له تعالى لا بد له أن يجعل ذاته تعالى المؤثرة في ثبوتها، لأن من أصول أصحابنا أن المؤثر في المقتضى - هو الذات التي ثبت لها المقتضى - ويجعلون الصفة التي هي المقتضى تجري مجرى المؤثر.

قوله: (فإنما يقتضي الإيجاب التماثل). اعلم أن الإيجاب حكم وهو لا يقتضيه التماثل وإنما تقتضيه الصفة الذاتية التي هو مقتضى عما هو مقتضى عنها، ولكن إراداته إنما تكشف عن التماثل إذا كان أخص أحكام الذاتين المتماثلتين، فإذا كان كذلك كشف عن صفتين لهما مقتضاتين متماثلتين وهما يكشفان عن صفتين ذاتيتين متماثلتين فيعرف بذلك تماثلهما.

قوله: (والباري تعالى يخالف مخالفه بل هو أخص من الإيجاب).

وبعد: فلو كان الاشتراك في الإيجاب يقتضي التماثل لكان علمه تعالى مثلاً لعلومنا بل هذا ألزم لهم لإيجاد الإيجاب.

فإن قالوا: إنا أردنا في أول الشبهة أن يكون تعالى بصفة العلم في كونه علماً لا في المماثلة وهذا حاصل في علمه وعلومنا.

قلنا: إذاً لا يلزمنا ذلك لأن العلم يكون علماً لوقوعه على وجه لا لإيجابه الصفة. وقولهم في الشبهة: إن العلم إنما تبين عما ليس بعلم بإيجابه الصفة غير مسلم، بل باقتضائه لسكون النفس.

شبهة: قالوا: مخالفة القدرة للعلم ليس بأكثر من مخالفته تعالى للعلم، فكما لا توجب القدرة العلمية فكذلك لا توجبها ذاته.

والجواب: ما قلنا ذكره في الشهوة، ومن أن المراد ليس طريقه التعليل

يعني فلا يلزم من مشاركته تعالى للعلم في الإيجاب أن يماثله لأنه يخالف العلم وغيره من الذوات بأمر لم يشاركه العلم، وسائر الذوات فيه ذلك الأمر أخص من الإيجاب وهو الصفة الأخص.

قوله: (بل هذا ألزم لهم لإيجاد الإيجاب).

يعني إيجاب العلمين فإن علمه تعالى يوجب لغيره كما أن علمنا كذلك يوجب لغيره.

قوله: (إن العلم إنما تبين عما ليس بعلم بإيجابه الصفة غير مسلم).

يعني لأن التقليد إذا تعلق بمتعلقه على أخص ما يمكن كان موجباً لمثل الصفة التي يوجبها العلم وكان يجب أن يكون علماً، فعلمنا أنه إنما تبين باقتضائه لسكون النفس، لكنهم يقولون فعندكم أنه تعالى يحصل على مثل حكم الواحد منا بكونه ساكن النفس لذاته.

قوله: (والجواب ما قلنا ذكره في الشهوة).

يعني وهو أن نقول: إن القدرة إنما لم توجب العالمية في الشاهد لأنه لا يوجبها فيه إلا ما كان بصفة العلم، والقدرة ليست كذلك لا من حيث أنها مخالفة للعلم.

ومن المعارضة بالوجود، ونعارضهم أيضاً فنقول: ليست مخالفة القدرة لعلومنا بأكثر من مخالفة علمه لعلومنا، فكما لا توجب القدرة العالمية لا يوجبها علم مخالف لعلومنا، وجوابهم جوابنا.

شبهة، قالوا: دلالة العقل المحكم في الشاهد إما أن يكون دلالة على ذاته وهو باطل بالاتفاق أو على حال لذاته، وتكون تلك الحال دالة على العلم، وهو باطل؛ لأنه ليس بأولى من عكسه، وهو أن يدل على العلم والعلم يدل على الحال وهو المطلوب.

قوله: (ومن أن المراد ليس طريقة التعليل).

يعني وإذا كان المراد ليس طريقة التعليل فنحن نسلم لكم أن ذاته لا توجب العالمية كما أن القدرة لا توجبها، فإننا وإن قلنا: هو عالم لذاته فليس المراد إلا أنه لا يحتاج في ثبوت الصفة له إلى غيرها.

قوله: (ومن المعارضة بالوجود).

اعلم أن المعارضة بالوجود تأتي على وجهين، أحدهما: على ما بنوا عليه شبههم من قياس الغائب على الشاهد فنقول: أليس الواحد منا موجوداً بالفاعل ولم يلزم ذلك في حقه تعالى، فهلا كان الواحد منا عالماً بعلم ولا يصح أن يؤثر في عالميته غير العلم، ولا يلزم ذلك في حقه تعالى. وثانيهما: على صفة شبهتهم هذه وهو أن يقال: إن مخالفة ذاتنا للفاعل ليس بأكثر من مخالفة ذاته تعالى للفاعل، فكما لا توجب ذواتنا وجودنا كذلك لا توجب ذاته وجوده، ولا خلاف في أنه تعالى مستغن في وجوده عن الفاعل.

واعلم أن جميع معارضينا لهم في هذا الباب بالوجود إنما يتأتى مع جعل الوجود صفة زائدة على الذات، والأشاعة لا يقولون بذلك في حقه تعالى بل يقولون إن وجوده نفس ذاته.

قوله: (بأكثر من مخالفة علمه تعالى لعلومنا).

يعني على مذهبهم فإنهم يجعلون علمه تعالى مخالفاً لعلومنا من كل وجه، إذ لو ماثلوا بين علمه تعالى وعلومنا لزمهم أن تكون علومنا قديمة مثله أو يكون محدثاً مثلها، ولزمهم ألا

والجواب: بل ما ذكرناه أولى من العكس؛ لأن صحة الإحكام صدر عن الجملة، فلا يصح أن يدل على العلم؛ لأنه يختص ببعض الجملة، ويجب أن يدل على أمر راجع إلى الجملة، وهو الصفة، ثم يستلزم حصول الصفة مع الجواز على ثبوت العلم. ثم يقال لهم: إذا لم يكن للشاهد فعل فكيف يصح الاستدلال بالإحكام من جهته على أن له علماً، ثم يقاس الغائب عليه، هذا ما لا يتأتى لكم.

شبهة: قالوا: لو كان قلداً علماً لذاته لكان الذي به قلدر هو الذي به علم، وفي ذلك كونه قلداً على ذاته كما أنه عالم بذاته.

والجواب: ليس يلزم إذا كان المقتضى لصفتين واحداً أن يكون حكمهما واحداً. يوضحه أن التحيز يقتضي أحكاماً كثيرة كاحتماله للعرض، وصحة إدراكه بحاستين، وشغله للجهة، ومعلوم كون هذه الأحكام مختلفة، وتحقيقه أنه إنما يكون قلداً لذاته على ما يصح كونه مقدوراً، ويعلم لذاته ما يصح كونه معلوماً، وذاته يصح كونها معلومة ولا يصح كونها مقلودة.

يتعلق علمه تعالى على التفصيل إلا بمعلوم واحد، فأما أصحابنا فلو أنهم أثبتوه تعالى عالماً بعلم وجعلوا له علوماً كثيرة بحسب المعلومات لم يكن لهم بد من جعل بعض علومه تعالى مثلاً لعلومنا إذا تعلقت بمتعلقاتها على أخص ما يمكن، لأنهم يجعلون ذلك هو الوجه في تماثل المتعلقين لأن صحة الأحكام حكم صدر عن الجملة يعني في الشاهد.

ثم يقال: إذا كانت دلالة صحة الإحكام في الشاهد على الصفة فكذلك في الغائب، وأما العلم فالذي دلنا عليه في الشاهد حصول الصفة مع الجواز ولم يحصل هذا الدليل على الوجه الذي يدل عليه على العلم في حقه تعالى.

قوله: (أن يكون حكمهما واحداً).

يعني فليس يجب أن يكون حكم كونه قادراً وحكم كونه عالماً وهما التعلقان واحداً، ومعنى وحدتها أن يثبتا تعلقين على سواء في حق كل متعلق، فلا تتعلق هذه الصفة إلا بما تتعلق به الأخرى بل يجوز افتراقهما في ذلك، وإن كان المقتضي لهما صفة واحدة كأحكام

شبهة: قالوا: يستحيل حصول العلية من دون ما يصححها، وهي الحية، فكذلك يستحيل حصولها من دون ما يوجبها وهو العلم؛ لأن الموجب أقوى من المصحح.
والجواب: أن كونه حياً يصحح العلية شاهداً وغائباً، وأن العلم لا يوجبها شاهداً وغائباً.
وقولهم: أن الموجب أقوى من المصحح لا نسلّمه؛ لأن المصحح يوجب صحة الحكم ويلزمه صحة الحكم، كما أن الموجب يوجب الحكم ويلزمه الحكم فهما سواء، وإن سلمنا أن الموجب أقوى فذلك لا يقتضي تساويهما في محل النزاع، والعبرة في ذلك بالأدلة.

التحيز من شغله للجهة واحتماله للأعراض وصحة إدراكه بحاستين، فإن شغله للجهة تعلق بالجواهر الآخر، واحتماله للأعراض تعلق بها فإذا جاز أن تقتضي الصفة الواحدة أحكاماً وتعلقات مختلفة فبالأولى أن يجوز اقتضاء صفتين لتعلقين مختلفين غير متحدي المتعلق^(١) وإن كان مقتضيهما واحداً.

قوله: (والعلم لا يوجبها شاهداً وغائباً).

يقال: هذا جواب واحتجاج بنفس المذهب والخصم لا يسلمه؛ فإنه يجعل حال الحية والعلم في الإيجاب والتصحيح في الغائب على حد ما يجعلهما كذلك في الشاهد، فكيف يصح الفرق بنفس المذهب.

قوله: (لأن المصحح يوجب صحة الحكم ويلزمه صحة الحكم).

يعني المصحح للحكم بالمعنى الأعم سواء كان صفة بالمعنى الأخص، أو حكماً بالمعنى الأخص مثل الحية فإنها توجب صحة القادرية ويلزمها صحة القادرية وتوجب صحة سكون النفس ويلزمها صحته.

قوله: (وإن سلمنا أن الموجب أقوى).

اعلم أنه لا بد من التسليم فإن المصحح كالحية لا توجب صحة الحكم ويلزمه صحته إلاّ

(١) - في (ب): غير متحدي التعلق.

وبعد: فنحن نقول يستحيل حصول العلية من دون ما يوجبها لكن الموجب لها في حقه تعالى يخالف الموجب لها في حقنا وهو ذاته تعالى كما أن المصحح قد يختلف اتفاقاً، يزيده تأكيداً، أن المصحح لقيام المعاني بنا هو التحيز، وفي حق الباري تعالى عندهم هو الذات. شبهة: قالوا: علمنا بكونه تعالى قادراً يخالف علمنا بكونه علماً، فلا بد أن يكون متعلق هذين العلمين مختلفاً، وليس إلا العلم والقدرة؛ لأن الذات واحدة.

مع حصول ما يقف في تصحيحه عليه، فإن الحية لا تصحح القادرية والعالمية والمريدية ونحو ذلك إلا مع حصول بنى زائدة، والموجب للأحكام والصفات إذا كان علة كالعلم لم يقف في إيجابه للحكم على شرط وإن كان في الموجبات ما يقف في إيجابه على شرط كالمقتضيات.

قوله: (وهو ذاته تعالى).

إنما جعلها موجبة وصرح بذلك هاهنا لما تقدم من أن مَنْ جعل الصفات مقتضاة يجعل التأثير فيها لذاته تعالى المختصة بالمقتضي، فالصفة التي هي المقتضى -إنما تجري مجرى المؤثر لأنها لا تستقل بالمعلومية ولا يصح إيجابها مع عدم الذات.

قوله: (كما أن المصحح قد يختلف اتفاقاً).

قد أورد مثال اختلافه على مذهبه، وأما مثال اختلافه على مذهبنا فكما نقوله في مصحح القادرية والعالمية فإن هاتين الصفتين لا يصححهما في الشاهد إلا الحية ولا يصحان إلا على من كان حياً وفي حقه تعالى يصححهما مقتضيهما وهو الصفة الأخص، فإن المقتضي كما يؤثر في الوجوب يؤثر في الصحة، فلو قدرنا انفراد الحية في حقه تعالى عن القادرية والعالمية لصحنا من دونها ووجبنا لكن الحية لما كانت مقتضاة عن مقتضيهما لم يحز الانفكاك، وقد صرح الشيخ الحسن بهذا في الكيفية ولهذا جعل الشرط في القادرية والعالمية ما مر ولم يجعل الحية شرطاً لهما لهذا الوجه، وفيه نظر فإنه يقتضي بطلان دلالة صحة أن يقدر تعالى ويعلم على كونه حياً.

والجواب: إنما اختلفا لأن كل واحد منهما تعلق بالذات على حل في حكم المخالفة للأخرى، ثم يقال لهم: هذا إقرار بأن المعاني القديمة متغيرة؛ لأن المخالفة أبلغ من المتغيرة، ويعد: فقد قل الرازي في كتاب الأربعين مستدلاً على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات: إنه تعالى حي، ومن كان حياً صح أن يعلمها أجمع، قل: والموجب لعالميته هو ذاته ونسبة الذات إلى الكل على السوية، فانظر كيف رجع إلى قول المعتزلة عند ضيق الخلق، وهو ممن يثبت المعاني، فهلا قل بأنه عالم لذاته وترك معانيه هلم

شبهة سمعية: قالوا: قل تعالى: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: ١٦٦] ﴿وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ [فاطر: ١١]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

والجواب: أن العلم بصحة السمع يقف على العلم بأنه عالم لذاته؛ لأنه إذا كان علماً بعلم، انحصرت معلوماته فلا يكون علماً بكل القبائح،

قوله: (والجواب أنهما إنما اختلفا) ... إلى آخره.

يعني علمنا بكونه قادراً وعلمنا بكونه عالماً، وقد تقدم اختلاف الشيوخ في وجه اختلاف هذين العلمين فلا وجه لإعادته.

قوله: (لأن المخالفة أبلغ من المتغيرة).

إنما كانت أبلغ لأن المتغيرة تثبت بين المثليين والمخالفة لا تثبت بينهما، ولأنها فرع على المتغيرة والمغايرة لا تنفرد عليها، فلا تثبت المخالفة إلا مع المغايرة بشرط زائد وهو ألا تسد إحدى الذاتين مسد الأخرى فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل.

قوله: (فلا يكون علماً بكل القبائح).

يعني وإذا لم يعلمها كلها لم يؤمن أن يرتكب بعضها لعدم علمه بقبحه، فكيف يصح الاستدلال بالسمع على مذهب لو صح لبطل السمع، ثم إن من مذهبهم أنه تعالى يقول ويفعل ما يشاء، ولا يقبح منه ولا اعتراض عليه، فلا يمتنع أن يكون مُحَبَّر هذه الآيات لا على ما تناوله، ولكن أكثرهم يقول بامتناع الكذب عليه، ولا يميزون أن يقول تعالى ما ليس

ويعد: فالعرب إنما يستعملون العلم بمعنى العالم أو بمعنى المعلوم، فيقولون: جرى هذا بعلمي أي وأنا عالم به، ولا يعقلون المعنى الذي يشته المتكلمون؛ لأنه إنما يعرف بتأمل كبير، ٨١٧ والله تعالى إنما يخاطبهم بما يعقلونه، وتقديره أنزله وهو عالم به، ولا تضع إلا وهو عالم. ويعد: فالظاهر متروك؛ لأن الباء في مثل هذا للإصاق بما هو آلة للفعل نحو كتبت بالقلم، فلو كان المراد بالعلم المعنى لكان علمه تعالى آلة في الإنزال والوضع، وأما قوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ فللإيراد من معلوماته تعالى كما يقل: هذا علم أهل البيت عليهم السلام، وعلم أبي حنيفة عليه السلام، أي معلومه، وكقولهم: اللهم اغفر علمك فينا أي معلومك ولأن من للتبعض والمعنى الذي يشته المتكلمون لا يتبعض، ولأن الاستثناء لا يصح إلا إذا حمل على المعلوم، وتقديره بشيء من معلومه إلا بما شاء، فلولا ذلك لكنا قد أحطنا ببعض علمه القائم بذاته، وهو محل. وأما معارضة أصحابنا لهم بقوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عِلْمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، فلا يستقيم؛ لأن لهم أن يقبلوا علينا فيقولوا: عندكم أن العلم هنا بمعنى العالم، فيلزم أن يكون فوق كل عالم عليهم، فلا يكون بد من التأويل.

بصحيح، لكن ذلك غير مسلم لهم لاستقامته على قواعدهم على ما سيأتي إن شاء الله تعالى. قوله: (لأن الباء في مثل هذا للإصاق بما هو آلة للفعل).

هذا كلام ركيك غاية وكان الأولى أن يقول: للاستعانة بدل الإصاق، فإن التي للإصاق مثل: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، ولهم أن يقولوا: الباء هنا للمصاحبة كما في شري الفرس بسرجه ولجامه.

قوله: (أي معلومك). يعني الذي علمته منا من السيئات.

قوله: (لكنا قد أحطنا ببعض علمه القائم بذاته).

يعني إذا شاء^(١) تعالى أن يحيط به، لأنه استثنى من الإحاطة المنفية الإحاطة عند المشيئة وهو محال لأن علمه لا يتبعض كما قدمه.

(١) في (ب): إذا شاء الله تعالى.

واحتجوا لإثبات القدرة بقوله تعالى: ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، وقوله: ﴿هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥] ونحو ذلك. والجواب: ما تقدم من أن العرب لا يعقلون معاني المتكلمين وإنما يستعملون القدرة بمعنى الإقتدار، فيقولون القدرة لله تعالى، أي الإقتدار، ويقولون لفلان قدرة على كذا، أي هو قادر عليه، ولأن الظاهر متروك من حيث أن الشدة والثبات إنما يستعملان في الأجسام.

قوله: (لأن لهم أن يقبلوا علينا فيقولوا: عندكم أن العلم هنا بمعنى العالم).

فيه نظر فإنه يكون المعنى: وفوق كل ذي عالم، فلا يتأتى أن يكون العلم هنا بمعنى العالم عندنا، وكان الأولى أن يقول: عندكم أن ذا العلم هو العالم، وأنه لم يقصد بالعلم المعنى الاصطلاحي، وقد أجيب عن هذا بأن قيل: الآية وإن كان ظاهرها يقضي بأن فوق كل عالم علياً على لغة العرب إلا أننا أخرجنا الباري تعالى عن أن يكون فوقه من هو أعلم منه بضرورة الدين وإجماع المسلمين، هكذا ذكره ابن الملاحمي وإن قالوا: وكذلك نقول.

قلنا: لا يصح لكم الاستدلال بالإجماع لأنه سمعي ولا يصح لكم الاستدلال بالسمع. قوله: (فلا يكون بد من التأويل).

يعني على كلامنا وكلامهم فتأوله بأن المعنى: وفوق كل عالم من المخلوقين ويتأولونه كذلك، أو بتقدير صفة أي وفوق كل ذي علم حادث، والتحقيق أنه من العموم المخصص، وأن ذلك هو المرجوع إليه على المذهبين معاً.

قوله: (من حيث أن الشدة والثبات إنما يستعملان في الأجسام).

يعني فإذا لم يكن بد من تأويل الآيات من وجه ولم يمكن تبقيتها على ظاهرها تؤولت من جميع الوجوه، وفيه نظر فإننا وإن تأولنا الشدة والثبات لمخالفتها لما اتفقنا عليه نحن وهم فلا يلزم من تأويله تأويل لفظ القوة ولكن نتأول لمخالفتها الأدلة العقلية، وقد جرت عادة أصحابنا أن الخصوم إذا احتجوا بأية يُحتاج إلى تأويل شيء من معانيها عندنا وعندهم قالوا وكذلك نتأولها من هذا الوجه الذي احتججتم به علينا، ولعل ذلك من حث أنما إذا احتاج شيء منها إلى

فصل/ في أنه لا يجوز أن يستحقها لمعان محدثة كما يقوله هشام بن الحكم في كونه عالماً

والذي يبطله أن هذه الصفات ثابتة لم تزل فلا يؤثر فيها ما هو متأخر عنها، ولأن محدثها لا بد أن يكون هو الله تعالى، وهو لا يحدثها إلا بعد أن يكون مختصاً بهذه الصفات،

التأويل كانت من الآيات المتشابهة غير المحكمة السلوك بها مسلك المجاز لا الحقيقة، ولا كلام في صحة تأويل الآيات المتشابهة الواردة على غير حقيقتها، وإنما قال: إن الشدة والمتانة إنهما يستعملان في الأجسام لأن المتانة الصلابة والمتين الصليب.

قال الجوهري: المتن من الأرض ما صلب وارتفع، والجمع متان، ومتن الشيء بالضم متانة فهو متين أي صلب انتهى. والشديد مثله، وقوله تعالى في هذه الآية: ﴿الْمَتِينُ﴾ أراد به الشديد القوة.

تنبيه:

اعلم أن شبه المجبرة ههنا وإن اختصت بالعلم والقدرة دون غيرهما مما يثبتونه من المعاني فإنما اقتصروا عليها لأنها لو صحت وثبت لهم أنه تعالى قادر بقدرة وعالم بعلم لثبت لهم ذلك في سائر المعاني التي يثبتونها لأن الطريقة في الجميع واحدة، وكذلك متى بطل ثبوت شيء من هذه المعاني في حقه بطل ثبوت سائرها.

(فصل: في أنه تعالى لا يجوز أن يستحقها)

أي يستحق صفاته المتقدم ذكرها (لمعان محدثة كما يقوله هشام بن الحكم في كونه تعالى عالماً).

فإن عنده أنه تعالى يستحق كونه عالماً لمعنى محدث، وهو مذهب جهم بن صفوان وإليه ذهب قوم من الروافض، ولم يشتهر عن هشام في باقي صفاته تعالى القول بأنه يستحقها لمعان محدثة وإنما حكى ذلك عنه حكاية غير شهيرة.

قوله: (أن هذه الصفات ثابتة لم تزل).

والذي يشتهه ما يقوله ابن الحكم وأبو البركات من الفلاسفة من أنه عالم بعلم محدث ويطلبه أن العلم اعتقاد واقع على وجه مخصوص كما تقدم، ولا يصح وقوعه على ذلك الوجه إلا من عالم؛ لأنه كيف يقع من ناظر أو متذكر نظر أو ملحق لتفصيل بجملة من دون عقل، وعلم بالدليل ووجه دلالة، ومن دون علم بالتفصيل والجملة وكيفية الإلحاق. فإن قيل: إنه يعلم المعلومات الأزلية لذاته، وإذا كان علماً بها صح أن يحدث علماً بهذه المعلومات المحدثة، قلنا: إذا كان علماً ببعض الأشياء لذاته علم جميع المعلومات إذ لا اختصاص للذات بمعلوم دون معلوم، فلا يحتاج إلى علم محدث،

يقال: هذا استدلال بمجرد مذهبك وإنما يثبت لك أنها ثابتة في الأزل إذا استحققتها لذاته وأنت الآن منازع في ذلك فبين أولاً أنه لا يستحقها لمعان محدثة لستم ما ذكرته. قوله: (لا بد أن يكون هو الله تعالى).

يعني فأما غيره فيستحيل أن يحدثها له لأنه إن جعل قديماً فسيأتي أنه لا قديم غيره، وإن كان محدثاً فأحداثها لها إنما يصح إذا كان قادراً حياً، ولا يصح أن يكون محدثه غيره تعالى وهو لا يحدثه تعالى إلا بعد أن يكون قادراً عالملاً حياً فيؤدي إلى الدور. قوله: (وهو لا يحدثها)... إلى آخره.

أي لا يحدث المعاني التي هي القدرة والعلم والحياة إلا بعد أن يكون قادراً عالملاً حياً فيؤدي إلى الدور أيضاً، فلا يكون قادراً إلا بعد حصول القدرة ولا تحصل القدرة إلا بعد أن يحدثها ولا يحدثها إلا بعد أن يكون قادراً، ولا يكون قادراً إلا بعد أن يكون حياً، ولا يكون حياً إلا بعد أن يحدث الحياة، ولا يحدثها إلا بعد أن يكون قادراً، وكذلك فلا يحدث الحياة إلا بعد أن يكون قادراً، ولا يكون قادراً إلا بعد أن يكون حياً، ولا يكون حياً إلا بعد أن يحدث الحياة. قوله: (والذي يشتهه)... إلى آخره.

أي والذي يشتهه الحال فيه فقد يظن أنه لا يؤدي إلى دور هو العلم فيقال: لا يحتاج في إحداثه إلى أن يكون عالملاً.

ولأنه لو أحدث لنفسه علماً لأوجده لا في محل كالإرادة، ولو قدر على علم لا في محل لقدر على جهل لا في محل، إما بدلاً من العلم وإما متعلقاً بغير ما يتعلق به العلم، فيوجب له ذلك الجهل كونه جاهلاً، وهو محل بالاتفاق.

شبهتهما ١٩/ من جهة العقل: أنه تعالى لم يكن علماً بوجود الأشياء لم يزل وإنما يعلم وجودها حال يوجده لأن العلم تابع للمعلوم.

واختلف في الجواب، فقال الشيخ محمود المرجع بكونه تعالى علماً إلى تعلق ذاته، وهذا التعلق يتجدد بتجدد المتعلق، فذاته تعالى توجب له هذا التعلق بشرط ثبوت المتعلق، وبهذا يفارق القائلين بالعلم المحدث لأنهم يشتبونه معنى بالفاعل.

وقريب من هذا قول أبي الحسين إلا أنه يقول ببقاء التعلق الأول، قل: لأنه تعالى يعلم للشيء حالة عدم، ثم حالة وجود بعد ذلك العلم، وهو مستمر.

قوله: (وكيفية الإلحاق).

كيفية الإلحاق أن يقول: هذا ظلم وكل ظلم قبيح فهذا قبيح، وقد تقرر بما ذكره المصنف أن العلم لا يقع إلا من عالم فلزم الخصم فيه مثل ما تقدم في الحياة والقدرة من الدور.

قوله: (لأوجده لا في محل).

يعني لاستحالة أن يوجده تعالى في ذاته إذ ليس بمحل، فأما هشام فيقول بأنه تعالى يوجده في ذاته إذ مذهبه التجسيم.

قوله: (وبهذا يفارق القائلين بالعلم المحدث).

أي بأن فعل ذلك المتجدد تعلقاً موجباً عن الذات وإن كان قد صرح بأنه تعالى يعلم حصول الشيء الحادث بعد أن لم يكن عالماً بحصوله، لكن المرجع بالعلم عنده إلى تجدد التعلق.

قوله: (وهذا مستمر).

وحكي عن الشيخ أبي علي ما هذا لفظه: أنه وإن كان علماً لنفسه فإنه إنما يوصف بأنه عالم بوجود زيد عند وجوده من حيث تعلق علمه بوجوده كما أنه وإن كان مدركاً لنفسه فإنه إنما يوصف بأنه يدرك المدركات عند وجودها لتعلق كونه مدركاً بوجودها.

وهذا الكلام يحتمل وجهين، أحدهما: أن يريد أن العلية متجلدة بتجلد التعلق كالمدركية، وذلك لا يقدح في كونها للنفس أو مقتضة لأنها متعلقة، والمتعلقة تتجلد بتجلد متعلقها ككونه مدركاً.

ومتي قيل لهذا يؤدي إلى خروج الموصوف عن صفته المقتضة أو الذاتية أجاب بأن الصفة إذا كانت مشروطة بثبوت المتعلق لم يمتنع زوالها عند زواله، وإن كانت ذاتية أو مقتضة، وهذا الوجه غير سديد؛ لأنه مع مخالفته لأصول الجمهور فإنه يؤدي إلى أن يكون له بكونه علماً صفات كثيرة.

يعني علمه تعالى بأن الشيء سيوجد بعد وجوده، والمراد أنه بعد وجوده يكون^(١) عالماً بأن له حالة عدم في الأوقات المتقدمة، وأن له حالة وجود بعد تلك الأوقات، هذا رأي أبي الحسين وخالفه ابن الملاحي فقال: بل إذا وجد المعلوم زال علمه تعالى بأنه سيوجد لا انتفاء المتعلق وهو أنه سيوجد، قال: وهلا قال أبو الحسين بانتفاء التعلق عند انتفاء المتعلق كما يثبت التعلق عند ثبوت المتعلق.

قوله: (لأنه مع مخالفته لأصول الجمهور)... إلى آخره.

يعني من كون العلم بأن الشيء سيوجد علماً بوجوده إذا وجد، ومن كون اقتضاء صفته تعالى الأخص للعالمية غير واقف على شرط متجدد بل يقتضيها في الأزل، ويفارق الحال فيها الحال في كونه مدركاً إلا أنه يقال ليس مخالفة أبي علي لأصول الجمهور من حيث كونها مخالفة لهم، ولا إثبات أن له تعالى بكونه عالماً صفات كثيرة متعددة بتعدد المتعلقات يصير كلامه غير سديد مالم يقيم دليل على بطلانه، ولعل الجواب أنه إذا أدى ذلك الوجه إلى أن يكون له تعالى بكونه عالماً صفات متعددة بتعدد المعلومات ولا شك أن معلوماته تعالى لا تنتهي لزم أن

(١) - في (ب): بعد وجوده عالماً.

الوجه الثاني: أن الصفة واحدة مستمرة والتعلق يتجدد فتكون متعلقة بأن الشيء سيوجد فلذا وجد زال التعلق الأول وصارت متعلقة بوجوه، وهذا قريب، وقد صرح به ابن الملاهي في (الفائق) عن أبي علي، وما ذكره الفقيه قاسم بن حميد صاحب تعليق شرح الأصول من أنه لو تجدد التعلق لكان لا بد أن يتمثل التعلقان، وإنما يتمثلان بالحد المتعلق، ومع اتحادهما لا يحتاج إلى تجدد التعلق فهو غير سديد

يكون له بكونه عالمًا بصفات لا تنهاه، وثبوت ما لا يتناهى محال لكن قد تقدم ما أجيب به عنه.

قوله: (وهذا قريب).

يقال: بل بعيد لأنه لو تجدد التعلق وتغير فأما أن يتمثل التعلقان أو يختلفان، والأول باطل لأن تمثيلهما لا يكون إلا لاتحاد المتعلق ومع اتحادهما لا يحتاج إلى تجدد التعلق وتعددته، والثاني باطل أيضاً للزوم تعدد عالميته تعالى التي هي المتعلق واختلافها؛ لأن اختلاف المقتضي يدل على اختلاف المقتضى إذا كان المقتضيان من قبيل واحد، وأيضاً فلو تعددت تعلقات عالميته تعالى لزم كونها غير متناهية إذ المعلومات غير متناهية، وفيه ثبوت أحكام غير متناهية له تعالى مع كونها ثبوتية زائدة على الذات، وهو في الاستحالة كوجود ما لا يتناهى من الذوات وثبوت ما لا يتناهى من الصفات، وأيضاً فلو تعددت تعلقات العالمية لزم أن يكون المتعلق والمتعلق أمراً واحداً، بيانه أنه تعالى عالم بأنه عالم فالمتعلق هو ذاته تعالى مقيدة بالعالمية، والمتعلق ذاته تعالى مقيدة بالعالمية، وفيه عدم تميز المتعلق من المتعلق وهو محال.

فإن قيل: هذا كما يلزم من جعل تعلقات عالمية الله تعالى متعددة بحسب تعدد المعلومات يلزم من جعل تعلقاتها بجميع المعلومات تعلقاً واحداً.

قلنا: بل لا يلزم لأننا نجعل المعلومات كلها كالمعلوم الواحد، وحيث لا إشكال لأن المتعلق هو الذات مقيدة بالعالمية، والمتعلق هو جميع المعلومات لا الذات مقيدة بالعالمية فقط وحيث لا يتميز المتعلق من المتعلق.

ولقائل أن يقول: إن مماثلة التعلق الثاني للأول لا يمنع من ثبوت الثاني إذا قام عليه دليل، وقد قام الدليل هنا، فإننا إذا علمنا أن الشيء سيوجد ثم علمنا وجوده، فإننا نجد مزية لم تكن فلا أقل من أن تكون تلك المزية الحاصلة تعلقاً متجداً للصفة إذا بطل أن يكون المتجدد هو الصفة.

ثم يقال له: وما أنكرت أن يختلف التعلقان لاختلاف متعلقهما من حيث أن أحدهما تعلق بأنه سيوجد والآخر تعلق بأنه وجد.

فإن قل: هذا يؤدي إلى أن العلم بأنه سيوجد غير العلم بأنه وجد قيل له: إن أردت أن العلية غير /٢٠/ العلية فلا نسلمه، وإن أردت أن التعلق غير التعلق فهو محل النزاع، فلم منعت منه؟

قوله: (فإننا نجد مزية لم تكن فلا أقل من أن تكون المزية الحاصلة تعلقاً متجداً).

فيه سؤال: وهو أن يقال: إن هذه المزية والاختلاف الحاصل إنما هو لاختلاف حال المتعلق لأمر يرجع إلى التعلق أو المتعلق. بيانه: أن الشيء الذي سيوجد له ثلاث حالات حالة قبل الوجود أنه سيوجد، وحالة وقت الوجود^(١) أنه قد وجد، وحالة بعد وجوده^(٢) أنه قد تقضى وجوده^(٣)، والعلية والعلم يتناولانه ويتعلقان به على هذه الحالات تعلقاً واحداً يتناول المتعلق به على أحواله المختلفة.

ولعل الجواب: أن أحدنا يجد المزية والاختلاف راجعين^(٤) إلى أمر يختص به ويرجع إليه.

قوله: (فإن قل هذا يؤدي إلى أن العلم بأنه سيوجد غير العلم بأنه وجد).

يعني من حيث أثبتت تعلقين مختلفين، فكل تعلق لا بد أن يستند إلى صفة غير ما ستمد إليه التعلق الآخر.

(١)- في (ب): وحالة وقت الوجود هي أنه قد وجد.

(٢)- في (ب): وحالة بعد وجوده هي أنه قد تقضى.

(٣)- أي الوقت الذي وجد فيه. تمت.

(٤)- في (ب): والإختلاف راجعاً.

وقد أجاب جمهور الشيوخ عن أصل الشبهة بأن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد وخالفهم أبو الحسين، فقال هما علمان.

واستدل الجمهور: بأننا إذا علمنا أن الشمس ستطلع غداً ثم قدرنا بقاء هذا العلم حتى طلعت لم يكن بد من أن يتعلق؛ لأن في خلاف ذلك انقلاب جنسه، فلما أن يتعلق بأنها ستطلع وهو محال؛ لأنها قد طلعت، وإما أن يتعلق بطلوعها، وهو المطلوب، وهذا الدليل لا يستقيم في علم الشاهد؛ لأن عند الجمهور أن العلوم لا تبقى،

قوله: (فلا نسلمه).

يعني من حيث أن الصفة الواحدة قد يثبت لها تعلقات مختلفة، فليس ثبوت هذين التعلقين يوجب استنادهما إلى صفتين إلا أن ذلك حيث لا تكون تعلقاتها المختلفة من قبيل واحد كتعلقات التحيز، فأما إذا كان من قبيل واحد فإنه يلزم ذلك.

قوله: (وخالفهم أبو الحسين فقال: هما علمان).

هذا قول أبي الحسين وابن الملاحي، قال الفقيه قاسم: وحكاه أيضاً ابن الملاحي عن الشيخ أبي علي والشيخ أبي القاسم، أي القول بأنهما علمان متغايران. وقيل: بل حكاه ابن الملاحي عن أبي الحسين أنها ذكرهما يدل على القول بذلك.

قوله: (لأن في خلاف ذلك).

يعني وهو عدم تعلقه انقلاب جنسه، وذلك لأن تعلق ما يتعلق من المعاني لصفته المقتضاة، إذ التعلق من أحكام الصفة المقتضاة وما لم يتعلق من المعاني فذلك لاختصاصه بصفة مقتضاة لا يوجب التعلق، فلم يمتنع ما كان متعلقاً لخرج عن صفته المقتضاة التي توجب التعلق إلى صفة ذات أخرى لا توجب التعلق، وإنها تنقلب الصفة المقتضاة بانقلاب ما يقتضيها من الصفات الذاتية وفي انقلاب الصفة الذاتية انقلاب الذوات وذلك ما أراده بانقلاب جنسه.

قوله: (وهذا الدليل لا يستقيم في علم الشاهد).

يعني فلا يدل على أن علم الواحد منا بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد بل هما

وإذا كان كذلك لم يكن بد من أن يكون العلم بوجوده غير العلم بأنه سيوجد، لأن العلم بأنه سيوجد قد علم في ثاني وجوده، فلما في علوية الباري تعالى فالدليل قوي، لكنه لا بد من أن يبنى على تجمد التعلق.

واستدلوا أيضاً بأنهما لو كانا علمين لكانا متولدين عن نظر واحد حيث يكونان نظرين ولجاز أن يجهل وجوده مع العلم أنه سيوجد

علمان، وإنما يكون علماً واحداً لو كان العلم باقياً فحينئذ كان يستقيم الدليل في حق الشاهد، وأما التوصل بذلك إلى أن علمه تعالى بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد فمستقيم لأن صفته تعالى مستمرة والكلام متوجه إليها، وإنما أوضح وجه الدلالة بتصويرها في حق الشاهد وتقدير أنه لو ثبت لنا ما ثبت له تعالى بأن تدوم صفتنا كما دامت صفته تعالى لصح ما قلناه، ولا يثبت تقدير ذواتها إلا مع تقدير دوام العلم.

قوله: (لكانا متولدين عن نظر واحد).

يعني من حيث أنا إذا نظرنا تقدير أي أن الشمس ستطلع غداً فعلمنا أنها ستطلع، فإننا نعلم طلوعها في ذلك الوقت من غير نظر آخر، وكذلك إذا أخبرنا صادق بأن زيدا سيموت غداً فإننا إذا نظرنا في خبر ذلك النبي حصل لنا العلم بأنه سيموت فالعلم بموته غداً حاصل عن ذلك النظر، فلو كانا علمين مختلفين لزم أن يكونا متولدين عن نظر واحد وتعدّي النظر في الإيجاب محال وإلا لزم تعديده إلى ما لا نهاية له.

فإن قيل: هذا لازم لكم في حق الواحد منا فلا شك في أن علمه بطلوعها غير علمه بأنها ستطلع.

قلنا: إنه وإن كان كذلك فهو مماثل له عندنا، وإذا كان مماثلاً له فهو إنما فعله ليذكر النظر والاستدلال ولا يتأتى، هذا إذا قيل بمخالفته له.

قوله: (ولجاز أن يجهل وجوده). يعني بعد وجوده.

ويمكن اعتراضه بأن للنخس أن يجعلها نظرين، ويلتزم جواز الجهل بوجوده مع العلم بأنه سيوجد، ولهذا لو أخبرنا نبي صادق بأن زيدا سيموت إذا ظهر على نبي معجز، فإننا من ثاني حل الخبر نشك في هل مات زيد أم لا مع أنا لا نشك في أنه سيموت، فإذا نظرنا فعلمنا أن الله أظهر معجزاً على هذا المدعي للنبوّة علمنا وقوع الموت بعلم ثان، كما إذا نظرنا في أن الفعل ظلم علمنا قبّحه بعلم ثان.

حجة أبي الحسين أن العلم بأن الشمس ستطلع لو كان علماً بطلوها لعلمنا ذلك، وإن كنا في بيت مظلم.

ويمكن الجواب: بأننا إنما لم نعلم طلوها والحال هذه؛ لأنه لم يتجدد لعلمنا تعلق بطلوها، ونحن قد بينا أنه لا بد أن يتجدد تعلق لهذا العلم حل وجود المعلوم، ومتى قيل: فهل يجوز أن يكون تعلق العلم بأنها ستطلع باقياً حل طلوها.

قلنا: يجوز ذلك، ولكنها متى طلعت والتعلق بقى صار العلم جهلاً لتعلقه بالشيء لا على ما هو به، وذلك جائز،

قوله: (نشك في هل مات زيد أم لا مع أنا لا نشك في أنه سيموت)... إلى آخره.

فيه إيضاح لما ذكره من الاعتراض على الطرف الثاني من الدليل، وهو قولهم: ولجاز أن يجهل وجوده مع العلم بأنه سيوجد بالتزام ذلك، وإيضاح للاعتراض على الطرف الأول من الدليل وهو أنها علمان حاصلان عن نظرين.

تنبيه:

قد استدلل الجمهور أيضاً بالقياس على الخبر قالوا: فإن الخبر بأن زيدا سيموت عند طلوع الشمس خبر بموته عند ذلك الوقت ولا يحتاج إلى خبر آخر، فإذا كان الخبر بأنه سيموت خبراً بموته إذا مات كان العلم بأنه سيموت علماً بموته إذا مات إذ الخبر فرع على العلم.

قوله: (صار العلم جهلاً).

يقال: كيف يجوز ذلك والحسن لا ينقلب قبيحاً والعكس، فكيف ينقلب العلم وهو

وهو الذي يريد الشيوخ بقولهم إن العلم من جنس الجهل، وهذا الجواب كله إنما يستقيم على القول ببقاء العلوم، فلما مع القول بأنها لا تبقى فالقول ما قاله أبو الحسين من أنهما علمان، ولا بد للجمهور من الاعتراف بذلك.

قل أبو الحسين رحمته الله تعالى: العلم بأن الشيء سيوجد لا يقوم مقام العلم بوجوده، ولهذا يشك في أنه هل وجد حيث لا يشك في أنه سيوجد.

حسن جهلاً وهو قبيح؟

والجواب: أنه لا مانع من كون الشيء حسناً ثم يصيره قبيحاً لأنه ليس بحسن ولا قبيح لذاته فيلزم استمرار حسنه أو قبحه، بل يحسن ويقبح لوجه يقع عليه، فوجه حسن العلم كونه علماً متعلقاً بالشيء على ما هو به فلما زال هذا الوجه وحصل وجه القبح وهو مصيره اعتقاداً متعلقاً بالشيء لا على ما هو به صار قبيحاً على أن ذلك إنما يلزم على القول ببقاء العلوم كما هو مذهب أبي هاشم ولا يلزم على القول بأن العلم غير باق.

قوله: (وهذا الذي يريد الشيوخ بقولهم إن العلم من جنس الجهل).

هذه العبارة جرت في كلام أبي هاشم، ويقال: إما أنهم يريدون أن العلم قد ينقلب جهلاً فلا، بل مرادهم بأن العلم من جنس الجهل أن اعتقاد كون زيد في الدار على أحد الوجوه وهو فيها لو وجد وليس فيها كان جهلاً، لا أنهم يريدون أن العلم قد ينقلب جهلاً فإن في ذلك تجويز أن يصير الحسن قبيحاً ولعلمهم لا يميزونه وإن وجه بما تقدم، ثم إن ذلك لا يتصور مع القول بعدم البقاء.

وقد أجاب المشائخ عن حجة أبي الحسين بأن قالوا: إن العلم بأنه سيعدم علم بقدمه ذلك الوقت بشرط علمه بالوقت والذي في بيت مظلم لم يعلم الوقت، واعتراض بأن تعلق المعاني والصفات لا يعتبر فيه إلا حصول المتعلق على ما هو عليه ولا يشترط أمر آخر، إذ التعلق أخص أحكام المعاني والصفات فلا يقف على شرط ولا ينفصل عن موجهه.

ويمكن الجواب بما تقدم من أنه علم واحد ولكن له تعلقات لا يقوم أحدهما مقام الآخر. قل تعالى: اختلاف المتعلق عندكم يدل على اختلاف العلوم، وهذه المتعلقات مختلفة من حيث أن كون الشيء مما سيوجد مخالفاً لكونه مما وجد وفي اختلاف العلوم تغايرها، ويمكن الجواب /٨٢١/ بأن اختلاف المتعلق إنما يدل على اختلاف العلوم إذا كانت علوماً، فلما وهو علم واحد فاختلف متعلقه إنما يدل على اختلاف المتعلق، ونحن نلتزمه كما نقوله أنت في تعلق الذات بالعلوم.

قوله: (فلما وهو علم واحد)... إلى آخره.

فيه مخالفة لأصول الجمهور فإن من أصولهم أن العلم لا يتعدى في التعلق على التفصيل من المتعلق الواحد إلى ما زاد عليه ولا من الوجه الواحد إلى ما زاد عليه.

تنبيه:

قد أجب عن أصل شبهة ابن الحكم ومن تابعه بالمعارضة لهم بكونه تعالى قادراً، فإن المقدور إذا وجد صار غير قادر عليه، ثم إذا عدم وهو مما يصح إعادته صار قادراً عليه، ولم يلزم من ذلك كونه قادراً بقدرة ذكره بعضهم^(١) وإنما يتأتى هذا على مذهب أبي عبد الله من أن قدرته تعالى لا تتعلق بالموجود فأما مذهب القاضي والذي صححه ابن متويه والحاكم فإنها تتعلق بالموجود إذا كان مما يصح إعادته.

حجتهم أنه يصح منه تعالى أن يفنيه ويعيده فهو مقدور له، وهو تعالى قادر عليه على هذا الوجه، وتعدى إيجاده له في الحال لا يخرج عن كونه مقدوراً له إذ يصح منه إيجاده من بعد كما أن القادر يقدر على أشياء لا يصح أن يوجد في الحال لكن لما صح منه إيجادها من بعد صح وصفه بذلك.

حجة أبي عبد الله أنه يستحيل منه إيجاده في الحال إذ هو موجود فإذا أفناه عاد قادراً من بعد.

(١). القاضي عبدالله الدواري.

شبهتهما من جهة السمع قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَلْمِزَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ﴾ [محمد: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال: ٦٦]، ونحوها من الآيات.

والجواب: أما مع القول بتجدد التعلق فلا كلام، وأما مع القول بأنه لا يتجدد فقد تقدم أن العلم في اللغة يستعمل بمعنى العالم والمعلوم فقط، فيكون تقديره حتى يقع الجهد المعلوم، والآن وقع الضعف المعلوم، إلا أن هذا ما لا يطرد في نحو قوله تعالى: ﴿وَلْيَعْلَمَنَّ الَّذِينَ نَاقَضُوا...﴾ الآية [آل عمران: ١٦٧]، فكيف يكون غرض الحكيم وقوع النفاق.

وأما قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [طه: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]، ونحو ذلك فلا يدل على جهله تعالى في تلك الحال؛ لأن لعل هنا ليست بمعنى الترجي، وإنما هي بمعنى كي قاله قطرب^(١)، وأبو علي، واستشهدا بقول^(٢) الشاعر:

فقلنا لهم كفوا الحروب لعلنا
نكف ووثقتم لنا كل موثق

وأجاب الحاكم بأنه يستحيل أن تتجدد له صفته بكونه قادراً لأنه قادر لنفسه، فعلم أن كونه قادراً عليه صفة مستمرة، غير أنه كان لا يصح إيجاده في أول أوقات وجوده لمعنى يرجع إليه وفي الثالث يصح إذا أفناه في الثاني. قال الحاكم: وذهب شيخنا إلى أنه بوجوده يخرج عن أن يكون مقدوراً وإن صح أن يعيده. والجواب ما ذكرناه.

قوله: (أما مع القول بتجدد التعلق فلا كلام).

يعني ويكون معنى قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَلْمِزَ﴾ حتى يقع التعلق، ومعنى: ﴿الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ الآن وقع التخفيف وتعلق علم الله بضعفكم لكنه يقال: إن التعلق ليس هو العلم ولا يسمى علماً، والتعلق وإن تجدد فلم تتجدد العالمية ولا العلم.

قوله: (لأنه كيف يكون غرض الحكيم وقوع النفاق).

(١). هو محمد بن المستير بن أحمد، أبو علي، الشهير بقطرب، المتوفى سنة ٢٠٦ هـ، نحوي عالم بالأدب واللغة من أهل البصرة من الموالي، وهو أول من وضع المثلث في اللغة، وقطرب لقب دعاه به أستاذه سيبويه فلزمه، وله تصانيف منها: معاني القرآن، والنوادر، والأزمنة وغيرها (انظر الأعلام ٩٥/٧).

(٢). في الأصل: واستشهدا قول، فزدنا الباء.

وقل غيرهما: معناه قولاً له قول راج لتذكره، فالترجي راجع إلى موسى وهارون عليهما السلام، وكذلك قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩]، معناه اعبلوا عبادة متق إلا أن هذا لا يشمل مواقع لعل في القرآن من نحو ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٢]. وقد قيل في معناه: أنه تعالى شبه ما فعله لنا من الألفاظ والتكليف بفعل الراجي الطامع في صلاحنا، وإن لم يكن رجاء حقيقياً، وشامله قوله تعالى: ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾ [الشعراء: ١٢٩]، أي تفعلون فعل راج للخلود طامع فيه وإن كنتم تعلمون أنه لا خلود

يعني لأن اللام في قوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ﴾ لام الغرض، فإذا حملنا العلم على المعلوم كان تقديره ليقع المعلوم وهو نفاق من نافق.

قوله: (من نحو) ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٢]

يعني فإنه لا يتأتى إلا على كلام أبي علي الفارسي^(١) وقطرب من أنها لام كي، وأما على المعنى الآخر فلا يتأتى إذ لا يتصور أن يعلق الرجاء بغيره تعالى.

تنبيه:

قد عرفت ما ذكره المصنف من شبه الخصم السمعية وما ذكره في تأويلها، والجواب عنها: ﴿لَا يَكْفِي اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً أَتْنَهَا﴾ [الطلاق: ٧] ونحن نذكر ما أورده الإمام جبار الله في كشفه فإنه الغاية القصوى والدرجة العليا قال في قوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا﴾ [آل عمران: ١٦٧] ليطيرون والمنافقون وليظهر إيمان هؤلاء ونفاق هؤلاء. وقال في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُ يَذَّكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: ٤٤]: الترجي لهما أي اذهبا على رجائكما وطمعكما، وباشرا الأمر مباشرة من يرجو ويطمع أن يثمر عمله ولا يخيب سعيه.

وقال في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ لعل للترجي نحو لعل زيدا يكرمني، والاشفاق نحو لعله يهينني، وقد جاءت على سبيل الإطماع في مواضع من القرآن، ولكن لأنه إطماع من

(١) - هو أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار النحوي، من كبار علماء النحو واللغة العربية وأصول الفقه، توفي ببغداد عام (٣٧٧هـ).

فصل / في أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع فيما لم يزل وفيما لا يزال

وقد زعم جهم أنه تعالى لا يعلم المعلومات، وبه قل ابن الحكم
لنا: أما على القول بأنها ذاتية فظاهر لما تقدم من أن خروج الموصوف عن صفة ذاته لا يجوز،
وأما على القول بأنها مقتضة

كريم رحيم إذا أطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة لجري إطماعه مجرى وعده المحتوم وفاؤه به،
ولهذا قال من قال: إن لعل بمعنى كي، ولعل لا تكون بمعنى كي، ولكن الحقيقة ما ألقيت
إليك، ثم ذكر أن ذلك جري على ما هو ديدن الملوك في مواعيدهم التي لا بد لهم من إنجازها
وقولهم عسى ولعل، وبسط في ذلك وأوضحه. ثم قال: ولا يجوز أن يحمل على رجاء الله
تقواهم لأن الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة، وحمله على أن يخلقهم راجين للتقوى
ليس بسديد، ولكن لعل واقعة موقع المجاز لأنه تعالى خلق عباده ليتعبد بهم بالتكليف
وركب العقول والشهوات وأزاح العلة ومكنهم ووضع في أيديهم زمام الاختيار، فهم في
صورة المرجو منهم أن يتقوا، ومنه: ﴿لِيَبْلُوكُمْ أَيَكُفُّونَ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢].

وقال في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ أراد أن تشكروا النعمة في العفو عنكم، وأهمل
جار الله الكلام في تأويل: ﴿الْفَنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ والذي يناسب
ما ذكره أن المعنى وظهر ضعفكم لأن العلم لما كان تابعا للمعلوم كان في ظهور المعلوم
حصوله، وعلى هذا فقس: ﴿حَتَّى تَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ﴾ لأنه لم يتعرض له.

(فصل: في أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع).

التي هي القادرية والعالمية والحياة والوجود (فيما لم يزل وفيما لا يزال).

قوله: (أما على القول بأنها ذاتية فظاهر).

يعني لما تقدم من أن خروج الموصوف عن صفة ذاته لا يجوز، وذاته تعالى ثابتة فيما لم يزل
وفيما لا يزال على ما تقدم إيضاحه من أنه قديم دائم.

فلأنها مقتضة بشرط مستدام، فلما كونه مدركاً فإنها مقتضة بشرط متجدد، وهو وجود المدرك، فلذلك لم يثبت في ما لم يزل.

قوله: (فلأنها).

يعني الصفات الأربع مقتضة بشرط مستدام، قد تقدم ذكر الشروط في اقتضائها ولا كلام في أنها غير متجددة ولا يصح زوالها.

قوله: (فلما كونه مدركاً)... إلى آخره.

يعني فلا يقال: يلزمكم أن يكون تعالى مدركاً في الأزل لحصول المقتضي حينئذ^(١) وهو كونه حياً لأن الشرط في اقتضائها وجود المدرك، وهو حينئذ غير حاصل بخلاف الشروط في اقتضاء تلك الصفات الأربع.

تنبيه:

الذي يدل على بطلان قول جههم ما قد ثبت من كون المعدومات ذوات وإذا كانت ذوات فهي معلومة، إذ لا تكون الذات ذاتاً إلا إذا كانت معلومة، وإذا كانت معلومة فلا بد أن يعلمها تعالى لما سيتضح من أنه تعالى عالم بجميع أعيان المعلومات، ولعله بنى مذهبه على أن الأشياء المعدومة غير معلومة، فإذا^(٢) تقرر ثبوتها في العدم وثبوت الصفة الذاتية لها التي عليها يعلم ثبت بطلان^(٣) ما قاله، وكان الأولى تأخير حكاية مذهبه إلى الفصل الذي أتى به عقيب هذا لأنه أليق به ولا علة لمذهبه بهذا الفصل. وقد حكى عن هشام بن عمرو، والبرذعي وغيرهما مع القول بأنه تعالى عالم فيما لم يزل أنه لا يقال: في الأزل أنه عالم بالأشياء. قال الحاكم: والأقرب أن خلافهم في عبارة وأنه يعني هشاماً كان لا يسمي المعدوم شيئاً.

(١). في (ب): حينئذ هناك وهو الخ.

(٢). في (ب): وإن تقرر ثبوتها.

(٣). في (ب): وصح بطلان.

فصل/ في أنه تعالى عالم بجميع أعيان المعلومات

يلد عليه أنه يصح أن يعلمها أجمع لأنه تعالى حي، وإذا صح وجب لأن المصحح ملازم للموجب، وهو ذاته تعالى أو ما هو عليه في ذاته بخلاف الواحد منه، فإنه وإن صح أن يعلمها أجمع لكن لا يجب من حيث أن المصحح هو كونه حياً، والموجب هو العلم، ولا تجب ملازمة الموجب للمصحح.

(فصل: في أنه تعالى عالم بجميع أعيان المعلومات).

قوله: (لأنه تعالى حي).

يعني وكونه حياً يصحح كونه عالماً بجميع المعلومات، إذ ليس بتصحيح أن يعلم بعضها أولى^(١) من تصحيح أن يعلم البعض الآخر. قوله: (وهو ذاته تعالى).

يعني على رأي أبي علي لأنه يجعل هذه الصفة ذاتية، لكنه يقال إن من جعلها ذاتية لم يجعل ذاته تعالى موجبة لها لأن الذات لا توجب صفتها الذاتية، لكن يقال إن الصفة الذاتية متى صحت وجبت وإلا فلو توقفت على أمر آخر لم تكن ذاتية.

قوله: (أوما هو عليه في ذاته). يعني الصفة الأخص وهذا على رأي البهاشمة. قوله: (من جملة وتفصيل).

يعني فيعلم قدوم زيد من جملة العشرة مثلاً وقدومه بعينه ونحو ذلك، وروي عن أبي عبدالله وأبي القاسم الواسطي القول بأنه تعالى يعلمها تفصيلاً لا جملة، قالوا: لأن العالم جملة لا يعلم كذلك إلا إذا جهل التفصيل، وحكاها في (التذكرة) عن الواسطي ولم يحكه عن أبي عبدالله ولا عن أبي هاشم. قال ابن متويه: مالم يوهم وصفنا له بالعلم بالشيء على سبيل الجملة أنه غير عالم به على سبيل التفصيل صح ذلك.

(١). في (ب): أن يعلم بعضها أولى من بعض.

وبعد: فالله تعالى عالم لذاته ولا اختصاص لذاته/٨٢٢ بمعلوم دون معلوم، فيجب أن يعلمها أجمع، فإذا وجب أن يعلمها أجمع فإنه يجب أن يعلمها على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها من جملة وتفصيل ومشروط وغير مشروط، وقد ذهب الشيخ أبو هاشم إلى أن الله تعالى لا يعلم جملة وإنما يعلم مفصلاً، وهو مبني على مذهبه في أن الجملي هو التفصيلي، وذهب جهم إلى أنه تعالى لا يعلم الشيء مشروطاً. قل: لأنه يعلم هل يحصل الشرط أم لا. لنا أنه تعالى أخبر محمداً ﷺ بأنه إن أشرك حبط عمله بأن محمداً لا يشرك ينافي علمه بأنه إن أشرك حبط عمله، ومثل هذا إخباره ﷺ بأن صلة الرحم تزيد في العمر ونحو ذلك.

قوله: (وهو بناء^(١) على مذهبه في أن الجملي هو التفصيلي).

يقال: ليس مذهبه الذي ذكرت أنه بنى عليه يوجب قوله بأنه تعالى لا يعلم الأشياء جملة لأنه يعترف بأنه تعالى يعلمها تفصيلاً، وقد جعل الجملي والتفصيلي واحداً فما موجب التنافي؟

والجواب: أن أبا هاشم يقول لا بد أن يعلم الأشياء تفصيلاً إذ لا يجوز عليه الجهل، وإذا علمها تفصيلاً فقد تعلق عاليتها بها، وإذا كانت عاليتها قد تعلق بها لم يصح وصفه بأنه يعلمها جملة إذ الجملي هو التفصيلي مالم يتعلق وعاليتها تعالى قد تعلق.

قوله: (ومثل هذا إخباره ﷺ بأن صلة الرحم تزيد في العمر).

ورد في الأثر عن النبي ﷺ: «إن الرجل ليصل رحمه وقد بقي من عمره ثلاث سنين فيرده الله إلى ثلاث وثلاثين سنة»^(٢). فالشرط ههنا صلة الرحم والمشروط زيادة العمر، فلا بد من أن يعترفوا بأن الله تعالى عالم أن هذا إن لم يصل رحمه لم يزد هذه الزيادة في عمره أو إن^(٣) وصل رحمه زاده إياها في عمره.

(١) - في (ب): وهو مبني وهو كذلك في المنهاج.

(٢) - هو في أمالي الإمام المرشد بالله ﷺ بلفظه اهـ.

(٣) - في (ب): وإن وصل رحمه.

فإن قيل: القول بأنه تعالى يعلم الشيء مشروطاً يقتضي - في حقه تعالى عدم القطع بذلك الأمر الذي علمه تعالى مشروطاً فيكون قد حصل فيه تعالى معنى الشك وهو يتعالى عن ذلك.

قلنا: إن الشرط يدخل في المعلوم لا في كونه تعالى عالماً وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ ءَامَنُوا﴾ [المائدة: ٦٥]، فهذا إخبار بشرط والخبر لا يصدر منه تعالى إلا مطابقاً لعالميته، وأيضاً فهو عالم لذاته فلا يختص بمعلوم دون معلوم ولا بوجه دون وجه.

تنبيه:

روي عن معمر أنه تعالى يعلم غيره ولا يعلم ذاته وأنكر ذلك عنه أصحابنا، وروي عن هشام بن الحكم أنه تعالى لا يعلم الأمور المستقبلية كما لا يدركها، وروي أيضاً عكس هذا عن معمر وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء الموجودة كما لا يقدر عليها، وكذب أصحابنا هذه الرواية عنه.

فإن قيل: قد قال تعالى: ﴿وَأَخْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: ٢٨] وهذا يقتضي - بأن معلوماته منحصرة.

قلنا: قد تأولت الآية على أن المراد الموجودات من معلوماته، ولا مانع من تخصيص عموم الآية بالأدلة القاطعة ذكره في (المحيط). وقال جابر الله: أراد من القطر والرمل وورق الأشجار وزبد البحار.

فصل/ في أن الله تعالى قادر على جميع أجناس المقدورات

دليله ما تقدم في أنه تعالى عالم بجميع أعيان المعلومات سواء، ولكن الفرق من جهة الأعيان والأجناس، فإنه تعالى يعلم جميع الأعيان لصحة معلوم بين عالين، ولا يقدر على أعيان مقدورات العباد لا متناهي مقدور بين قادرين، ولكنه يقدر على أجناسها، وهذا هو ملعب الجمهور من الشيوخ، وذهب أبو الهذيل ومحمد بن شبيب وأبو يعقوب وأبو الحسين ومحمود وأكثر أهل الجبر إلى مقدور بين قادرين.

(فصل: في أن الله تعالى قادر على جميع أجناس المقدورات)

قوله: (لصحة معلوم بين عالين).

اعلم أنه لا خلاف فيه، وإنما صح معلوم واحد بين عالين وأكثر لأنه يعلم على ما هو عليه في ذاته من صفته الذاتية التي تصح كونه معلوماً وحالها مع العالين على سواء.

فإن قيل: أليس العلم يصح أحكامه ويثبت للعالم به تأثيراً فيه فيلزم من ذلك أثر بين مؤثرين؟

قلنا: إن التأثير في الأحكام لكونه قادراً وكونه عالماً إنما هو شرط فيمن كان قادراً على الأحكام من العالين، فعالميته شرط في تأثير قدرته في ذلك.

قوله: (ولكنه يقدر على أجناسها).

يعني فإذا صح من أحدنا فعل كون معين مثلاً ففعله لا يصح منه تعالى ولكن فعل مثله، وهكذا في سائر مقدوراتنا.

قوله: (وهذا مذهب الجمهور من الشيوخ). أي القول باستحالة مقدور بين قادرين، وأنه تعالى لا يقدر إلا على أجناس مقدوراتنا، قال الإمام يحيى: اتفقت المعتزلة على منع مقدور بين قادرين إلا أبا الحسين، واختار عليه جوازه^(١).

(١). قوله: واختار الإمام يحيى عليه السلام جوازه، وظاهر إطلاق الجواز من غير قيد، واختار بعض أئمتنا عليه السلام جواز مقدور بين قادرين متفقين لا مختلفين، واستدل بتحريك الجماعة نحو الخشبة حركة واحدة، وكسر نحو العود كسراً واحداً، فقد تعلق قدرة كل واحد منهم بعين =

والخلاف في هذه المسألة واقع من طريقين أحدهما: في مقلود بين قلدرين من جهة واحدة بأن يكون له وجود واحد يتعلق بالقلدرين، والثانية: في صحة مقلود بين قلدرين من جهتين بأن يكون له وجودات كثيرة تتعلق بعضها بقلدر، والبعض الآخر بقلدر آخر.

أما الطريق الأولى فاستدل الجمهور على امتناعها بأن حكم كل قلدرين صحة اختلافهما في الدواعي، وإلا لم يفترق الحي الواحد من الحيين، فكان يصح أن يدعو زيداً الداعي إلى إيجاد فعل، ويصرف عمراً الصارف عن وجوده، فيكون موجوداً من جهة زيد، لأن حق القلدر أن يقع فعله عند توفر دواعيه، ومعلوماً من جهة عمرو، ولأن من حق القلدر أن لا يوجد فعله عند صارفه فيكون موجوداً من جهة زيد معلوماً من جهة عمرو، وكون الفعل الواحد موجوداً معلوماً محل. واعتراض بأنه إنما يكون موجوداً فقط؛ لأن معنى كونه معلوماً من جهة عمرو هو أنه يجب أن لا يقع من جهته عند توفر صوارفه، وليس كونه غير واقع من جهته يمنع كونه واقعاً من جهة غيره، وحل وقوعه من جهة زيد يخرج عن كونه مقلوداً لهما جميعاً؛ لأنه قد وجد

وأجاب المتأخرون من أصحابنا بأنه يجب أن يكون موجوداً معلوماً من جهة كل واحد منهما، لأننا إذا فرضنا مقلود زيد وجوده ومقلود عمرو ألا يوجد، وفرضنا أن كل واحد/٨٣٣ من هذين المقلودين يتعلق بالقلدرين كليهما لزم صحة حصول المقلودين من كل واحد من القلدرين فيوجد ولا يوجد من جهة كل واحد منهما.

قوله (وأكثر أهل الجبر).

اعلم أن بين كلام أصحابنا المجوزين لمقلود بين قادرين وكلام من أجازه من المجبرة فرقاً، وهو أن أصحابنا جعلوه جائزاً من جهة واحدة وهي الحدوث، والمجبرة جوزت ذلك من وجهين الحدوث والكسب، فجعلوه تعالى قادراً عليه من جهة الحدوث ونحن نقدر عليه

ما تعلقت به قدرة الآخر، ولا يلزم مثل هذا في المختلفين، لأن العلة في المتفقين الاتفاق أي اتفاقهما في وجود نحو تحريك الخشبة وكسر العود، والعلة في تعذره بين المختلفين الاختلاف، إذ التضاد علة مانعة من حصول ذلك، أما الأمير الحسين عليه السلام في البنابيع فيعد أن قرر أدلة عدم جواز مقلود بين قادرين قال: وفيه نظر، ولعل وجه النظر هو مثل ما حكيناه من جواز ذلك بين المتفقين ومنعه بين المختلفين، والله أعلم. تمت

قالوا: وله مثل أجلي من هذا وهو أن يريد زيد إيجاد حركة في هذا الجوهر ويريد عمرو إيجاد سكون فيه، وكل واحد من الحركة والسكون متعلق بكل واحد من القادرين، ويكون متحركاً من جهة زيد من حيث أراد تحريكه، وساكناً من جهته من حيث أنه مقدور عمرو متعلق به، وكذلك العكس، ويمكن أن يعترض بأن الحركة والسكون إنما يتعلقان بزيد على البسطة، وكذلك بعمرو،

بعينه من جهة الكسب.

قوله: (ومقدور عمرو ألا يوجد).

فيه نظر لأن القدرة لا تتعلق إلا بالأحداث، فكيف تتعلق بالألأ يوجد ولهذا عدل عنه إلى التمثيل بالحركة والسكون.

قوله: (من حيث أن مقدور عمرو متعلق به). الضمير في به عائد إلى زيد.

قوله: (وكذلك العكس في عمرو). يعني فيكون ساكناً من جهته من حيث أراد تسكينه ومتحركاً أيضاً من جهته من حيث أن مقدور زيد متعلق به.

قوله: (لأنه إنما كان مقدوراً له قبل وجود الحركة).

يقال: إنا فرضنا الكلام في لزوم وجود السكون معها فأما بعده فما ذكرته مسلم لأنها إذا وجدت فقد منعت من وجوده في وقته، وهو مما يختص بوقت في وجوده إذا كان مقدوراً لنا والمنع المقارن يخرج القادر عن كونه قادراً على المنوع منه، وتحقيق الاعتراض أن ما قاله المتأخرون من لزوم أن يوجد السكون من جهة زيد والحركة من جهة عمرو غير واضح، لأن زيدا إنما دعاه الداعي إلى الحركة دون السكون، فيوجد منه ما دعاه الداعي إليه وهو الحركة دون ما لم يدعه الداعي إليه وهو السكون، فلا يلزم وجوده منه من جهته، وإن كان متعلقاً به بأن يكون قادراً عليه فإنه لا يلزم وجود ما تعلق بنا إلا إذا دعانا إليه داع وقصدنا إلى فعله، وهكذا الكلام في عمرو فإذا أراد أحدهما تحريكه والآخر تسكينه فمن كان أكثر قدراً وجد ما دعاه الداعي إليه دون ما دعى الآخر الداعي إليه.

فإذا وجدت الحركة من جهة زيد لتوفر دواعيه لم يلزم أن يوجد السكون من جهته؛ لأنه إنما كان مقدوراً له قبل وجود الحركة، وهذا حكم كل ضدّين يتعلّقان بالقادر سواء تعلّقوا بقادر آخر أم لا.

دليل آخر للجمهور، قالوا: لو وجد عند توفر دواعي زيد مع قيام صارف عمرو لكان عمرو فاعلاً له مع كرامته له؛ لأنه وجد ما كان قادراً عليه، وذلك هو حقيقة الفاعل، ويمكن أن يعترض بأنه إنما يكون فاعلاً إذا وجد ما كان قادراً عليه من جهته، وذلك من تنمّة حد الفاعل. دليل: قل الجمهور لو وجد الفعل من جهة قلدرين لما انفصل عن وجوده من جهة قادر واحد إذ لم يختص أحدهما بتأثير ليس للآخر.

واعترضه ابن الملاحي بأن الفصل يظهر بالتامان فيكون الفعل الصادر من قلدرين أولى من ضله الصادر من قادر واحد وفيه نظر إلا أن يبيّن على تزايد الوجود وسيأتي في الطريق الثانية.

قوله: (وهذا حكم كل ضدّين يتعلّقان بالقادر). يعني أنّه لا يقدر على إحداثهما إلا على البديل، فيكون قبل وجودهما قادراً على إيجاد أيهما شاء، فأما بعد وجود أحدهما مع كون الآخر يختص بالوقت الذي وجد فيه أو وجودهما فقد خرج عن كونه قادراً عليهما. قوله: (وفيه نظر إلا أن يبيّن على تزايد الوجود).

يعني لأنّه إذا كان الواقع من جهة القادرين وجوداً واحداً وقد حصل من القادر الآخر وجود أيضاً، فما الوجه في كون الصادر منها أولى بالوقوع إلا أن يبنّى على تزايد الوجود فيقال هو أولى من جهتهما لأنهما يكسبان الفعل وجودين من كل واحد منهما وجوداً والقادر الآخر لا يكسبه إلا وجوداً واحداً، فكان ما فعله هو المانع لما فعله من حيث اختص بوجود زائد، وقد ذكر الإمام يحيى عليه السلام مضمون اعتراض ابن الملاحي ونظر عليه أيضاً، وجعل الاعتراض أنّه وإن لم يظهر الفرق تحقيقاً فإنه يظهر تقديرًا فإننا لو قدرنا عدم أحدهما لأثر فيه الآخر.

قال: وكلام الجمهور معارض بطرؤ جزئين من البياض على جزء من السواد فإنهما ينفيانه على حد لا ينفصل عن انتفائه بأحدهما.

دليل: قل الجمهور لو تعلق الفعل بقادرين لصح أن يقدر الله تعالى عليه مبتدأ ولا يقدر أحداً عليه إلا مسبباً، وفي ذلك كونه محتاجاً إلى السبب غير محتاج.

واعترضه ابن الملاهي بأنه لا يمتنع احتياجه إلى السبب في حل دون حل، وبهذا اعترض قولهم لو تعلق بقادرين لما صح أن يوجداه في محل قدرتيهما، وإلا كان مثلاً للتأليف، وإذا فعله أحدهما مباشراً والآخر مسبباً أدى إلى أن يكون محتاجاً إلى السبب غير محتاج.

قوله: (وكلام الجمهور معارض) ... إلى آخره.

يمكن الجواب بأن يقال: بل طرؤ جزأين من البياض ينفصل عن طرؤ جزء لا من حيث النفي، فحكمهما في ذلك وهو نفي السواد كحكم الجزء الواحد لكنهما ينفصلان عنه بأنه يحصل لخصولهما في المحل الواحد من شدة البياض ما لم يكن يحصل بجزء واحد فقد حصل الانفصال ههنا فلا تثبت المعارضة.

قوله: (ولا يقدر أحداً عليه إلا مسبباً).

مثاله: أن يكون ههنا صوت مقدور له تعالى ولنا، فالصوت لا يصح منا إلا مسبباً عن الاعتماد وهو يصح منه تعالى ابتداء إذ لا فعل من الأفعال إلا ويصح منه تعالى إيجاد جنسه مبتدأ.

قوله: (وبهذا اعترض قولهم) ... إلى آخره.

يعني فقال: بل يصح من أحدهما إيجاداه في محل قدرته من غير سبب ويصح من الآخر إيجاداه في ذلك المحل بعينه مسبباً عن الاعتماد، إذ لا يجوز أن يعدى أحداً الفعل إلى غيره إلا بالاعتماد، فيكون محتاجاً إلى السبب حيث يكون الفاعل له من ليس محل قدرته له بمحل غير محتاج إليه حيث يكون الفاعل من محل قدرته محل له.

قوله: (وإلا كان مثلاً للتأليف).

يعني لأن الحلول في محلين هو حكم التأليف الخاص فما شاركه فيه وجب أن يماثله، ونحن فرضنا الكلام في مقدور ليس بتأليف ككون^(١) مثلاً.

تنبيه:

قد استدل على استحالة مقدور بين قادرين بأدلة غير الأدلة التي ذكرها المصنف، فمنها: أنه كما استحال معلول بين علتين يجب أيضاً أن يستحيل مقدور بين قادرين. واعترضه الإمام يحيى بأن الدليل قد دل على استحالة تعليل المعلول الواحد بعلتين، فإن حصل المانع هذا في مسألتنا بطل القياس، يعني ومنعنا من صحة مقدور بين قادرين لذلك المانع لا للقياس، وإن لم يحصل منعنا الحكم وهو استحالة مقدور بين قادرين، هذا معنى ما ذكره.

ومنها: أنه يلزم على القول بمقدور بين قادرين كون الفعل حسناً قبيحاً بأن يريد أحدهما إيجاد المقدور على جهة القربة، ويريد أحدهما إيجاده على جهة المعصية، وفي ذلك ثبوت كونه حسناً قبيحاً.

واعترضه ابن الملاهي بأنه لا يمتنع ثبوت الوصفين لفعل واحد مع استناد كل واحد منهما إلى غير من يستند إليه الآخر، فلا تدافع في ذلك بالنظر إلى القادرين.

ومنها: ما ينبنى على مذهب الشيخ الحسن في أن الحلول بالفاعل، وهو أن يقال: لو صح مقدور بين قادرين لجاز أن يريد أحدهما إيجاد ذلك المقدور في محل، ويريد الآخر إيجاده في غيره من المحال، وحيث إن يوجد مرادهما معاً أو لا يوجد أو يوجد مراد أحدهما دون الآخر، والأول باطل لأنه يلزم منه حلول الذات الواحدة في محلين وهو محال، والثاني باطل لأنه يلزم منه خروجهما عن كونهما قادرين، والثالث يقتضي كونه مقدوراً لأحدهما وهو الذي وجد مراده ويبطل كونه مقدوراً للآخر الذي لم يوجد مراده، وبهذا يبطل صحة مقدور بين

(١) - في (ب): كالكون.

وأما الطريقة الثانية، فقد استدل الجمهور على امتناعها بأنه لو تزايدت الوجودات حتى يصح تعلق بعضها بقلدر والبعض الآخر بقلدر آخر لصح أن يدعو أحد القادرين الداعي إلى الإيجاد دون الآخر فيكون موجوداً معدوماً.

قادرين فإن يصح^(١) ما قاله الشيخ الحسن وذهب إليه وهو الأقرب فلا كلام في قوة هذا الدليل، فأما على مذهب الجمهور في الحلول فلا يتأتى إذ هم يقولون بأنه يختص في الحلول بمحل معين ولا يصح حلوله في غيره، فالذي يوجد مراده هو من أراد حلوله في ذلك المحل، ولا يخرج ذلك المقدور عن كونه مقدوراً لمن لم يوجد مراده لأن السبب في عدم إيجاده له محاولته لوجوده في محل لا يصح وجوده فيه، وإن أراد كلاهما وجوده في محلين غير محله المعين لم يصح أيضاً، ولم يوجد أي مراديهما.

ومنها: أنه لو صح مقدور بين قادرين لصح أن يريد أحدهما معاً إيجاده في وقت واحد، وإذا أراد ذلك وحاوله فإما أن يوجداه معاً أو أحدهما أو لا يوجداه واحد منهما إن أثرا فيه معاً فإما أن يكون تأثيرهما في وجودين له أو في وجود واحد، الأول باطل لأن الخصم لا يجعل الوجود زائداً على الذات فلقيام الدليل على أن الوجود لا يتزايد، والثاني باطل لأن اشتراكهما في وجود واحد هو بأن يؤثر أحدهما في نصفه أو ثلثه أو رابعة والآخر في البقية، وهذا يؤدي إلى تجزئ صفه الوجود وأن لها نصفاً وثلثاً ورابعاً ونحو ذلك وهو باطل بالضرورة، ثم إنه لو صح ذلك لم يحصل منه مرادهم من مقدورين قادرين لأن لكل واحد منهما أثراً غير أثر الآخر، فحصل ما أردناه من أنه لا مقدور بينهما، وإن أوجده أحدهما قضى ذلك بأنه مقدور له فقط دون الآخر، وإن لم يوجداه واحد منهما خرج عن كونه مقدوراً لهما.

قوله: (وأما الطريقة الثانية). يعني في الكلام على مقدورين قادرين من جهتين بأن يكون له وجودان أو أكثر يتعلق كل واحد من تلك الوجودات بقادر.

واعلم أن الكلام في هذه الطريق هو على جهة التقدير بمعنى أنا لو قدرنا صحة تزايد

(١) في (ب): فإن صح.

قل أبو الحسين: أتلتزمون الخصم التسمية أو المعنى، وكلاهما لا يلزم، أما التسمية للخصم ٨٢٤/ أن يقول: إني أسميه موجوداً لحصول صفة الوجود له، ولا أسميه معلوماً لانتفاء صفة الوجود الأخرى كما أسمى الجوهر أسود لحصول سواد فيه وإن لم يحصل سواد آخر، وكذلك اسمية كائناً لحصول كائنية فيه وإن لم تحصل كائنية أخرى.

وأما المعنى فللخصم أن يقول: أتريدون بكونه موجوداً معلوماً أنه حصل على إحلى صفتي الوجود دون الأخرى فهو صحيح فما المانع منه، أو تريدون أنه ليس له صفة وجود قط، فغير صحيح؛ لأنه كيف يقول القائل: إذا كان لهذا الشيء صفة وجود بأحد القلرين لم يكن له صفة وجود قط، وهل هذا إلا كأن يقول: إذا كان زيد في الدار لم يكن في الدار.

دليل: قل الجمهور: لو تزايدت صفة الوجود وحصل بعضها لم يكن بأن يظهر عندها الصفة المقتضة أولى من أن لا تظهر.

الوجود وصحة ثبوت وجودين أو أكثر لذات واحدة هل كان يصح ذلك وإلا فقد تقدم في فصل الصفات الدلالة على أن صفة الوجود لا تتزايد، وكذلك فمجاراة أبي الحسين وابن الملاحي في هذه الطريق مجارة على مذهب خصومهم في الوجود وأنه زائد على ذات الوجود، وأما على مذهبها من كونه ليس بزائد على الذات فكيف يتصور أن يجعلاً للمقدور الواحد وجودين والوجود نفس الذات، ثم كيف يتصور ذلك في مقدور اتنا وعندهم أنها صفات والصفة لا يثبت لها وجود واحد فضلاً عن وجودين.

قوله: (لم تكن بأن يظهر عندها الصفة المقتضة أولى من ألا تظهر).

يعني صفة تلك الذات التي تزايدت صفة الوجود في حقها، والوجه فيما قاله أنه قد تقرر أن وجود الذات شرط في ظهور صفتها المقتضة عن الصفة الذاتية وظهور الأحكام المقتضاة عن تلك الصفة المقتضاة، فإذا كان لتلك الذات وجودات كثيرة لم يكن بعضها بأن يختص بكونه شرطاً أولى من بعض فتكون شروطاً كلها، فإذا قدرنا حصول بعضها فليس بأن تظهر الصفة المقتضاة حيث لا تظهر بعضها أولى من ألا تظهر لعدم حصول جميعها، وعلى هذا يتوجه قول المصنف في الاعتراض عليه: (فإنه يبطل السؤال من أصله)

واعترضه ابن الملاحي بأن ظهورها أولى لحصول الوجود الذي هو شرط ولا يضر فقد صفة أخرى لو حصلت وكانت شرطاً كما أن الحية شرط في العلم، ومتى حصلت صبح وجود العلم وإن فقدت حية أخرى.

ومتى قيل له: إن الوجودات كلها شرط، أجاب بأن هذا وإن كان ضعيفاً فإنه يبطل السؤال من أصله؛ لأنه يصير عدم ظهور المقتضة أولى لفقد شرطها، وهو جميع الوجودات فلا يستقيم قولهم في الدليل لا يكون بأن تظهر عند بعض الوجودات أولى من أن لا تظهر. دليل: قل الجمهور لو جوزنا تزايد صفة الوجود لكننا قد جوزنا صفة حصولها كان لا يحصل، وذلك محل.

ويمكن أن نعترض بما تقدم من أن لحصولها تأثير في المنع، ويمكن الجواب: بأنه لو كان كذلك لصح أن يمنع أحدنا عشر حركات بحركة واحدة لها عشر وجودات.

ويمكن أن يعترض بأنكم إن أردتم عشر وجودات من عشرة قلدين فصحيح على ملعب الخصم، وإن أردتم بقلدر واحد فكيف يصح وعندكم أن القدرة الواحدة لا تتعلّى على التفصيل الوجود الواحد؟

يعني فإنها إذا جعلت شروطاً كلها كانت الصفة المقتضة بأن لا تظهر لعدم اجتماع الشروط أولى من أن تظهر، وإن حصل بعضها كما أن المدركة لما كانت مشروطة بوجود المدرك وصحة الحاسة وانتفاء الموانع لم يصح أن يقال: عند حصول بعض هذه الشروط ليست بأن تظهر أولى من ألا تظهر بل تكون أولى بأن لا تظهر.

قوله: (وإن كان ضعيفاً). يعني من حيث أن وجوداً واحداً يكفي في ذلك الظهور إذ لا دلالة على اشتراط وجود غيره.

قوله: (وإن أردتم بقلدر واحد فكيف يصح وعندكم أن القدرة لا تتعلّى على التفصيل الوجود الواحد).

يجاب عنه بوجهين، أحدهما: أنا إننا قلنا ذلك بناء منا على أن المقدور الواحد لا يكون له إلا

والأحسن في الجواب أن يقال: إن التمانع يقع لأجل التنافي، والتنافي هو لأجل الصفة المقتضة وهي لا تتزايد اتفاقاً، فلا يكون لتزايد الوجود تأثير في المنع لأن المنع يستند إلى ما يتزايد، فيكون تزايد الوجود كلا تزايد ويستقيم الدليل.

دليل: قال الجمهور: لو صح تزايد الوجود حل الحدوث لصح حل البقاء، ولصح أن يبدأ أحد القادرين فيكسب الفعل صفة وجود ثم يأتي قلدر آخر بعد فيكسبه وجوداً آخر حل بقاءه، وفي ذلك اتحاد الموجود وهو محل.

وجود واحد، وكان من مذهبنا أن القدرة لا تتعدى المقدور الواحد فلهذا قلنا إن القدرة لا تتعدى الوجود الواحد، فأما إذا جعلنا للمقدور الواحد وجودين أو وجودات فنحن نحيز تعلق القدرة به على جميع وجوداته.

الوجه الثاني: أنا وإن سلمنا أنها لا تتعلق إلا بوجود واحد فما أنكرت أن تكون في هذا القادر الواحد عشر قدر تتعلق كل واحدة منها بوجود لهذا المقدور، فعلى هذا يصح منه ممانعة العشر الحركات بالحركة الواحدة التي لها عشر وجودات ويصح الجواب، وفي قوله: إن القدرة لا تتعدى على التفصيل الوجود الواحد نظر، لأن القدرة لا تتعلق على سبيل الجملة ولا تتعدى في التعلق على سبيل الجملة.

وقوله: (على التفصيل) يوهم ذلك، وإنما يقال ذلك في العلم، فكان الأولى أن يقول: لا تتعدى على الوجوه المعبرة.

قوله: (وهي لا تتزايد اتفاقاً).

يقال: أما الخصم فيلزمه القول بتزايدها لأننا إنما منعنا تزايدها واقتضاء الصفة الذاتية لأكثر من صفة مقتضة مما يكشف عنها بمجرد عند اتحاد الشرط، فقلنا: لو تعدت في الاقتضاء عن المقتضي الواحد إلى ما زاد عليه مع اتحاد شرط الاقتضاء لتعدت ولا حاصر فيلزم تعددتها في الاقتضاء إلى ما لا نهاية له، فأما إذا تزايدت الشروط فغير مانع أن تتزايد المقتضيات ويكون انحصار اقتضاء الذاتية لها بانحصار شروطها.

ويمكن أن يعترض بأن ما يتعلق بالقادرين يتبع حل الحدث، فلا يصح تزايد الوجود حل البقاء.

واعلم أن هذا الدليل والذي قبله إنما يدلان على عدم صحة تزايد الوجود، لكنه إذا ثبت ذلك صح ما نحن بصده من تعذر مقدور بين قادرين من جهتين.

قوله: (بأن ما يتعلق بالقادرين يتبع حالة الحدث).

يقال: إنه إذا فعل له وجوداً فتلك حالة حدوثه وإن كان قد استمر في الوجود من قبل، ونحن إنما جعلنا تأثير القادرين تابعاً لحالة الحدث في الوجوه التابعة له فأما الوجود فلم نتكلم عليه ولا ثم أصل يرد إليه.

تنبيه:

اعلم أن أبا الحسين قد احتج على صحة مقدور بين قادرين بأننا إذا فرضنا جزءاً ملتصقاً بكفي إنسانين ثم دفعه أحدهما في حال جذب الآخر له فأما أن يحصل في ذلك الجزء حركتان أو حركة واحدة، والأول باطل لاستحالة اجتماع المثليين، ثم إنا وإن سلمنا ذلك فأما أن تستند الحركتان لا إلى أحد القادرين فيكون قد حصل فعل من غير فاعل وهو محال، وإما أن تستند الحركتان إلى كل واحد منهما وهو المطلوب، وإن كان الحاصل فيه حركة واحدة فأما ألا تستند إلى واحد منهما وهو محال لما تقدم، وأما أن تستند إلى كل واحد منهما وهو المطلوب.

والجواب: بل نقول بحصول حركتين فيه ولا نسلم امتناع وجود المثليين في المحل الواحد وإن قالت به الأشعرية، فدليل صحة مذهبنا في ذلك واضح فإن المثليين لا تنافي بينهما ولا ما يجري مجراه، فكما أن ذلك هو الوجه في صحة اجتماع المختلفين فكذلك المثالان بل ذلك أولى فيهما لأن بينهما من التناسب ما ليس بين المختلفين، وإذا تقرر جواز حصول حركتين فيه وحكمنا به جعلنا إحداهما مستندة إلى أحد الفاعلين والأخرى إلى الآخر، ولا نجعلهما غير صادرتين منهما ولا مستندتين إلى كل واحد منهما على انفراده.

فصل / لا معنى لمكالمة أهل الجبر في مقدر بين قادرين وإن كانوا يقولون به.

أما الجهمية فلأنهم يجعلون القادر واحداً وهو الله تعالى، وأما أهل الكسب فهم كالجهمية سواء في المعنى وإن خالفوا في العبارة، وكذلك أهل القول بالقدرة الموجبة من حيث أن فاعل السبب فاعل المسبب، وإذا كان عند جميعهم أنه لا فاعل إلا الله فلا معنى لقولهم مقدر بين قادرين.

واحتج أيضاً بأنه تعالى إذا كان قادراً لذاته والمقدور ممكن ولا اختصاص لذاته بمقدور دون مقدور قبل وجود القادرين ووجود قدرهم صحت^(١) كونه تعالى قادراً على الكل، ولا يجوز أن يخرج عن كونه قادراً على البعض بوجود القادرين من خلقه ووجود قدرهم، فثبت بذلك صحة مقدر بين قادرين.

والجواب: أما مع تسليم كونه تعالى قادراً على جميع أعيان المقدورات قبل وجود القادرين من خلقه وقدرهم، فلا بد من صحة ما قاله ومن كونه تعالى قادراً عليها بعد وجودهم ووجود قدرهم، إذ وجودهم لا يغير قدرته تعالى، لكن المانع لصحة مقدر بين قادرين لا يسلمون شمول قدرته للأعيان قبل وجود القادرين من خلقه ولا بعد وجودهم، إذ عندهم أن لهم مقدورات ثابتة في الأزل لا يصح من غيرهم إيجادها.

(فصل: لا معنى لمكالمة أهل الجبر في مقدر بين قادرين وإن كانوا يقولون به).

قوله: (وإن خالفوا في العبارة).

يعني فأنبتوا أحدنا قادراً، وسيأتي تحقيق مذهبهم في مسألة خلق الأفعال.

قوله: (فلا معنى لقولهم مقدر بين قادرين).

يقال: أما الجهمية فمسلّم أنه لا معنى لمكالمتهم في ذلك إن كانوا يقولون به، إذ لا يشبتون أحدنا قادراً ولا يشبتون له تأثيراً على الإطلاق، وأما أهل الكسب فلا معنى لمكالمتهم في ذلك من جهة واحدة وهي الحدوث، لأنهم لا يجعلون المؤثر في الإحداث إلا الله تعالى، فأما من

(١) في (ب): فيجب.

شبهتهم: أنه إذا أقدرنا الله تعالى على فعل فهو بأن يقدر عليه أولى. والجواب: معنى أن الله تعالى أقدرنا عليه عندكم أنه خلق فينا الفعل وخلق فينا قدرة مقارنة له أو خلق فينا قدرة موجهة له، وإذا كان كذلك لم يكن قد أقدرنا عليه، وإلا لزم أن يكون قد أقدر المرمي به من شامق على الموي بأن خلق فيه قدرة مقارنة له أو فعل فيه ما يوجب به وهو الثقل، وكل هذا باطل،

جهة الكسب والحدوث فالكلام بيننا وبينهم في ذلك، والخلاف متوجه وإبطال قولهم فيه بأن يقال: إن كنتم لا تجوزون انفصال إحدى الجهتين عن الأخرى بل لا تقعان إلا معاً لزمكم مثل ما تقدم، وهو أن أحد القادرين إذا دعاه الداعي إلى تحصيله من جهته التي يقدر عليها مع حصول الصارف للقادر الآخر عن تحصيله من الجهة التي يقدر عليها، فأما أن يحصل من الجهتين جميعاً وهو محال وإلا لزم أن يقع الفعل على جهة ممن له صارف عن إيقاعه عليها، أو لا يقع من أي الجهتين فيؤدي إلى تعذر وقوع المقدور من القادر عليه مع ثبوت الداعي له إلى إيقاعه، أو يقع على إحدى الجهتين دون الأخرى فيبطل ما ذكرتموه من استحالة انفكاك إحدى الجهتين عن الأخرى وإن كنتم تجوزون انفصال إحدى الجهتين عن الأخرى على ما حكى عن برغوث والأشعري.

قلنا لكم: إذا قدر أحدنا على إيقاعه على جهة الكسب قدر على إيقاعه من جهة الحدوث، وإذا قدر الباري عليه من جهة الحدوث قدر عليه من جهة الكسب، لأن من قدر على أن يجعل الذات على وجه وجب أن يقدر على جعلها على سائر الوجوه، وإذا ثبت قدرة أحدنا عليه من كلا الوجهين وكذلك الباري تعالى لم يمتنع أن يدعو أحدنا داعي الحاجة إلى فعله ويصرف الباري تعالى صارف الحكمة عنه فيكون موجوداً معدوماً، وبالجمله فما دل على امتناعه فيما مضى يدل عليه ههنا.

قوله: (وخلق فينا قدرة مقارنة له). يعني ولا تأثير لها فيه كما حكى عن الأشعري. وقوله: (أو خلق فينا قدرة موجهة له). أشار به إلى قول متأخريهم المثبتين لتأثير القدرة مع الإيجاب.

فلما على أصلنا فهو تعالى وإن أقدرنا على الفعل لم يلزم من ذلك أن يكون قادراً على متعلق تلك القدرة لاستحالة ذلك، لولا هذا لوجب إذا خلق فينا شهوة متعلقة بشيء أن يكون هو مشتتياً له أولى وأحرى. وأرك من هذه الشبهة قولهم: إذا صح مملوك بين مالكين صح مقدور بين قادرين؛ لأن المعنى كون المملوك بين المالكين أن لكل واحد منهما أن يصرفه نوعاً من التصرف ويستخدمه نوعاً من الاستخدام، وما فعله المملوك لأحدهما غير ما فعله للآخر، ويقال لهم: إذا جاز تعلق المقدور بقادرين من جهتين حلوث وكسب فهلا جاز تعلقه بهما من جهة واحدة كالمراد والمعلوم.

ويقال لهم: هلا صح أن يتعلق بأكثر من قادرين فلم منعم منه، وقد فقد الحاصر كالمراد والمعلوم والمملوك، ويقال لهم: إذا جاز فعل من فاعلين فهلا جاز ظلم من ظللين، وكذب من كاذبين، وكلام من متكلمين، ونحو ذلك.

قوله: (أو فعل فيه ما يوجب). الضمير في يوجب عائد إلى الهوي.

قوله: (فهلا جاز تعلقه به من جهة واحدة). يعني جهة الحدوث كالمراد والمعلوم فإنه يجوز تعلق المريدين بالمراد الواحد، وكذلك العالمين بالمعلوم الواحد من جهة واحدة، وهو كون المراد مراداً للمريدين والمعلوم معلوماً للعالمين، فأما صحة إيقاع المراد على الوجوه المختلفة والمعلوم على جهة الأحكام فذلك من تأثير القادرية فلا يشترك فيه اثنان.

قوله: (إذا جاز تعلق المقدور بقادرين). وقوله: (هلا صح أن يتعلق بأكثر من قادرين).

فيه نظر لأن التعلق للقادر بالمقدور لكن إرادته صحة إيجاد المقدور من جهة القادر، فإن التعلق كما أنه حكم ثابت للقادر فهو حكم ثابت للمقدور فيصح إضافته ونسبته إليه.

قوله: (كالمراد والمعلوم والمملوك). يعني فإنه يصح أن يتعلق بالمراد الواحد أكثر من مريدين، وكذلك المعلوم يصح أن يعلمه أكثر من عالمين، وكذلك المملوك يصح أن يملكه أكثر من مالكين.

قوله: (ويقال لهم: إذا جاز فعل بين فاعلين).

فصل

إن قيل: المجوزون من شيوخكم مقدوراً بين قلدين بماذا يعلمون أن أفعالهم منهم لا من الله تعالى، وهلا جاز أن يكون كلام أحلهم منه ومن الله تعالى وسائر أفعاله. والجواب: أن هذا السؤال لا يختص المجوزين لمقدور بين قلدين، بل يقال للجمهور أيضاً: ما أنكرتم أن يكون الله تعالى فعل فيكم مثل كلامكم، ومثل مشيئكم، فللانع من ذلك شمل على المذهبين جميعاً.

وقد ادعى المجوزون لمقدور بين قلدين وغيرهم الضرورة في الفرق بين فعلهم وبين ما يفعل فيهم. واستدل الباكون بطريقتين، إحداهما: أنا نعلم ضرورة وقوف أفعالنا على أحوالنا، ولو كانت مفعولة فينا لكننا محمولين عليها. الثانية: دليل العدل والحكمة وسيتضح.

يعني على أصلهم من أن أفعال العباد بينهم وبين الباري تعالى. (فصل: إن قيل: المجوزون من شيوخكم). كأبي الهذيل وأبي الحسين (مقدوراً بين قلدين بماذا يعلمون أن أفعالهم منهم لا من الله تعالى).

قوله: (فللانع من ذلك شمل على المذهبين جميعاً).

كان الأولى أن يقول: فالسؤال في ذلك وارد على المذهبين جميعاً.

قوله: (الثانية: دليل العدل والحكمة وسيتضح).

يعني في ذكر كيفية الاستدلال وتحقيقه أن يقال: إن في أفعالنا ما هو قبيح، فكيف يجوز مع ذلك أن تكون من جهته تعالى مع ما قد تقرر لنا من حكمته وأنه لا يفعل القبيح لكن هذا لا يشمل جميع الأفعال.

القول في أن الله تعالى مرید وکاره

المريد هو المختص بصفة لمكانها يصح أن يوقع الفعل على وجه دون وجه إذا كان مقدوراً له.

(القول في أن الله تعالى مرید وکاره)

اعلم أولاً أن من أصحابنا من اختار تأخير الكلام في إثبات هاتين الصفتين للباري تعالى وتوابعهما إلى باب العدل لأن لهما تعلقاً به من حيث أنه تعالى مرید وکاره بإرادة وكرهية من فعله، والكلام في أفعاله وحسنها وقبحها يختص بباب العدل وهو اختيار السيد الإمام مانكديم والحاكم وغيرهما، واختار المصنف رحمته الله تعالى ما هو خير من ذلك وهو أن يضع الكلام في إثباتهما صفتين^(١) للباري تعالى وما يتبع ذلك ويتفرع عليه في باب التوحيد، لأنه كلام في إثباته تعالى وإثبات صفاته وكونه مریداً وکارهاً من صفاته تعالى، ثم وضعهما ههنا لأن الصفات المتقدم ذكرها متقدمة عليهما في الترتيب، وقدم فصل الكيفية على الكلام فيهما لأنه متعلق بتلك الصفات دونها، وقدمهما على مسائل النفي لأن الإثبات أقدم من النفي، ووضع الكلام في أنه تعالى يريد الطاعات ولا يريد المعاصي في باب العدل لأنه كلام في أفعاله تعالى وما يحسن منه وما يقبح وكونه يريد الطاعات ويكره المعاصي من ذلك.

قوله: (المريد هو المختص بصفة)... إلى آخره.

اعلم أن بين العلماء خلافاً في تحديد المريد، فذهب السيد الإمام وغيره إلى أن المريد والكاره لا يحتاجان إلى تحديد لأن أحدهما يعلم كون المريد مریداً من نفسه وغيره ضرورة وكذلك الكاره، وذهب بعضهم إلى احتياجهما إلى التحديد، واعترض قول السيد ومن وافقه بأنكم إن أردتم أن كون المريد مریداً يعلم ضرورة على جهة الجملة فهذا لا يقتضي ألا يحد فإن كون

(١) - في (ب): صفة للباري.

قلنا: إذا كان مقدوراً له ليدخل كونه مريداً لفعل الغير، فالكاره هو المختص بصفة لمكانها يصح منه إيقاع كلامه نهياً ونحوه، وكان أبو علي وأبو هاشم أولاً يحدون المريد بأنه من وجلت إرادته بحيث تتعاقب هي وضلها.

الحي حياً وكونه عالماً وكونه قادراً يعلم على الجملة ضرورة، وإن أردتم أن كون المريد مريداً يعلم ضرورة على التفصيل فغير مسلم، ويرد على الحد الذي ذكره المصنف اعتراضات:

أحدها: أن قولنا: مريد أظهر من هذا الحد، ومن حق الحد أن يكون أجلى من المحدود. ويمكن الجواب بأن يقال: إن قصدت أن المريد أظهر على سبيل الجملة فذلك لا يمنع من تحديده بهذا الحد كما في الحي والعالم والقادر، ونحن إننا قصدنا تحديده على سبيل التفصيل، وإن أردت أنه أظهر منه على سبيل التفصيل فغير مسلم.

وثانيها: أنه يلزم أن يكون الكاره مريداً لأنه يختص بصفة لأجلها يصح منه إيقاع الفعل على وجه دون وجه ككونه نهياً وتهديداً، وكذلك العالم فإنه يختص بصفة لأجلها يصح منه إيقاع الفعل على وجه دون وجه، فكان الأولى أن يقول: على الوجوه المختلفة لأن الكاره والعالم إنما يصح منهما إيقاعه على أحد وجهين بخلاف المريد.

وثالثها: أنه يخرج من الحد من أوجد الله فيه إرادة فإنها توجب له صفة هي كونه مريداً ويكون مريداً لأجلها، ولا يصح منه لمكانها إيقاع الفعل على وجه دون وجه لما تقدم. قوله: (إيقاع كلامه نهياً ونحوه).

أشار بنحوه إلى إيقاعه تهديداً، ويرد على حد الكاره الأول والثالث من اعتراضات حد المريد.

قوله: (وكان أبو علي وأبو هاشم أولاً)... إلى آخره.

إنما قال أولاً لأن أبا هاشم قد رجع عن ذلك إلى تحديده بأنه المختص بصفة إلى آخره، وأما

ويطله ما ثبت من صحة خُلُوّ الحي عن الإرادة والكراهة وعن الشيء وضده، وأيضاً فقد يعلم المريد من لا يعلم الإرادة، وإلا كنا لا نحتاج إلى إقلمة الدلالة على الإرادة بعد العلم بالمريد.

وحله أبو القاسم بأنه فاعل الإرادة، ولهذا لم يقل: بأن الله تعالى قلدر على الإرادة لما كان غير مريد على الحقيقة عنده، ويطله أنه ليس للفاعل بكونه فاعلاً حال بخلاف المريد وبأنه كان يلزم صحة أن يفعل الإرادة في جزء من قلبه، والكراهة في جزء آخر كالحركة والسكون،

أبو علي فبقي على هذا القول وجعل العلم بكون المريد مريداً عالماً بالإرادة لا عالماً بالمريد على الحال، وهكذا قوله في الكاره.

قوله: (ما ثبت من صحة خُلُوّ الحي عن الإرادة والكراهة).

يعني بما ذكره أبو إسحاق بن عياش أن أحدنا مع علمه بتصرفات الناس في الأسواق لا يريدونها ولا يكرهها.

قوله: (وأيضاً فقد يعلم المريد من لا يعلم الإرادة).

يقال: إنَّها يثبت هذا فيمن علم المريد جملة فقط.

قوله: (ولهذا لم يقل بأن الله تعالى قلدر على الإرادة).

هكذا قول أبي القاسم في الإرادة وفي الكراهة أيضاً، فإنه قال: إن الباري غير قادر عليهما لئلا يلزمه أن يكون مريداً وكارهاً، لأنَّه إذا كان قادراً عليهما صح منه فعلهما، وإذا فعلهما كان مريداً وكارهاً إذ المريد والكاره عنده ليس إلا فاعل الإرادة والكراهة.

قال الشيخ الحسين بن أحمد بن متويه رحمه الله: وصار هذا القول والمذهب أعظم في الخطأ من كونه مانعاً أن يكون الله تعالى مريداً لأنَّه يقدر في كونه قادراً.

قوله: (أن يفعل الإرادة في جزء من قلبه والكراهة في جزء آخر).

وأيضاً فلحدا نجد من نفسه كونه مريداً بل قد يضطر إلى ذلك من غيره وإن لم يخطر بباله الفعلية، وأيضاً فالمرجع بكون أحدا مريداً إلى الشهوة عنده وهي غير مقدورة لنا.

فصل/وللمريد بكونه مريداً حال وكذلك الكاره

والعلم بها على الجملة ضروري، فإن أحداً يجد من النفس التفرقة بين كونه مريداً وبين كونه غير مريد، وقد يضطر إلى ذلك من غيره، وإنما الخلاف في تفصيلهما، فنذهب جمهور شيوخننا إلى أنها زائلة على الداعي والصارف، وعلى الشهوة والنفار،

يعني إذا لم يكن المريد مختصاً بصفة ترجع إلى الجملة توجبها له الإرادة^(١) كذلك الكاره، وألاً تتضاد الصفتان^(٢) على الجملة كما يقوله الجمهور.

قوله: (وإن لم يخطر بباله الفعلية).

يعني ولو كان المريد هو فاعل الإرادة لم يعلمه مريداً إلا من علم فعله للإرادة.

قوله: (وهي غير مقدورة لنا).

هذا مذهب الجمهور، وأما أبو القاسم وأصحابه فهم يذهبون إلى أنها مقدورة لنا لأنهم حكموا بقبح شهوة القبيح مع اعتقادهم تنزيه الله تعالى عن فعل ما يقبح، فلذلك قالوا بأنها مقدورة لنا فجعله للإرادة في حقنا هي الشهوة مبني على ذلك.

(فصل: وللمريد بكونه مريداً حال وكذلك الكاره)

قوله: (وقد يضطر إلى ذلك من غيره).

ذكر أصحابنا أن من لم تثبت حكمته لم يمكننا أن نعلم كونه مريداً إلا ضرورة، أو يحصل لنا غالب الظن بكونه مريداً، وكذلك كونه كارهاً فأما أن يدلنا شيء من أفعاله كأمره أو خبره أو نبيه أو تهديده على كونه مريداً أو كارهاً فلا لجواز التورية عليه.

(١) - في (ب): وكذلك.

(٢) - في (ب): الصفات.

وقال الشيخ محمود وغيره المرجع بها إلى الداعي والصارف، وقال الكعبي والبغدادي: المرجع بهما إلى الشهوة والنفرة.

لنا ما تقدم في نظائره من أنه لا يمكن المرجع لهذه التفرقة إلا إلى حل.

قوله: (وقال الشيخ محمود وغيره)... إلى آخره.

حكى الإمام يحيى عليه السلام مذهب محمود هذا عن أبي الهذيل والنظام والجاحظ وأبي القاسم البلخي والخوانزمي ^(١).

قال ابن الملاحمي: وهو الذي يذهب إليه سائر الشيوخ غير أبي هاشم ومن قال بقوله. قال الإمام: فهؤلاء يذهبون إلى أنه لا معنى للإرادة والكراهة شاهداً وغائباً إلا الداعي والصارف، ففي حق الله تعالى ليس إلا علمه باشتغال الفعل على مصلحة أو مفسدة، وفي حقنا هو العلم أو الظن أو الاعتقاد باشتغال الفعل على مصلحة أو مفسدة أو حصول نفع أو دفع ضرر.

وأما أبو الحسين فإنه حكم بكون الإرادة أمراً زائداً على الداعي شاهداً وأما غائباً فنفاها، واختار الإمام عليه السلام مذهبه، وفي حكاية ذلك عن أبي القاسم نظر فالشهير عنه وعن أصحابه ما ذكره المصنف من رد الإرادة والكراهة إلى الشهوة والنفارة.

قوله: (لنا ما تقدم في نظائره).

يعني احتجاجاً على إثبات الصفات، فمثله يدل هنا على أن للمريد بكونه مريداً صفة.

(١). ذكر ذلك الإمام يحيى عليه السلام في (ج/١ من التمهيد ص/٢٢٣) من المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد، ولفظه: اعلم أنه لا خلاف بين أهل القبلة في وصف الله تعالى بكونه مريداً وكارهاً وإنما الخلاف في فائدة هذه الصفة، فالذي يذهب إليه أبو الهذيل والنظام والجاحظ والبلخي والخوانزمي أنه لا معنى للإرادة والكراهة شاهداً وغائباً إلا الداعي والصارف، ففي حق الله تعالى ليس إلا علمه باشتغال الفعل على مصلحة أو مفسدة، أو حصول نفع أو دفع ضرر، وأما أبو الحسين فإنه حكم بكون الإرادة أمراً زائداً على الداعي شاهداً ونفاهاً غائباً، وأما سائر المعتزلة والأشعرية فإنهم حكموا بكون الإرادة شاهداً وغائباً أمراً زائداً على الظن والعلم والاعتقاد اهـ.

(٢). هو محمد بن موسى بن محمد أبو بكر الخوارزمي، شيخ أهل الري وفقههم سكن بغداد وسمع الحديث بها من أبي بكر الشافعي وغيره، ودرس الفقه على أبي بكر أحمد بن علي الرازي، وانتهت إليه الرئاسة في مذهب أبي حنيفة، وكانت وفاته ليلة الجمعة الثامن عشر من جمادى الأولى سنة ٤٠٣ هـ (تاريخ بغداد ٢/٢٤٧).

وبعد: فقد ثبت استحالة كون أحدنا مريداً للشيء كارهاً له، وإن اختلف محل الإرادة والكراهة فلا وجه لذلك إلا حصوله على صفتين ضدتين، وبعد: فلكونه مريداً تأثير في وقوع الفعل على الوجوه المختلفة فلا بد من حالة ترجع إلى الجملة، ويبطل قول ابن الملاهي أن إرادة القبيح وكراهة الحسن يقبحان بخلاف الداعي إلى القبيح والصارف عن الحسن حيث يكونان من قبيل العلوم لا سيما الضرورية.

قوله: (وإن اختلف محل الإرادة والكراهة).

يعني بأن توجد الإرادة في جزء من قلبه والكراهة في جزء آخر.

قوله: (ولا وجه لذلك إلا حصوله على صفتين ضدتين).

يعني ولو كانت الإرادة والكراهة لا توجبان صفتين وكان التضاد راجعاً إليهما فقط لكان مع اختلاف المحل لا تضاد إذ لا يتضادان إلاً عليه، فعرفنا أن تعذر ذلك لإيجابها صفتين متضادتين راجعتين إلى الجملة لا إلى المحل.

قوله: (فلا بد من حالة ترجع إلى الجملة).

يعني لأن صحة إيقاع الفعل على الوجوه المختلفة حكم صادر عن الجملة، فالمؤثر فيه لا بد أن يكون راجعاً إليها وليس إلاً الصفة لا نفس الإرادة لأنها راجعة إلى المحل.

قوله: (لا سيما الضرورية).

اعلم أن لفظة لا سيما من أدوات الاستثناء لكنها لا تدخل للإخراج بل لتدل على تفضيل ما بعدها وتعظيمه وألويته بالحكم، والسي مفرد وتثنيته سيان المثل، والمعنى لا مثل لما دخلت عليه في تلك الخصلة كقول القائل: ادخل من الباب لا سيما بني فلان، فإنه أمر بإدخال من في الباب كافة وأتي بها لتدل على أن إدخال بني فلان أولى وأبلغ، وإنما خص الضرورية بالألوية لأن الاتفاق واقع على أنه لا قبيح فيها، وأما الاستدلالية فقد تقدم خلاف أبي علي وأبي القاسم فيها وتجويزهما لأن يكون فيها ما هو قبيح، وتقرير ما ذكره المصنف أن أحدنا يدعوه الداعي إلى أكل مال الغير وإلى شرب الماء وهو صائم في رمضان وداعيه إلى ذلك هو

ويعد: فالإرادة والكراهة تتضادان بخلاف الداعي والصارف، ولهذا يجتمع الداعي والصارف في الطعام المسموم في حق الجائع.

ومن قوي ما يمكن أن يقال له: إن داعي القديم ثابت في ما لم يزل، ومعلوم أنه غير مريد في ما لم يزل وإلا كان مريداً لذاته، والمعنى قديم وهو لا يقول به ويبطل قول البغداديين/٨٢٧ أن الشهوة والنفل لا يكونان إلا حسنين بخلاف الإرادة،

علمه بحصول نفع فيه، ولا كلام في أن هذا علم ضروري، ويصرفه الصارف عن الحج مثلاً وهو علمه بحصول ضرر عليه في ذلك وهذا علم ضروري، فلا كلام في أنه لا قبح في هذا الداعي والصارف.

قوله: (وإلا كان مريداً لذاته أو لمعنى قديم وهو لا يقول به).

اعلم أنه لا يقطع بامتناع أبي الحسين وابن الملاحمي عن وصفه تعالى بأنه مريد في الأزل إذ قد ذهبوا إلى أن المرجع بالإرادة في حقه إلى الداعي والمراجع بالكراهة إلى الصارف وهما في حقه تعالى راجعان إلى صفته التي هي العالمية، فأكثر ما في ذلك إثبات داع وصارف للقديم تعالى في الأزل ولا ضير في ذلك فإن الجمهور يشبّهون الدواعي والصوارف في الأزل، مع أن ابن الملاحمي قد ذكر أن الداعي لا يكون إرادة إلا إذا خلص عن الصوارف أو ترجح عليها، وداعي الحكيم لا يكون خالصاً إلى الفعل إلا إذا صح حدوثه في نفسه، وذلك لا يكون في الأزل وإلا إذا كان إحساناً ومصلحة للمكلف وانتفت عنه وجوه القبح، وذلك أيضاً لا يتصور في الأزل. وقد احتج ابن الملاحمي بأن الإرادة والكراهة لو كانتا غير الداعي والصارف لصح أن يدعوا أحدهما الداعي إلى أمر ولا يريده ويصرفه الصارف عن أمر ولا يكرهه، والمعلوم خلاف ذلك.

والجواب: أن الموجب للتلازم بين الداعي والإرادة أن الداعي إلى الفعل يدعوا إلى إرادته فيفعلها صاحب الداعي، وكذلك فالصارف عن الشيء يدعوا إلى فعل كراهته.

قوله: (لا يكونان إلا حسنين بخلاف الإرادة والكراهة).

وكذلك الشهوة والنفر غير مقدورين بخلاف الإرادة والكراهة، ويتعلدان في التعلق في جميع الأجناس المدركات والإرادة والكراهة لا يتعلدان الحدوث وتوابعه في المدرك وغيره، وأنهما يثبتان مع السهو والنوم بخلاف الإرادة والكراهة ويستحيلان على الله تعالى بخلاف الإرادة والكراهة، ولا يتعلقان إلا على التفصيل بخلاف الإرادة والكراهة، ولا يؤثران في وقوع الفعل على وجه بخلاف الإرادة والكراهة.

وبعد: فأحدنا يريد ما لا يشتهي كشرب الأدوية الكريهة والفصد ويشتهي ما لا يريد كالأكل وشرب الخمر والأكل في رمضان.

هذا مبني على ما قد تقرر بالأدلة، فأما البغداديون فهم لا يسلمون ذلك بل يذهبون إلى أن من الشهوات والنفرات ما هو قبيح، وهو ما كان شهوة للقبیح ونفرة عن الحسن.

قالوا قياساً على الإرادة عندكم فإن وجه قبحها دعاؤها إلى القبيح والشهوة قد شاركتها في الدعاء إلى القبيح، وكذلك النفرة قياساً على الكراهة؟

وأجاب أصحابنا: بأننا لا نسلم أن وجه قبح الإرادة دعاؤها إلى القبيح بل وجه قبحها كونها إرادة للقبیح، ثم إننا لا نسلم كون الشهوة داعية إلى القبيح إذ الدواعي من قبيل الاعتقادات والظنون، ولأن الشهوة والنفرة من فعله تعالى ولا قبح في أفعاله، ثم إن التكليف لا يتم إلا بالشهوة والنفرة فكيف يقبحان.

قوله: (وكذلك الشهوة والنفر غير مقدورين)... إلى آخره.

هذا أيضاً مبني على الصحيح من المذهب لا على تسليم البغدادية لما قدمناه من حكاية مذهبهم، والذي يدل على أنها غير مقدورين لنا أن أحدنا لو دعاه الداعي المكين إلى أن يفعل لنفسه شهوة لما ينفر عنه كالأدوية، أو يزيد في شهواته للطعام الذي شهواته له قليلة لتعذر عليه ذلك على طريقة مستمرة، وكذلك لو دعاه الداعي إلى إيجاد نفرة له عن المعاصي لتعذر عليه ذلك، ولو كانتا مقدورتين له لم يتعذر فعلهما منه مع حصول الداعي إليهما.

فصل/ وهذه الصفة تثبت لمعنى هو الإرادة

لأنها تثبت مع الجواز والحال واحدة والشرط واحد فلا بد من أمر، وليس إلا وجود معنى على ما مر في نظائره.

(فصل: وهذه الصفة تثبت لمعنى هو الإرادة)

قوله: (لأنها تثبت مع الجواز).

دليل ذلك أنها لو ثبتت مع الوجوب لكان إما أن يستحقها لذاته أو لما هو عليه في ذاته فيلزم من ذلك محالات كثيرة، منها أن يكون مريداً لجميع ما يصح أن يراد كارهاً لكل ما يصح أن يكره فيؤدي إلى أن يكون مريداً للشيء الواحد كارهاً له، ومنها استحالة خروجه عن كونه مريداً وكارهاً، ومنها عدم جواز تجددهما على المريد، ومنها لزوم ثبوتها لكل جزء منفرد، ومنها تعلقها بها لا يتناهى.

قوله: (والحال واحدة والشرط واحد).

الحال كون المريد حياً شاهداً وغائباً لأنه الذي يصحح كونه مريداً، وضدها وهو كونه كارهاً، والشرط البنية في حقنا لأنها شرط في تصحيح الحال لكونه مريداً فإنها لو لم تحصل والمراد بنية القلب لم تصحح الحياة المريدية وضدها، وكذلك فيمكن أن يجعل من شرطها البنية التي تحتاج الحياة في الوجود إليها لأنها مصححة لمصححها، وما كان كذلك فهو محدود من الشروط.

قيل: ومن الشرط في حق الشاهد ألا يكون الحي في حكم الساهي عن المراد، وأن يكون عالماً بصحة حدوث المراد أو معتقداً لذلك أو ظاناً له أو شاكاً، وإنما جعل شرطاً لهذه الصفة لأنه شرط في تصحيح كونه حياً وهو الحال لها لأن إرادة الحي لما هو ساه عنه لا يتصور، وأما في حق الغائب فالشرط هو عالميته بصحة حدوث المراد لا غير.

فصل/ وحيث لا تعلم هذه الصفة ضرورة فإننا نعلم ثبوتها في حق المختص بها بطريقتين:

إحدهما: أن العالم بما يفعله إذا كان فعله مقصوداً في نفسه ولم يمنع من إرادته فإن الذي يدعو إلى فعله يدعو إلى إرادته، وذلك ضروري في الشاهد فإن الذي يدعو أحدنا إلى الأكل يدعو إلى إرادته.

واعتبرنا أن يكون علماً بما يفعله أي ليس في حكم السامي عنه؛ لأنه متى كان ساهياً عنه استحال أن يريد، فضلاً عن أن يجب إرادته، واعتبرنا أن يكون الفعل مقصوداً في نفسه احترازاً عما يسمى جنس الفعل، وهو الذي لا يقع إلا على وجه واحد ولا يفتقر في وجوده إلى أزيد من القدرة كالإرادة نفسها، وكرد الوديعة ونحو ذلك فإنه لا يجب أن يُراد وإن صح ذلك، وكذلك الألم الحاصل عند القصد وانتفاض التراب عند الجلد.

وبالجملة فكل ما يفعل تبعاً لغيره أو لا يقع إلا على وجه واحد واعتبرنا ألا يكون ممنوعاً من إرادته احترازاً عما يدعو الداعي إلى الأكل ويمنع من إرادته فإنه يأكل لا محالة ولا يحتاج إلى إرادة، وكذلك الواقف على باب الجنة فإنه إذا علم بما فيها من النعيم ومنع من إرادة دخولها وخلق فيه إرادة دخول النار فإنه يدخل الجنة من دون إرادة وأشباه هذا.

(فصل: وحيث لا تعلم هذه الصفة ضرورة فإنما يعلم ثبوتها في حق المختص بها بطريقتين).

قوله: (لأنه متى كان ساهياً عنه استحال أن يريد).

الوجه في ذلك أن المريد لا يصح أن يريد إلا ما علم أو اعتقد صحة حدوثه أو ظن ذلك أو شك فيه، والساهي والنائم لا يتأتى منهما ذلك فلهذا استحال وقوع الإرادة منهما.

قوله: (احترازاً عما يسمى جنس الفعل). قد تقدم تلخيص مرادهم بهذه العبارة.

قوله: (ويمنع من إرادته).

يعني بأن يخلق الله تعالى فيه كراهات لا يتمكن معها من فعل الإرادة لأن المنع لا يكون إلا بالضد أو ما يجري مجراه.

الطريق الثانية: أن تقع أفعاله على وجوه مختلفة من نحو كون كلامه أمراً وخبراً ونحو ذلك ولا يصح وقوع الفعل على الوجوه المختلفة إلا من مريد ببيانه أنه إذا قل: زيد في الدار جاز أن يكون خبراً عن زيد بن عبد الله وعن زيد بن خالده وهو لا يكون خبراً عن أحدهما دون الآخر، إلا لأمر، وذلك الأمر إما أن يرجع إلى المخبر عنه أو إلى الصيغة ٨٢/٨ أو إلى المخبر، لا يجوز رجوعه إلى المخبر عنه لأن الزيديين مع الصيغة على سواء، ولا يجوز رجوعه إلى نفس الصيغة من ذاتها وصفاتها لأن كل ذلك مع الزيديين على سواء، وكان يجب أن يكون خبراً في حالة السهو والنوم، وبهذا يبطل قول البغداديين من أنه خبر لعينه بمعنى أنما كان خبراً عن زيد لا يصح أن يكون خبراً إلا عنه وإن جاز في مثله أن لا يكون خبراً عنه.

وبعد: فكنا نعلم الخبر خبراً والمخبر مخبراً وإن لم نعلم إلا الصيغة.

قوله: (ولا يصح وقوع الفعل على الوجوه المختلفة إلا من مريد). اعلم أولاً أن أصحابنا ذهبوا إلى أن للكلام بكونه أمراً وخبراً ونحو ذلك أحكاماً على ما سبق القول فيه، ثم ذهبوا إلى أن الأمر ثبت له حكم هو كونه أمراً لإرادة الأمر المأمور به، والنهي ثبت له حكم بكونه نهياً لكرهه الناهي للمنهى عنه، وأما سائر أنواع الكلام فيثبت لها أحكاماً لإرادة تلك الأحكام، فيثبت للخبر حكمه بكونه خبراً لأن المخبر أراد كونه خبراً، وكذلك غيره من الأنواع، هذا ما ذكره أصحابنا، فأما الأشعرية فلم يفصلوا بين تلك الأحكام بل قالوا بشتوتها جميعها لكون المريد أرادها سواء كانت أمراً أو نهياً أو خبراً أو غير ذلك، وذهب ابن الخطيب الرازي إلى أن صيغ الكلام تثبت لها أحكامها بالوضع اللغوي على معنى أن صيغة الأمر موضوعة في أصل اللغة للأمر من دون اعتبار إرادة، وقد حمل كلام أبي القاسم حيث جعل ثبوت تلك الأحكام لأعيانها على هذا وإن كان المفهوم من حكاية أصحابنا^(١) أن أبا القاسم وأصحابه جعلوا هذه الأحكام ثابتة للكلام لذاته كما يثبت للجوهر كونه جوهرًا.

قوله: (وبعد فكنا نعلم الخبر خبراً) ... إلى آخره.

(١) - في (ب): من حكاية أصحابنا عنه.

ويعد: فإِنما يصح هذا القول بعد العلم بماهية الخبر ومعه لا يصح العلم بها.
ويعد: فكان يصح أن يكون خبراً قبل المواضعة، وكان لا يصح التجوز في الكلام.
قل ابن الملاهي: ولهم أن يقولوا إن التجوز وقع بمثل الخبر.

يعني لو كانت الصيغة خبراً عن هذا المخبر عنه المعين لعينها، وأراد بقوله: والمخبر مخبراً أي
والمخبر عنه مخبراً عنه.

قوله: (ويعد فإِنما يصح هذا القول بعد العلم بماهية الخبر).

يعني إِنما يصح قولكم إن الخبر خبر لعينه عن شخص معين، وأنه يفيد ذلك إلا بعد علم
المخبر بماهية الخبر لأنكم عللتم كونه خبراً بعينه، فيتوقف معرفة الحكم المعلن وهو كونه
خبراً على معرفة حقيقة عينه وماهيتها، لأن ذلك هو علته ومعرفة الحكم تتوقف على معرفة
العلة.

قوله: (ومعه لا يصح العلم بها).

أي ومع هذا القول لا يصح علم المخبر بالماهية التي من جملتها كونها خبراً عن شخص
معين إذ نفس الصيغة لا تفيد ذلك ولا طريق إلى معرفة الماهية غيرها فيلزم الدور، هذا أقرب
ما يحمل عليه كلام المصنف وإن كان فيه بعض غموض.

قوله: (فكان يصح أن يكون خبراً قبل المواضعة).

يعني لأنّه إذا كان خبراً لعينه فلا تأثير للمواضعة في إفادته لأن عينه ثابتة قبلها وغير متوقفة
عليها، والمعلوم أنّها لو حصلت قبل المواضعة لم تحصل الفائدة.

قوله: (وكان لا يصح التجوز في الكلام).

التجوز استعمال للفظ في غير ما وضع له في الأصل، وكان الأولى أن يقول: وكان لا يصح
التجوز في الخبر بأن يخبر به عن غير ما هو خبر عنه في الأصل لأنّه عندهم خبر عنه لعينه.

قوله: (ولهم أن يقولوا إن التجوز وقع بمثل الخبر).

ولنا أن نجيب بأن الصيغة إذا كانت خبراً عن زيد لعينه لم يصح في ما مائلها أن يكون خبراً إلا عنه.

وبعد: فكان لا يمكن أحدنا الإخبار إلا عن أشخاص متعلدة بحسب عدد قدره، وأن يستحيل إخباره عما لا يتناهى من الزيد.

قل ابن الملاحي: ولهم أن يقولوا إن أردتم يخبر عنهم بصيغ متماثلة فجائز قدرته على ما لا يتناهى على البذل،

يعني لأن الخبر الذي هو خبر لعينه عن الحقيقة بل يمثله الذي ليس هو خبراً عنها لعينه مثاله، إذا قال: جاء الأسد. فهذا عندهم خبر لعينه عن السبع المخصوص، فألزموا ألا يصح أن يقول ذلك في الرجل الشجاع لأن ذلك الخبر خبر لعينه عن السبع، فأجاب عنهم ابن الملاحي بأن قوله: جاء الأسد، ويريد الرجل الشجاع ليس هو الخبر الذي هو خبر لعينه عن السبع بل هو مثله فيصح أن يكون خبراً لعينه عن الرجل الشجاع. وجواب المصنف عليه قوي صحيح.

قوله: (وبعد فكان لا يمكن أحدنا الإخبار) ... إلى آخره.

هذا وجه أورده ابن متويه في تذكرته فقال: لو كان الخبر عن زيد لا يصح أن يكون خبراً إلا عنه دون غيره لوجب اختصاص كل خبر بمخبر معين، فكان إنهما يصح أن يخبر على قدر قوى لسانه إلى آخر كلامه.

وتلخيصه أن يقال: لو كان خبراً لعينه وقدرنا أنه لا يقدر إلا بعشر قدر على عشر صيغ عن عشرة من الزيد مثلاً لوجب ألا يقدر على الإخبار بغيرها عن غير من هي خبر عنه حتى لو قدرنا أنه ترك أحدها ولا المخبر عنهم لما قدر على أن يبدله بغيره لأن القدرة الواحدة لا تتعدى على الشروط المذكورة المقدور الواحد، وهذه الحروف متماثلة الزايات والياءات والدالات في الزيود العشرة.

قوله: (على ما لا يتناهى على البذل).

وإن أردتم يخبر عنه بصيغة واحدة كأن يقول: الزيدون في الدار، فذلك صحيح ويكون مخبر الصيغة حينئذ واحداً، ويصح إيقاعها بقدره واحدة كما يقولونه في إرادة الإخبار عنهم، فللعمد في أنه لا يصح رجوع ذلك الأمر إلى نفس الصيغة ما تقدم. بقي أن يكون ذلك الأمر راجعاً إلى المخبر وهو إما ذاته أو صفات ذاته، أو كونه قلداً، فيلزم ما تقدم من صحة الإخبار حل السهو والنوم والألّا يحتاج إلى المواضعة ونحو ذلك

يعني فالقدرة الواحدة على الصيغة الواحدة يصح أن تفعل بها صيغ لا تنهاى على البدل واحدة بعد واحدة أو مكان واحدة.

قوله: (كما يقولونه في إرادته الإخبار عنهم).

هذه إشارة إلى معارضة وردت وتحقيقها أن يقال: إذا كان الخبر لا يصير خبراً عن زيد إلّا بالإرادة، وكان في هذا المخبر عشر قُدر يقدر بها على عشر - إرادات لزمكم ألا يصح منه الإخبار إلّا عن عشرة أشخاص، وهم الذين في مقدوره عشر إرادات للإخبار عنهم لا عن غيرهم. فأجاب أصحابنا بأن الإرادات مختلفة لتغاير متعلقاتها، وإذا كانت مختلفة فالقدرة الواحدة تتعلق في الوقت الواحد من المختلفات بما لا نهاية له، فلا يلزم ما ذكرتم من عدم صحة الإخبار عن غير عشرة بخلاف الزايات ونحوها فإنها متماثلة فلا يصح منه الإخبار إلّا عن عشرة من الزيد، ويحتمل أن يكون المراد بقوله: كما يقولون في إرادته الإخبار عنهم بأن الإرادة الواحدة كافية في ذلك، وفيه خلاف بين الشيوخ لكن الصحيح أنّها كافية بدليل صحة الإخبار عما لا يتناهى كما يصح من القديم الإخبار عن نعيم الجنة مع عدم تنهايه، فلو لا أن الإرادة الواحدة كافية لاحتيج إلى ما لا يتناهى من الإرادات.

قوله: (أو كونه قلداً). أي كونه قادراً على الإخبار عن ذلك المخبر عنه.

قوله: (حل السهو والنوم).

يعني لحصول ذاته وصفة ذاته وقادريته على الإخبار في تلك الحال.

قوله: (والألّا يحتاج إلى المواضعة).

وأما كونه علماً فيلزم أن لا يحتاج إلى المواضعة على أنه قد يكون علماً بالزيديين على سواء وكونهما في الدار، وأيضاً فهو غير وإن كان كاذباً غير عالم بما أخبر عنه، وإما أن يكون ذلك الأمر هو الداعي الذي دعه إلى الإخبار عن أحدهما كما يقوله ابن الملاحمي، وهو باطل بما تقدم من أن الإرادة غير الداعي. يزيده وضوحاً أنه قد يكون داعيه إلى الإخبار عن الزيديين على سواء، ثم يخبر عن أحدهما كما تقدم في تناول أحد الرغيفين، وإما أن يكون ذلك الأمر هو كونه مريداً وهو المطلوب.

يعني لأن ذاته وصفة ذاته وكونه قادراً حاصلة مع عدم المواضعة.
قوله: (ولمحو ذلك).

يعني من الوجوه المبطللة لكون ذلك الأمر ذاته وصفة ذاته وكونه قادراً كأن يقال: إن ذاته وصفة ذاته وكونه قادراً مع الزيديين على سواء، فلا بد من مخصص ووجه يختص كونه قادراً وهو أن تأثيره في الإحداث فقط فلا يصح التخصيص به.
قوله: (وأما كونه علماً). يعني بالمخبر عنه.

قوله: (وهو باطل بما تقدم من أن الإرادة غير الداعي).

فيه نظر لأنه يقال: إنه وإن صح أن الإرادة غير الداعي فهو لا يبطل قول ابن الملاحمي من أنه يكون خبراً عن أحدهما لأنه دعاه الداعي إلى الإخبار عنه دون الآخر لأنه لم يدعه الداعي إلى الإخبار عنه، فالمعتمد في إبطال قوله ما ذكره بقوله: يزيده وضوحاً إلى آخره، ومعناه: يزيده ما قلناه من أن ذلك الأمر هو الإرادة دون الداعي، ولعل المصنف أراد أن ابن الملاحمي إنما ذهب إلى أن ذلك الأمر هو الداعي بناءً منه على أن الإرادة المرجع بها إلى الداعي، فأما لو سلم أنها زائدة عليه فإنه يعترف بأنها هي التي صيرت الخبر خبراً عن هذا دون هذا، وقد مضى - تقرير أنها زائدة على الداعي فبطل ما بناه على أن المرجع بها إليه.

قوله: (وإما أن يكون ذلك الأمر هو كونه مريداً وهو المطلوب).

اعلم أنه كثيراً ما يجري في كتب أصحابنا غير المصنف أن ذلك الأمر المؤثر في كون الخبر

وقرب من هذا يقع الكلام في كون الصيغة أمراً فإنها لا تنفصل عن التهديد والتحدي والإباحة إلا بالإرادة، وكذلك كون الصيغة نهياً في دلالتها على كونه كارهاً.

خبراً والأمر أمراً هو الإرادة، وأن المؤثر في كون الكلام نهياً الكراهة وهو مبهم على سبيل التساهل، وإنما المؤثر الصفة التي هي كونه مريداً على ما ذكره المصنف، والإرادة والكراهة مؤثرتان في الصفتين لا في هذه الأحكام على ما هو مبين في موضعه من اللطيف.

قوله: (فإنها لا تنفصل عن التهديد والتحدي والإباحة إلا بالإرادة).

التهديد كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠] والتحدي كقوله تعالى: ﴿فَأَتُوا بِعَشْرِ سُورٍ﴾ [هود: ١٣] والإباحة كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ١٧٢]، ولا كلام في أن هذه الصيغ كصيغة الأمر، فلو لا إرادة المأمور به وعدم إرادة ما وقع التهديد عليه والمباح وفعل المتحدى به لم يكن فرق بينها وبين الأمر لتماثل الصيغ وهو ظاهر.

قوله: (وكذلك كون الصيغة^(١) نهياً في دلالتها على كونه كارهاً).

يعني فلو لا كونه كارهاً لم ينفصل النهي عن التهديد لتماثل صيغتهما، فإن التهديد كما يكون بصيغة الأمر قد يكون بصيغة النهي، فالنهي لا ينفصل عنه إذا كان بصيغته ألا يكون الناهي كارهاً للمنهى عنه غير كاره للمتهدد على تركه.

فائدة:

اعلم أن كل نوع من أنواع الكلام ما خلا الأمر والنهي يفتقر في ثبوت الحكم له إلى صفة واحدة لفاعله بكونه مريداً ولا يفتقر إلى أزيد منها، فالخبر يفتقر إلى كون فاعله مريداً لكونه مخبراً بما أخبر به، ويكفي في كونه خبراً هذه الصفة الواحدة الصادرة عن إرادة واحدة وإن كان لا بد أيضاً من كونه مريداً لإحداثه نفسه بإرادة أخرى، فأما الأمر فقال أبو هاشم: يكفي في كونه أمراً إرادة حدوث الصيغة وإرادة المأمور به، وإلى هذا ذهب من يثبت للأمر والنهي

(١). في (ب): الصيغ.

فصل/ في الدلالة على إثبات هذه الصفة للباري تعالى.

اعلم أن الاضطراب إلى كونه تعالى مريداً لا يصح والدار دار تكليف؛ لأن العلم بصفاته تعالى فرع على العلم بذاته ٨٢٩/ وإنما يعلم استدلالاً، وقد ذهب أبو الحسين وابن الملاهي إلى أن معنى كونه تعالى مريداً لأفعاله أنه دعه الداعي إلى إيجاله، ومعنى كونه مريداً لأفعال غيره هو أنه أمر بها.

وقل أبو الهذيل وأبو القاسم والنظام والجاحظ: معنى كونه تعالى مريداً لأفعاله أنه أوجدها وهو غير سله ولا مغلوب، ومعنى كونه مريداً لأفعال غيره أنه أمر بها. وقل جمهور أصحابنا وأهل الجبر: معنى كونه مريداً لأفعال نفسه ولأفعال غيره أنه يختص بصفة كما تقدم.

حكماً وأثبتته لغيرهما من أنواع الكلام، وقال أبو علي: يحتاج إلى ثلاث صفات صادرة عن ثلاث إرادات ما ذكره أبو هاشم وإرادة كون الصيغة أمراً، وأما النهي والتهديد فقال أبو علي: يفتقران إلى إرادتين وكراهة إرادة حدوث الصيغة وإرادة كونها نهياً أو تهديداً وكراهة المنهي عنه والمتهدد على فعله، وحذف أبو هاشم إرادة كونه نهياً أو تهديداً فلم يوجبها، وحذفتا المجبرة كراهة المنهي عنه والمتهدد على فعله فلم يشترطوها في كونه نهياً وتهديداً، ولا اشترطوا أيضاً في الأمر أيضاً إرادة المأمور به تأسيساً منهم لما سيأتي من مذاهبهم الفاسدة.

(فصل: في الدلالة على إثبات هذه الصفة التي هي المريدية للباري تعالى)

اعلم أولاً أنه لا خلاف بين أهل الإسلام في أنه تعالى مريد وكاره وأنه يوصف بذلك. قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: ومن دفعه فهو كافر، وإنما الخلاف في معنى كونه مريداً وهو على ما حكاه المصنف، والخلاف في تفصيل كونه كارهاً كالخلاف^(١) في كونه مريداً إلا أن المجبرة مع موافقتهم في إثبات صفة له تعالى بكونه مريداً قالوا في كونه كارهاً: المرجع به إلى أنه غير مريد ولم يثبتوا له بكونه كارهاً صفة وكلامهم واضح البطلان، فإن الذي دل على أن

(١). في (ب): كالخلاف في تفصيل كونه الخ.

وسبيلنا أن نلک علی صحة هذه الصفة في حقه تعالى ثم علی ثبوتها.
أما صحتها فدليلة أن من حق كل حي قلدر صحة أن يوقع فعله علی وجه دون وجه، وكل
من صح منه أن يوقع فعله علی وجه دون وجه صح أن يكون مريداً وكرهاً لأنهما اللذان
يؤثران في وقوع الفعل كذلك.

وأما وقوعها فما تقدم من الطريقين المذكورين حاصل هنا لأنه تعالى أوجد أكثر أفعاله
لأغراض يخصصها ويستحيل أن يمنع من إرادتها، فيجب أن يريد لها، ولأن جميع أفعاله واقعة
على وجه مخصوصة، أما الخطابات ففيها الأمر والنهي والخبر، وأما غير الخطاب من أفعاله
تعالى فلا يخرج عن كونه نعمة أو نقمة، ومعلوم أن المنفعة إنما تكون نعمة إذا قصد بها فاعلها
وجه الإحسان، وكذلك المضررة إنما تكون نقمة إذا قصد وجه الإضرار وإلا لزم في الأمراض
والبلاوي أن تكون نقمة وخلافه معلوم.

يزيده وضوحاً أن الله تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن، فلو لم يكن غرضه بذلك
كمال شرائط التكليف لكان عبثاً، بل إغراء بالقبيح.

له بكونه مريداً صفة هو بعينه الدال علی أن له بكونه كارهاً صفة، فليس ما قالوه بأولى من
العكس، وذابت المطرفية إلى أن المرجع بكونه مريداً وإرادته إلى الفعل الذي أرادته، وذلك
باطل فإن إرادة الواحد منا ليست مراده إذ قد يكون من فعله والمراد من فعل غيره، والإرادة
لا تبقى وكثير من المرادات تبقى كالتأليف ونحوه، وإذا كان المراد في حقنا غير الإرادة
فكذلك في حقه تعالى.

قوله: (وسبيلنا أن نلک علی صحة هذه الصفة في حقه تعالى ثم علی ثبوتها).

يقال: ما الملجئ إلى أفراد الدلالة علی صحتها وعدم الاكتفاء بإيراد الدلالة علی ثبوتها كما في
سائر صفاته تعالى؟

والجواب: أن الملجئ إلى ذلك كونها صفة معنوية، فالمؤثر في صحتها غير المؤثر في وجوبها،
بخلاف صفاته تعالى المقتضاة فإن المؤثر في صحتها هو المؤثر في وجوبها، ولأن كثيراً من

المعتزلة مخالفون في صحة هذه الصفة عليه تعالى، وإذا كان المصحح لها في الشاهد الحية وقد حصلت في حقه تعالى وجب أن تصح عليه لحصول المصحح في حقه. فإن قيل: ومن أين أن المصحح لهذه الصفة في الشاهد هي الحية؟

قلنا: لأن صحتها تحصل بحصول الحية وتتفي بانتفائها، وليس ههنا ما تعليق تصحيح كونه مريداً به أولى من كونه حياً والألزم حصول الحية مع عدم حصول الصحة بأن لا يقع ذلك الأمر المصحح، أو حصولها مع عدم حصول الحية بأن يقع ذلك الأمر ومعلوم خلافه. فإن قيل: إنما صح في كل حي في الشاهد أن يكون مريداً لحصول شرط يُصحح كونه حياً لهذه الصفة، وهو بنية القلب وهذا الشرط لم يحصل في حقه تعالى فلا تصح هذه الصفة عليه لأن الشروط لا يحصل بدون الشرط.

قلنا: إن المصحح إذا اختلفت كيفية استحقاقه جاز اختلاف شرط تصحيحه، والحية كيفية استحقاقها مختلفة في حقه تعالى وفي حقنا فجاز اختلاف الشرط، ولا يقدر اختلافه^(١) في تصحيح المصحح، فأما ثبوت هذه الصفة في حقه تعالى فالدليل عليه ما ذكره ﷻ، ومن الأدلة على ذلك ما أشار إليه آخراً بقوله: يزيده وضوحاً، والضمير في يزيده عائد إلى ثبوت الصفة له تعالى، وهو دليل ذكره المتقدمون من المتكلمين وهذبه الشيخ الحسن، وتحقيقه: أنه تعالى أعلمنا بوجوب الواجبات وخلق فينا النفار عنها، وأعلمنا بقبح المقبحات وخلق فينا الشهوات لها مع التمكين من ذلك، وزوال الإلجاء إلى فعل الواجب وترك القبيح، ولم يغننا تعالى عن القبيح ولا عن الإخلال بالواجب، فلا بد من أن يريد منا فعل الواجب ويكره منا فعل القبيح وإلا كان تعالى مغرياً بفعل القبيح وترك الواجب وهو خلاف الغرض بالتكليف، وذلك قبيح منه تعالى وهو تعالى لا يفعل القبيح على ما قد تقرر بالأدلة في موضعه.

(١) - في (ب): ولا يقدر في اختلافه.

فصل/والباري تعالى يستحق هذه الصفة لمحدث كالشاهد

وقالت النجارية وبشر بن المعتمر: إنه يستحقها لذاته.

وقالت الأشعرية: يستحقها لمعنى قديم.

(فصل: والباري تعالى يستحق هذه الصفة لمحدث كالشاهد)

والخلاف فيه على ما حكاه المصنف رحمه الله إلا أن الكلابية تقول: إنه مريد بإرادة أزلية، ولا فرق بين قولهم وقول الأشعرية، وقد اتفقوا جميعاً على أن هذه الإرادة لا هي الله ولا هي غيره، وذهبوا إلى نفي الصفة التي هي كونه كارهاً على ما تقدم، وقد ذهبت المطرفية إلى أن المرجع بإرادته تعالى إلى الفعل الذي أراده كما تقدم، وتعلقوا بكلام روي عن الإمام الهادي^(١)

(١). اعلم وفقني الله وإياك أن مسألة الإرادة من أعظم المسائل والخلاف فيها واسع، وقد خبط فيها أكثر الناس خبط عشواء، وتعسفوا وتكلفوا وخرجوا عن الصواب، والمعتزلة على تحقيقهم ممن تعسف فيها، إذ قرروا أشياء غير معقولة، كتقولهم: إن إرادة الله تعالى معنى لا في محل، وهذا شيء غير معقول، وأما ما حكاه الإمام عليه السلام عن المطرفية أنهم تمسكوا بكلام روي عن الهادي عليه السلام فهذا الكلام هو عين مذهب الهادي عليه وهو مذهب آبائه ومذهب أبنائه إلى أن دخل اليمن مذهب المعتزلة، وأقوالهم عليه مصرحة به، فمن ذلك قول أمير المؤمنين وسيد الوصيين عليه السلام: (ومشيته الإنفاذ لحكمه، وإرادته الإمضاء لأمره)، وقول علي بن الحسين عليه السلام في توحيده: (فاعل لا باضطراب آلة، مقدر لا بجلولان فكرة، مدير لا بمركبة، مريد لا بهيمنة)، وقول جعفر بن محمد الصادق عليه السلام في كتاب الإهليلجة: (الإرادة من العباد الضمير وما بعد ذلك من الفعل، فأما من الله تعالى فالإرادة للفعل إحدائه، لأنه لا يرى ولا يتفكر)، وقوله عليه السلام: (لا يرى) هو من الروية الذي هو التروي بمعنى التفكير، وقوله الهادي عليه السلام في كتاب المسترشد: (ألا ترى أن الفاعل لما لا يريد فجاهل مذموم من العبيد فكيف يقال في الله الواحد الحميد؟! وقوله عليه السلام: (لا فرق بين إرادة الله ومراده، وأن الإرادة منه هي المراد، وأن مراده هو الموجود الكائن المخلوق)، وقول ابنه المرتضى عليه السلام في كتاب الشرح والبيان: (العرض لا يقوم بنفسه ولا بد له من شبح يقوم فيه وبه)، وقول أخيه الناصر عليه السلام في كتاب النجاة: (لا يقوم عرض إلا في جسم، ولا جسم إلا في عرض)، وقول القاسم بن علي العياني عليه السلام في كتاب التجريد: (فإن قال السائل: فلا أرى لله إرادة إذا كان مراده وجود فعله فإنا نقول: إن مراده لو لم يكن وجود فعله لكانت صفاته كصفات خلقه)، وقول ابنه الحسين بن القاسم عليه السلام في كتاب الرد على الملحدين: (ولو كانت إرادته قبل فعله لكانت كإرادة المخلوقين، ولكانت عرضاً في جسم، ولو كان جسماً لأشبه الأجسام، وإنما إرادته فعله وفعله مراده، وليس ثمة إرادة غير المراد فيكون مشابهاً للعباد)، وقد نقل العلامة أحمد بن يحيى حابس في كتاب الإيضاح عن القاضي عبدالله الدواري مثل كلام الإمام عليه السلام، ولفظ الإيضاح: وقد زعم الدواري أن القائل بأن إرادة الله مراده هو قول المطرفية، لا أن هناك صفة له ولا معنى غير المراد، قال ابن حابس: وكلامه - يعني الدواري - ظاهره أن كلامهم يخالف قول من تقدم، قال: - يعني الدواري - وتمسكوا بلفظة رووها عن الهادي عليه السلام وهي قوله: (إن إرادة الله مراده)، قال: إن صح ذلك عن الهادي فالمعنى كمراده، قال ابن حابس: وهو أي التأويل خلاف الظاهر.

لنا أنه تعالى حصل مريداً مع الجواز والحل واحلة والشرط واحد فلا بد من أمر، وليس إلا ثبوت معنى على مثل طريقتنا في إثبات المعاني، وإنما يثبت لنا أنه حصل مريداً مع الجواز إذا بطلنا أن يكون مريداً لذاته أو لمعنى قديم؛ لأنه الذي يشبهه الحل فيه،

إلى الحق قدس الله روحه أن إرادة الله مراده، وتؤول بحذف كاف التشبيه، ويكون تقديره: كمراده، ولهذا قال فيما روي من كلامه بعد ذلك: (وكلاهما فعله وإيجاده).

قوله: (والحل واحلة والشرط واحد).

أما الحال: فهي كونه حياً لأنها التي تصحح المريدية وضدها على ما تقدم، وأما الشرط: فقال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: وجوده تعالى، ويمكن اعتراضه بأنه كان يلزم صحة هذه الصفة عليه تعالى في الأزل لحصول حالها وشرطها، ولو صح ذلك للزم أن تكون صفة ذاتية أو مقتضاة وهو محال.

ويمكن الجواب: بأن ذلك يؤدي إلى ما ذكر لأننا سنقرر أنه لا يستحقها تعالى إلا لمعنى من فعله، ولا يجوز صدور الأفعال عنه تعالى فيما لم يزل، فلهذا لم يميز حصولها له في الأزل لاستحالة حصول الموجب لها حيث لا يستحالتها فهي صحيحة في تلك الحال، فلا يلزم من ذلك كونها ذاتية أو مقتضاة. وقيل: بل الشرط صحة وجود المراد في الحال لأنه قد ثبت أنه لا يصح إرادة الشيء إلا إذا علم المريد أو اعتقد أو ظن صحة حدوثه أو شك في ذلك والباري تعالى لا يجوز عليه من ذلك غير العلم، وهو لا يعلم صحة حدوث المراد إلا إذا صح حدوثه.

قوله: (لأنه الذي يشبهه الحل فيه).

يعني لكون من العلماء من ذهب إليه وتعلق في ذلك بحجج أوردها، فأما أنه يستحقها

قلت: فكلام الدواري وكلام الإمام متفقان، وهذا التأويل مخالف لصريح كلام الإمام الهادي، وكان الأولى بهؤلاء الأئمة الكبار الجهابذة الأخيار الوقوف عند كلام كبار أئمة أهل البيت، الذين أولاهم وأحقهم بالاتباع أمير المؤمنين ووصي رسول رب العالمين عليه السلام، ولم نعلق هذا إلا لبيان مذهب الهادي عليه السلام لا للرد على المؤلف عليه السلام ومن سبقه بهذا القول، إذ لم يقرروه إلا بعد أن سبروا أدلته، وعرفوا سلامته من الخطأ، والله المستعان وهو حسبنا ونعم الوكيل. تمت.

والذي يبطل ذلك أنه لو كان مريداً لذته أو بإرادة قديمة لوجب أن يكون مريداً لجميع المرادات بل لجميع ما يصح أن يراد وهو محال، أما أنه كان يجب ذلك فلأنه لا اختصاص لذاته ولا للمعنى القديم ببعض ما يصح أن يراد دون بعض ككونه علماً لا ككونه قادراً؛ لأنه يستحيل مقدور بين قادرين، ولا يستحيل معلوم بين علمين /١٣٠/ ولا مراد بين مريدين، وأما أن ذلك محال فلأنه لو أراد جميع ما يصح أن يراد لوقع لا سيما على مذهب الخصم في أنما يريده الله تعالى لا بد أن يقع،

لمعنى معدوم أو بالفاعل أو لغير ذلك من الأقسام التي يذكرها أصحابنا، فذلك وإن كان إرادته وإبطاله حسناً للاحتمال فالحاجة إليه قليلة لعدم اشتباه الحال فيه.

قوله: (ككونه علماً لا ككونه قادراً). يعني فلا يقال: أليس كونه قادراً يستحقها تعالى لذاته، ومع ذلك فلم يلزم أن يكون قادراً على جميع المقدورات ولا على كل ما يصح أن يقدر عليه لما بين من الفرق، وهو أن كونه مريداً يشبه كونه عالماً لأنه كما يصح معلوم بين عالمين يصح مراد بين مرادين^(١) كما إذا أراد زيد وعمر قيام بكر بخلاف كونه قادراً فإنه لا يصح مقدور بين قادرين، فإذا كانت المريدية أشبه بالعالمية فلا كلام في أنه تعالى يعلم جميع ما يصح أن يعلم فكذاك يلزم في المريدية إذا اتحدت جهة استحقاقها.

قوله: (لا سيما على مذهب الخصم).

يعني الأشعرية والنجارية فإنه يلزمهم وقوعه مطلقاً سواء كان من مقدوراته تعالى أو من مقدوراتنا لما يذهبون إليه من أن ما يريده تعالى فهو واقع لا محالة مطلقاً، فأما بشر بن المعتمر فالذي يلزمه وقوع جميع ما يصح حدوثه من مقدوراته تعالى لأنه إذا كان مريداً لذاته فلا بد من أن يريد جميع ما يصح أن يراد وهو ما يصح حدوثه من مقدوراته تعالى ومقدوراتنا، وإذا أراد جميع ما يصح أن يراد من مقدوراته أو هو مما يصح حدوثه مع أنه لا يصح المنع عليه تعالى

(١). في (ب): بين مريدين.

فكان يجب إذا أراد أحدنا شيئاً أو صح أن يريد له أن يقع لأنه مراد الله تعالى، وكان يلزم أن يكون مريداً للإيمان من الكافر والكفر من المؤمن؛ لأنه مما يصح أن يراه وكان يلزم أن لا يكره الله شيئاً قط؛ لأن كل ما يكرهه فهو مما يصح أن يراه فكان يلزم أن يوجد الله أكثر مما أوجد وأكثر وأكثر، وقبل الوقت الذي أوجد فيه، وقيل: وقبل لصحة أن يريد ذلك وليس يتأتى للخصم أن يقول إن الإرادة تتبع الداعي فلا يريد إلا ما دعه إليه الداعي؛ لأن عنده أن الله يريد الكفر من الكافر ولا يدعو إليه الداعي، وكان يلزم أن يكون الله تعالى مريداً للضدين لأنهما مما يصح أن يريد هما مريدان، ومريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما، وبهذا يطل كونه إرادتي الضدين ضدّين،

وجب أن يوقعه، لأن من حق القادر إذا أراد مقدوراً له ولا مانع له من إيجاد أن يوجد. قوله: (لأن عنده).... إلى آخره.

هذا يختص الأشاعرة والنجارية، فأما بشر فإذا اعتذر بأن الإرادة تتبع الداعي قلنا له: لا نسلم ذلك ولا يتأتى لك مع ما تذهب إليه، لأن الصفة الذاتية لا تقف على أمر فلا يقف كونه مريداً للشيء مع كونه يستحقها لذاته على عالميته بحصول نفع للغير أو دفع ضرر عنه مع الحسن، وإنما يتأتى ذلك مع جعلها معنوية واقعة على فعله تعالى للإرادة، فيقال: إنه تعالى لا يفعل الإرادة لشيء إلا إذا دعاه الداعي إليه.

قوله: (وبهذا يطل كونه إرادتي الضدين ضدّين).

اعلم أولاً أن هذه مسألة خلاف بين المشائخ، فالذي ذهب إليه أبو هاشم أخيراً والجمهور من أصحابنا أن إرادتي الضدين لا تتضادان، وذهب الشيخ أبو علي وهو قول أبي هاشم أولاً إلى تضادها بين الإرادتين، فمن الأدلة على صحة كلام الجمهور ما ذكره المصنف من أنه يصح من مريد واحد أن يريد حدوث الضدين إذا اعتقد صحة حدوثها وعدم تنافيهما لأن الإرادة تتبع اعتقاد صحة الحدوث، فلو كانت الإرادتان متضادتين لما صح ذلك، وفي هذه المسألة أدلة كثيرة وخطب كثير وهو بموضعه أليق.

فلا يقال: إنه يكون بإرادتي الضدين حاصلًا على صفتين ضدين، ومتى أراد الضدين فيما أن يوجدًا معًا وهو محال، وإما أن لا يوجد واحد منهما وفيه تخلف مراده وقد أراد وهو محال عندهم، وإما أن يوجد أحدهما ولا يخصص، فهذا يبطل أن يكون تعالى مريدًا لذاته أو بمعنى قديم، وإن كان جميع ما تقدم في إبطال المعاني القديمة يرد في إبطال الإرادة القديمة. دليل: لو كان تعالى مريدًا لذاته أو لمعنى قديم لاستحل خروجه عن هذه الصفة ككونه علماً وقادراً ومعلوم خلافه لا سيما على مذهب الخصم في أنه لا يريد إلا الواقعات، فيريد الإيمان من زيد ما دام يفعله فإذا كفر أو عجز أو مات خرج الباري عن كونه مريدًا له. دليل: لو كان تعالى مريدًا لذاته أو لمعنى قديم لبطل الاختيار في أفعاله تعالى، ولما صح وصفه بالقدرة على إقالة القيمة الآن، ولا أن يجعل لزيد رأسين ونحو ذلك من التقديم والتأخير والزيادة والنقصان؛ لأن الإرادة القديمة لم تعلق بذلك وما لم تتعلق به الإرادة القديمة استحال أن يقع،

قوله: (وهو محال عندهم).

إنما قال: عندهم لأنهم يطلقون القول باستحالة تخلف مراده تعالى سواء كان من فعله تعالى ومقدوراته، أو مما يختص بالقدرة عليه غيره، وإن كنا نحن وهم متفقون على أن ما أرادته تعالى من فعل نفسه وجب استمرار وقوعه لكونه تعالى قادراً عليه^(١) غير ممنوع منه إذ لا يصح المنع عليه، وكذلك لو أراد وقوع فعل غيره على وجه الإلجاء استحال تخلفه أيضاً.

قوله: (لا سيما على مذهب الخصم).

يعني الأشاعرة والنجارية، لكنه يقال: لا فرق في القول بصحة خروجه تعالى عن تلك الصفة بين مذهبنا ومذهبهم، فإننا وإن كنا نقول بأن إرادة الباري لإيمان زيد تستمر بعد كفره نقول بمثل ما قالوه من وجه آخر، وهو أنه تعالى إنما يريد الشيء إذا أرادته قبل وجوده، فإذا وجد أو استحال وجوده بتقضي وقته مثلاً خرج تعالى عن كونه مريدًا له.

(١). في (ب): وغير ممنوع.

وليس لهم أن يقيسوه على العلم؛ لأننا نجوز القدرة على خلاف المعلوم، وهم لا يجوزون تعلق الإرادة بخلاف المعلوم، وهذا يبطل ما قد قلتم عليه الدلالة من أنه إن شاء أن يفعل فعل، وقد نطق القرآن بذلك قال تعالى: ﴿وَلَيْنَ شِئْنَا لَنَرْجِعَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ [الإسراء: ٨٦]. يوضحه أن الشرط لا يدخل إلا في المستقبل

قوله: (وليس لهم أن يقيسوه على العلم).

صورة القياس أن يقولوا: أليس عندكم أنه تعالى عالم لذاته وقد تعلقت عالميته بأنه لا يقيم القيامة إلا في وقتها المخصوص، ولا يخلق لزيد إلا رأساً. وذهبتم مع هذا إلى أنه لا يجوز أن يقع خلاف ما علمه تعالى لأنه يؤدي إلى انقلاب علمه جهلاً ولم يؤد ذلك إلى نفي التخير، فهلا جاز لنا أن نقول بأن إرادته تعالى متعلقة بذلك ولا يقع خلاف ما أراده ولا يلزم نفي التخير.

وتقرير الجواب الذي ذكره أنا وإن قلنا بما ذكرتموه من تعلق العالمية وعدم وقوع خلاف ما تعلق به فإننا نذهب إلى أن قدرته تعالى متعلقة بخلاف ما علمه، وأنه يصح منه تعالى فعله فلا يؤدي إلى نفي التخير بخلاف ما تذهبون إليه، فإنكم تقولون لا يجوز تعلق الإرادة بخلاف المعلوم، وإذا لم يحز تعلقها به لم تتعلق به القادرية لأن تعلقها تابع لتعلق الإرادة عندكم، فيصح ما ألزمنكم من نفي التخير، وهذا تلخيص ما أشار إليه من الجواب، وكان الأولى أن يقول بدلاً عن قوله: ولا تجيزون تعلق القدرة بخلاف ما تعلق به الإرادة إن صح أنهم يقولون بذلك.

قوله: (قل تعالى: ﴿وَلَيْنَ شِئْنَا لَنَرْجِعَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾). يعني فدل على أنه تعالى قادر على فعل ما لم تعلق به إرادته وتممكن منه، فإنه تعالى لم يرد إذهاب ما أوحى إلى النبي صلى الله عليه وسلم مع إخباره بتمكنه تعالى من ذلك، ولو صح كلامهم لم يتأت ذلك.

قوله: (يوضحه أن الشرط لا يدخل إلا في المستقبل).

يعني فلا تدخل أداة الشرط على ما كان ماضياً أو حاضراً، والشرط ههنا المشيئة، وهذا منه

ولا بد أن يعترفوا بأنه أراد هذا الشيء مع جواز أن لا يريد.

رجوع إلى الاستدلال على إبطال الإرادة القديمة؛ لأنه إذا كان الشرط لا يدخل إلا في المستقبل دل على أن المشيئة التي هي الإرادة غير قديمة، إذ لا يجعل ما كان قديماً داخلاً على حرف الشرط، وقد جعل حصولها شرطاً في الإذهاب داخلاً على إن.

قوله: (ولا بد من أن يعترفوا بأنه أراد هذا الشيء مع جواز ألا يريد).

يعني لا بد لهم من الاعتراف بأن الذي أراده تعالى من المرادات أراده مع جواز ألا يريد، كما إذا أراد كفر الكافر عندهم فإنهم إنما حكموا بإرادته تعالى له لوقوعه، ولا بد لهم من تجويز أن يخلق الله فيه قدرة الإيمان بدلاً عن قدرة الكفر فيقع منه، ولو فعل ذلك لكان مريداً لإيمانه، وكذلك إذا فعل الله حركة مثلاً في جسم فإنه لا يمكنهم المنع من جواز أن يسكنه تعالى قبل تحريكه إذا لبطل اختياره وإرادته لتحريكه، كأن يجوز ألا يكون لجواز تسكينه قبل، وإذا كان كذلك دل على أنها صفة جائزة غير ذاتية ولا صادرة عن معنى قديم.

فصل/وللمخالف شبه في أنه تعالى مرید لذاته أو بإرادة قديمة

وأكثرها قد دخل في أثناء الكلام وبقي شبهتان.
إحدهما أن قالوا: لو لم يكن مریداً لم يزل لكان قد حصل مریداً بعد أن لم يكن، وذلك تغير
كلخل إذا اسود بعد أن كان أبيض.

والجواب: هل أردتم بالتغير أنه حصل على صفة لم يكن عليها فهذا لا يسمى /٨٣٧/ تغيراً
كما تقدم في كونه مدرکاً بعد أن لم يكن وفاعلاً بعد أن لم يكن ونحو ذلك وأما قول العرب في
الجسم إذا اسود بعد بياض: إنه قد تغير فلاعتقلهم أنه صار غير ما كان، والأسلمى تتبع
اعتقاداتهم، وإن أردتم التغير الحقيقي وهو أن ذاته صارت غير ما كانت فما دليلكم عليه؟

(فصل: وللمخالف شبه في أنه تعالى مرید لذاته أو بإرادة قديمة).

قوله: (وأكثرها قد دخل في أثناء الكلام).

يقال: لم يدخل من شبههم في أثناء كلامك في هذه المسألة شيء اللهم إلا أن يكون أراد شبه
الذين يزعمون أنه مرید بإرادة قديمة، وأراد بذلك شبههم التي يتعلقون بها في إثبات القدرة
والعلم، فتلك إننا احتجوا بها على إثبات المعاني فقط، ونحن نسلم ثبوت المعنى ههنا، ولم
يحتجوا بها على أنها معان قديمة، ويمكن أنه أراد ما يحتج به بعضهم من أنه تعالى قادر عالم
موجود لذاته فيجب أن يكون مریداً لذاته، فيكون الجواب قد دخل في أثناء الكلام لأننا قد
بيننا أن القول بأنه مرید لذاته يؤدي إلى محالات لا يؤدي إليها كونه قادراً لذاته، وما هذا لو
صح بأكثر شبههم فكلامه لا يخلو عن نظر.

قوله: (وفاعلاً بعد أن لم يكن).

فيه نظر لأنه ليس له بكونه فاعلاً حال، فلا يقاس عليه كونه مریداً لأن له بكونه مریداً
صفة، وإنها تتأتى المعارضة بما ذكره من كونه مدرکاً، وإن كان بشر بن المعتمر يرجع بها إلى
العالمية كما هو مذهب البغدادية، ويمكن أن يجاب بأنه إننا عارضهم بكونه فاعلاً على تقدير
أنها لو كانت صفة لم يحصل بثبوتها بعد أن لم يكن تغير، ثم إننا وإن لم تكن صفة فقد صار

الشبهة الثانية: إن قالوا: إنه في ما لم يزل غير سه ولا غافل فيجب أن يكون مريداً. والجواب: إنما يلزم فيمن ليس بسه ولا غافل أن يكون علماً فلما أن يكون مريداً فلا يلزم لأنهما يضادان العلم ولا يضادان الإرادة، ولو ضلحا لم يكن انتفائهما دليلاً على ثبوتهما إلا إذا لم يميز خلو الذات عن الصفة وضلحا وقد بينا جوازه. يوضحه: أنه تعالى غير سه عن نفسه ولا غافل ولا يكون مريداً لها.

للفاعل بعد فعله مزية لم يكن عليها فإذا لم يتغير بثبوت هذه المزية فكذلك لا تتغير بتجدد الصفة، ومما يقال في جواب هذه الشبهة: هل علمتم ضرورة أن ذلك يؤدي إلى تغير فيجب أن يشارككم فيه أو دلالة فما هي؟ قوله: (لأنهما يضادان العلم).

يعني السهو والغفلة وهما بمعنى واحد، والقول بمضادة السهو للعلم هو مذهب الشيخين وبه قال أبو القاسم وأبو عبد الله فإنهم أثبتوه معنى يضاد العلم، وأما أبو إسحاق والقاضي وتلامذته وأكثر المتكلمين فلم يثبتوه معنى فضلاً عن أن يجعلوه مضاداً للعلم، وإنما المرجع به عندهم إلى زوال العلم بالأمور التي جرت العادة بالعلم بها، والذي يختاره المصنف ما ذهب إليه الجمهور على ما مضى له في أول الكتاب لكن هذا ههنا حذو السيد الإمام، وكلامهما على جهة التقدير بمعنى أننا لو سلمنا أن السهو والغفلة معنى فمضادته للعلم لا للإرادة على ما ذهب^(١) إليه من أثبته معنى، وإن كان الشيخ أبو القاسم قد ذهب أيضاً إلى أنه يضاد الإرادة كما يضاد العلم، ويلزم منه مضادته لسبيين مختلفين وقد تقرر عدم صحة ذلك. قوله: (إلا إذا لم يميز خلو الذات عن الصفة وضلحا).

يعني فلو كان كذلك لم يخل الباري عن إحدى الصفتين اللتين هما المريدية وكونه ساهياً، وكان زوال أحدهما دليلاً على ثبوت الأخرى لكن ذلك غير لازم على ما تقدم تقريره فلا يلزم من كونه تعالى غير ساه مع تسليم مضادة السهو للإرادة كونه مريداً على ما ذكره.

(١). في (ب): يذهب.

فصل/ وإذا ثبت أنه تعالى يريد بإرادة محدثة فهي إنما توجد لا في محل

لأنه تعالى يستحيل أن يكون محلاً للأعراض، ويستحيل أن توجب له الإرادة وهي حالة في غيره من حي أو جماد

أما الجماد فيستحيل وجود الإرادة فيه رأساً، وأما الحي فلأنها متى وجدت فيه كانت بأن توجب له أولى من القديم تعالى، فلم يبق إلا أن تكون لا في محل، وليس في ذلك إلا تشنيع من يشنع بأنه كيف يوجد عرض لا في محل، والأصل في مثل هذا أن وجود الشيء إذا كان بالدلالة فكيفية وجوده تتبع الدلالة

(فصل: قوله: (وإذا ثبت أنه تعالى يريد بإرادة محدثة فهذه الإرادة المحدثة إنما توجد لا في محل).

وإنما يثبت ما ذكره لما تقدم من إبطال ما يشته من الأقسام غير هذا مع بطلان أن يستحقها تعالى بالفاعل لما مضى من أنه لا يجعل الذات على صفة إلا من قدر على تلك الذات وغير ذلك من الوجوه، وبطلان أن يستحقها تعالى لإرادة معدومة لأنه لا اختصاص لها بمراد دون مراد ولا بمريد دون مريد، لأن العدم مقطوعة الاختصاص والعلة لا توجب إلا بشرط الاختصاص.

قوله: (لأنه تعالى يستحيل أن يكون محلاً للأعراض فيه).

إذ الحلول فرع على التحيز، والتحيز فرع على الجسمية.

قوله: (أما الجماد فيستحيل وجود الإرادة فيه رأساً). يعني لأن الذي يصح وجودها الحياة ولا حياة في الجماد، ولو صح وجودها فيه للزم صحة أن يكون الجماد مريداً فيأتي منه إيقاع الفعل على الوجوه المختلفة ونحن نعلم استحالة ذلك منه، ثم كان يلزم مع وجودها في الجماد إذا قدرنا أنه لا يلزم إيجابها له ألا تكون بإيجاب الصفة له تعالى أولى منا، إذ حالها معه تعالى ومعنا على سواء لم تختص به أبلغ من اختصاصها بنا.

قوله: (كانت بأن توجب له أولى من القديم تعالى).

ولهذا منعنا المشبهة أن يقيسوا كيفية وجوده تعالى على كيفية وجود الأجسام والأعراض وقلنا لهم: طريق ذلك الأدلة لا الاعتماد على مجرد الوجود، فإذا كان الطريق إلى إرادة الباري الدلالة فكذلك كيفية وجودها، فإذا منع الدليل من أن تكون حالة في الباري تعالى أو في غيره ثبت أنها لا في محل، وقياس بعض الأعراض على بعض في كيفية الوجود لا يصح كما لا يصح في كيفية الإيجاب، فإن بعضها يوجب للجملة وبعضها يوجب للمحل، ولولا قيام الدلالة على أن ما عدا إرادة الباري وكرامته والفناء لا يوجد إلا في محل لجوزنا وجوده لا في محل.

يعني لاختصاصها به غاية ما يمكن من الاختصاص بأن حلت فيه، وعدم اختصاصها به تعالى إذ لم تحله ولا وجدت على حد وجوده.

قوله: (ولولا قيام الدلالة على أن ما عدا إرادة الباري وكرامته والفناء لا يوجد إلا في محل لجوزنا وجوده لا في محل). اعلم أن الذي قامت الدلالة عليه أن الأعراض على ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: يصح وجوده في محل وفي غير محل، وهو نوع الإرادة والكرامة.

الضرب الثاني: لا يصح وجوده في محل ويجب وجوده في غير محل وهو الفناء.

الضرب الثالث: يستحيل وجوده لا في محل ويجب وجوده في محل، وهو سائر الأعراض، وبالجملة فما كان وجوده في المحل وغيره لا يؤدي إلى انقلاب ذاته ولا انقلاب ذات غيره صح فيه مجموع الأمرين، وما كان لو وجد في محل أدى إلى انقلاب ذاته لم يصح فيه ذلك، وكذلك ما كان لو وجد لا في محل أدى إلى انقلاب ذاته أو انقلاب ذات غيره لم يجز ذلك فيه، وشرح ذلك وبسطه في مواضعه من اللطيف، ومثال ما يؤدي عدم حلوله إلى انقلاب جنسه الأكوان لأن الحركة والسكون يتضادان على المحل، فوجودهما لا في محل يرفع التضاد بينهما وفي ذلك انقلاب حديهما، وكذلك التأليف لأن حكمه أن يحل في محلين وذلك لما هو عليه في ذاته فوجوده لا في محل يؤدي إلى انقلاب جنسه، وكذلك الاعتماد لأن حكمه أن يختص بجهة.

فإن قل: كيف تختص بالباري تعالى وقد وجدت لا في محل، وحالها مع جميع الأحياء على سواء؟

قيل له: من حق الاختصاص أن يكون على أبلغ الوجوه ولا يمكن اختصاصها بالباري على أبلغ من هذا الوجه بخلاف سائر الأحياء، فإنه يمكن أن يكون لها بهم اختصاص على أبلغ من هذا الوجه وهو الحلول، وإذا بطل أن تكون موجبة لمحي محلت وجب أن توجب للقديم تعالى وإلا خرجت عما هي عليه في ذاتها، وصار الحل فيها كالحل في المقدور فإنه إذا بطل قدرتنا عليه وجب أن يكون الباري تعالى قادراً عليه وإلا خرج عن كونه مقدوراً.

ومثال ما يؤدي ذلك فيه إلى انقلاب ذاته أو انقلاب ذات غيره العلم، لأنه لو وجد لا في محل فإما أن يوجب الصفة للباري تعالى ويقتضي ذلك جواز وجود جهل كذلك فيخرج القديم عن صفته الذاتية وهي العالمية، وإما ألا يوجب صفة رأساً فتقلب ذاته، وعلى هذا ففس.

قوله: (وإلا خرجت عما هي عليه في ذاتها). يعني بذلك صفتها الذاتية، وذلك أنها إذا خرجت عن إيجاب الصفة مع أن الإيجاب حكم مقتضى عن صفتها المقتضاة فذلك لا يكون إلا مع خروجها عن صفتها المقتضاة، وخروجها عن صفتها المقتضاة لا يكون إلا بخروجها عن مقتضيها وهي الصفة الذاتية وخروجها عن الصفة الذاتية محال.

تنبيه:

اعلم أن هذه الإرادة التي أثبتت للباري تعالى لا تكون إلا من فعله، لأن غيره إما جاد أو عرض وهما غير حيين ولا قادرين، والفعل لا يصح إلا من حي قادر أو حيوان، ولا يصح أن يكون من فعله لأن هذا الحيوان إن أوجدها في محل لم يختص بالباري تعالى فلا توجب له لعدم الاختصاص، وإن أوجدها لا في محل كما أوجبه في إرادته تعالى لم يصح لأنه لا يعدي الفعل عن محل قدرته إلا بالاعتماد ولا تأثير له في توليد الإرادة، فلم يبق إلا أن يكون

فصل/في ما يصح أن يراد ويستحيل ويجب ويحسن ويقبح.

أما ما يصح فكل ما صح حدوثه ٨٣٢/ كالمقدورات، أو اعتقد صحة حدوثه كاجتماع الضدين صح أن يراد، وكلما لم يكن كذلك كالقديم والباقي واجتماع الضدين في حق من يعلم تضادهما استحال أن يراد

محدثها هو الباري تعالى.

لا يقال: إن ذلك يؤدي إلى التسلسل لأنه تعالى لا يحدثها إلا بعد أن يريد إحداثها، ولا يريد ذلك إلا بإرادة يفعلها ثم كذلك.

لأننا نقول: الإرادة جنس الفعل لأنها لا تقع بكل حال إلا على وجه وهو حدوثها، وصفة جنسها وهي صفتها المقتضاة، وهي وإن وقعت تارة على وجه يقتضي القبح وتارة على وجه يقتضي الحسن أو الوجوب فذلك لازم لوجودها ولا يحتاج إلى الإرادة، وهي أيضاً تقع تبعاً للداعي لا أنها مقصودة بنفسها، على أن هذا السؤال لا يرد على مذهب البغداديين لما رواه السيد الإمام عنهم من القول بأن إرادة الإرادة مستحيلة كما يستحيل إرادة الباقي والماضي، وقد كان الشيخ أبو علي يقول: لا يصح إرادة الإرادة، وتوقف أبو هاشم ثم رجعا إلى القول بصحة إرادتها.

(فصل: فيما يصح أن يراد ويستحيل ويجب ويحسن ويقبح)

قوله: (والباقي).

إنها يستحيل إرادة الباقي في حق من يعتقد بقاءه، فأما من لا يعتقد كمن يعتقد تجدد الجسم حالاً فحالاً فإنه يصح أن يريده.

قوله: (استحال أن يراد).

يقال: أما إرادة اجتماع الضدين في حق من يعتقد تضادهما فهو غير مستحيل إلا من حيث أن الداعي لا يدعو إلى ذلك للعلم بتعذره، وما لم يدع إليه الداعي لم يقع إذا لم يكن مما يصح

وأما ما يجب أن يراد فهو كل فعل يفعله الفاعل لغرض يخصه ولا يكون في حكم الساهي عنه، ولا ممنوعاً من إرادته. وأما ما يحس فهو إرادة الحسن إذا لم يتعلق بالإضرار بالنفس ولم يكن عبثاً واحتزناً من العاصي إذا أراد نزول العقاب بنفسه فإن هذه الإرادة وإن تعلقت بالحسن قبحت لما كانت إرادة للإضرار بالنفس.

على الساهي والنائم، ولا مما يقع تبعاً لغيره لا أن ذلك متعذر إذ لو استحال وتعذر لصح ما قاله أبو علي من تضاد إرادتي الضدين.
قوله: (لغرض يخصه).

يعني لا على جهة التبع لغيره من غير أن يكون هو نفسه مقصوداً.
قوله: (ولا يكون في حكم الساهي عنه).

أراد ألا يكون ساهياً ولا في حكمه كمن زال عقله لنوم أو غيره، لكنه يقال: قد أغنى عن هذا الشرط قوله: (يفعله الفاعل لغرض يخصه) لأن الساهي ومن في حكمه لا يفعل لغرض إذ لا تصح منه الإرادة.
قوله: (ولا ممنوعاً من إرادته).

المنع من الإرادة هو بفعل الكراهة، ولا يكون ذلك إلا من جهته تعالى لأن أحدنا لا يفعل لنفسه كراهة لما دعاه الداعي إليه وإلى إرادته، ولا يجوز أن تكون تلك الكراهة التي هي منع من الإرادة من فعل غيره تعالى من القادرين بقدرة، إذ القادر بقدرة لا يعدي الفعل إلى الغير إلا بالاعتداء ولا تأثير له في توليد الكراهة.

قوله: (وأما ما يحسن فهو إرادة الحسن)... إلى آخره.

اعلم أنه ليس الوجه في حسنها مجرد كونها إرادة للحسن فقط وإلا لزم حسن إرادة كل حسن ومعلوم خلافه، بل وجه حسنها^(١) كونها إرادة لحسن صفته ما ذكره.

(١). في (ب): مجرد.

وقلت: ولم يكن عبثاً احترازاً من إرادتنا للمكروهات ومن إرادة الباري تعالى لها وللمباحات عند من لا يجوز إرادتها.

قوله: (فإن هذه الإرادة وإن تعلقت بالحسن فتجب). هذا هو اختيار الشيخ أبي علي وصححه ابن متويه، وعلل قبحها بأن العقاب ضرر محض فكما لا يحسن منه أن يفعله بنفسه فكذلك لا يحسن منه أن يريد نزوله به، والذي ذكره أبو هاشم أنه ملجئ إلى ألا يريد عقاب نفسه فيه فلو فعل إرادة لعقابه ففي حسننا نظر، فيحتمل أن تكون حسنة لأن متعلقها حسن والإرادة تابعة للمراد، ويحتمل أن تكون قبيحة لأنها إرادة للإضرار بالنفس، ولم يختلف الشيخان في قبح كراهة العقاب لأنه حسن وكراهة الحسن قبيحة، ولا اختلافاً في قبح إرادة أن يعاقب الله تعالى من لا يستحق العقاب، واختلفاً في إرادة أهل النار للخروج منها، فقال أبو علي: هي قبيحة لعلمهم بخلافه كما يقبح أن نريد عود موتانا، وتأول قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ﴾ [المائدة: ٣٧] على غير ظاهره بناء على أن أهل الآخرة لا يصدر منهم قبيح، وقال أبو هاشم: بل الآية على ظاهرها ولا وجه يقضي بقبح هذه الإرادة، فإن خروجهم حسن وفيه غرض ووجوه القبح متفية عنه، ونحو هذا اختلافهم في إرادة العاصي للغفران فإن أبا علي حكم بقبحها وأبا هاشم حكم بحسنها. قال: ولهذا ورد في التشهد (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين). والسلام السلامة من العقاب.

قوله: (احترازاً من إرادتنا للمكروهات ومن إرادة الباري تعالى لها). يقال: أما إرادة الباري تعالى لها فمسلّم ما ذكرت فيها من كونها عبثاً لأنه تعالى إنما يريد فعل غيره للبعث عليه والحث على فعله، ولا يتأتى هذا إلا في الواجب والمندوب فتكون إذاً قبيحة، وأما إرادتنا للمكروهات فنقول: إن كان هذا المكروه فيه غرض فلا يُسلّم قبح إرادته بل تكون حسنة، فإن حسن الإرادة تثبت إذا تعلقت بحسن مع غرض حاصل فيه، وإن كان ذلك المكروه لا غرض فيه فهو عبث، ويكون قبح إرادته لأنها إرادة لقبيح وإرادة القبيح قبيحة، وذلك هو وجه قبحها.

وأما ما يقبح فكل إرادة تعلقت بقبيح ويحسن صفته ما تقلم.

قوله: (عند من لا يجوز إرادتها).

هم الجمهور، وأشار إلى خلاف أبي القاسم فإنه جعلها مرادة لله وخلاف أبي هاشم في تصحيح إرادته إياها في الآخرة.

قوله: (وأما ما يقبح فكل إرادة تعلقت بقبيح).

اعلم أن وجه قبح إرادة القبيح كونها إرادة لقبيح إذ لا يمكن الإشارة إلى وجه يؤثر في قبحها غير ذلك، ولهذا فإن من علم كونها إرادة للقبيح علم قبحها وإن لم يعلم وجهاً آخر، ومن لم يعلم ذلك لم يعلم قبحها.

فصل / في ما يريد الله تعالى وما لا يريد

وأما أفعاله تعالى فجميعها مرادة له؛ لأن كل واحد منها يتعلق به غرض يخصه إلا الإرادة فإنها تفعل تبعاً لغيرها، فلذلك لا يكون تعالى مريداً لها؛ ولأن جميع أفعاله تعالى حكمة، وهي إنما يكون كذلك بالإرادة التي تخصصها بوجه دون وجه، فلما الإرادة نفسها فهي من حيث تقع تبعاً للمراد هي كالجزم منه فلا تحتاج إلى الأفراد بالإرادة ولا تخرج عن كونها حكمة، وهذا الكلام في إرادته تعالى المتعلقة بأفعاله،

(فصل: فيما يريد الله تعالى وفيما لا يريد)^(١)

قوله: (وهي إنما تكون كذلك بالإرادة التي تخصصها بوجه دون وجه).

يعني بكونها حكمة دون كونها عبثاً، وبكونها نعمة وبكونها نقمة، فإن أفعاله تعالى إنما تكون حكمة لحصول غرض فيها صحيح، ولهذا قالوا في حد الحكمة: هي كل فعل حسن لفاعله فيه غرض صحيح.

قوله: (وهي كالجزم منه).

إنما جعلها كالجزم منه لأن الذي يدعو إليه يدعو إليها فلا تحتاج إلى داع يخصها وإذا لم تحتج إلى أفراد داع لم تحتج إلى أفراد إرادة لأن الإرادة في كل أمر تابعة للداعي.

قوله: (ولا تخرج عن كونها حكمة).

يعني لتعلقها بحسن فيه غرض، فكانت حسنة مع كونها كالجزم من الفعل وهو حكمة، فكانت حكمة أيضاً، ومما يدل على أنه تعالى لا يريد إرادته وكرهاته المتعلقتين بفعل نفسه أن إرادتها تكون قبيحة إذ هي عبث لا فائدة فيها، فإن الشيء إنما يراد لوقوعه على وجه مخصوص ولا وجه لها مخصوص يقعان عليه، فإرادتها حينئذ تكون عبثاً، ذكره بعض أصحابنا.

(١) - في (ب): فصل فيما يريد الله تعالى وما يريد.

(٢) - في (ب): فإن أفعاله تعالى لا تكون حكمة.

فلما إرادته المتعلقة بفعل غيره فيجب أن يريد لها تعالى لأنها ليست بفعل تبعاً لغيرها بل لغرض يخصها، وإنما لم يجوز أن يكره القبائح من أفعال نفسه تعالى؛ لأنها لا تقع منه ولا هو ممن يصح عليه الزجر والجهل بالقبيح حتى يقل يفعل الكراهة زجراً لنفسه وتعريضاً لها بالقبيح كما يفعل الكراهة المتعلقة بفعل الغير، وإن كان المعلوم أن ذلك الفعل لا يقع.

فإن قل: هل يجوز أن يريد كل جزء من أفعاله تعالى بإرادة مستقلة، أو قد يريد جملة أفعال بإرادة واحدة؟

قيل له: كل جزء مستقل بالغرض الذي فعل لأجله، فإنه يراد بإرادة تخصه كالجوهر ونحوه،

قوله: (فلما إرادته المتعلقة بفعل غيره فيجب أن يريد لها تعالى).

اعلم أن المتقدمين من المتكلمين أطلقوا أن الله تعالى لا يريد إرادته ولا كراهته من غير فصل بين أن يتعلق بفعله تعالى أو بفعل غيره، ورجح المتأخرون أنه تعالى يريد الإرادة والكراهة المتعلقين بفعل غيره لما ذكره من أنه أوجد الإرادة لغرض يخصها وهو كونها مرغوبة في فعل الواجب والمندوب وباعثة عليهما، وأوجد الكراهة أيضاً لغرض يخصها وهو كونها زاجرة عن فعل القبيح وصارفة عنه، وكلما فعل لغرض يخصه وكان الفاعل له عالماً به وجبت إرادته على ما تقدم، وقد نص قاضي القضاة على أنه تعالى يريد كراهية لفعل القبيح من المكلف.

قوله: (وإنما لم يجوز أن يكره القبائح من أفعال نفسه تعالى)... إلى آخره.

اعلم أنه تعالى كما لا يجوز أن يكره القبيح منه تعالى عن فعله، فلا يصح أن يكره تعالى شيئاً من أفعال نفسه كلها لأنها حسنة وكراهة الحسن قبيحة.

قوله: (وإن كان المعلوم أن ذلك الفعل لا يقع).

يعني الفعل القبيح، فإن العلم بأنه لا يقع لا يمنع كراهته، فإنه تعالى كاره للكفر من المؤمن الذي قد علم أنه لا يكفر ليكون ذلك زاجراً له وصارفاً عن فعل القبيح.

قوله: (كالجوهر ونحوه).

يعني من اللون والطعم الواحد وما شاكلهما، وبالجملة كل ما ثبت فيه غرض يخصه وإرادة

وكل جزء لا يتم الغرض به وحده بل لا بد من انضمام غيره إليه فإنه يراد هو، وجميع ما لا يتم الغرض به وحده بل لا بد من انضمام غيره إليه فإنه يراد هو، وجميع ما لا يتم الغرض إلا به بإرادة واحدة كالخبر والأمر، فإنه لا يكون كذلك إلا بمجموع حروف، بإرادة جميع تلك الحروف واحدة، وأما أفعل غيره تعالى فما كان منها مكروهاً أو فعلاً يسيراً أو صاعداً من غير مكلف فلا يريدته تعالى ولا يكرهه اتفاقاً بين الشيوخ، وكلما كان منها قبيحاً فاتفق الشيوخ على أنه لا يريدته وأنه يكرهه، وكلما كان منها واجباً أو مندوباً فاتفقوا أنه يريدته ولا يكرهه،

الجوهر ونحوه هي إرادة على سبيل التفصيل، فأما إرادة الأمر والخبر ونحوهما فهي إرادة على طريقة الجملة.

قوله: (أو صاعداً من غير مكلف). هذا على كل حال سواء كان ذلك الصادر من فعل غير المكلف قبيحاً، كالقبايح الصادرة من الساهي والنائم والبهائم فإنها وإن لم تقبح منهم فهي قبيحة في نفسها على الصحيح أو غير قبيحة، فإنه تعالى لا يريدتها ولا يكرهها والدليل على أنه تعالى لا يريد المكروه والفعل اليسير والصادر من غير مكلف ولا يكرهها، أما أنه لا يريدتها فلأنه لا غرض له تعالى في إرادتها إذ الغرض في إرادته تعالى لفعل غيره ترجيح وجوده على عدمه والبعث عليه، وهذا مبني على التكليف بفعله، وليس شيء من هذه الأمور قد كلف تعالى بفعله، وأما أنه لا يكرهها فلأن ما كان منها حسناً فكراهته قبيحة، وما لم يكن حسناً فكراهته لا يوجدها تعالى إلا للزجر عن الفعل ولا مدخل لذلك ههنا، وهذه الدلالة بعينها تدل على أنه تعالى لا يكره المباح في الدنيا والآخرة ولا يريدته في الدنيا.

فإن قيل: إذا كان تعالى لا يكره المكروه فما السبب في تسميته مكروهاً؟

قلنا: إنما سمي المكروه كراهة تنزيه مكروهاً على سبيل التجوز وإلا فالنهي الوارد عنه ليس بحقيقي، إذ لم يقرن به الوعيد ولا غيره مما يقتضي القبح، فكان السبب في تسميته مكروهاً أنه أشبه المكروه الحقيقي، وهو القبيح من وجه وهو كونه يستحق بتركه الثواب كما أن القبيح كذلك.

واتفقوا أيضاً على أنه تعالى لا يريد المباح في الدنيا لأنه لا مزية لفعله على تركه ولو أراد له ترجيح فعله، فكان واجباً أو مندوباً.

فإن قل: إذا كان الله تعالى خلق الأشياء لينتفع بها الأحياء فقد أراد الانتفاع بها وهو مباح
٨٣٣/

قيل له: إنه تعالى إنما أراد خلقها على وجه يصح أن ينتفع بها، وإرادة أن ينتفع بها غير إرادة وقوعها على الوجه الذي معه يصح أن ينتفع بها، واختلفوا في هل يريد المباحات في الآخرة أم لا؟ فقال أبو علي: لا يريد كما للدنيا، وجعل قوله تعالى: ﴿كُونُوا أَشْرِبُوا﴾ [الحاقة: ٢٤] إباحة لا أمراً حقيقياً.

قوله: (واتفقوا على أنه لا يريد المباح في الدنيا).

المحكي عن أبي القاسم أنه تعالى يريد المباحات الدنيوية لما كان عنده أن إرادته تعالى لفعل غيره هو أمره به، وقد أمر تعالى بالمباح وكلف به لأنه ترك للقبیح وقد أمرنا تعالى بترك القبیح فنكون مأمورين بالمباح، وهذا بناء منه على أنه لا يجوز خلو القادر بقدرته عن الأخذ والترك، وقد تقرر بطلانه، وهو تعالى لا يريد إلا ما لفعله مزية على تركه لتكون إرادته داعية إلى فعله، وأما ما لا مزية لفعله على تركه فلا وجه لإرادته وليس بأن يريد أولى من أن يكرهه، ثم إن المباح قد يكون تركاً لو اوجب فكان يلزمه أن يكون منهياً عنه ومكلفاً بتركه.

وقد خرج بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] على مذهب أبي القاسم القول بصحة إرادته تعالى لأفعال غير المكلفين في الدنيا والآخرة ولا يتضح وجه التخريج، وعندني أن خلاف أبي القاسم هنا مرتفع لأنه بنى القول بإرادة المباح على قاعدته في أنه واجب مأمور به ولو سلمت له لم يخالف في إرادته، فالخلاف في الحقيقة راجع إلى أصله في المسألة لا إلى هذا الفرع.

قوله: (لا أمراً حقيقياً).

اعلم أن صيغ الأمر الصادرة عن الله تعالى ترد لأمر خمسة:

الوجوب كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [النساء: ٧٧]، والندب كقوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩٨]، والإباحة كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ١٧٢]، والإرشاد كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا بَيَّعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، والتهديد كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]. ولا كلام في أن صيغة الأمر مستعملة في اللغة لهذه المعاني ولكن اختلفوا، ف قيل: لفظ الأمر مشترك، ومنهم من قال: بل هو حقيقة في معنى مفرد منها مجاز في غيره، ومنهم من توقف وهو محكي عن الغزالي، فأما من ذهب إلى أنها لفظة مشتركة فمنهم من جعلها مشتركة بين المعاني الخمسة وهو محكي عن متقدمي الشافعية، ومنهم من قال مشتركة بين الوجوب والندب لا غير وهو محكي عن المرتضى الإمامي.

والذاهبون إلى أنه حقيقة في معنى مفرد مجاز في سائر ما اختلفوا، فقال أبو هاشم وقاضي القضاة وأحد قولي أبي علي وأحد قولي المنصور بالله: معناه الحقيقي هو الندب ولا يحمل على غيره إلا لقرينة، وقال أبو علي وأبو الحسين وابن الملاحمي والحسن الرصاص وصاحب الجوهرة في أحد قوليه والقاضي شمس الدين^(١) في أحد قوليه والرازي والمتأخرون: معناه الحقيقي الوجوب في الشرع واللغة. ومنهم من قال: معناه الحقيقي الإباحة ولا يحمل على غير ذلك إلا لدلالة.

إذا عرفت هذا فإنها قال: لا أمراً حقيقياً، لأن أبا علي حمله على الإباحة، والمعنى الحقيقي

(١) - القاضي جعفر هو شمس الدين جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن أبي يحيى البهلولي اليمني الأنباوي، الإمام الحجة البحر، كان من عيون أصحاب الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان وفضلائهم، كان من متكلمي المطرية ثم انتقل إلى المخترعة فكان إمامهم في علم الكلام وهو الذي وصل بكتب أهل البيت عليهم السلام من العراق في الأصول والفروع والمنقول والمسموع وعلوم القرآن والأخبار النبوية، وأنشأ مدرسة كلامية في سناع متميزة، وتصدى للرد على المطرية والتحذير منهم باللسان والقلم ولقي منهم أذى كثيراً وحاربوه محاربة شديدة، وله معهم مناظرات ومجادلات كثيرة، وله الكثير من المؤلفات التي تدل على تعمقه وبسطته في شتى فنون العلم، وكان إمام الزيدية وعالمها في عصره، وألف في الأصول والفروع المؤلفات العديدة، وتوفي سنة (٥٧٣هـ)، وقبره في هجرة سناع في مدينة حدة، تمت.

وقال أبو هاشم: يصح أن يريد لها في الآخرة؛ لأن ذلك زيادة مسرة أهل الجنة وانتشاطهم، وحق الثواب أن يكون على أبلغ الوجوه، وليست دار تكليف، فيقال: إن إرادته لها تخرجها عن كونها مباحة ويدخلها في باب المنذوبات.

عنده الوجوب والندب في أحد قوليه مع أن أبا هاشم لا ينازعه في أنه ليس بحقيقي، وأنه ليس للوجوب ولا للندب إذ لا وجوب في الآخرة ولا ندب.

قوله: (وقال أبو هاشم: يصح أن يريد لها في الآخرة).

اعلم أن أبا هاشم صحح إرادته تعالى لها فلم يجعل عنها مانعاً ولم يوجبها بل قال يحسن منه تعالى. قال ابن متويه: ولا يمتنع أن يحكم بأنها واجبة للعلة التي ذكرها، وهو أنها تكون أكمل لسرورهم وأزيد لحال ثوابهم، وهكذا يجب أن تكون حالة المثاب، ومع هذا فهم في الآخرة مضطرون إلى قصده تعالى، وقد حكي أيضاً عن القاضي وأبي القاسم القول بوجوب إرادته تعالى بتناول المثابين للمنافع.

فإن قيل: يلزم هؤلاء القائلين بأنه تعالى يريد المباحات في الآخرة لكون فيه كمال نعمة المثابين إذا علموا تلك الإرادة وزيادة سرورهم وكونه أهناً لهم أن يريد أيضاً المباحات في الدنيا كالأكل والشرب ونحو ذلك مما أبيح لأهلها ليكون ذلك أهناً لهم في أكلهم وشربهم ونحو ذلك من ملاذهم وأسر لقلوبهم، فإن الله تعالى قد تفضل عليهم بإيجادها وأراد ذلك للتفضل عليهم، فإذا حسن منه ذلك حسن منه إرادة تناولهم لها وانتفاعهم بها لأن إرادته لذلك أكمل في تفضله.

قلنا: التفضل ليس بواجب عليه تعالى ولا يصح الاضطرار في الدنيا إلى إرادته فلا يكون إلى ثبوت تلك الإرادة والعلم بها طريق، فلا يجوز إثباتها وإن لم يمتنع تجويزها بخلاف ما قيل في أهل الجنة، قالوا: ولا يمتنع وجوب تلك الإرادة، لأن الشواب يجب أن يكون على أبلغ الوجوه وفيه نظر.

فصل/ في ذكر طرف من أحكام الإرادة.

منها: أنه يجوز تقدمها، وخالف أهل الجبر.

لنا أن أحدنا يجد من نفسه إرادة ما يتأخر، والمخالف يبني على أن الإرادة موجبة للمراد وهذا أصل مضمحل عندنا.

(فصل: في ذكر طرف من أحكام الإرادة)

قوله: (منها أنه يجوز تقدمها).

اعلم أن في القول بتقدمها وعدمه إطلاقين وتفصيلاً، الأول للمجبرة على ما حكاها عنهم المصنف، وهو أنه لا يجوز تقدمها بل يجب مقارنتها. الإطلاق الثاني للشيخ أبي القاسم وغيره من علماء المعتزلة، وهو أنه لا يجوز مقارنتها بل يجب تقدمها لأنها مؤثرة فوجب تقدمها كالقدرة، وذهب الشيخان إلى التفصيل، وهو أنه يجوز تقدمها ويجوز مقارنتها، فتقدم حيث تكون لتوطين النفس على الفعل ويسمى عزمًا، وتقارن حين تكون مؤثرة في وقوع الفعل على وجه لأن المعدوم يستحيل تأثيره ويسمى قصدًا، هذا في الإرادة المتعلقة بفعل النفس، وأما الإرادة المتعلقة بفعل الغير فيجوز فيها أيضاً الأمران لكن لا تسمى قصدًا ولا عزمًا، فأما قياس أبي القاسم ومن قال بقوله لها على القدرة فغير صحيح لأن القدرة مؤثرة في الإيجاد والإرادة إنما تؤثر في الوقوع على وجه فافتراقا، وقد قيل: إن أبا القاسم أوجب تقدمها بناء على أصلين، أحدهما: أنها سبب في الفعل المراد، والثاني: أن من حق الأسباب أن تتقدم، وهذان أصلان فاسدان فلا يصح ما بني عليهما.

قوله: (والمخالف يبني على أن الإرادة موجبة للمراد).

يعني بنى القول بوجوب بمقارنتها على القول بإيجابها وإيجابها للمراد فاسد وما بني على الفاسد فهو فاسد، وقد اختلف في إيجابها، فمذهب الجمهور أنها غير موجبة، ولهذا فإن القادر متى توفرت دواعيه وانتفت صوارفه وجب وجود الفعل من جهته وإن سلب الإرادة بل وإن وجدت فيه الكراهة، لكن هذا الوجه إنما يرد على العكس وانعكاس العلل لا يجب،

فلما إرادة البارئ فما تعلق منها بأفعاله المبتدأة والمسببة غير المترخية عن أسبابها وجبت مقارنته لا لأن الإرادة موجبة، بل لأنها لا تقدم إلا لتعجيل المسرة وتوطين النفس، وذلك يستحيل في حقه تعالى

فالأولى في الاحتجاج على أنها لا توجب المراد أنها لو أوجبه لأوجبه وإن وجدت من العاجز وهو محال، واشترط حصول القدرة والداعي وانتفاء الصارف لا دليل عليه يقضي- بأن عدم الإيجاب في حق العاجز لأجله لا لكونها غير موجبة، وذهب أبو القاسم وإبراهيم النظام، ومعمربن عباد^(١)، والأسكافي^(٢) وجعفر بن حرب وغيرهم إلى أن الإرادة توجب المراد بشرطين، أحدهما: ألا تتعلق بفعل الغير، وثانيهما: سلامة الأحوال بحصول القدرة وانتفاء الصوارف.

فبعضهم قال: توجهه على جهة التوليد.

وحكي عن أبي القاسم أنها توجهه لا على جهة التوليد، وكلام القائلين بالتوليد أوضح بطلاناً إذ لو صح لافتقرت في التوليد إلى مماسة محلها محل ذلك الفعل المولد إذا لم يكن محله محلها كما في سائر الأسباب فإنه لا بد من هذه المماساة ما لم يتحد محل السبب والمسبب، ولا كلام في أن أفعال الجوارح التي تتعلق بها الإرادة وتولدها عند الخصم لا يحصل فيها الإتحاد ولا المماساة فبطل ما ذكره.

قوله: (لا تقدم إلا لتعجيل المسرة أو توطين النفس).

يعني على تحمل المشقة ليكون فعل الشاق أسهل، والحال فيما ذكره ظاهر فإن من عزم على تناول طعام فسروره أقوى من سرور من لم يعزم وحاصل قبل سرور من ليس بعازم، وكذلك فمن عزم على الصلاة صار فعلها أسهل عليه منه لو لم يعزم، ولا كلام في أن المسرة والمشقة لا يجوزان عليه تعالى، فيقال: إن تقدم الإرادة لتعجيل المسرة أو لتسهيل المشقة، وقد

(١) - ينظر فعله ومعمربن عباد.

(٢) - الإسكافي هو أبو جعفر محمد بن عبدالله الإسكافي (٢٤٠هـ / ٨٥٤ م) من رجال الطبقة السابعة ، تمت.

ولهذا امتنع العزم عليه ، ومّا تعلق منها بأفعاله المسببة المتراحية فقليل: يفارق السبب ويكون في حكم المقارنة للمسبب؛ لأنه في حكم الواقع لوقوع سببه

زاد أبو علي وجهاً ثالثاً في تقديم الإرادة فقال: وقد يقدمها ليتحفظ عن السهو بتقديمها. قال ابن متويه: وهو بعيد لأن الإرادة لا تثبت مع السهو فكيف يتحفظ عنه بها، وكيف تصير رافعة لأمر لا يصح ثبوته إلاّ مع ارتفاعها؟ قال: وإذا حققت فالذي يتحفظ به عن السهو هو العلم وما شابهه.

إذا عرفت هذا فقد أجاز ابن الإخشيد تقدم إرادة الله تعالى لأفعاله، وذهب إلى أن إرادة الإثابة والتعويض تثبت حال التكليف والإيلاء، واعتقد أن حسن التكليف والإيلاء لا يتم إلاّ بها، وكلامه باطل لأن التكليف والإيلاء يحسنان للتعريض وبالمنافع الأخروية ويستقل ذلك وجهاً في كونها حكمة.

واعلم أن إرادة الباري تعالى إذا كانت متعلقة بالخبر ونحوه لم يجب مقارنتها إلاّ لأول حرف من حروفه لا مقارنتها لكل حرف.

قوله: (ولهذا امتنع العزم عليه تعالى).

يعني لكونه إرادة من حقها أن تكون متقدمة، فإن العزم من أقسام الإرادة ويجب تقدمه، ولا يكون عزماً إلاّ بشروط ثلاثة:

أحدها: ما ذكرناه من التقدم، ولا بد من تقدمه على المراد كله لا بعضه، فلا يقال: إن الإرادة إذا تقدمت على أحد حروف الخبر مع مقارنتها لأوله كانت عزماً.

وثانيها: أن يكون فاعله وفاعل الفعل المعزوم عليه واحداً، ولهذا لا يصح أن تقول: عزمت على قيام زيد. وإن صح أن تقول: أردته.

وثالثها: أن يكون المراد مبتدأ أو مسبباً غير متراح عن سببه، فلا تقول: أنا عازم على الإصابة في الرمي، لا تسمى الإرادة عزماً إلاّ بمجموع هذه الشروط.

وقيل: تقارن المسبب محافظة على الأصل المذكور، وما تعلق منها بفعل الغير فهو متقدم على ذلك الفعل ومقارن للأمر به لوجهين:

أحدهما: أن الأمر لا يكون أمراً إلا بالإرادة.

والثاني: أن إرادته تعالى كالحادث على الفعل الباعث عليه، وحق الباعث التقدم على الفعل.

ومنها: أنها لا تتعلق بأن لا يفعل ونحوه من النفي خلافاً لأهل الجبر.

قال أصحابنا: فإذا وقعت الإرادة على هذا الوجه سميت عزمًا. وقال أبو القاسم: بل العزم جنس برأسه غير الإرادة، وكذلك قال أبو علي لما توقف العزم على هذه الشرائط هو جنس غير الإرادة ذكره في شرح العيون.

قوله: (وقيل: تقارن المسبب محافظة على الأصل المذكور).

يعني من أنه لا يحسن تقديمها إلا لأحد الوجهين المتقدم ذكرهما المستحيلين عليه تعالى، وقد رجح ابن متويه أنها تقارن المسبب لا السبب بأن المسبب أمر ينفصل عن سببه ويصح وجوده مرة والمنع عنه أخرى، فوجب أن تقارنه الإرادة، ولأن فيما يفعله تعالى من الأسباب ما لا ينحصر مسببه كجري الماء في الحبة، فكان يجب وجود ما لا يتناهى من الإرادات في حال فعله النقل لأنه عالم بها مفصلاً فيجب أن يكون كالمبتدأ.

قال رحمه الله: ومتى كان مسبب السبب أمرين ضدين فعلى مذهب أبي علي وأبي هاشم أولاً لا يصح أن يريد هما في حالة واحدة، وعلى القول بأن إرادتي الضدين لا يتضادان لا مانع من ذلك.

قوله: (وما تعلق منها بفعل الغير)... إلى آخره.

اعلم أنه تعالى يريد الطاعات من فعل غيره وتعلق بها إرادته تعالى حال توجه التكليف بها وتوجه التكليف بالشرعيات عند الأمر، فيكون إرادتها عند الأمر بها كما ذكره المصنف ولا يحصل إلا مع إكمال شرائط التكليف، وأما العقليات فتوجه التكليف بها عند كمال العقل

لنا أنها لو تعدت الحدوث وتوابعه لتعدت ولا حاصر، فكان يصح تعلقها بالقديم والباقي والماضي كالعلم، وأما نية الصوم فإنها تتعلق بكرهه الأكل ونحوه، أو بالامتناع المحقق وهو إطباق الشفتين عن المأكول،

وحصول شرائط التكليف وإن لم يقع أمر بها لأنه يمكن المكلف معرفة وجوبها بالعقل. قال ابن متويه: فأما إرادته تعالى لفعل الغير حال حدوثه بأن تكون مقارنة له فيمكن أن يقال: إنَّها تتعزى عن غرض فلا تحسن كما لا يحسن الأمر به حال الحدوث، وإن كان الكلام في الأمر أظهر لأن موضوعه أن يدعو إلى الفعل ويبعث عليه ولو قدر افتراقه بحال حدوث الفعل لمكان لطف يثبت لبعض المكلفين لم يخرج عن كونه عبثاً لخروجه عن موضوعه، فإن صح أن يتبين وجه من وجوه اللطف عند اقتران الإرادة بالفعل كان ذلك واجباً وإن بُعد القول به، وكذلك القول في كراهته عند وجوده.

قوله: (كالعلم).

يعني فإنه لما تعدى في التعلق تعدى إلى التعلق بالماضي والباقي والقديم والمحدث فكان يجب مثله في الإرادة، وليس تعلقها بوجه الحدوث تعد عن الحدوث إلى غيره لأن وجه الحدوث تابع له فحكمه حكمه.

قوله: (وأما نية الصوم فإنما تتعلق بكرهه الأكل ونحوه).

يعني كالشرب ودخول ما يفطر في الحلق والوطء.

واعلم أولاً أن النية هي الإرادة المقارنة للفعل أولاً وله إذا كانت من فعل فاعل المراد وكان لأجلها يقع الفعل على وجهه، فما يتعلق بمجرد الحدوث لا يكون نية، ويشترط في النية أن تكون حالة في القلب، ولهذا الشرط الأخير لم يجوز وصفه تعالى بأنه ناء، وهذا الذي أورده جواب عن سؤال مقدر تقديره: أن نية الصوم مع أنَّها إرادة تتعلق بالنفي وهو ألا يأكل ولا يشرب ونحوه فبطل قولكم: إن الإرادة لا تتعلق بالنفي، فأجاب: بأن هذه الإرادة تتعلق بكرهه الأكل ونحوه فلا يلزم تعلقها بالنفي، وهذا الجواب لا يتأتى إلا في الصوم الواجب

وتسكين اللسان عن الرفث، والحجر على آلة النكاح من النكاح وأشبه ذلك
ومنها أن إرادة الشيء ليست كراهة لخصه خلافاً لهم.

لأن كراهة الأكل فيه حسنة، إذ الأكل فيه قبيح وكراهة القبيح حسنة فتعلق الإرادة بها
حسن، وأما الصوم النفل فلا يصح أن يتعلق بنية الكراهة الأكل فيه لأنه مباح أو مكروه أكثر
أحواله وكراهة الحسن قبيحة، فكيف تتعلق نية الصوم وهي حسنة قطعاً بقبيح مع أنه يلزم
منه قبحها لأن إرادة القبيح قبيحة، فيلزم أن تكون نية الصوم النفل قبيحة، ذكر معنى هذا
الاعتراض المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام وقال: الأولى أن يقال: إن نية الصوم تتعلق برد ما
يعرض من المفطرات وهذه إرادة فعل بلا شك.

قال: ولا بد مع ذلك من كراهة المفطرات إذا كان الصوم واجباً لأن الإفطار قبيح وكراهة
القبيح واجبة.

قوله: (عن الرفث). الرفث هنا: الفاحش من الكلام.

قوله: (والحجر على آلة النكاح). الحجر: المنع.

قوله: (وأشبه ذلك).

أراد كمنع من قصد إلى أن يفطره ورد ما يعرض من المفطرات، والتحفظ عن السهول لا
يفعل ما يفسد صومه.

تنبيه:

مما يدل على أن الإرادة لا تتعلق بالنفي ما علمناه من أنفسنا من أن أحدنا متى اعتقد في شيء
أنه يصح حدوثه صح أن يريده، ومتى لم يعتقد صحة حدوثه لم يصح أن يريده.

قوله: (ليست كراهة لخصه خلافاً لهم).

أي للجبرية، وإنما بعثهم على القول بأن إرادة الشيء كراهة لخصه إثباتهم له تعالى مريداً

لأنه ليس هذا أولى من عكسه.

وبعد: فكان يستحيل إرادة الضدين على البذل؛ لأنه يكون بإرادة كل واحد منهما قد كره الآخر، ويمثل هذا بيطل تضاد إرادتي الضدين؛ لأن إرادتي الضدين ثابتة، وإنما يدخل البذل في الوقوع لا في الإرادة.

وبعد: فلو تعلقت بالشيء على أنها كراهة لفضده لكانت قد تعلت المتعلق الواحد على التفصيل وتقدم بطلانه،

لذاته أو بإرادة قديمة أو أزلية فلم يمكنهم القول بإثبات كراهة له، لأن الصفة الذاتية لا يصح زوالها، والقديم والأزلي لا ضده، مع ما روي من إجماع المسلمين على أنه تعالى كاره، وكذلك فقد صرح به في القرآن الكريم، فجعلوا إرادته تعالى للشيء كراهة لفضده وطرّدوا ذلك لتعذر الفرق بين الشاهد والغائب في مثل هذا.

قوله: (لأنه ليس هذا أولى من عكسه).

يعني أولى من أن تكون كراهة الشيء إرادة لفضده، وإنما لم تكن أولى لأنه لا دليل عليه وما لا دليل عليه ليس بأولى مما لا دليل عليه.

قوله: (إرادة الضدين على البذل).

يعني بأن يريد هما في وقت واحد على أن يوجد أحدهما بدلاً من الآخر، والبذل هنا في الضدين لا في الإرادتين.

قوله: (لأن إرادة الضدين ثابتة).

أي واقعة كما إذا أراد أحدهما الخروج من باين أو الوقوف في مكانين على البذل، وكإرادة الصلاة في بقاع المسجد ونحو ذلك.

قوله: (في الوقوع). أي في وقوع الضدين المرادين.

قوله: (لكانت قد تعلت المتعلق الواحد على التفصيل).

ولكان لها ضربان من التعلق متنافيان، فيكشف ذلك عن اختصاصها بذاتيتين مختلفتين.

يعني لأن متعلقها على هذا القول الضدان معاً، واحترز بقوله: على التفصيل من التعلق على طريقة الجملة فإنها تتعدى فيه المتعلق الواحد، كما إذا أراد أحدنا الإخبار عن زيد فإن إرادته تتعلق بالخبر على سبيل الجملة وهو أفعال كثيرة، وإنما استحال تعديها في التعلق على سبيل التفصيل لأن المتعلقين يصح أن يتعلق بهما إرادتان، وإذا تعلقتا بهما كانتا مختلفتين لتغاير متعلقهما، فلو تعلقتا بهما إرادة واحدة لزم أن تكون بصفتين مختلفتين فتكون مخالفة لنفسها وهو محال.

قوله: (ولكان لها ضربان من التعلق متنافيان).

يعني تعلق الإرادة، وتعلق الكراهة وتنافيهما معلوم، ولهذا لا يصح اجتماعهما في حق متعلق واحد.

قوله: (فيكشف ذلك عن اختصاصها بذاتيتين مختلفتين).

من أصول أصحابنا أن ما كان من الأحكام كاشفاً بمجرد من مقتضيه وكان طريقاً إليه، فإن تماثله يكشف عن تماثله، واختلافه عن اختلافه، وتزايد من تزايد، والتعلق من هذا الباب فإنه طريق إلى مقتضيه ومجرده كاشف عن مقتضيه وهي الصفة المقتضاة عن الذاتية، فإذا كان التعلق متعددًا مختلفاً كشف عن تزايد مقتضيه واختلافه، ولا كلام في أن تعلقي الإرادة والكراهة مختلفان فيلزم أن يكشف عن مقتضيين مختلفين، إذ لو صدر التعلقان مع اختلافهما عن صفة واحدة وتعدت الصفة في إيجابها من تعلق إلى ما زاد عليه للزم أن تتعدى ولا حاصر، فكان يصح صدور جميع التعلقات عن صفة واحدة ثابتة لذات واحدة، فكان يلزم تعلق ذات العلم أو القدرة أو الإرادة بصحة الفعل وصحة الإحكام وصحة إيقاع الفعل على الوجوه المختلفة وهو محال، فإذا ثبت كشف التعلقين عن صفتين مقتضاتين مختلفتين وجب كشف هاتين الصفتين عن صفتين ذاتيتين أيضاً مختلفتين، إذ لو جاز صدور الصفتين المقتضاتين عن صفة ذاتية واحدة للزم تعديها ولا حاصر وهو محال.

وبعد: فكان يلزم من أن يريد الشيء ويكرهه في حالة واحدة بأن /١٣٤/ يريد أحد ضديه، ويكره الآخر.

وبعد: فكان لا يصح أن يريد الله تعالى النوافل لأنه لا يكره أضدادها، فأحدنا يجد الفرق بين كونه مريداً وكونه كارهاً.

قوله: (بأن يريد أحد ضديه ويكره الآخر).

هذا إلزام مبني على إلزام، وذلك أنه قد ألزمهم من كون إرادة الشيء كراهة لضده أن تكون كراهة الشيء إرادة لضده، ثم رتب هذا الإلزام عليه، ويصح أن يرتب عليه أن يكون مريداً لكل واحد منهما كارهاً له وإن لم يكن ثم ضد ثالث، وأما على أصل مذهبهم فما ذكره غير لازم.

قوله: (لأنه لا يكره أضدادها).

يعني لأنه قد يكون ضد النافلة واجباً أو مباحاً أو مكروهاً، فلو أراد النوافل مع أن إرادتها كراهة لضدها للزم أن يكره تعالى ما هو حسن، ومعلوم أن كراهة الحسن قبيحة وهو تعالى لا يفعل القبيح، وكان يلزم من كراهته لضدها أن تكون واجبة إذ قد اشتركت هي والواجب في أن تركهما مكروه لله.

قوله: (فأحدنا يجد الفرق بين كونه مريداً وكونه كارهاً).

يعني فلا يصح أن توجب الإرادة كونه مريداً كارهاً مع أنها صفتان يجد الواحد منا الفرق بينهما من نفسه.

تنبيه:

من أحكام الإرادة التي لم يذكرها المصنف أنها لا تؤثر في وقوع الفعل على وجهه إلا إذا قارنت وكانت من فعل فاعل المراد.

فصل/والذي يجري عليه تعالى من الأسماء في هذا الباب

نحو قولنا: مريد؛ لأنه يفيد اختصاصه بصفة وليس طريقه الفعلية، وإن كان لا يريد إلا بإرادة يفعلها.

ومنها: المحب لأنه لا فرق بين الإرادة والمحبة، ومتى أضيفت المحبة إلى الأشخاص فقليل: يحب المؤمنين، ويحب التوابين، والغرض إرادته لإعظمتهم ومدحهم، وكذلك إذا قيل: فلان يحب فلاناً فالغرض أنه يريد منفعة ولا يريد مضارة.

ومثله الوجود والمود والواد

ومنها: قولنا يشاء؛ لأنه لا فرق بين الإرادة والمشئة.

ومنها: قولنا: راض، إلا أنه لا يوصف بذلك إلا إذا وقع الفعل مطابقاً لإرادته من عباده فلا يقل: رضيه قبل وقوعه.

فصل: والذي يجري عليه تعالى من الأسماء في هذا الباب

قوله: (وليس طريقه الفعلية).

أي وليس الذي يفيد قولنا: مريد طريقه الفعلية، وهو أن يفيد فعل الإرادة كعميد ونحوه.

قوله: (لأنه لا فرق بين الإرادة والمحبة). اعلم أن هذه مسألة خلاف، فمنهم من ذهب إلى أن المحبة هي الشهوة وليست الإرادة، وقال أصحابنا: إنما تستعمل في الشهوة تجوزاً وإلا فهي من أسماء الإرادة ولهذا لا يصح أن تثبت بأحد اللفظين وتنفي بالآخر.

قال الإمام يحيى عليه السلام: والمعنى أن المحبة هي اسم للإرادة التي تطابق الداعي، فلو قدرنا أن الله تعالى خلق فينا إرادة لا تطابق الداعي لم تكن محبة.

قوله: (ومنها قولنا: راض).

اعلم أن مذهب الجمهور من أصحابنا أن الرضاء هو الإرادة المتقدمة المتعلقة بفعل الغير بشرط وقوع ذلك الفعل، والسخط الكراهة على هذا القياس فلهذا عده من هذا الباب.

ومتى قيل: رضي الله عن فلان فقليل: معناه أنه أراد كل أفعاله ورضيها. وقيل: قد صار بالعرف من الأسماء المفيدة للتعظيم، وهو الحق؛ لأنه لو كان على القول الأول لما صح الترضية إلا عمن يقطع بأنه لم يأت معصية قط، وذلك يؤدي إلى أن لا يرضى عن أحد حتى الأنبياء. ومنها: قولنا: قلصد ومختار إلا أنهما لا يستعملان إلا في فعل النفس بشرط المقارنة أو ما في حكمها، وقد يستعمل الاختيار في إيقاع الفعل لا على وجه الإكراه.

وقال أبو علي: الرضا والسخط معنيان زائدان على الإرادة والكراهة.

قوله: (فقليل: معناه أنه أراد كل أفعاله ورضيها).

هذا قول الشيخ أبي علي وهو ظاهر قول الفقيه حميد. قال: ومنه قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ١٨] ويقول أحدنا: رضيت عن زيد. أي رضيت أفعاله، وكذلك القول في السخط والذي ذهب إليه أبو هاشم أن المراد بذلك التعظيم للمرضي عنه والذم والاستحقاق بالمسخوط عليه.

قوله: (حتى الأنبياء).

يعني لأنه قد يقع في أفعالهم الصغائر وهو تعالى يكرهها فضلاً عن أن يريد لها، أو المباحات والمكروهات والأفعال اليسيرة وهو لا يريد لها.

قوله: (قلصد ومختار).

القصود: هو الإرادة المقارنة للمراد إذا كان مبتدأ أو مسبباً غير مترسخ بشرط أن يكون فاعلها وفاعل المراد واحداً وكذلك الاختيار.

قوله: (أو ما في حكمها).

أراد به مقارنة أول الجملة المرادة وإن تقدمت على آخرها كإرادة الخبر فإنها تقارن أول حروفه وهي قصد، وإن لم تقارن ما بعده من الحروف ويحتمل أنه أراد بها في حكمها مقارنة السبب، ويطابق هذا قول ابن متويه يجب في القصد أن يكون مقارناً للمراد المقصود أو لسببه.

وأما ما يجري عليه بمعنى كونه كلها فنحو قولنا: سخط وهو نقيض الراضي يفيد وقوع الفعل المكروه، ومتى علق بالفاعل نحو قوله تعالى: ﴿أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ٨٠]، فمعناه كراهة المنافع وإرادة المضار، وفيه من الخلاف ما تقدم، والحق أنه قد نقل إلى ما يفيد السلم والاستحقاق لولا هذا لما جاز إطلاقه على أحد قط؛ لأنه ما من مكلف إلا وقد فعل واجباً أو ترك قبيحاً.

وأما الغضب والبغض فيصح أن يكون من باب إرادة المضار، ويصح أن يكون من باب كراهة المنافع.

قوله: (ومتى علق بالفاعل نحو: ﴿أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾) ... إلى آخره.

قال الفقيه حميد في (العمدة): إذا علق السخط بالفاعل فقليل: سخط الله على فلان، فقليل: المراد أحد أمرين إما كراهته لفعله، وإما إرادة إيصال العقاب إليه.

وقيل: بل إذا علق بالفاعل فهو إرادة العقوبة والإهانة هذا من جهته تعالى، وأما السخط من الواحد منا على غيره فهو كراهة النفع وإرادة الضرر، وأما المعلق بالفعل فهو كراهته شاهداً وغائباً، ولا يطلق عليه تعالى أنه سخط فيما لم يزل كما لا يقال مرید فيما لم يزل.

وقال سليمان بن جرير: بل يوصف تعالى بأنه سخط فيما لم يزل على من علم أنه سيعصي - وبنى ذلك على مذهبه في أنه تعالى مرید فيما لم يزل.

قوله: (إلا وقد فعل واجباً أو ترك قبيحاً).

يقال: أما القطع بأنه لا يكلف إلا وقد فعل واجباً فغير ممكن، وأما تركه قبيحاً فهو وإن صح فليس يمنع من أن يكون تعالى كارهاً لجميع أفعاله، لأن ترك القبيح ليس عبارة عن فعل بل عن عدم فعله وانتفاء الإتيان به، والأولى أن يقال: لو كان ذلك معنى قولنا سخط الله على فلان للزم ألا يقال ذلك في الكفار الذين قد علمنا منهم الإتيان بشيء من الواجبات كاليهود ونحوهم، ومعلوم صحة إطلاقنا ذلك في حقهم.

وكذلك المعادة من الله تعالى لعباده. وأما المعادة من العباد لله تعالى فمعنائه معادة أوليائه بإرادة مضارهم والاستخفاف بهم أو كراهة منافعهم وإعظامهم. وأما البراءة من الله تعالى فإن علقته بالفعل فللإراد أنه كراهة نحو: إن الله بريء من الكفر، وإن علقته بالفعل نحو: إن الله بريء من المشركين جاز أن تكون بمعنى كراهة فعله، وجاز أن تكون منقولة إلى معنى اللم والاستخفاف. وأما الغيظ فلا يجوز إجراؤه؛ لأنه يفيد ضرباً من التغير وفوران النفس.

قوله: (وكذلك المعادة)... إلى آخره.

يعني فإنها تصح أن تكون من باب إرادة المضار، وأن تكون من قبيل كراهة المنافع. وقال ابن متويه: هي إرادة الذم والاستخفاف. وقال: لا بد أن يكون ذلك مجازاً، لأن المفاعلة لا بد أن تكون بين اثنين إلا في مواضع كقاتله الله. وذكر الفقيه حميد أن المعادة نقيض الموالة، وأن المراد بقولنا: إن الله تعالى يوالي المؤمنين أنه يريد إعظامهم، وبقولنا في العبد: إن الله يوالي الله تعالى أنه يريد عبادته وتعظيمه، وكذلك إذا قيل: إن الله موال لأولياء الله تعالى فالمراد به أنه مريد لتعظيمهم.

قوله: (وفوران النفس).

يعني هيجانها وعليه قوله تعالى: ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ﴾ [الملك: ٨] لما يوجد فيها من الاضطراب، وبهذا يتبين الفرق بين الغضب والغيظ لأن الغضب لا يفيد شيئاً من ذلك، ووجه آخر وهو أنه يصح أن يغتاظ من فعل نفسه ولا يجوز أن يغضب من فعل نفسه.

فائدة:

لا يجوز وصفه تعالى بالنية لما تقدم، ولا بالعزم لما تقدم أيضاً. قيل: ولأن أصل العزم القطع على الشيء بعد الروية وهذا لا يصح في حقه تعالى لأنه عالم لذاته، وما ورد في الأثر من قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى

عزائمه»^(١). فالمراد بالعزائم الأفعال التي أوجبها بقول القائل: عزمت عليك أي أوجبت ذكره الفقيه حميد في (العمدة)، وقريباً منه ذكره ابن متويه.

ولا يوصف تعالى بأنه بات. قيل: لأنه يفيد طرفاً من التردد والحمل على النفس بما يشق.

ولا يوصف تعالى بأنه حاسد، لأن الحسد إرادة ما يزول به النعمة عن الغير على وجه يقبح مع سرور، فلهذا لا تكون إرادته تعالى لما تزول به النعمة عن أحد من عبيده حسد لأنه لا يلحقه بذلك سرور. وقلنا: على وجه يقبح. احترازاً من إرادتنا لما تزول به نعم الكفار.

ولا يوصف تعالى بالغبطة لأنها اسم للإرادة التي تتعلق بأن تكون على ما عليه غيره من الحال من غير إرادة لزوال ذلك عن الغير، وقد يستعمل الحسد في الغبطة تجوزاً.

قال ابن متويه: وتحمد الغبطة ويذم الحسد.

تنبيه:

فيما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب. قيل: لا يجب على الأعيان إلا مجرد العلم بأنه تعالى مرید لئلا ينفي عنه ما علم ضرورة من الدين وهو أنه تعالى مرید، فقد وصف نفسه تعالى بذلك في صريح القرآن المجيد، وأما العلم بكيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفة ونحو ذلك ككون الإرادة لا في محل فمن فروض الكفايات، وأما كونه تعالى لا يريد القبيح ففرض عين لتوقف معرفة العدل عليه.

وإذ قد فرغنا من الكلام على مسائل الإثبات وأشرنا على الكلام في مسائل النفي فينبغي البداية بمقدمتين قبل الكلام عليها:

المقدمة الأولى: في تعدادها وتعييناتها، أما تعدادها فهي ثنائي، وأما تعييناتها فهي أنه تعالى ليس بعاجز، ولا جاهل، ولا ميت، ولا معدوم، ولا محتاج، ولا مُشْبِهٌ للمحدثات، ولا

(١). في الجامع الصغير أحمد، والبيهقي في السنن عن ابن عمر، والطبراني عن ابن مسعود اهـ.

مرئي، ولا ثاني له، فأما الأربع الأول فقد تقرر بإثبات القادرية والعالية والحياة والوجودية له تعالى وأنها واجبة في حقه، فإنه يستحيل ثبوت أضدادها مع ثبوتها ووجودها، وأما الأربع الآخر فهذا موضع الكلام عليها.

المقدمة الثانية: في ترتيب هذه الأربعة التي تحتاج إلى الكلام عليها، ولا خلاف بين المتكلمين في تأخير مسألة نفي الثاني، إذ هي كلام في أنه لا ثاني له يشاركه في صفاته الإيجابية والنفية، وما لم نُعَيَّنْها ونتكلم عليها لم يحسن منا الكلام على نفي المشاركة فيها إذ لا يعلم نفي المشاركة في أمر إلا بعد العلم به، وأما مسألة نفي الرؤية فيحسن تأخيرها عن الأولتين لأنها كلام في نفي صفة له تعالى مع غيره إذ مضمونها أنه تعالى لا يرى وأن غيره لا يراه بخلافها فإنها كلام في نفي صفة يختص نفيها بذاته تعالى، ولأننا ما لم نعلم أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض لم يصح لنا دليل المقابلة لأننا نقول فيه: إنه تعالى ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل، وما لم نعلم أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض لم يثبت لنا ذلك، وكذلك دليل الموانع لأننا نقول فيه: والموانع إننا تمنع من رؤية الأجسام والألوان والله تعالى ليس بجسم ولا لون، وذلك يترتب على مسألة نفي التشبيه، وكذلك فلا استدلال عليها بالسمع لا يصح إلا مع ثبوت أنه تعالى ليس بجسم على الصحيح، وأنه لا يجوز عليه الحاجة.

وأما مسألتنا نفي الحاجة والتشبيه فقد وقع الخلاف فيهما، فالذي ذكره القاضي والسيد الإمام وغيرهما وهو الذي بنى عليه المصنف أن مسألة نفي الحاجة أولى بالتقديم لأنها مركبة من إثبات ونفي، إذ أحد طرفيها أنه تعالى حي وهو إثبات فألحاقها بمسائل الإثبات أولى، ولأننا لما نفينا في فصل الكيفية المؤثر في صفاته تعالى ألحقنا ذلك بنفي ما يجري مجرى المؤثر وهو داعي الحاجة، والذي اختاره الشيخ أحمد بن الحسن وتلميذه الفقيه حميد تقديم مسألة نفي التشبيه، لأن مسألة نفي الحاجة تبني على مسألة نفي التجسيم حيث يستدل بدليل أبي هاشم إذ يقال فيه: والزيادة والنقصان لا يجوزان إلا على الأجسام والله تعالى ليس بجسم، ثم

إن مسألة نفي التجسيم أهم لأنها نفي لصفات المحدثات عن ذات الله تعالى وبيان لعدم جوازها عليه فالاهتمام بها أولى من الاهتمام بما هو نفي للدواعي والصوارف الحاجية.

تنبيه:

قد يجري في عبارات المتكلمين صفاته تعالى النفية، وقد يقولون صفاته السلبية، فقليل: معناهما واحد، وعلى هذا يصح الإتيان بأيها شئت. وقيل: بل السلب لا يستعمل إلا في النفي بعد الثبوت إذا كان نفيًا لصفة والنفي يشمل النفي الأصلي والفرعي، ويستعمل في نفي صفة عن ذات وفي نفي ذات عن ذات، وعلى هذا الأخير لا يصح أن يقال في صفاته تعالى هذه الأربع ولا في غيرها من صفات النفي: صفاته تعالى السلبية بل لا يصح إلا أن يقال: صفاته تعالى النفية.

القول في أن الله تعالى غني

الغني في اللغة: من استغنى بما في يده /٨٣٪ عما في أيدي الناس، ومنه (القناعة رأس الغنى).

وفي اصطلاح الفقهاء: هو من ملك النصاب أو ما قيمته نصاب، وقيل: من ملك الكفاية.

(القول في أن الله تعالى غني)

قوله: (من استغنى بما في يده عما في أيدي الناس).

قد قيل في حده لغة: من استغنى بالشيء عن غيره قليلاً كان أو كثيراً، قيل: ويعتبر فيه عرف أهل النواحي والأزمنة، فهو من ملك ما يسمى مالكة في عرف تلك الناحية وذلك الزمان غنياً، ويختلف الحال فيه باعتبار الأمصار والأزمان.

قوله: (من ملك النصاب). هو من الذهب عشرون مثقالاً ومن الفضة مائتا درهم قفلة، ومن الجواهر وأموال التجارة ما قيمته ذلك، ومن الحب خمسة أوسق، ومن الإبل خمس، ومن البقر ثلاثون، ومن الغنم أربعون.

قوله: (قيل: أو ما قيمته نصاب).

يعني من العروض إذا كان زائداً على ما يستثنى له، فقول المؤيد بالله وهو الظاهر من المذهب أنه يصير بذلك غنياً فلا يجوز له أخذ الزكاة كما لا يجوز لمن ملك النصاب، وفيه خلاف.

قوله: (وقيل: من ملك الكفاية). هذا قول الناصر والشافعي والمرضى^(١) وأبي طالب^(٢)

(١) - الإمام المرتضى: هو محمد بن الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي رحمته الله، المسمى جبريل أهل الأرض، ولد سنة ٢٧٨هـ، وأخذ عن والده مؤلفاته وغيرها، وكان عالماً أديباً شاعراً زاهداً، وله من المؤلفات في الفقه كتاب الإيضاح والتوازل وغيرهما، وله في علم الكلام مؤلفات، وكان زاهداً ورعاً قام بأمر الإمامة بعد أبيه، ثم تنحى عنها لأخيه الناصر، ومدة انتصابه ستة أشهر وبعد اعتزاله أغلق على نفسه الباب واشتغل بالعلم والعبادة، توفي في شهر المحرم =

وفي اصطلاح المتكلمين: هو الحي الذي ليس بمحتاج.
والحاجة ضربان: حاجة الأثر إلى المؤثر، وتقدم نفيها عن الله تعالى في ذاته وصفاته، وحاجة
دعاه وصرف، وهي ما تدعو الحي إلى جلب نفع له، أو تصرفه عن جلب ضرر إليه.

فإنهم جعلوا الغني من ملك ما يكفيه ويكفي من يمونه سنة.

قوله: (هو الحي الذي ليس بمحتاج).

اعلم أن هذه الحقيقة لا تثبت إلا في حقه تعالى فأما من عداه من الأحياء فهم محتاجون إليه
تعالى، بل يحتاج بعضهم إلى بعض، ولا بد من اعتبار الطرفين في هذه الحقيقة كونه حياً إذ لو لم
يكن حياً لم يوصف بالغنى كالجماد والأعراض، وكونه غير محتاج إذ لو احتاج إلى شيء لم يكن
غنياً.

قوله: (والحاجة ضربان) ... إلى آخره.

الذي يعتبر من نفي الحاجة في المعنى الاصطلاحي: هي حاجة الدواعي والصوارف، فأما
نفي حاجة الأثر فهي غير معتبرة في كونه غنياً، ولكن أفرداها المصنف تنبيهاً على مزيد فائدة.

سنة/ ٣١٠ عن اثنين وثلاثين عاماً.

(١) - هو الإمام أبو طالب يحيى بن الحسين بن هارون بن الحسين بن محمد بن هارون بن محمد بن القاسم بن الحسن بن زيد بن
الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام ، أخو الإمام المؤيد بالله أحمد عليه السلام ، من أئمة أهل البيت في الجيل والديلم ، ولد
بالمدينة سنة (٣٤٠ هـ) ، وكان تلو أخيه في العلم والفضل والكمال والورع والزهد ، بلغ في العلوم مبلغاً عظيماً حتى لم
يبق فن من فنون العلم إلا طار في أرجائه ، وسبح في أثنائه ، اشتغل بالعلم ونشره وتجديد رسوم الدين ، وكانت بيعته
عليه السلام بعد وفاة أخيه المؤيد بالله سنة (٤١١ هـ) واشتغل بعد الدعوة بصلاح الأمة ، وإنفاذ أحكام الله ، وجهاد الظالمين ،
ومنازمة الفاسقين ، وعبادة الله حتى أتاه اليقين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولم يختلف عن بيعته أحد من
علماء وفضلاء الديلم لمعرفتهم بكماله .

وله عليه السلام التأليف العجيبة ، والتصانيف الفاتقة في جميع فنون العلم فله المجزي مجلدان في أصول الفقه ، وكتاب جامع
الأدلة ، وكتاب الدعامة في الإمامة ، وكتاب التحرير وشرحه إثني عشر مجلداً في الفقه ، وشرح البالغ المدرك ، وكتاب
الإفادة في تاريخ الأئمة السادة ، وتوفي عليه السلام بطبرستان سنة (٤٢٤ هـ) وعمره نيف وثمانون سنة ، تمت.

والداعي: هو ما يرجح وجود فعل على علمه من غير تأثير.
وينقسم إلى داعي حكمة، وهو علم الحي أو ظنه أو اعتقاده بأن للغير في الفعل نفع أو دفع ضرر مع حسنه
وقلنا: مع حسنه، احترازاً من إثابة أهل النار.

وقد ذهب أبو علي إلى أن الغنى والحاجة معنيان، فقال له أصحابنا: لا طريق إلى ذلك، وإننا المرجع بالحاجة إلى الداعي الذي يدعو إلى جلب منفعة أو دفع مضرة أو أحدهما بدليل أنه لا يجوز أن يقول قائل: أنا محتاج إلى هذا الشيء وليس لي فيه نفع ولا دفع ضرر، أو لي فيه نفع أو دفع ضرر ولست بمحتاج إليه كما لا يصح أن يقول ذلك في داعي الحاجة والمرجع بالغنى إلى نفيها.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا خلاف بين أهل الإسلام ومن أقر بالصانع في أنه تعالى غني إلا فرقة من اليهود حكى الله تعالى عنهم نسبة الحاجة إليه حيث قال: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾^(١) [آل عمران: ١٨١].

وقيل: إن القائلين بذلك لم يقولوه عن اعتقاد وإننا أوردوه على جهة الإلزام للرسول صلى الله عليه وسلم والتهكم بما جاء به من قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: ٢٤٥] فلا خلاف في الحقيقة.

قوله: (احترازاً من إثابة أهل النار).

يعني فإن علمه تعالى بأن لهم في الإثابة نفعاً ودفع ضرر ليس بداعي حكمة إلى إثابتهم، لأن الإثابة لهم قبيحة إذ فيها تعظيم من لا يستحق التعظيم وهو قبيح، وداعي الحكمة لا يتعلق بما هو قبيح.

(١) - التلاوة: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ﴾.

وداعي حاجة، وهو كداعي الحكمة إلا في اعتبار الحسن، وفي أن النفع ودفع الضرر هنا عائدان إلى نفس الحي، ولهذا امتنع في حقه تعالى، والصارف: ما يرجع علم الفعل على وجوده من غير تأثير، وقسمته كقسمة الداعي إلا أن تعلقه على العكس والمنفعة هي اللذة والسرور

قوله: (إلا في اعتبار الحسن).

يعني فإنه علم الحي أو ظنه أو اعتقاده أن له في الفعل جلب منفعة أو دفع مضرة سواء كان ذلك الفعل حسناً أو قبيحاً، وقد يقال فيه: علم الحي بحياة إلى آخره، وكذلك^(١) في الصارف إذ لا يجوز أن على الحي لذاته.

قوله: (إلا أن تعلقه على العكس).

يعني فإنه يتعلق بجلب السرور أو وفوت النفع، عكس تعلق الداعي فإنه يتعلق بالنفع ودفع الضرر.

واعلم أنه لا بد من اشتراط الاستقبال في متعلق الداعين والصارفين.

قوله: (هي اللذة والسرور).

أما اللذة فهي تنقسم إلى قسمين، حادثة وباقية، فالحادثة: المعنى المذكور بمحل الحياة في محلها مع الشهوة كالحادثة عند حك الجرب وما يوجد عند الجماع، والباقية: إدراك الشيء مع الشهوة له كإدراك المشروبات والمطعمات المستطابة.

قيل: ومعنى كونها لذة باقية أنها ذات تدرك في غير محل الحياة مع الشهوة، وفيه نظر. والأولى أن يقال: إنها سميت باقية لأنها عبارة عن الإدراك لذات تدرك في غير محل الحياة، والإدراك من الصفات المستمرة الباقية التي لا يخرج عنها المتصف بها إلا لخروجه عن مقتضيها أو شرط اقتضائه لها، واللذة الحادثة عبارة عن المعنى المدرك في محل الحياة الذي هو من جنس الألم وهو غير باق، وقد ذهب أبو علي إلى أنها معنى زائد على إدراك الشيء مع

(١). في (ب): وكذا الصارف.

أو ما أدى إليهما أو إلى أحدهما، وتنفارق النعمة مفارقة الأعم للأخص من حيث أن النعمة منفعة مخصوصة، والمضرة هي الألم والغم أو ما أدى إليهما أو إلى أحدهما

الشهوة كقولنا في اللذة الحادثة، وأما السرور فقد تقدم حده وهو: علم الحي أو ظنه أو اعتقاده أن له في الفعل جلب منفعة أو دفع مضرة أو لمن يحب، ويفترق هو وداعي الحاجة من وجهين: أحدهما: أن السرور يتعلق بالماضي والمستقبل دون الداعي فلا يكون إلا في المستقبل. وثانيهما: أنه قد يكون لأمر يخصه ولأمر يتعلق بغيره ممن يحب، وداعي الحاجة لا يكون إلا لأمر يختص بصاحبه. والغم عكس السرور في ذلك. هذا مذهب الجمهور.

وذهب أبو علي إلى أن الغم والسرور معنيان غير ما ذكره من الاعتقادات والظنون. وقال ابن الملاحي: السرور وما يجده الإنسان من انبساط القلب والدم على وجه مخصوص. والغم: ما يجده من انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه. قال: وذلك يوجد من النفس حتى أنه يظهر انبساط الدم في وجهه وسائر بدنه. ويقال: انشرح صدره. ويقال: الغم يميمت النفس ويقصر القلب.

قوله: (أو ما يؤدي إليهما أو إلى أحدهما). الذي يؤدي إليهما كأن يسلم إلى الغير دنائير أو غيرها مما يمكنه أن يحصل به شيئاً من الملاذ، فإن ذلك يؤدي إلى سروره ولذته، والذي يؤدي إلى أحدهما أن يدل الغير على كثر فإن نفس الدلالة يحصل له بها السرور في الحال، وأما اللذة فلا يؤدي إليها إلا أخذها^(١) للكثر.

قوله: (من حيث أن النعمة منفعة مخصوصة). يعني لأنه يشترط فيها قصد صاحبها للإحسان وكونها حسنة، وليس كذلك المنفعة فإنها منفعة سواء قصد بها الإحسان أم لا، وسواء كانت حسنة أو قبيحة، فكل نعمة منفعة وليس كل منفعة نعمة.

قوله في تعريف المضرة: (أو ما أدى إليهما أو إلى أحدهما).

(١). في (ب): إلا بعد أخذ.

وفارق النعمة والظلم مفارقة الأعم للأخص أيضاً، واللذة والألم هما المعنى المدرك بمحل الحية فيه، ولكن إن قارنه شهوة سمى لذة، وإن قارنه نفار سمى ألماً، فبهذا التدريج صارت الحية ملازمة للشهوة والنفار اتفاقاً بين الشيوخ، وإنما اختلفوا في حلة امتناع الشهوة والنفار عليه تعالى.

الذي يؤدي إليهما كأن يشج الغير شجة يتولد منها الألم ويظن لأجلها ذهاب حياته، والذي يؤدي إلى أحدهما كأن يخبر أحداً الغير بموت صديقه أو ذهاب ماله.

قوله: (وفارق النعمة والظلم مفارقة الأعم للأخص).

يعني فكل نعمة مضرّة وكل ظلم مضرّة، وليس كل مضرّة نعمة ولا كل مضرّة ظلم، وذلك لأن النعمة مضرّة حسنة مستحقة والظلم مضرّة قبيحة غير مستحقة، ولا تكون النعمة إلاً كذلك ولا الظلم إلاً كذلك، والمضرّة من حيث كونها مضرّة لا يشترط فيها الاستحقاق ولا عدمه ولا الحسن ولا عدمه.

قوله: (ولكن إن قارنه شهوة سمى لذة وإن قارنه نفار سمى ألماً).

هذا مذهب الجمهور، فجعل الألم واللذة جنساً واحداً من المعاني ولم يجعلوا أحدهما مضاداً للآخر، قالوا: ولهذا فإن الجرب يلتذ بإدراك المعنى الحادث عند الحك ولو لم يكن به جرب لتألم به بعينه، فجعلوا التألم به تارة لمقارنة النفرة والتلذذ به أخرى لمقارنة الشهوة.

قال ابن متويه: وقد حكى عن أبي القاسم خلافه، فأما اللذة الباقية والألم الباقي كالألم الحاصل عند إدراك الصبر فالمرجع بذلك إلى الإدراك مع الشهوة أو النفرة دون معنى حادث.

قوله: (فبهذا التدريج صارت الحاجة ملازمة للشهوة والنفار).

الموجود في النسخة التي بخط المصنف: (فبهذا التدريج صارت الحياة ملازمة للشهوة والنفار). ولكن الأقرب أن ذلك من سهو القلم فالمعنى لا يستقيم إلاً على حذف لفظ الحياة وأن يجعل مكانه لفظ الحاجة.

فقال أبو هاشم: لأنهما يلازمان الزيادة والنقصان من حيث يزداد جسم أحدهما بتناول ما يشتهي وينقص بتناول ما ينفر عنه. واعتراض بأن الزيادة والنقصان يقعان بمجرى العلة من الله تعالى، وأيضاً فقد يكون الأمر بالعكس مما ذكره.

قوله: (من حيث يزداد جسم أحدهما بتناول ما يشتهي وينقص بتناول ما ينفر عنه).

لهذه الدلالة تتمه وهي أن يقال: وإذا كانت الشهوة والنفار يلازمهما الزيادة والنقصان^(١) ولا يجوز أن لا على الأجسام إذ المرجع بالزيادة إلى انضمام بعض الأجزاء المتحيزة إلى بعض، والمرجع بالنقصان إلى افتراق بعض الأجزاء المتحيزة من بعض، وقد ثبت أنه تعالى ليس بجسم ثبت أنه لا يجوز أن يشتهي وينفر.

قوله: (واعترض) ... إلى آخره.

هذا الاعتراض أورده الشيخ أبو إسحاق، وتحقيقه أنه لا يصح كون الشهوة مؤثرة في زيادة الجسم إذ ليست من الأسباب المولدة ولا المتحيزات مما يتولد عن غيرها، فلا يصح أن تولد الشهوة تلك الأجزاء ولا أن تولد اجتماعاً ولا تأليفاً، وكذلك فالنفرة لا يصح أن تولد افتراق الجواهر ولا أن توجب عدمها، فحينئذ علمنا أن تلك الزيادة والنقصان من جهة الله تعالى أجرى العادة بذلك، فلو قدرنا أن الله تعالى مُشْتَهٍ ونافر لم يمتنع ألا يثبت ما مجراه العادة في حقه، فلا تزداد ذاته ولا تنقص بإدراك ما يشتهي أو ينفر عنه لا سيما وذلك لا يصح عليه بل هو مستحيل في حقه تعالى.

قوله: (وأيضاً فقد يكون الأمر بالعكس مما ذكره).

هذا اعتراض آخر ورد على طريقة أبي هاشم في جعله الشهوة ملازمة للزيادة والنفرة ملازمة للنقصان. وتحقيقه: أن أحدهما قد يدرك ما يشتهي فينقص جسمه كالطين والجبن والجماع، وقد يدرك ما ينفر عنه فيزداد جسمه كازدياده بشرب الأدوية الكريهة شديدة المراحة.

(١) - في (ب): الزيادة والنقصان اللذان لا يجوز أن.

وقال الشيخ أبو إسحاق بن عياش والجمهور: لأنه لو جاز أن يشتهي لكان إما أن يشتهي لذاته أو لما هو عليه في ذاته أو بالفعل أو لمعنى، والأول باطل، وإلا وجب أن يشتهي جميع المشتبهات فيكون ملجأ إلى فعلها دفعة واحدة، وإلى أن يوجد أكثر مما أوجده وأكثر وقبل الوقت الذي أوجد فيه.

وأجيب عنه: بأن الشهوة لهذه الأمور المذكورة تتعلق ببعض من الطين أو الجبن مثلاً وهو التلذذ به، ولو أدركه منفرداً لحصلت الزيادة لكن اختلط به غيره مما لو انفرد لنفر عنه فوقه النقصان بإدراكه، وهذا معنى قولهم إن شهوة الطين والجبن شهوة كاذبة إلا لأن في هذا الجواب تحكماً لم يدل عليه دليل، وأما الأدوية فإنما تقع الزيادة بانتوال الأطعمة عقيب شربها ولهذا لو استمر عليها لأهلكته.

واعلم أن هذا السؤال الأخير إنما يرد على عبارة الشيخ أبي هاشم وتحريره، لأنه خص الشهوة بالزيادة والنفرة بالنقصان، فأما على غير ذلك التحرير فهو غير وارد كأن يقال: إن الشهوة والنفرة تلازمها الزيادة والنقصان، وسواء كانت الزيادة لأجل الشهوة أو لأجل النفار، وسواء كان النقصان لأجل النفرة أو الشهوة.

قوله: (لذاته أو لما هو عليه في ذاته).

يعني إما أن يكون كونه مشتتاً صفة ذاتية يستحقها لذاته أو صفة مقتضاة عن صفته الذاتية فيستحقها لما هو عليه في ذاته.

قوله: (والأول باطل).

يعني وهو أن يستحقها لذاته أو لما هو عليه في ذاته، وجعل ما يدل على بطلانها واحداً، لأنه لا فرق بين الصفة الذاتية ههنا وبين ما هو مقتضى عنها في عدم الاختصاص ببعض المتعلقات دون بعض كما في عالميته تعالى.

قوله: (ولم أن يوجد أكثر مما أوجد وأكثر).

وقيل: لتوفر دواعيه إلى جميع ذلك.

والثاني باطل لما تقدم من أن القديم لا فاعل له ولا لشيء من صفاته، ولأن تأثير الفاعل لا يتعدى الحدوث وتوابعه أي الأحوال، ولأنه كان يلزم أن لا ينحصر تعلق هذه الصفة لأنه لا ينحصر تعلق الصفة إلا لمعنى فيلزم ما تقدم. والثالث باطل لأن المعنى إن كان قديماً أو معلوماً لزم ما تقدم في كونه مشتهداً لذاته. وإن كان محدثاً لزم ذلك أيضاً وزيادة،

تجنب المصنف رحمته عبارة السيد الإمام ^(١) فإنه عليه السلام قال: وأن يريد في ذلك إلى ما لا يتناهى لأنه يرد عليها أن إيجاد ما لا نهاية له محال، وإيجاد المحال لا يصح وإن توفرت الدواعي إليه.

قوله: (لا يتعدى الحدوث وتوابعه). يعني لا يتعدى تأثيره إحداث الذات وإخراجها من العدم إلى الوجود وتوابع الحدوث، وهي الوجوه التي يقع عليها الفعل ككون الكلام أمراً أو خبراً أو كون الفعل طاعة أو معصية. إذا تقرر هذا فالباري تعالى ليس له حالة حدوث تعالى عن ذلك، ثم إن ذلك الفاعل لا يصح أن يكون غيره تعالى لأنه إن جعل قديماً فلا قديم معه تعالى، وإن كان محدثاً فالمحدثات قادرة بقدرة فلا يصح تأثيرها في الشهوة، إذ لو صح لأثر أحدنا في شهوة لنفسه أو لغيره وهو محال، ثم كيف يؤثر أثراً فيما لا يماسه.

قوله: (لزم ما تقدم في كونه مشتهداً لذاته). يعني وهو أن يشتهي جميع المشتبهات فيوجد أكثر مما أوجد وقبل الوقت الذي أوجد، فيه إذ لا اختصاص للشهوة القديمة والمعدومة في ذلك، وبالجمله فما تقدم في إبطال المعاني القديمة حاصل هنا، وأما الشهوة المعدومة فلا اختصاص لها بمشتبه دون مُشْتَبِه.

قوله: (لزم ذلك أيضاً).

يقال: بل لا يلزم إذ كل شهوة محدثة تختص بجنس واحد ولا تتعداه، وما أنكرت أنه لم

(١) - عبارة السيد الإمام عليه السلام في شرح الأصول (ص/٢١٥) فإن قالوا: لم لا يجوز أن يكون مشتهداً لذاته؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ملجأ إلى خلق المشتبهات وإلى أن يزيد فيما إلا ما لا نهاية له لعلمه بأنه ينتفع بها ولا مضرة عليه في الحال ولا في المآل. اهـ.

وهو أن يكون ملجأً إلى إيجاد الشهوات على الحد الذي يكون ملجأً إلى إيجاد المشتبهات، ومثل هذا يجيء الكلام في أنه تعالى لا يجوز/٨٣٦ أن يكون نافرأ إلا في كونه نافرأ بنفار محدث، فإنه يقل: لو جاز عليه النفار المحدث لجازت عليه الشهوة المحدثه إذ لو قلنا: كان يلزم أن يكون ملجأً إلى أن لا يخلق شيئاً من النفرة ولا من المنفر لكان لقائل أن يقول: إنه يخلق لنفسه نفرة عن منفرات لم يخلقها ولا يخلق نفرة عن المنفرات التي خلقها.

يحدثها قبل الوقت الذي أوجد فيه المشتبهات، ولا أوجد شهوة لأكثر مما أوجده من المشتبهات.

قوله: (وهو أن يكون ملجأً إلى إيجاد الشهوات على الحد الذي يكون ملجأً إلى إيجاد المشتبهات).

يعني فيوجد من الشهوات أكثر مما أوجد وقبل الوقت الذي يقدر إيجادها فيه وقَبْل، وفيه سؤال وهو أن يقال: إنَّه لا يكون ملجأً إلا حيث يكون محتاجاً، ولا يكون محتاجاً إلا حيث يكون مشتبهاً، لأن حاجته إلى المشتبهات فرع على التلذذ بها والتلذذ فرع على الشهوة وثبوتها له ولم تثبت بعد إذ لا تثبت إلا بأن يحدثها لنفسه، فكيف قلتم يكون ملجأً إلى خلق الشهوات؟

والجواب: أن ذلك لازم من حيث أنَّها لو جازت عليه تعالى فهو يعلم حالته التي يكون عليها لو فعل الشهوة لنفسه والمشتبهات وما يثبت له بذلك من اللذة والسرور لأنَّه عالم لذاته، فيكون ذلك داعياً له إلى إيجاد الشهوة والمشتهى، والداعي إذا كان داعي حاجة فهو كاف في الإلجاء.

قوله: (لجازت عليه الشهوة المحدثه).

يعني لما ثبت وتقرر من أن كل ذات صحت عليها صفة ثابتة لمعنى محدث أنَّه يصح عليها ضدها إذا كان لها ضد.

تنبيه:

قال أصحابنا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أن الله تعالى غني لا تجوز عليه الحاجة في شيء أصلاً لا في الدنيا ولا في الآخرة، وأنه غني فيما لم يزل وفيما لا يزال، ولا يجوز عليه الحاجة في حال من الأحوال.

القول في أن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه ما يجوز عليهما

أما أنه لا يكون جسماً فقد خالف فيه فرق كثيرة.
فقل هشام بن الحكم وغيره: جسم له أعضاء وجوارح، وهو خمسة أشبار بشر نفسه.
وقل بعض الحشوية: إنه سبيكة ملقة فوق العرش.
وقل مقاتل بن سليمان^(١) وداود الجواربي^(٢) إنه على العرش كبعض ملوك البشر لحم ودم.
وقل قوم: إنه فضاء مثبت والأجسام كلها فيه، قالوا: وهو لا يحتاج إلى مكان؛ لأنه مكان في نفسه.
وحكي عن بعض الحنابلة القول بأنه جسم طويل عريض عميق وعليه جل أهل الحشر.

(القول في أن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه ما يجوز عليهما من التحيز والحلول والتنقل في الأمكنة والجهات ونحو ذلك من توابعهما)

قوله: (سبيكة ملقة).

أرادوا أنه لا خرق فيه ولا تشريح أعضاء وإنما هو جسم مصمت.

قوله: (وحكي عن بعض الحنابلة القول بالتجسيم).

ينسب مثل^(٣) ذلك إلى الفقيه المحدث إمام الحنابلة أحمد بن محمد بن حنبل^(٤) ومن أصحابه

(١) - هو مقاتل بن سليمان البلخي، مفسر مشهور توفي سنة (١٥٠ هـ) وقيل بعد ذلك، راجع ميزان الاعتدال للذهبي

(ج ٣/ص ١٩٦) من الطبعة المصرية، تمت

(٢) - داود الجواربي ترجم له في لسان الميزان فقال: رأس في الرفض والتجسيم من مراقي جهنم، وذكره محقق كتاب الانتصار للخيوط في

(ص ١٧٥) قال: قال السمعاني في كتاب الأنساب تحت نسبة الهشامي بعد ذكر هشام بن سالم الجواليقي ومذهبه، وعنه أخذ داود

الجواربي قوله: إن معبوده له جميع أعضاء الإنسان واللحية اهـ.

(٣) - في (ب): ينسب إلى الفقيه.

وقالت الثنوية: إنه نور لا يتناهى إلا من جهة السفلى، وبه قل بعض الكرامية، وقل البعض الآخر: إنه جسم قائم بذاته لا طویل ولا عريض ولا عمیق. وحكي عنهم الرازي القول بأنه في مكان. وقالت الفلاسفة: إنه جوهر بسيط غير مركب. وقالت النصاري: جوهر، وأكثر هذه المقالات هوساً لا يعقل فضلاً عن أن يشتبه الحال فيه لنا أن كل جسم متحيز وكل متحيز محدث والله تعالى قديم. أما أن كل جسم متحيز فلأن هذا هو المعقول من الجسم بالضرورة، وأما أن كل متحيز محدث فلما تقدم في دليل الدعاوي. وأما أن الله تعالى قديم فتقدم أيضاً، وقد يورد هذا الدليل على وجه آخر وهو أن الأجسام متماثلة لاشتراكها في أخص أوصافها وهو التحيز، ولا لتباسها على المدرك مع العلم بتغايرها، والتماثلات لا يجوز افتراقها في القدم والحلوث،

من أنكر أن يكون ذلك مذهباً له، وهو اللائق بحلمه وعبادته وزهده وما كان عليه من محامد الأوصاف.

قوله: (وعليه جلُّ أهل الحشو). إننا نسبوا إلى الحشو لأنهم ينقلون الأحاديث المكتوبة في الأخبار النبوية ويروونها ويحتجون بها على ما يذهبون إليه، حدث مذهبهم في زمان بني أمية. قوله: (لاشتراكها في أخص أوصافها وهو التحيز). يقال: إن التحيز صفة مقتضاة فكيف جعلت تماثل الأجسام لأجلها والتماثل من أحكام الصفة الذاتية؟ والجواب: أنه أراد من حيث أنها كاشفة بمجرد ما عن الصفة الذاتية ويدل الاشتراك فيها على الاشتراك في الصفة الذاتية. قوله: (ولا لتباسها على المدرك).

(١) - أبو عبدالله أحمد بن حنبل بن هلال بن أسد الذهلي الشيباني : إمام أهل السنة ، قال إبراهيم الحربي : رأيت أحمد كان الله قد جمع له علم الأولين والآخرين ، وقال الشافعي : خرجت من بغداد فما خلفت بها رجلاً أفضل ولا أعلم ولا أفقه من أحمد بن حنبل ، ولد سنة (١٦٤هـ) وتوفي ١٢ ربيع الأول سنة ٢٤١هـ ، قال أبو زرعة : كان أحمد يحفظ ألف ألف حديث ، ومناقبه كثيرة أفردا البيهقي وابن الجوزي وغيرهما بالتأليف ، وقد رمي بالتجسيم ، تمت.

ولا يقال: إن الجوهريّة تقتضي القدم في حقه تعالى دوننا؛ لأننا نقول: إما أن تقتضيها لا بشرط فيجب أن تقتضيها لنا، وإما أن تقتضيها بشرط فكان يصح حصوله لنا إذ لا يصح حصول المقتضى، ويستحيل شرط الاقتضاء على الإطلاق، وأيضاً فلا بد أن يكون ذلك الشرط بعض صفاته الأربع. وكلها قد استحققنا قبيلها.

دليل: كل جسم مؤلف بالضرورة، وكل مؤلف محدث من حيث لو كان قديماً لكانت أجزاؤه قديمة، فيكون كل جزء منها قادراً علماً لمشاركته للجملة في صفة ذاتية، وهي القدم، فيؤدي إلى التمانع.

يعني عند اتفاقها في قدرها ولونها وصورتها، فإن الواحد منا إذا رأى جسمين هكذا ثم غاب عنهما ثم أدركهما ثانياً فإنه يعرض له اللبس فيما بينهما، وهذا عند أصحابنا من الطرق الدالة على تماثل الذاتين، وهو أن تلبسنا على المدرك لأنهما يدركان على صفتها الخاصة، والتباسهما لا يكون إلا لا اشتراكهما فيها وباشتراكهما فيها يكون التماثل.

قوله: (مع العلم بتغايرهما). يحترز عن نحو الكون ومحلّه مما عرض اللبس فيه لأجل الحلول، وعن نحو الخضاب والشعر مما عرض اللبس فيه لأجل المجاورة فإنه لم يثبت العلم لمن التبس عليه ذلك بالتغاير فلا يدل على التماثل.

قوله: (ويستحيل شرط الاقتضاء على الإطلاق).

قد تقدم ذكر المراد من الإحتراز به فيما مضى.

قوله: (وأيضاً فلا بد أن يكون ذلك الشرط)... إلى آخره. يعني لعدم تعقل اشتراط سوى تلك الصفات الأربع التي هي القادرية والعالمية والحياة والوجودية.

قوله: (وكلها قد استحققنا قبيلها). يعني فقد حصل الشرط فكان يلزم حصول الشروط.

قوله: (فيؤدي إلى التمانع). يعني بين الأجزاء التي قد لزم كون كل واحد منها قادراً علماً بأن يريد أحدها شيئاً ويكرهه الآخر.

دليل: لو كان تعالى جسماً لاستحال أن يكون قادراً علّاه؛ لأنه لا يصح أن يستحق هذه الصفات لذاته، وإلا لزم في كل جسم مثله، ولا لمعان لما تقدم في فصل الكيفية ولا بالفاعل لتأدية ذلك إلى أن يكون محدثاً.

دليل: كل جسم، فهو متناهي المقدار في المساحة والعدد وكل مثله فهو محدث. دليل: كل جسم مركب، وكل مركب يجوز عليه التفريق، وفي ذلك صحة خروجه عن كونه قادراً وحيّاً ونحوهما وهو محل.

قوله: (لتأدية ذلك إلى أن يكون محدثاً).

يعني من حيث أنّه لا يجعل الذات على صفة إلا محدث تلك الذات على ما تقدم.

قوله: (فهو متناهي المقدار في المساحة).

المساحة الذرّة، نقول: مسح الأرض مساحة أي ذرعها. قال العصفري^(١): المساحة هي معرفة الأشكال المسوَّحات كالكيل للمكيلات والوزن للموزونات والذرع للمطولات. قوله: (والعدد). يعني فيصح حصر أجزائه بالعدد، وهذا خلاف ما عليه النظام فإنه يذهب إلى أنّه لا شيء من الأجسام تنحصر أجزاؤه ولا ينتهي عددها.

قوله: (وكل مثله فهو محدث). يعني من حيث أنّه يجوز دخول الزيادة والنقص فيه بلا محالة ولو كان قديماً لم يجز تغيره ولا زيادته ولا نقصانه فإن^(٢) لواحق الحدوث مما لا يصح إلّا في المحدثات.

قوله: (دليل: كل جسم مركب وكل مركب يجوز عليه التفريق)... إلى آخره.

قد يورد هذا الدليل على وجه آخر وهو أن يقال: لو كان تعالى جسماً لكان مركباً لأن

(١). هو الشيخ العلامة الفضل بن أبي سعد العصفري من بلاد عفار بلاد حجة من جهة شمال صنعاء، وهو من المجتهدين الأحيار والعلماء الأخيار، وله مؤلفات في الفرائض والحساب والمساحة وعلم الهيئة وما يتعلق بها، وكان أحد الأئمة المشهورين في الفرائض، وكان في عشر المائة الخامسة من الهجرة، وقد ترجم له العلامة المقرئ في نزهة الأبصار وكذا صاحب المستطاب في تاريخ علماء الزيدية وفي مطلع البدور. اهـ.

(٢). في (ب): فإن ذلك من لواحق إلخ.

دليل: لو كان جسماً لكان كائناً في ما لم يزل، فتكون هذه الصفة واجبة فيشاركه فيها جميع الأجسام؛ لأن المتماثلات ٨٣٧/ لا يجوز افتراقها في ما يجب أو يجوز أو يستحيل عما يكون وجوبه وجوازه واستحالته راجعاً إلى الذات، ألا ترى أنه يجب له التميز في كل حل ويجوز عليه التنقل في كل حل، ويستحيل عليه الكون في جهتين في وقت واحد على كل حل،

المعقول من الجسم هو الطويل العريض العميق، وذلك مركب بلا محالة، ولو كان مركباً لكان وجوده متوقفاً على وجود كل واحد من مفرداته لأن حقيقة المركب هو الذي يلتزم من مجموع أجزاء فحصول مركب من دون مفرداته محال، وما كان كذلك كان ممكناً لذاته لأننا لا نعني بالممكن إلا ما كان محتاجاً إلى غيره، ولولا ذلك الغير لم يكن موجوداً، وهذا حاصل في المركب مع مفرداته فإنه لا يمكن وجود المركب من دونها، وهو تعالى يستحيل أن يكون ممكناً لذاته لما تقدم من أنه واجب الوجود، وما كان واجب الوجود استحالة أن يكون ممكن الوجود لأن فيه الجمع بين النقيضين. ذكره الإمام يحيى في (التمهيد)^(١).

قوله: (لكن كائناً فيما لم يزل). يعني لما تقدم من استحالة حلوله عن الكائنية في الجهات.

قوله: (فتكون هذه الصفة واجبة). يعني إذا لا يصح تعليلها بالكون فتكون معنوية لما تقدم من أن الأكوان محدثة والفاعل لا يصح تأثيره في صفة لذات إلا إذا كان قادراً عليها، وإذا لم تكن معنوية ولا بالفاعل كانت واجبة إما ذاتية أو مقتضاة، إذ الصفة إما جائزة فتكون معنوية، أو بالفاعل أو واجبة فتكون ذاتية أو مقتضاة.

قوله: (فيشاركه فيها جميع الأجسام).

أي في وجوبها وكيفية استحقاقها، وقد ثبت أنها في حق الأجسام معنوية جائزة.

قوله: (ألا ترى أنه يجب له). أي لجنس الجسم لما كانت الأجسام متماثلة.

قوله: (ويجوز عليه التنقل في كل حل). إنها كان هذا الجواز راجعاً إلى الذات لأنه من أحكام الصفة المقتضاة التي هي التحيز عن الصفة الذاتية التي هي الجوهرية.

(١). هو في التمهيد (ص/ ٢٦٦) من المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد.

واحترازنا عن ما يكون وجوبه وجوازه واستحالته راجعاً إلى غير الذات، كوجوب القادرية عند وجود القدرة وصحة الموت عند حصول الحية واستحالة الحية عند فقد البنية. دليل: كل جسم فإنه إنما يفعل الفعل مباشراً أو متعدياً، والله تعالى يفعل غترعاً، فيجب أن لا يكون جسماً، أما أن كل جسم لا يفعل إلا مباشراً أو متعدياً فذلك ضروري في الشاهد، فإن كل عاقل يعلم أن الجسم لا يفعل إلا في محل قدرته أو بواسطة فعل في محلها، والأول هو المباشر والثاني هو المتعدي، وأما أن الله تعالى يفعل غترعاً فدليلة أنه يفعل الأفعال الكثيرة في الأماكن المتباعدة في الوقت الواحد، ولأنه يفعل الأفعال الكثيرة فينا ولسنا محلاً لقدرته، ولا نحس بمماسه محل قدرته.

قوله: (ويستحيل عليه الكون في جهتين في وقت واحد).

فيه نظر لأن هذه الاستحالة ليست براجعة إلى الذات وإنما هي راجعة إلى تضاد الكونين وتنافيها.

قوله: (وصحة الموت عند حصول الحية).

فيه نظر لأن الموت ليس بمعنى على الصحيح الذي اختاره اللهم إلا أن يكون قصده زوال الحياة، وفيه أيضاً نظر لأن الصحة لا تضاف إلى أمر نفسي، فكان الأولى أن يقول: وصحة القدرة عند حصول الحياة.

قوله: (إنما يفعل الفعل مباشراً أو متعدياً).

ينبغي الكلام في حقيقة المباشرة والتعدي والاختراع أيضاً فإن هذه هي الوجوه التي يحدث الفعل عليها، أما المباشرة فهي عند المتقدمين إيجاد الفعل بالقدرة في محلها ابتداءً والمباشر ما وجد بالقدرة في محلها ابتداءً، وعند المتأخرين أنها إيجاد الفعل بالقدرة في محلها مطلقاً سواء كان ابتداءً أو توليداً، والمباشر ما وجد بالقدرة في محلها كذلك، فعلى كلام المتأخرين يكون العلم المتولد عن النظر مباشراً وإيجاده كذلك مباشرة. وعلى كلام المتقدمين ليس كذلك.

قيل: واصطلاح المتأخرين هو المطابق للغة، وأما التعدي فهم متفقون على أنه إيجاد الفعل

دليل: لو كان جسماً لما صح منه فعل الأجسام لأنه إما أن يفعلها مباشرة أو متعدياً أو مخترعاً.

والأول باطل لتأنيته إلى تداخل المتحيزات أو حلول المتحيز. والثاني باطل لأن الفعل لا يتعلّى إلى الغير إلا بالاعتماد والاعتماد لا تأثير له في توليد الأجسام، وإلا وجب مثله في الاعتماد الذي نفعله فيفعل أحدنا لنفسه بالاعتماد ما شاء من الأموال والبنين.

بالقدرة في غير محلها بواسطة فعل في محلها، وأن المتعدي هو الفعل الموجود بالقدرة في غير محلها بواسطة فعل في محلها، فعلى كلام المتقدمين يكون في أفعالنا ما ليس بمباشر ولا متعدد وهي المتولدات الحاصلة في محل القدرة، وعلى كلام المتأخرين لا تخلو أفعالنا عن أحد هذين القسمين، وعلى التفسيرين جميعاً لا شيء من أفعاله تعالى بمباشر ولا متعدي.

وأما الاختراع فهو إيجاد الفعل لا في محل القدرة ولا بواسطة فعل فيه، والمخترع الفعل الموجود إلى آخره، هكذا أطلق المتأخرون، وأما المتقدمون فيشترطون في الفعل المخترع أن يكون مبتدأ، فعلى كلامهم يكون في أفعاله تعالى ما ليس بمخترع.
قوله: (لتأنيته إلى تداخل المتحيزات أو حلول المتحيز).

كان الأولى أن لا يأتي بأو للتخيير فإنه يلزم الأمران جميعاً، وذلك لأن المباشرة هي إيجاد الفعل بالقدرة في محلها، فإذا وجد الجسم كذلك لزم أن يكون حالاً في محلها لأن ذلك معنى المباشرة، وفي ذلك لزوم تداخلها بأن يوجد الجزءان في جهة واحدة لا تتسع إلا لأحدهما ومعلوم بالضرورة استحالة.

قوله: (لا يتعلّى إلى الغير إلا بالاعتماد).

الوجه في ذلك ما علمناه بالاستقراء والتتبع من وقوف الفعل المتعدي على الاعتماد ثبوتاً وانتفاء بحيث لا يمكن خلاف ذلك.

قوله: (والا وجب مثله في الاعتماد الذي نفعله). يعني لما تقرر من أن السبب يولد في كل موضع ومن كل فاعل، إذ توليده لما هو عليه في ذاته وذلك ثابت أينما ثبت.

فإن قيل: إن الاعتماد الذي يولد الأجسام غير مقدور لكم.
قلنا: أنواع الاعتمادات ستة فقط بحسب الجهات الست وكلها نقدر عليه.
فإن قيل: إنما لم يفعل أحدنا الجسم لمانع.
قلنا: لا مانع يعقل إلا أن يقال: إن الجهات مشغولة، ولو كان كذلك لما صح من الله تعالى أيضاً ولتعذر علينا التصرف.
والثالث باطل لأنه لو صح الاختراع من بعض الأجسام القادرة لصح من سائرهما لتمائلها، ولأننا نعلم بالاختبار تعذره، ولا وجه لذلك إلا كونها أجساماً ولما تقدم.
دليل: لو كان جسماً لكان قادراً بقدرة إذ لو كان قادراً لذاته لوجب ذلك في جميع الأجسام لتمائلها.

قوله: (إلا أن يقال: الجهات مشغولة).

يعني فلو ثبت ذلك على ما ادعاه أبو القاسم لكان مانعاً، وإن كان أبو القاسم يقول بانقباض الهوى وانبساطه لثلا يلزمه تعذر التصرف إلا أن هذا لا يتأتى له مع قوله بأنه ممتلئ جواهرأ.

قوله: (ولما تقدم).

يعني في الدليل المتقدم حيث قال: كل عاقل يعلم ضرورة أن الجسم لا يفعل إلا في محل قدرته أو بواسطة فعل في محلها.

قوله: (إذ لو كان قادراً لذاته).

أي الباري مع كونه جسماً تعالى عن ذلك، وقد ذهب النظام إلى أن الواحد منا قادر لذاته وهو باطل لما ذكره، ولأنها لو كانت ذاتية لما تفاضل القادرون في المقدورات ولصح أن يمانع الضعيف أبلغ الأقوياء، ولما تماثلت الأجسام القادرة وغير القادرة لافتراقها في صفة ذاتية، وكان يلزم رجوعها إلى الأجزاء والأفراد، فيكون الواحد منا بمنزلة قادرين ضم بعضهم إلى بعض، فلا يصدر الفعل منه بداع واحد، وبمثل هذا يبطل أن يكون كونه قادراً صفة مقتضاة،

ولو كان قادراً بقدرته، وقد ثبت أنه يصح منه فعل الأجسام لكان يصح منا أيضاً لأن مقدرات القدر منحصرة متجانسة، فلأنا نعني بكونها وتجانست لكونها قدراً، فلو كان تعالى قادراً بقدرته لوجب انحصار مقدورها وتجانسه، فهذه ثلاثة أصول.

وما أبطل أن يكون الجسم / ٣٤٠ / كائناً بالفاعل أبطل أن يكون قادراً بالفاعل أيضاً. واعلم أن كلام المصنف في هذا الدليل الذي هو قوله: (دليل لو كان جسماً لكان قادراً بقدرته) إلى آخره. منظر جد لأنه قال في أوله: (ولو كان قادراً بقدرته، وقد ثبت أنه يصح منه فعل الأجسام لكان يصح منا أيضاً)، يعني لأننا مثله قادرون بقدرته، ثم احتج على لزوم ذلك بأن مقدرات القدر منحصرة متجانسة، ومعنى كونها منحصرة أنها مقصورة على الأجناس العشرة كما ذكره من بعد فكأنه قال: لو صح منه فعل الأجسام لصح منا لأننا مثله في كوننا قادرين بقدرته، ومن لازم ذلك عدم صحة فعل الأجسام وفي هذا غاية الانظراب، ثم قال: فلو كان تعالى قادراً بقدرته لوجب انحصار مقدورها وتجانسه، فأول الدليل حاصله لزوم أن نكون قادرين على فعل الأجسام، ثم خرج إلى دليل آخر وهو لزوم ألا يقدر الباري تعالى على الأجسام ولا على غير المقدورات العشرة، وساق كلامه على هذا إلى آخر الدليل، ثم قوله في قدرة الباري تعالى: لوجب انحصار مقدورها وتجانسه غير مستقيم، لأنه لا معنى لقوله: وتجانسه ولا طائل تحته لأن التجانس إنما يذكر في مقدور القدر على الجملة لا في قدرة واحدة.

ثم قوله: (فهذه ثلاثة أصول).

فذكر الأصلين الأولين وهو أن مقدرات القدر منحصرة متجانسة، وأن علة الانحصار والتجانس كونها قدراً، وأهمل الأصل الثالث فلم يذكره وهو أنه تعالى إذا كان قادراً بقدرته وجب انحصار مقدوره وتجانسه.

إذا عرفت هذا تبين لك أن هذا الدليل راجع إلى دليلين أحدهما وهو الذي بنى عليه الكلام في أول الأمر أن يقال: لو كان تعالى جسماً لكان قادراً بقدرته لما تقرر من أن الجسم لا يكون

أما أن مقدرات القدر منحصرة متجانسة فلأنا نعني بكونها منحصرة أنها مقصورة على الأجناس العشرة، وذلك معلوم من حالها، ونعني بتجانسها أنه ما من جنس من هذه العشرة يصح أن يفعل بقدرة إلا ويصح أن يفعل بسائر القدر، وذلك ظاهر أيضاً،

قادرًا إلا بقدرة، وإذا كان قادرًا بقدرة مع أنه قد تقرر صدور الأجسام منه وفعله لها وجب أن نكون قادرين عليها لما تقرر من أن مقدرات القدر متجانسة فلا قدرة يصح أن يفعل بها جنس إلا ويصح بسائر القدر، وإذا كنا قد علمنا عدم قدرتنا على الأجسام عرفنا أنه تعالى غير قادر بقدرة وفي ذلك كونه غير جسم.

وثانيهما: وهو الذي بنى عليه آخر الأمر أن يقال: لو كان تعالى جسماً لكان قادرًا بقدرة لما تقرر من أن الجسم لا يكون قادرًا إلا بقدرة، ولو كان قادرًا بقدرة وجب انحصار مقدراته في الجنس والعدد كما وجب ذلك في قدرنا إذ مقدرات القدر منحصرة متجانسة، وإنما انحصرت مقدراتها وتجانست لكونها قُدرًا، فإذا شاركت قدرته تعالى قدرنا في كونها قدرة وجب أن تشاركها في انحصار المقدور وتجانسه لأن الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم، وههنا أصل وهي قدرنا، وفرع وهو قدرة الباري تعالى، وعلة وهي كونها قدرًا، وحكم وهو انحصار المقدور وتجانسه، فتقرر أنه تعالى لو كان قادرًا بقدرة لوجب انحصار مقدراته ومجانستها لمقدراتنا.

ثم يأتي بالاحتجاج على الأصول الثلاثة ثم يقول: وإذا قد تقرر عدم انحصار مقدراته تعالى وعدم مجانستها لمقدراتنا ثبت أنه غير قادر بقدرة، وإذا لم يكن قادرًا بقدرة لم يكن جسماً إذ الجسم لا يكون إلا قادرًا بقدرة.

قوله: (وذلك معلوم من حالها).

يعني تعذر أن يفعل بها غير الأجناس العشرة بالأدلة المقررة في مواضعها من اللطيف وإن كان البغداديون قد جعلوا من مقدراتها اللون والشهوة والحرارة فكلما هم ظاهر البطلان.

قوله: (وذلك ظاهر).

ولما يشته الحل في هل يصح تعلق قدر الجوارح بأفعال /٣٣٨/ القلوب أم لا، والعكس، وذلك صحيح بأن يدخل الله أجزاء الجوارح في تضاعيف أجزاء القلب أو العكس.

بيانه أنه يستحيل في بعض القادرين منا أن يصح منه فعل الكون دون الاعتماد، أو فعل الكون يمته دون يسرة، وكذلك يستحيل أن يصح منه فعل الإرادة دون الاعتقاد أو الظن، فلو لم تكن القدرة قدرة على سائر الأجناس التي يصح فعلها بالقدرة وكان لكل جنس من هذه الأجناس قدرة تخصها لجاز حصول قدرة بعض الأجناس دون بعض، فيتأتى من أحدنا فعل الاعتماد دون الكون ونحو ذلك، ومعلوم خلافه.

قوله: (ولما يشته الحل) ... إلى آخره.

اعلم أن الجمهور لما ذهبوا إلى تجانس مقدورات القدر لم يجدوا بداً من القول بأن قدر الجوارح قدر على أفعال القلوب / ٣٤١ / الخمسة ومتعلقة بها وإن لم يصح وجود تلك الأفعال في محال تلك القدرة إلا على بعض الوجوه، وذلك بأن يبنى بنية مخصوصة، ومن القول بأن قدر القلوب قدر على أفعال الجوارح ويصح فعلها بها، وقد خالف في ذلك الشيخ أبو علي قال: لأن القدرة إنما تكون قدرة على ما يصح وجوده في محلها، وأفعال القلوب لا يصح وجودها في محال قدر الجوارح، فكيف تكون قدراً عليها، وهذا يوجب عليه ألا يمنع من كون قدر القلوب قدراً على أفعال الجوارح لصحة وجود الأكوان والاعتمادات وسائرهما في محلها، فيقال: وكذلك فالجارحة التي هي اليد ونحوها لو بناها الله تعالى بنية القلب لصح وجود أفعال القلب فيها لما فيها من القدرة، فإن منع من ذلك قيل له: فقد أبطلت كلامك من أن القدرة قدرة على ما يصح وجوده في محلها.

قوله: (بأن يدخل الله تعالى أجزاء الجوارح في تضاعيف أجزاء القلب أو العكس).

فيه سؤال وهو أن يقال: إن الله تعالى حال تفريقه لأجزاء الجارحة وإفراد كل جزء وحده تعدد القدرة التي فيها، وأنت في بيان أن ذلك الجزء إذا أدخله الله تعالى بين أجزاء القلب صح فعل الاعتقاد ونحوه بتلك القدرة التي فيه، وفي تصحيح ما ذكرته صعوبة.

وأما أن العلة في هذا الانحصار والتجانس هو كونها قدراً، فلأن هذا الحكم يدور مع كونها قدراً ثبوتاً وانتفاءً مع فقد ما هو أولى بتعليق الحكم، واعترضه ابن الملاحي باعتراضين: أحدهما: أنه ليس للقدر بكونها قدراً صفة يشملها فيصح التعليل بها.

والجواب: أنها وإن زالت في حال التفريق فإن الله إذا أوصل ذلك الجزء إلى مستقره من القلب صح منه إعادة تلك القدرة بعينها فيه إذ هي باقية مبتدأة فيصح إعادتها، وحيث لا بد من القول بصحة إيجاد العلم وغيره من أفعال القلب بها وإلا أدى إلى أن يصح فعله ببعض قدر القلب دون بعض إذ قد صارت من قدر القلب، فإننا لا نعني بقدر القلب إلا ما كان موجوداً فيه. فإن قيل: إذا كانت قدر القلب قدراً على أفعال الجوارح والعكس، فهلا صح منا إيجاد حركة مبتدأة في القلب بها فيه من القدر إذ هي مما يصح وجوده فيه؟ قلنا: المانع من ذلك اتصاله بها لا يصح بحركة من دونه فلو انفصل لصح ذلك.

واعلم أن أبا هاشم قد نقل عنه مثل قول أبي علي والظاهر عنه مذهب الجمهور في أن قدر القلب قدر على أفعال الجوارح والعكس، ولكنه يخالفهم في التسمية فمنع أن تسمى بذلك، قال: فلا يقال قدر على أفعال الجوارح في قدر القلب، ولا قدر على أفعال القلوب في قدر الجوارح، وجعلها كالقدر المعدومة فإنها وإن كانت قدراً على أشياء عند وجودها فلا يقال في حال عدمها إنها قدر عليها لما كان لا يصح وجودها بها في تلك الحال فكذلك ههنا.

وقال سائر الشيوخ: بل تسمى بذلك وتكون كقدرة الممنوع فإنها توصف بأنها قدرة على الفعل الذي منع منه وإن لم يصح منه فعله بها في تلك الحال لما كانت متعلقة به فكذلك ههنا فإن قدر الجوارح متعلقة بأفعال القلوب، وإنها لم يصح فعلها بها لمنع وهو فقد ما يحتاج إليه ذلك الفعل من التنبيه، وأما القدرة المعدومة فهي غير متعلقة فلا يقاس عليها ما هو متعلق.

قوله: (فلأن هذا الحكم يدور مع كونها قدراً) ... إلى آخره.

أما أنه يثبت بثبات كونها قدراً فلما تقدم، وأما أنه يزول بزوال كونها قدراً فذلك ظاهر، فإن

ويمكن أن يعارض بما ذكر في مسألة عالم مستدلاً على أن كونه تعالى متبيناً للأشياء أمر زائداً على ذاته، فقل: قد صح منه الفعل المحكم، فلما أن يصح منه لأنه ذات مطلقة أو لأنه ذات مخصوصة، والأول باطل؛ لأنه كان يجب أن يصح الفعل المحكم من كل ذات، فيقل: ليس للذوات بكونها ذواتاً صفة تشملها فيصح التعليل بها.

فإن قل: لها حكم وهو صحة كونها معلومة قيل: له: وللقدر حكم وهو صحة الفعل بها. فإن قل: إن صحة كونها معلومة حكم متماثل، وصحة الفعل حكم مختلف على أصلكم في اختلاف القدر.

قيل: له: أما من يجوز مقدوراً بين قلحين فلا يتوجه إليه أيضاً، وأما من لا يجوز فنقول: لا معنى لكون صحة العلم حكماً متماثلاً إلا أن نسبته إلى الذوات نسبة واحدة، وكذلك نسبة صحة الفعل إلى جميع الأجناس نسبة واحدة.

الشهوات لما فقد فيها ذلك لم يصح تجانس متعلقاتها بل ما يتعلق بالحلاوة لا يصح تعلقه بالحموضة وكذلك النفرات، وأما فقد ما هو أولى بتعليق الحكم فلأنه لو كان ثم أمر غير كونها قدراً لصح ألا يقع انحصار ولا تجانس فيها لزوال ذلك الأمر وعدم حصوله، أو يقع ذلك في غيرها من المتعلقات لحصوله فيها ومعلوم خلافه / ٣٤٢ / .

قوله: (على أصلكم في اختلاف القدر).

يعني فإذا كانت مختلفة كان الحكم الصادر عن إحداها مخالفاً لما يصدر عن الأخرى، ولا تتماثل الأحكام التي هي الصَّحُّ إلا بالنسبة إلى مقدور واحد وأنتم لا تجيزون ذلك.

قوله: (فلا يتوجه إليه هذا).

يعني لأنه يجعل صحة الفعل الصادرة عن قدر كثيرة أحكاماً متماثلة لاتحاد ما هي تتعلق به. قوله: (إلا أن نسبته إلى الذوات نسبة واحدة). يعني فكما تضاف صحة العلم إلى هذه الذات التي يصح كونها معلومة، فيقال: يصح العلم بها يضاف إلى كل ذات غيرها وينسب إليها. قوله: (وكذلك نسبة صحة الفعل إلى جميع الأجناس نسبة واحدة).

المجلد الثاني. القول في أن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض

وهذا كاف لنا لأننا إنما نعلل التجانس والامحصار لا التساوي في أعيان المقدورات، فصحة الفعل وإن اختلفت نسبتها إلى الأعيان فهو أمر زائد على ما قد حصل به الغرض وهو اتحاد نسبتها إلى الأجناس.

الاعتراض الثاني: إن قل: كيف تعلل تعذر فعل وهو الجسم ونحوه بصحة فعل آخر وهو الأجناس العشرة.

ويمكن أن يجاب: بأننا لم نعلل التعذر بالصحة وإنما عللنا التعذر بكونها قدراً، ثم استدللنا بصحة فعل الأجناس العشرة على صحة التعليل بكونها قدراً، ودليل صحة العلة غير العلة.

يعني فكل صحة صادرة عن كل قدرة شاملة للأجناس العشرة وإن لم يشمل كل عين منها. قوله: (لأننا إنما نعلل التجانس والامحصار).

يعني وهو نسبة صحة الفعل بكل قدرة إلى كل جنس، واستواء القدر في ذلك لا استوائها في صحة فعل كل عين بها.

قوله: (وإن اختلفت نسبتها إلى الأعيان).

يعني فهذه القدرة يصح بها فعل هذه العين من المقدورات دون غيرها، وهذه القدرة يصح بها فعل العين الأخرى دون هذه العين وغيرها.

قوله: (ويمكن أن يجاب)... إلى آخره. تلخيص الجواب: أننا لم نعلل تعذر فعل الجسم ونحوه بالقدر بصحة فعل المقدورات العشرة بها وإنما عللنا تعذر فعل الجسم بها بكونها قدراً فتعذر فعله بها لهذا الوجه، ثم استدللنا بصحة فعل الأجناس العشرة بها وتجانس مقدوراتها جميعاً لكونها قدراً على صحة التعليل، ودليل صحة العلة وهو ههنا صحة أن يفعل بكل واحدة من القدر سائر الأجناس العشرة غير العلة التي هنا كونها قدراً.

قوله: (فما أجاب به فهو جوابنا).

يعني فإنه لا يمكنه أن يجيب إلا بأنه لو صح ذلك وهو فعل الجسم منه لصحة البنية

ثم يقال له: قد ثبت أن الله تعالى قادر بما أنكرت أن يكون معنى ذلك أن له بنية صحيحة، واعتدال في الامتزاج يصح معه فعل الأجسام والاختراع دوننا، فما أجاب به فهو جوابنا. وقوله: أن إثبات ذلك إثبات ما لا طريق إليه غير مستقيم؛ لأن الخصم يقول الطريق إليه عنلي هو صحة الفعل منه، وتعلره على غيره، فلا يكون لأبي الحسين بد من الرجوع إلى قول الجمهور.

دليل: من جهة السمع لا شك أن القرآن والسنة مشحونان بنفي التشبيه نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]،

واعتدالها لصح منا لصحة بُنَانَا واعتدالها، فإذا قيل له: ولم وجب ذلك؟ لم يكن له بد من أن يقول: لأن ما صح ببعض البنى الصحيحة صح ببعضها الآخر، دليله ما نحن عليه وترتب الدليل على نحو ما رتبناه فكذلك نقول، ولو صح منه فعل الجسم ونحوه بقدره هي معنى عندنا لصح منا بذلك المعنى أيضاً.

قوله: (وقوله: أن إثبات ذلك).

أي إثبات الصحة والاعتدال في حقه تعالى.

قوله: (فلا يكون لأبي الحسين)... إلى آخره.

يقال: الاعتراضان مضافان إلى ابن الملاحمي، وجعله الرد متوجهاً إليه فما سبب ذكر أبي الحسين؟ والجواب: أن^(١) السبب في ذلك أن أبا الحسين هو المورد للاعتراض الثاني على ما ذكره بعض أصحابنا، وهو القائل أن إثبات ذلك إثبات ما لا طريق إليه، والضمير في قول المصنف: وقوله عائد إليه.

قوله: (نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾) [الإخلاص: ١].

وجه الاستدلال بهذه الآية أنه تعالى لو كان جسماً لم يكن واحداً للماثلة الأجسام له وهذا مأخذ حسن، وجعل جار الله نفي التشبيه في هذه السورة الكريمة المحتوية على الإشارة إلى

(١) - في (ب): والجواب السبب في ذلك.

وهو معلوم ضرورة من الدين والاستدلال بالسمع هنا إنما هو من طريق الجدل على من يقر بالسمع. فلما من جهة العلم فالحق أنه لا يصح؛ لأن صحة السمع تنبني على العدل إذ العدل ينبني على أنه عالم لذاته وغني لذاته والجسم ليس كذلك.

واعلم أن هذه الأدلة إنما توجه إلى من يثبت له الجسمية حقيقة، فلما من يخالف في العبارة ٨٣٩/ فللرجع في إبطال كلامه إلى الوضع، وقد وجدنا أهل اللغة لا يستعملون الجسم إلا في ما كان طويلاً عريضاً عميقاً، ولو سلمنا استعماله في غيره لمنعنا إطلاقه على الله تعالى لإيهامه الخطأ، وليس إذا صح أن نقول شيء لا كالأشياء صح أن نقول جسم لا كالأجسام لاختلاف الفائلة كما تقدم.

علوم التوحيد مأخوذاً من قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكِلْهُ﴾ [الإخلاص: ٣] فإن المراد به نفي التشبيه والمجانسة.

قوله: (على من يقر بالسمع). يعني بأنه دليل موصل إلى العلم خاصة من يقر بأنه دليل في هذه المسألة كما يذهب إليه مخالفونا.

قوله: (فالحق أنه لا يصح).

نبه على الخلاف الواقع في صحة الاستدلال على هذه المسألة بالسمع كما هو مذهب الشيخ الحسن وصاحب الجوهره فإنها أجازا ذلك، ولعل حجتهما على ذلك أنا نعلم كونه تعالى غنياً وهي الصفة التي تقف صحة السمع عليها بدليل / ٣٤٣ / أبي إسحاق وهو لا يتوقف على نفي التشبيه وإنما الذي يتوقف على نفيه دليل أبي هاشم، وكذلك فقد ثبت لنا أنه عالم لذاته وإن لم يعلم نفي التشبيه، وإذا كان كذلك فقد أمكن العلم بالعدل الذي تتوقف صحة السمع على العلم به من دون العلم بنفي التشبيه فصح الاحتجاج بالسمع عليه، لكنه يقال مع تجويز الجسمية لا يتقرر أنه تعالى عالم لذاته إذ لا يصح في الجسم أن تكون عالميته لذاته.

قوله: (لاختلاف الفائلة كما تقدم).

يعني أن فائدة قولنا: شيء ما يصح العلم به والخبر عنه، وفائدة قولنا: جسم أنه طويل

فصل/ في شبه المجسمة

أما من جهة العقل فهو أنه قلدر عالم، والقلدر العالم لا يكون إلا جسماً دليله الشاهد والجواب: هذا اعتماد على مجرد الوجود ولا جامع بين الموضعين. ثم نعارضهم فنقول: القلدر العالم في الشاهد يجوز عليه أضداد مجرد هذه الصفات وزوالها، ولا يفعل إلا مباشراً أو متعدياً فيلزم مثله في الغائب. والتحقيق: أن القلدر العالم في الشاهد إنما وجب أن يكون جسماً لأنه قلدر بقدرة وعالم بعلم وهي تحتاج إلى محل فكان جسماً، والباري تعالى يستحقها لذاته، ولما هو عليه في ذاته فافترقا.

شبهة: قالوا: إثبات موجود ليس بجسم ولا عرض لا يعقل.
والجواب: أن معنى قولهم لا يعقل أنه لم يوجد له نظير،

عريض عميق، فإذا قلنا: إنه تعالى شيء فالمراد أنه يصح العلم به والخبر عنه، وإذا قلنا: لا كالأشياء فمرادنا أنه لا يشبه سائر الأشياء والذوات المحدثه، وإذا قلنا: جسم فقد أفاد أنه طويل عريض عميق، وإذا قلنا: لا كالأجسام نفينا بذلك الطول والعرض والعمق عنه فيكون في ذلك محض المناقضة.

(فصل: في شبه المجسمة).

قوله: (هذا اعتماد على الوجود).

أي على ما وجدتموه من غير علة جامعة، فأما مع حصول العلة فلا بأس بالقياس.

قوله: (يجوز عليه أضداد مجرد هذه الصفات وزوالها). أراد بالأضداد حيث يكون لها ضد كالجهل وبزوالها انتفاؤها، وهو يشمل ما له ضد وما لا ضده.

واعلم أن التحقيق في الجواب عن هذه الشبهة أن القادر العالم في الشاهد إنما وجب أن يكون جسماً لأنه قادر بقدرة وعالم بعلم وحي بحياة، وهذه المعاني لا توجد إلا في محل مبنية بخصوصة والله تعالى يستحقها لذاته فلا يقتصر في ثبوتها له إلى أن يكون محلاً لما يؤثر فيها.
قوله: (معنى قولهم لا يعقل أنه لم يوجد له نظير). قد قيل: إن مرادهم بقولهم إنه لا يعقل أي

وهذا لا يمنع من إثباته إذا قام عليه دليل كما أنهم قد أثبتوه قديماً وقادراً على الأجسام، ويستحيل عليه الموت، وكل هذا لا نظير له.

شبهة: قل ابن الحكم: ليس في المعلومات إلا حاضر أو غائب، ولا بد من الاستدلال بالحاضر على الغائب، فلما أن يسوى بينهما في كل وجه وذلك باطل؛ لأنه يقتضي حدوث الباري تعالى، وإما أن يفرق بينهما في كل وجه، وذلك يقتضي أن لا يكون الله تعالى علماً قادراً، فلم يبق إلا أن يسوى بينهما في وجه دون وجه، وليس إلا كونه جسمًا؛ لأنه فاعل قادر عالم، ولا تعقل هذه الصفات إلا للجسم فتفي الجسمية تقتضي نفياً.

والجواب: إنما لجمع بين الشاهد والغائب في الوجه الذي لجمعهما عليه، ولم تكن العلة في كون الشاهد جسمًا هي أنه قادر عالم بل لأنه يستحق هذه الصفات لمعان محدثة تحتاج إلى محل مبنية، ولأن الشاهد لا يفعل إلا على جهة المباشرة أو التوليد.

لا يتوهم، فإننا لا نتوهم إلا الجسم والعرض، فيقال لهم على هذا المعنى: الوهم لا يعتد به.

قال أبو الحسين: قد يتوهم الجمع بين الضدين والعقل يحيل ذلك.

وحكي عن الغزالي أنه قال: قد يتوهم أن المعاني الحالة في المحل كالمراكبة فتوهم الحياة والقدرة في محل فوقها والعلم فوق القدرة، وأنها كذلك طباقاً والعقل يحيل ذلك.

ثم يقال لهم: هل تريدون أنكم لم تعقلوا سوى ذلك فهو لا يمنع من أن يعقله غيركم، إذ الذي منعكم عن تعقله وهم أو اعتقاد غير مطابق، وإن أردتم أنه لم يعقله العقلاء كافة فخطأ منكم بل قد عقلوا خلاف ما ذكرتم، وأنه تعالى ذات غير ذات الجسم وذات العرض.

قوله: (ولأن الشاهد لا يفعل إلا على جهة المباشرة والتوليد).

كان الأولى أن يقول: على جهة المباشرة أو التعدي، وهو المطابق لما بنى عليه المتأخرون والمناسب لهذا المقام.

ويقال: ظاهر ما ذكرته يقضي بأن العلة في كون القادر العالم في الشاهد جسمًا كونه لا يفعل إلا مباشرة أو تعدياً، وليس كذلك فإنه إنما وجب أن يفعل على أحد هذين الوجهين لكونه

شبهة: قال: لم نشاهد حياً إلا ويجوز عليه الحس والحركة، ولا ما يجوز عليه الحس والحركة إلا وهو حي فيجب مثله في القديم؛ لأنه حي. والجواب: نعارضهم بأننا لم نشاهد شيئاً إلا وهو محدث، ولا محدثاً إلا وهو شيء، فيجب مثله في الباري؛ لأنه شيء، وجوابهم جوابنا. والتحقيق: أن الذي يدل على أنه حي ليس هو الدليل على جواز الحس والحركة، وكذلك ما يدل على جواز الحس والحركة ليس هو الدليل على أنه حي فقط، بل يدل على أنه جسم حي فلا يلزم في كل حي أن يكون جسماً، وكذلك الكلام في ما عارضناهم به، فإن الدليل على أن الشاهد شيء ليس هو الدليل على أنه محدث، ولا الدليل على أنه محدث هو الدليل على أنه شيء فقط بل على أنه شيء وجسم أو عرض فلا يلزمهم مثله في القديم. وشبهتهم من جهة السمع آيات منها: ﴿الرَّحْنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥].

جسماً، ويمكن تمشيته بأن هذا التعليل متفرع على ثبوت القدرة له فلما لم يكن القادر في الشاهد قادراً إلا بقدرة وكان من حقها ألا يفعل بها إلا على أحد الوجهين، وليس يتأتى الفعل على أحد الوجهين إلا من جسم وجب لذلك كونه جسماً. قوله: (ألا ويجوز عليه الحس). أي الإدراك بالحواس.

قوله: (أن الذي يدل على أنه حي ليس هو الدليل على جواز الحس والحركة). يعني فدليل كونه حياً صحة أن يقدر ويعلم، ودليل جواز الحس والحركة كونه متحيزاً بصفة الأحياء في الشاهد فلا يلزم أن يكون الباري تعالى جسماً، وإن كان الطرف الأخير مسلماً وهو أن الدليل على جواز الحس والحركة يدل على أنه حي مثل ما أن الدليل على كونه شيئاً لا يدل / ٣٤٤ / على أنه محدث، فإن كان الدليل على أنه محدث يدل على أنه شيء. قوله: (وشبهتهم من جهة السمع).

اعلم أولاً أنه لا يصح لهم الاستدلال بالسمع في هذه المسألة لما تقدم، وكيف يصح لهم

(١). في نسخة: جسم.

ولما خص العرش بالذكر لأنه أعظم المخلوقات.

الاستدلال بالسمع على ما لو صح لبطل دلالة السمع، ثم إن أكثر المجسمة يذهبون إلى الجبر والجبرية سادون على أنفسهم طريقة الاستدلال بالسمع.

قال أصحابنا: بل لا طريق لهم إلى إثبات الصانع فضلاً عن ثبوت حكمته وصدق مقالته. قوله: (معناه استولى). ذكر أصحابنا أن للاستواء عدة معان: أحدها: ما ذكره، شاهده ما ذكره أيضاً.

وثانيها: الانتصاب ومنه قوله تعالى: ﴿فَاسْتَوَىٰ عَلَى سُوْقِهِ﴾ [الفتح: ٢٩]. وثالثها: المساواة.

ورابعها: الاستقرار، وعليه حملت المجسمة هذه الآية الشريفة. وخامسها: القصد، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ٢٩]. وسادسها: الكمال، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ﴾ [القصص: ١٤] أي كملت له أربعون سنة.

وسابعها: الركوب، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ﴾ [المؤمنون: ٢٨] أي ركبت. وثامنها: الصلاح، ومنه قولهم: استوى الأمر، أي صلح. قوله: (ولما خص العرش بالذكر لأنه أعظم المخلوقات).

يعني وتلك عادة العرب، وهي أنهم يخصون الأعظم من الأشياء بالذكر وإن شاركه غيره في ذلك، ولهذا قال تعالى حاكياً عن فرعون: ﴿أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ﴾ [الزخرف: ٥١] مع كونه مالكاً غيرها من الأمصار لكن خصها لكونها أعظم ما تحتوي عليه مملكته، وإنما كان العرش أعظم المخلوقات لما ورد في الأثر عنه صلى الله عليه وسلم: «ما السموات السبع والأرضون السبع في جنب الكرسي إلا كحلقة في فلاة، وما السموات السبع والأرضون السبع والكرسي في

ومنها: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥].

جنب العرش إلا كحلقة ملقاة في فلاة^(١).

وفي الأثر عنه عليه السلام: «أن للعرش ألف رأس وستائة ألف رأس في كل رأس ألف ألف وجه وستائة ألف وجه في كل وجه ألف ألف فم وستائة ألف فم في كل فم ألف ألف لسان وستائة ألف لسان كل لسان يسبح الله بألف ألف لغة وستائة ألف لغة وبين السماء السابعة وبين العرش سبعون ألف حجاب ومائة ألف حجاب بين كل حجابين كما بين السماء والأرض ليس من ذلك موضع إلا وفيه ملك يسبح الله تعالى». وروي عن مجاهد^(٢) أنه قال: «للعرش ألف قائمة كل قائمة استدارتها استدارة السموات والأرض».

وقال في (الكشاف): قيل إن الله تعالى خلق العرش من جوهرة خضراء بين القائمتين من قوائمه خفقان الطير المسرع ثمانين ألف عام، ونحو ذلك من الأحاديث. روى ذلك بعض أصحابنا [الإمام يحيى بن حمزة الكندي] والله أعلم بصحته.

قال: وأكثر الأحاديث في العرش تقضي بأنه حيوان، وقد قيل في العرش المذكور في الآية: يحتمل أن المراد به جميع العالمين والمخلوقات. قال السيد الإمام: وقد قيل إن العرش بمعنى الملك، وذلك ظاهر في اللغة يقال: ثل عرش بني فلان أي زال ملكهم وعليه قول الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثلت عروشهم وأودت كما أودت أياد وحمير

(١) - لم أجده بلفظه وأورد بلفظ: «ما السموات السبع في الكرسي إلا كحلقة ملقاة في أرض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة» أورد بهذا اللفظ الذهبي في العلو للعلي الغفاري، قال السيد حسن بن علي السقايف: موضوع رواه البيهقي في (السنن ٤/٩) وأبو نعيم في (الحلية ١٦٨/١) وابن عدي في (الكامل في الضعفاء ٢٦٩٩/٧) وابن حبان في صحيحه (٧٧/٢).

(٢) - هو أبو الحجاج مجاهد بن جبر المخزومي مولا هم، المكي المقرئ المفسر الحافظ، قال الذهبي: أجمعت الأمة على إمامته والاحتجاج به، قرأ عليه عبدالله بن كثير وأبو عمرو بن العلاء وابن محيصن، وكان يكبر من سورة والضحي، توفي ساجداً واختلف في وفاته على أقوال منها سنة ١٠٠ هـ، تمت.

والجواب: أن ظاهرها متروك؛ لأنه لو أراد النور بمعنى الضياء لم يكن لإضافته إلى السماوات والأرض فائدة. وأيضاً فكان لا يوجد فيهما ظلمة؛ لأن الله تعالى دائم، وكان يجب أن تقع الاستضاءة دون الشمس والقمر وخلافه معلوم. وأيضاً فالنور مخلوق بدليل قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]، وأيضاً فكثير من الناس يجعل النور عرضاً لا جسماً.

ومن معانيه: السرير قال تعالى: ﴿تَكْرُؤُهَا وَعَرَشُهَا﴾ [النمل: ٤١]. وأصله البناء، قال تعالى: ﴿فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ [الحج: ٤٥] والذي ذكره الجوهري أن العرش سرير الملك، وأن عرش البيت سقفه. وقولهم: ثل عرشه أي وهي أمره. قال زهير:

تداركتما عبساً وقد ثل عرشها
والعرش والعريش ما يستظل به.

قوله: (لأنه لو أراد النور بمعنى الضياء لم يكن لإضافته إلى السماوات والأرض فائدة). يقال: بل الفائدة في ذلك على هذا المعنى ظاهرة.

قال جار الله: وأضاف النور إلى السماوات والأرض لأحد معنيين، إما للدلالة على سعة إشراقه وفشو إضاءته حتى تضيء له السماوات / ٣٤٥ / والأرض، وإما أن يراد أهل السماوات والأرض وأنهم يستضيئون به، وبني هذا ﷻ على أن المراد تشبيه الحق بالنور، وأن المراد الله ذو نور السماوات والأرض كما سيأتي.

قوله: (وأيضاً فكثير من الناس يجعل النور عرضاً لا جسماً).

يعني أبا الهذيل ومن قال بقوله، فإنه جعل النور اسماً لبياض يحل في أجزاء رقيقة. وقال الجمهور: بل النور اسم للأجزاء الرقيقة التي يحلها البياض، مع اتفاق الجميع على أنه لا بد في النور من بياض وأجزاء رقيقة ونحو هذا خلافتهم في الظلمة.

إذا ثبت هذا فقد قيل معناه منور السماوات والأرض، وقيل: معناه هادي أهل السماوات والأرض عن علي وابن مسعود، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالنُّورَ الَّذِي أُنْزِلْنَا﴾ [التغابن: ٨] أي الهدي، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ [الزخرف: ٤٦] أي هادي، وقوله: ﴿نُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾^(١) [الأحزاب: ٤٣] أي إلى الهدي، وقوله: ﴿فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾ [الزمر: ٢٢].

وأما قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ [النور: ٣٥] فقيل: شبهه بالإيمان الذي في قلب المؤمن، ولهذا قرأ أبي بن كعب^(٢) ومجاهد: ﴿مثل نور المؤمن﴾. وقيل: كان أبي^(٣) يقرأ: ﴿مثل نور من آمن به﴾. ومنها: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصاص: ٨٨] ونحوها مما فيه ذكر الوجه والجواب: لا تعلق بظاهرها؛ لأنه يقتضي أن يهلك كله إلا الوجه.

قوله: (وأما قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾) ... إلى آخره.

جواب لما عسى أن يقوله قائل من أن قوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ دليل على الجسمية لأن إضافة النور إليه يقتضي ذلك إذا الإنارة من صفات الأجسام.

قوله: (فقيل: شبهه) ... إلى آخره. أي شبه النور وفيه نظر لأن النور المشبه به والإيمان هو المشبه، وقد بنى المصنف على أن الضمير في نوره عائد إلى المؤمن كما وقع التصريح به في قراءة أبي ومجاهد، وهو خلاف الظاهر من كون الضمير عائد إلى الله كما ذكره الزمخشري، قال: ونظير قوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ مع قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ يعني حيث جعله أولاً نفس النور ثم أضاف النور إليه، [مثل] قولك: زيد كرم وجود. ثم تقول: ينعمش الناس بكرمه وجوده، والمعنى: ذو نور السموات والأرض والمراد به الحق شبهه بالنور في ظهوره.

قوله: (ونحوها مما فيه ذكر الوجه).

(١) - التلاوة: ليخرجكم.

(٢) - أبي بن كعب بن قيس بن عبيدة بن معاوية بن عمرو بن مالك بن نجار الأنصاري الخزرجي، أبو المنذر، سيد القراء، ويكنى أبا الطفيل أيضاً من فضلاء الصحابة وعلمائهم، وأمر النبي ﷺ أن يقرأ عليه القرآن، رواه المرشد بالله، اختلف في سنة موته اختلافاً كثيراً قيل سنة تسع عشرة، وقيل سنة ٢٢هـ وقيل غير ذلك، تمت.

(٣) - في نسخة: مجاهد.

ومنها: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] ونحوها مما فيه ذكر الوجه والجواب: لا تعلق بظاهره لأنه يقتضي أن يهلك كله إلا الوجه والمعنى كل شيء هالك إلا هو كما يقل: هذا وجه الرأي أي هذا هو الرأي، وكما يقل: فعلت هذا لوجهك أي لأجلك.

والوجه يستعمل في معان غير هذين المعنيين، فيستعمل بمعنى أول الشيء كقوله تعالى: ﴿وَجَهَّ النَّهَارَ﴾ [آل عمران: ٧٢] وبمعنى القصد والإرادة كقوله: ﴿وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ [لقمان: ٢٢] أي قصده، وقوله: ﴿فَأَقْرَوَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾ [الروم: ٣٠]، وقول الشاعر:

استغفر الله ذنباً لست محصيه رب العباد إليه الوجه والعمل

أي القصد وبمعنى الخيار يقل: هذا وجه القوم أي خيارهم، ومثله وجه الثوب، وبمعنى المقدار يقل: فلان وجه عند الأمير، أي جله وفلان أوجه من فلان ووجه فلان عريض أي جالسه ومنها قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَّطْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] و﴿ومما عملته أيدينا﴾ [يس: ٧١] ونحو ذلك.

يعني كقوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧].

قوله: (غير هذين المعنيين).

أراد بهما الوجه بمعنى الجارحة، والوجه بمعنى نفس الشيء.

قوله: ﴿وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾... إلى آخره.

الذي ذكره المحققون أن المراد ينقاد له تعالى فإن ذلك يتضمن العلم والعمل، وأن قوله تعالى: ﴿فَأَقْرَوَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾ تمثيل لإقباله عليه، وأن المراد لا يلتفت عنه يمينا ولا شمالاً، وقيل: بل المراد أطع الله تعالى. وقيل: اتبع من الدين ما تدلك عليه الفطرة.

قوله: (ومثله وجه الثوب).

يعني فإن معناه خياره فهو مثل هذا وجه القوم، وحمله السيد الإمام على أنه بمعنى ذاته، قيل: وأولى من ذلك أن المراد به ظاهره، ومن معاني الوجه أيضاً الجهة، ذكره الجوهري.

والجواب لا تعلق بظاهره لأن الخلق باليد يمنع الاختراع، والأجسام لا تفعل إلا اختراعاً. والمعنى: لما خلقته أنا كما تقول العرب: هذا ما جنت يداك، أي فعلته أنت، وكقوله تعالى: ﴿بِمَا قَدَّمْتِ يَدَاكَ﴾ [الحج: ١٠] و﴿أَيْدِيهِمْ﴾. وفي المثل: يداك أوكتا وفوك نفخ، وأشبه ذلك كثير.

قوله: ﴿وما عملته أيدينا﴾ [يس: ٧١] ونحوه. التلاوة: مما عملت أيدينا^(١). والمراد بنحوه قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] وسائر الآي التي ذكر فيها لفظ اليد.

قوله: (يمنع الاختراع). يعني فإنما يفعل بها مباشرة وتعدياً. قوله: (والأجسام لا تفعل). هو بضم التاء الفوقانية مبني للمجهول. قوله: (والمعنى). أي في قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص / ٧٥]، وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا عَمِلْتَ أَيِّدِيَّ﴾ فإن المراد به ما عملناه نحن، وقد قيل في قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾: إن اليد ههنا بمعنى القدرة والمعنى لما خلقته بقدرتي، أو يكون المعنى لما خلقت لنعمتي وتكون الباء ههنا بمعنى اللام، والذي ذكره المصنف هو الأقوى والمطابق لما ذكره إمام التفسير جار الله. قال: فإن قلت ما وجه قوله خلقت بيدي؟ قلت: قد سبق لنا أن ذا اليمين يباشر أكثر أعماله بيديه، فغلب العمل باليمين على سائر الأعمال التي تباشر بغيرها حتى قيل في عمل القلب: هو مما عملت يداك، وحتى قيل لمن لا يده: يداك أوكتا وفوك نفخ، وحتى لم يبق فرق بين قولك: هذا مما عملته وهذا مما عملته يداك، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا عَمِلْتَ أَيِّدِيَّ﴾، ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾. قوله: (وفي المثل)... إلى آخره.

معنى هذا المثل وهو وجه الاستشهاد به^(٢): أنت الفاعل لذلك والمتولي. قيل: والأظهر أن

(١) - الآية التي في المنهاج هي آية ٣٥ يس، والتي ذكر الإمام هي آية ٧١ يس.

(٢) - في (ب): وجه الاحتجاج به.

واليد تستعمل بمعنى الجارحة وبمعنى النعمة، وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾،
بدليل ما قبل هذه اللفظة وما بعدها ولا يقال: فما معنى الشنية لأن العرب تستعملها مثلاً
بهذا المعنى، قال الشاعر:

فيديان بيضاوان عند محلم قد يمنعانك بينهم أن تهضبا

المراد باليد في هذا المثل الجارحة المخصوصة، وهذا مثل يضرب لمن يقع في مكروه بسبب
فعل منه، قيل: وأصله أن امرءاً أقصد إلى أن يعبر نهرأ على سقاء قد نفخه وأوكاه بوكاء وهو
خيطة / ٣٤٦ / يشدُّ به رأس السقا ولكنه لم يفعل ذلك على وجه الإحكام والاتقان، فلما
توسط النهر انحل ذلك الوكاء فاستصرخ بمن ينجيه من الغرق فقال له قائل: يداك أوكتا،
وفوك نفخ أي أنت المتولي لذلك فأُتيت من جهة نفسك.

قوله: (بدليل ما قبل هذه اللفظة وما بعدها). الذي قبلها قوله تعالى - حكاية عن اليهود -:
﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا إِيمًا قَالُوا﴾ [المائدة: ٦٤]، والذي بعدها: ﴿يُنْفِقُ كَيْفَ
يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤]، فقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] رد عليهم حين نسبوا البخل إليه
تعالى فإن ذلك كناية عنه. قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ﴾ [الإسراء: ٢٩]،
وآخرها أصرح وهو قوله: ﴿يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾، والمراد بالآية أن نعمته مبسوطة متمكن منها
كل حي. قال جار الله: غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود، ولا يقصد من تكلم به
إثبات يد ولا غل ولا بسط، ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازاً عنه كأنها
كلامان مُتَعَبَّانِ على حقيقة واحدة، ولو أعطى الأقطع عطاء جزلاً لقالوا: ما أبسط يده
بالنوال، لأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا معاقبين للبخل والجود، وقد استعملوها
حيث لا تصح اليد كقوله:

جاد الحمى بسط اليدين بوابل شكرت يداه تلاعه ووهاده

قوله: (ولا يقال: فما معنى الشنية؟).

يعني في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، وقد ذكر الفقيه شرف الدين محمد بن يحيى

وتستعمل بمعنى القدرة، وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وقد تثنى بهذا المعنى كقوله:

فقالا شفاك الله والله ما بنا لما حلت منك الضلوع يدان
وبمعنى المظاهرة كما قل عليه السلام: «وهم^(١) يد على من سواهم»، أي متظاهرون، وبمعنى النقد والإحضار كما قل عليه السلام في باب الربا: «يداً بيد».

بن حنش أن المراد نعمتاه نعمة الدنيا والدين، وأقوى من ذلك وأرجح ما ذكره جار الله في كشفه وهو أن التثنية ليكون رد قولهم وإنكاره أبلغ وأدل على إثبات غاية السخاء له ونفي البخل عنه، وذلك أن غاية ما يبذله السخي بهاله من نفسه أن يعطيه بيديه جميعاً فبنى المجاز على ذلك.

قوله: (تستعملها مثناة بهذا المعنى). أي بمعنى النعمة.

قوله في البيت: (يديان).

هو تثنية يداً على إحدى لغاتها لأن بعض العرب يقول: في يديدي وتجعلها اسماً مقصوراً مثل رحي، فأما يد وهي اللغة الشائعة على أنه اسم منقوص فتثنيها يديان، وقوله في البيت: عند محكم هو بضم الميم وفتح الحاء المهملة وكسر اللام الشديدة اسم رجل، والذي رواه في الصحاح يديان ييضاوان عند محرق. إلى آخره.

قوله: (وقد تثنى بهذا المعنى). أي تثنى بمعنى القدرة ويقصد بالتثنية القدرة الواحدة.

قوله في البيت: (لما حلت منك الضلوع يديان).

قد قيل في هذا البيت: إن التثنية فيه على ظاهرها لأنه خبر عن اثنين وأن كل واحد منهما لا قوة له على ما حل به لكن قد ذكر الجوهري أن في اللغة: مالي بفلان يديان. أي طاقة.

قوله: (كما قل عليه السلام: «وهم يد على من سواهم»). وقوله: (كما قل عليه السلام في الربا: «يداً

(١). أي المسلمون.

وقال تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، وبمعنى أمام إذا قرن بها بين وثنيته لمحو: ﴿بَيْنَ يَدَيَّ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سبأ: ٤٦]، وقام فلان بين يدي الأمير، ولمحوه ومنها: قوله: ﴿وَلِنُصْنَعَ عَلَى عَيْنَيْ﴾ [طه: ٣٩]، و: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧]، ولمحوه والجواب: لا بد من ترك ظاهرها لاقتضاها أن يكون موسى فوق عين الله ونوح في عينه، أو أن تكون عينه له في صناعة الفلك وكله محل، والمعنى: ولنصنع بعلمي، وكذلك سائرهما،

(بيد).

إشارة إلى الحديثين، فالأول «المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم ويجبر عليهم أقصاهم وهم يد على من سواهم»^(١).. الخبر، والثاني «لا تبيعوا الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والتمر بالتمر والشعير بالشعير والملح بالملح إلا مثلاً بمثل يداً بيد».

قوله: (وقال تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ﴾ [التوبة: ٢٩].

قد قيل: أن المراد عن ذلة واستسلام، وقيل: بل ما ذكره المصنف، فالمراد نقداً لا نسيئة من يده. وقال في بعض التفاسير: المراد يعطيها بالنقد إلى يد من يدفعها إليه. وقيل: المراد عن عزة للمؤمنين وتكون العزة من معاني اليد.

قوله: (وقام فلان بين يدي الأمير ولمحوه).

يعني كقوله تعالى: ﴿فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيَّ يَخَوِّفُونَكَ صَدَقَةٌ﴾ [المجادلة: ١٢] أي أمامها.

قوله: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧] ولمحوه. يعني كقوله تعالى: ﴿تَجْرَى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، ونحو قوله تعالى: ﴿وَلِنُصْنَعَ عَلَى عَيْنَيْ﴾ [طه: ٣٩].

قوله: (ونوح في ٣٤٧/ عينه).

يعني لأن الباء في هذا الموضع ظرفية كما يقول النجار مثلاً: صنعت باباً بموضع فلان.

قوله: (وأن تكون عينه آلة في صناعة الفلك). الضمير في عينه راجع إلى الباري تعالى، وكان

(١) - أخرجه البخاري برقم (٦٧٥٦)، ومسلم برقم (٣٤٣٣)، والترمذي برقم (٢٠٥٣)، والنسائي برقم (٤٦٥٣)، وأبو داود برقم (١٧٣٩)، وأحمد برقم (٥٨١).

وقيل: العين تستعمل بمعنى المراجعة للشيء والعناية كما قال ابن حلزة^(١):

وبعينيك أوقدت هند النار
فتنورت نارها من بعيد
عشاء تلوى بها العلياء
بخزازی هيهات منك الصلاء

الأولى أن يأتي بأو للتخيير فيقول: أو أن تكون عينه تعالى آلة في صناعة الفلك كما يقال: كتبت بالقلم ونجرت الباب بالقدم ونحو ذلك. والمعنى: ولتصنع بعلمي، وكذلك سائرهما، وقد قيل: إنها خص الله موسى بذلك وإن كان كل شيء مصنوعاً بعلمه تفخيماً وتعظيماً، وأما قوله تعالى: ﴿وَأَصْنَعَ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ فمعناه وعلو منا محيطة بذلك، وأتى بلفظ الجمع^(٢) وكذلك في قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾، والذي يذكره المحققون من المفسرين أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَلِنُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ أي يجري أمرك على ما أريد، وهذا من أفصح الكلام، وأن المراد بقوله تعالى: ﴿وَأَصْنَعَ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ اعمل السفينة بمرأى منا، وقيل: بأعين أوليائنا الملائكة صلوات الله عليهم، وكانوا يعلمونه صنعتها، وأن المراد بقوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ تجري السفينة بحفظنا. وقيل: بأمرنا. وقيل: بأعين الماء التي أنبعناها. وقال الجوهري: يقال: أنت على عيني في الإكرام والحفظ جميعاً، قال الله تعالى: ﴿وَلِنُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾.

قوله: (قال ابن حلزة).

هو بالحاء المهملة المكسورة واللام المكسورة المشددة والزاي المعجمة، قال الجوهري: الحلزة بتشديد اللام: القصيرة، ويقال: البخيلة، ومنه: الحارث بن حلزة الإشكري.

قوله في البيت: (تلوى بها العلياء).

تلوى بضم التاء من ألوى بثوبه إذا رفعه، وقيل: إن العلياء لاوية بالنار ولم يذكره الجوهري،

(١) - الحارث بن حلزة بن مكردة بن يزيد الإشكري الوائلي، شاعر جاهلي من أهل بادية العراق، وهو أحد أصحاب المعلقات، كان أربصاً فخوراً، ارتجل معلقته بين يدي عمرو بن هند الملك بالحيرة، انظر الأعلام (١٥٤/٢).

(٢) - في (ب): وأتى بلفظ الجمع تفخيماً.

قوله: فتتورت نارها من بعيد دليل على أنه لم يرها، ولكن عرف بعنايته، فيكون المعنى على هذا: ولتصنع على مراعاة مني وحياطة.

وإنما قال: ألعلياء كل مكان مشرف. وقد قيل: إنه أراد بالعلياء العالية. وقوله: (فتتورت). بمعنى نظرت، وتور النار نظرها بالليل ليعلم قربها وبعدها وقتها وكثرتها.

وقوله فيه: (بخزازی). خزاز وخزازي بخاء معجمة مفتوحة وزائين معجمتين جبل كانت العرب توقد عليه أماراة للغارة.

قال عمرو بن كلثوم: ^(١) ونحن غداة أوقد في خزازي رفسدنا فوق رفسد الرافديننا وقوله فيه: (الصلاء). قال الجوهري: الصلاء صلاء النار، وإن فتحت الصاد قصرت وقلت: صلي النار.

ومعنى: هيهات منك الصلا. يعني بعدت منك هي ونارها. قوله: (دليل على أنه لم يرها). يعني فلا يقال: إن مراده بقوله: وبعينيك أي بمشاهدتك ورؤيتك بل بعنايتك، والظاهر خلاف ما ذكره المصنف وأن المراد وبعينيك أي بمرأى منك ومشاهدة، وقد ذكره بعض العلماء.

قوله: (ولكنه عرف بعنايته). أي عرف بإيقادها النار بعناية منه.

(١) - عمرو بن كلثوم بن مالك بن عتاب، من بني تغلب، أبو الأسود، شاعر جاهلي من الطبقة الأولى، ساد قومه تغلب وهو فتي، وعمر طويلاً، وهو الذي قتل الملك عمرو بن هند، أشهر شعره معلقته التي مطلعها: -
ألا هبي بصحنك فاصبحينا.

والعين مشتركة بين الجارحة والماء الجاري وعين الركبة والنقد الحاصل، يقال: بعثت عيناً بدين، والمطر، وعين الميزان، والذهب، ويعنى الاستكثار والغبطة، يقال: أصاب فلاناً عين، أي فساد لأجل استعجاب الغير به، وعين الشمس وعين موضع بالعراق وعين الشيء خياره، وعين القوم رئيسهم، وعين الرأي ذاته، ومنها: قوله: ﴿بَحَسْرَتٍ عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦].

تنبيه:

هذان البيتان اللذان أوردهما المصنف غير متصلين وبينهما بيت ثالث وهو:
أوقدتها بين العقيق لشخصين بعدد كما يلوح الضياء
قوله: (وعين الركبة).

قال الجوهري: ولكل ركبة عيتان وهما نقرتان في مقدمها عند الساق.
قوله: (والنقد).

قال الجوهري: والعين الدينار والعين المال الناض.
قوله: (والمطر).

قال الجوهري: والعين مطر أيام لا يقلع.

قوله: (وعين الميزان). قال الجوهري: وفي الميزان عين إذا لم يكن مستوياً.

قوله: (وعين موضع بالعراق). قال الجوهري: العين ما عن يمين قبله العراق.

قوله: (وعين الرأي ذاته).

خصه ههنا بالرأي وذكر الجوهري أن عين الشيء نفسه فأطلق في الرأي، وفي غيره والعين أيضاً الجاسوس.

والجواب: أن الظاهر متروك؛ لأن التفريط في الجنب الذي هو العضو غير معقول، والمعنى في الجنب الذي لله كما قال الشاعر:

الناس جنب والأمير جنب

وقيل: معناه في أمر الله عن مجاهد واستشهد بقول الشاعر:

خليلي كفاً واذكرا الله في جنبي فقد نلتما من غير إثم ولا ذنب

أي اذكراه في أمري وشأني واتركا الغيبة.

وقيل: معناه من أجل الله وبسببه كما قال كثير عزة:

فما ظنة في جنبك اليوم منهم أُرُنُّ بها إلا اضطلعت احتماها

أي ما تهمة إلا من أجلك وبسببك وكل ذلك حسن.

قوله: (لأن التفريط في الجنب)... إلى آخره.

يعني لأن العضو الذي يثبتونه لله تعالى لو كان لكان غير مقدور، وإنما يدخل التفريط فيما يقدر عليه.

قوله: (والمعنى في الجنب الذي لله).

يعني الجنب الذي يؤدي إلى رضاه وقيل: المراد في ذاته، والتحقيق أن المعنى فرطت في حقه.

قوله: (وقيل: معناه في أمر الله)... إلى آخره.

ومن شواهد أيضاً قولهم: ما فعلت في جنب حاجتي، وقول كثير:

ألا تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى عليك تقطع

قوله: (كما قال كثير عزة ٣٤٧/ فما ظنة)... البيت.

الظنة: التهمة. وكذلك معنى أُرُنُّ أتهم، والاضطلاع: احتمال الشيء الثقيل.

ومنها قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] روى أهل الزيف فيه حديثاً أن ربهم يأتيهم يوم القيامة في غير صورته التي يعرفون فيهمون أن ييطشوا به لإنكارهم له، فيكشف لهم عن ساقه فيخرون له سجداً ٨٤٢/

والجواب: أن الظاهر متروك أيضاً، إذ لا فائدة في كشف الساق الذي هو الجارحة، فإن الوجه واليد ونحوهما أظهر منه وأحسن، ويقتضي أن يكون فعله فعل المخدع، تعالى الله عن ذلك والمعنى يوم يكشف عن شدة، قاله مجاهد، قل ابن عباس: هي أشد ساعة في القيامة ومنه قولهم: قلمت الحرب على ساق، قل سعد بن مالك جدّ طرفه^(١) يصف الحرب: كشفت لهم عن ساقها وبدأ من الشر الصراح

وقل آخر:

وإن شمرت عن ساقها الحرب شمرا

قوله: (أن يكون فعله فعل المخدع). يعني حيث أتى في غير صورته التي يعرفون.

قوله: (والمعنى يوم يكشف عن شدة).

فيه نظر لأنه قصد أن الساق مجاز في الشدة وليس كذلك، وإنما مجموع الكشف عن الساق مثل في شدة الأمر وصعوبة الخطب.

قال جار الله: وأصله في الروع والهزيمة وتشهير المخدرات عن سوقهن في الهرب. فمعنى يوم يكشف عن ساق يوم يشتد الأمر ويتفاقم ولا كشف ثم ولا ساق.

قوله: (وقل آخر: وإن شمرت).

صدر هذا البيت: أخو الحرب إن عَضَّتْ به الحربُ عضها.

(١). هو أحد شعراء الجاهلية المشاهير، وله إحدى المعلقات الدالية، التي مطلعها:

لخولة أطلال بركة نهمد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد
قال في نزهة الألباب ١/ ٤٤٤: طريقة بفتحات ثلاث ابن العبد الشاعر، اسمه عمرواه.

فصل/وأما أنه تعالى لا يجوز أن يكون عرضاً فقد خالف فيه بعض الصوفية

زعموا أنه عرض يحل الصور الحسنة، وهؤلاء أحقر من أن يكلموا، وإنما أرادوا بذلك أن يقبلوا الصور الحسنة من الصبيان وغيرهم.
لنا: أن الأعراض محدثة والله تعالى قديم كما تقدم تفصيله.
وبعد: فالله تعالى حي قدير، والعرض يستحيل ذلك عليه من حيث أما أنه يستحق هذه الصفة لذاته وهو محل وإلا وجب قبله في كل عرض ولزم ما تقدم من المحالات، وأما أن يستحقها بالفاعل وفي ذلك حدوثه وامتناعها لم يزل،

(فصل: وأما أنه تعالى لا يجوز أن يكون عرضاً فقد خالف فيه بعض الصوفية).

قوله: (ولاً وجب مثله في كل عرض).

يقال: ليست الأعراض متماثلة، ولا للعرض بكونه عرضاً صفة تثبت في كل عرض، فالقائل بأنه تعالى عرض يقول: بل يستحق كونه تعالى قادراً لذاته التي لم يشاركه فيها غيره من الأعراض، ولعله يجاب بأنه بنى على ألا عرض غير هذه الأعراض المعقولة، فإذا أثبتوه تعالى عرضاً فلا بد أن يجعلوه من بعض أجناسها وإذا جعلوه قادراً لذاته لزم مثله في ذلك الجنس ويكون كلام المصنف مصروفاً إليه، أي كل عرض من ذلك الجنس.

قوله: (ولزم ما تقدم من المحالات). يقال: وما الذي تقدم من المحالات في مثل هذا الموضع؟ والجواب: لعله توهم أنه لما قال في الاستدلال على نفي الجسمية: دليل لو كان تعالى جسماً لاستحال أن يكون قادراً عالماً، لأنه لا يصح أن يستحق هذه الصفات لذاته وإلا لزم في كل جسم مثله ذكر المحالات اللازمة من كون كل جسم مثله، وهو أن يصح منامعة القديم تعالى وفعل الأجسام وعدم الخروج عن هذه الصفة ونحو ذلك من المحالات، فأراد أنها تلزم لو كان كل عرض قادراً لذاته في حق كل عرض، أو أراد ما تقدم من المحالات على القول بقديم المعاني.

قوله: (وفي ذلك حدوثه).

وأما أن يستحقها لمعنى وهو محل؛ لأن المعنى لا يختص المعنى.
وبعد: فلو جاز عليه تعالى الحلول كما يقوله هؤلاء، للزم قدم المحل أو حدوث المحل
لما تقرر من أن ما يحل لا يجوز أن يوجد غير حل، وللزم أن يحل في محل واحد فقط لاستحالة
الانتقال على الأعراض.

يعني لما تقدم من أنه لا يجعل الذات على صفة إلا من كان قادراً على تلك الذات، وإذا كان
تعالى مقدوراً وقد وجد كان محدثاً، ويلزم ما ذكره من امتناعها عليه في الأزل إذ ما كان
بالفاعل فلا بد من تقدم الفاعل عليه.

قوله: (لما تقرر من أن ما يحل لا يجوز أن يوجد غير حل). يعني فلا يكون للخصم أن يقول
إنه تعالى كان لا في محل فلما أحدث المحل حل فيه، ودليل ما ذكره أنه لو جاز حلوله ووجوده
غير حال لم يكن بأن يحل أولى من ألا يحل إلا لأمر من فاعل أو علة وذلك محال في حقه تعالى.
فإن قيل: الذي قررتم في أمر الحلول هو في الأعراض الموجودة التي يحدثها القادرون، فأما
ما كان منها حياً قادراً عالماً قديماً فذلك موقوف على اختياره.

قلنا: لا فرق لأن الحلول وعدمه كيفية في الوجود وكيفية الوجود لا تفارقه، فإما أن يوجد
حالاً أبداً وإما أن يوجد غير حال أبداً.

قوله: (وللزم أن يحل في محل واحد).

إنما جعل هذا إلزاماً لهم لأنهم يجعلونه تعالى حالاً في الصور الحسنة مع تعددها، وقد استدل
الشيخ أبو الحسين على إبطال أن يكون تعالى موجوداً في محل بأن قال: لو كان تعالى حالاً في
محل لكان لا يخلو إما أن يقال بأنه تعالى حال فيه أبداً فيلزم منه حدوثه تعالى أو قدم المحل، أو
يقال بأنه تعالى حل في جسم بعد أن لم يكن حالاً فيه فيقال حلوله فيه إما أن يكون واجباً،
فذلك الوجوب إن كان راجعاً إلى المحل لزم أن تكون الأجسام كلها مستوية فيه، فيلزم كونه
حالاً في جميعها، وفيه إما انقسام ذاته تعالى وذلك من صفات الأجسام وهو محال، وإما

فصل/وكما لا يجوز أن يكون جسماً ولا عرضاً فكذلك لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام

من الجي والنحاب والكون في الأماكن ونحو ذلك ،

حصول الشيء الواحد في الوقت الواحد في أكثر من جزء واحد / ٣٤٩ / وهو باطل بالضرورة.

وإن كان الوجوب راجعاً إلى الحال نفسه لزم كونه تعالى في كل المحال إذ لا مخصص لذاته بمحل دون محل، وإن كان حلوله جائزاً فهو إما لوجود معنى أو عدمه ولا اختصاص للمعنى المعدوم والموجود، فكان يلزم أن يكون تعالى في كل محل وهو باطل، وإن كان بالفاعل فإما أن يجعل ذاته في كل محل فيلزم انقسام ذاته، وإما أن يجعلها في محل واحد فيلزم أن تكون ذاته تعالى أصغر المقادير، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فثبت أن الحلول لا يجوز عليه تعالى، وكما لا يجوز أن يكون حالاً فكذلك لا يجوز أن يكون تعالى محلاً إذ قد تقدم أنه ليس بجسم، وإذا لم يكن جسماً لم يكن متحيزاً ولا حلول إلا في متحيز.

وقد ذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تحل في ذاته تعالى عند حدوثها، فكل أمر يحدث في العالم فإنه يحدث في ذاته تعالى معنى يحلها تسمى الأحداث، ولا يصح إثبات معنى الإلهية عندهم إلا بذلك، تعالى الله عما يقولون.

(فصل: وكما لا يجوز أن يكون جسماً ولا عرضاً فكذلك لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام).

قوله: (والكون في الأماكن ونحو ذلك).

يعني كالصعود والهبوط ولزيادة والنقص والاستراحة والغم والسرور والألم واللذة، وهذا مذهب أهل العدل وأكثر الفرق الإسلامية، وحكي عن الفلاسفة القول أنه تعالى يلتذ بإدراك ذاته وكماله.

قيل: ويحكي هذا عن الغزالي إلا أنه بعيد عن مثله مع علو محله في الإسلام، وروي عن بعض قدماء المعتزلة أنه تعالى يجوز عليه الغم والسرور والأسف والغيرة وتعلق بما ورد من

أنه تعالى يفرح بتوبة العبد وما ورد في الأخبار «لا أغير من الله تعالى». وبقوله تعالى: ﴿يَحْسَرَةُ عَلَى الْعِبَادِ﴾ [يس: ٣٠] والصحيح أن هذه المعاني من توابع الحيوانية وأن هذه الألفاظ وردت في حقه على سبيل المجاز.

تنبيه:

من أثبت التجسيم أثبت توابعه من الكون في جهة والاستقرار على مكان ومن نفاه فمن حقه أن ينفي توابعه كلها، وعن بعض الكرامية نفي التجسيم وإثبات الجهة وأنه تعالى بجهة فوق، وعن الكلالية صحة وصفه تعالى بأنه على العرش بلا استقرار، ويبطل قولهم جميعاً أن الجهة والمكان من لوازم الجسمية وتوابعها فلا يتصور ذلك مع نفيها الذي قامت الأدلة عليه، وشبهتهم ما ورد من السمع مما يقضي - بأنه تعالى فوق كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]، ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨] وما ورد من رفع اليدين عند الدعاء وهو أمر اتفقت الأمة عليه.

والجواب: أن الأدلة العقلية قد قامت على نفي الجسمية وفي ذلك انتفاء لوازمها من الفوقية وغير الفوقية، ويجب تأول ما قضى ظاهره بخلاف ما قامت الدلالة القاطعة عليه، أما قوله تعالى: ﴿فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ فتصوير للقهر والعلو بالغلبة والقدرة كقوله: ﴿وَأَنَا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٧].

وأما قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ فأراد^(١) يصعد إلى السماء فيكتب حيث تكتب الأعمال المقبولة، وكذلك قوله: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨] المراد إلى سمائه، وإنما جعل الصعود والرفع إليها صعوداً ورفعاً إليه لأنها موضع أمره ومحل ملائكته.

وأما رفع اليدين في الدعاء فلا يدل على ما ذكروه وإنما هو أمر تعبدنا به، ولا وجه لأخذ ما

(١) - في (ب): فالمراد.

ولا ما يجوز على الأعراض من الحلول والتضاد وجواز العدم ونحو ذلك.

ذكره منه، ولعل الحكمة فيه أن الخير والبركة والرزق ينزل من فوق، أو لأن الداعي مستعطي ومن عادة المستعطي مديده لما يعطى، وقد زوي عنه عليه السلام: «السماء قبلة الدعاء».

قوله: (ولا ما يجوز على الأعراض من الحلول والتضاد وجواز العدم ونحو ذلك).

يعني كإيجاب الصفات والأحكام، وإنما استحال عليه تعالى توابع الجسمية والعرضية لما تقرر بالأدلة من أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يثبت له ما يتفرع عنهما.

فائدة:

أجاز أبو القاسم أن يقال فيه تعالى: هو بكل مكان بمعنى أنه حافظ ومدبر، فالمعنى حفظه وتديره بكل مكان لكن مع التقييد بهذا / ٣٥٠ / المعنى كأن يقال: الله في كل مكان. أي حافظ مدبر لا ارتفاع إيهام الخطأ حينئذ، ومنعه سائر الشيوخ لأنه مجاز، فارتفاع إيهام الخطأ لا يكفي في جواز استعماله في حقه تعالى ما لم يرد الأذن به، فيطلقه مع الأذن حيث ورد في كلام الله أو كلام رسوله لا في غير ذلك.

تنبيه:

قال أصحابنا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أنه تعالى لا يشبه الأجسام والمتحيزات فيما لم يزل وفيما لا يزال، ولا يصح عليه مشابقتها في حال من الأحوال، ولا توابعها من الحركة والسكون والصعود والهبوط والموت والعجز والجهل والهرم والسقم والغذاء والحاجة، وأنه ليس بعرض ولا يشبه الأعراض فيما لم يزل وفيما لا يزال، ولا يصح كونه كذلك في حال من الأحوال، ولا يصح عليه خصائصها ولوازمها المتقدم ذكرها.

القول في استحالة الرؤية على الله تعالى

ذهب أهل العدل ٨٤٣/ إلى أنه يستحيل أن يرى نفسه وأن يراه غيره، وذهبت المجسمة وأهل الجبر إلا النجار إلى أنه يرى نفسه ويراه غيره، ومنع القلانسي^(١) منهم إطلاق القول بأنه تعالى مدرك،

(القول في استحالة الرؤية على الله تعالى)

قوله: (ذهب أهل العدل) ... إلى آخره.

اعلم أن أهل العدل ذهبوا إلى أنه تعالى يستحيل أن يرى نفسه وأن يراه غيره بكل حال وفي كل وقت، وذهبت المجسمة إلى أنه تعالى يرى نفسه ويراه غيره من المكلفين في الدنيا والآخرة.

قال بعضهم: والناس كلهم يرونه لكنهم لا يعرفونه، وبعضهم يقول: إنه تعالى يدرك بكل الحواس ويرى في جهة على حد رؤية الأجسام ويرى بالحاسة من دون معنى.

وذهب أهل الجبر إلا النجار وأصحابه إلى أنه تعالى يرى نفسه ويراه غيره، وهم المؤمنون من المكلفين فقط لأن رؤيته من أعظم الثواب.

والأظهر من مذهب الأشعرية أنه لا يرى بحاسة غير حاسة الرؤية.

وذهب ضرار إلى أنه يرى بحاسة سادسة غير الحواس الخمس، واتفقوا جميعاً على أنه لا يرى في جهة لا خلف ولا أمام ولا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال.

قال أصحابنا: وهذه رؤية غير معقولة.

قال الإمام يحيى عليه السلام: ويقرب أن يكون الخلاف بيننا وبين الأشعرية في هذه المسألة لفظياً

(١) - موسى بن عبد الرحمن بن زياد الحلبي الأنطاكي، أبو سعيد القلاء بقاف وتشديد، صدوق يغرب من العاشرة / دس (تقريب التهذيب: ج ٢/ ص ٢٨٥).

ونسب إلى الشيخ أبي القاسم القول بأنه يرى نفسه ولا يراه غيره، وليس بصحيح عنه قيل: والحق أنه لم يقل بهذا أحد من أهل العمد. لنا: أما من جهة العقل فدليلان:

كما ذكره المحققون من متأخريهم، فإن الغزالي ذكر في كتابه (الاقتصاد) أن الرؤية عبارة عن تجلٍ مخصوص لا ينكره العقل، وهذا هو العلم بعينه ونحن لانأباه، وذكر الرازي في (النهاية) بعد تحريره الأدلة العقلية لهم وقال: إنها ليست بقوية، قال: ويقرب أن يكون الخلاف في المسألة لفظياً. انتهى.

واعلم أن من طالع كتبهم كالأربعين للرازي وعرف احتجاجهم وتصفح كلامهم علم أن خلافهم معنوي، وأنهم يثبتون الرؤية التي هي الإدراك.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا يحتاج إلى الاحتجاج في هذه المسألة على المجسمة إذ لا نزاع بيننا وبينهم فيها على الحقيقة لأنهم يسلمون أن الله تعالى لو لم يكن جسماً لم تصح رؤيته، ونحن نسلم لهم أنه تعالى لو كان جسماً تعالى عن ذلك لصحت رؤيته، فالكلام عليهم في إبطال القول بالتجسيم وقد مر، وإنما فائدة الاحتجاج على صحة المذهب في هذه المسألة إبطال القول بالرؤية من غير تجسيم ولا تكييف كما هو مذهب الأشاعرة والضرارية.

قوله: (ونسب إلى الشيخ أبي القاسم القول بأنه تعالى يرى نفسه ولا يراه غيره).

قيل: هذا القول إنما حكاه أبو القاسم في كتاب (المقالات) عن بعضهم، فأما هو فلم يقل بذلك ربما لم يقل به أحد كما ذكره المصنف.

قوله: (لنا: أما من جهة العقل فدليلان).

اعلم أن الأدلة على أنه تعالى لا يرى كثيرة، وأكثر ما يعتمد أصحابنا الاستدلال بهذين الدليلين اللذين ذكرهما المصنف دليل الموانع ودليل المقابلة، والذي عليه الأكثر من المتكلمين النافين للرؤية كالقاضي وتلامذته وغيرهم / ٣٥١ / أنها على سواء، ليس أحدهما أقوى من الآخر، وذكر الشيخ ابن الملاحي أن دلالة الموانع هي المعتمدة، وأن دلالة المقابلة فيها ضعف

الأول: أنه لو صح أنه يرى نفسه أو يراه غيره في حل من الأحوال لرأيناه الآن، ومعلوم بالضرورة أننا لا نراه الآن، ويدل على أنه لو صح أن يرى في حل من الأحوال لرأيناه الآن، ومعلوم بالضرورة أننا لا نراه الآن، ويدل على أنه لو صح أن يرى في حل من الأحوال لرأيناه الآن هو أنه تعالى حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها وأحدنا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها والخواص سليمة والموانع مرتفعة وهو تعالى موجود وهذه الشرائط التي يجب معها رؤية المراتب متى حصلت، وهذه خمسة أصول، أما أنه تعالى حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها فهو متفق عليه، وإن اختلف في ما تلك الصفة، فعندنا أنها الذاتية في حقه تعالى، والمقتضية في حق المحدثات كالتحيز في الجوهر والهيئة في اللون، وعند المجبرة أنها الوجود في الموضعين.

لأنها مبنية على أن المقابلة أو ما في حكمها شرط في الرؤية وهي مستحيلة في حقه تعالى وما كان مستحيلًا عنده لم يكن شرطاً. وذهب السيد المؤيد بالله عليه السلام إلى أن دلالة المقابلة أقوى لأن دليل الموانع ينبنى على أن العلم بأنه لا فيل بحضرتنا يستند إلى أنه لو كان لرأيناه وذلك ليس بالقوي عنده. قال: ويمكن أن يكون ذلك العلم غير مستند.

واعلم أنه لا يتأتى لأبي علي الاستدلال بدليل الموانع إن استمر على القول بأن الإدراك معنى، ولا لأبي هاشم الاستدلال بدليل المقابلة لما سنذكره، وقد بدأ المصنف بدليل الموانع. قوله: (وهذه خمسة أصول).

الأول: أنه حاصل على الصفة التي لو رُئي لما رُئي إلا لكونه عليها.

الثاني: أن أحدنا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها.

الثالث: أن الموانع مرتفعة.

الرابع: أنه تعالى موجود.

الخامس: أن هذه الشرائط التي يجب معها رؤية المراتب.

قوله: (فعندنا أنها الذاتية في حقه تعالى والمقتضية في حق المحدثات).

ويبطله أن الوجود متماثل في الذوات اتفاقاً بين من يجعله زائداً على الذات، فكان يلزم في كل موجود أن يرى، ومتى جعلوا الوجود هو نفس الذات فكأنهم قالوا: يرى الشيء لذاته، فيعود الأمر إلى ما قلناه، ولا ينقلب علينا في الصفة المقتضة،

إنما جعلها أصحابنا الذاتية في حقه تعالى مع أن من قواعدهم أن المراتب ترى على صفاتها المقتضيات، لأن صفاته تعالى المقتضاة يستحق جنسها وقيلها على سبيل الجواز فلا يجوز أن يدرك تعالى عليها، ولو صح ذلك للزم أن ندرك نحن على كوننا قادرين وعالمين ونحوهما وهو محال، وإلا كان يلزم إذا زالت عنا أن يزول صحة كوننا مدركين، ولا اعتبار بالكيفية لأن المؤثرات لا يختلف تأثيرها باختلاف كيفية استحقاقها، فلو أثرت قدرته تعالى وعالميته في صحة إدراكه لأثرت قدرتنا وعالميتنا في صحة إدراكنا وهو محال قطعاً، وإنما جعلها المقتضاة في حق المحدثات لأنها لو كانت الذاتية للزم أن يدركها في حال عدمها لحصول ما يصح إدراكها في حالة العدم وهي الصفة الذاتية، فعلمنا أنها تدرك على المقتضاة التي لا يكون حصولها إلا مع الوجود، ولا يقال: بل الصفة الذاتية التي تقتضي صحة الإدراك لكن بشرط الوجود لأنه اشتراط ما لا دليل عليه. وقد ذهب الشيخان أبو إسحاق وأبو عبد الله إلى أن المحدثات ترى على صفاتها الذاتية لكنهم موافقون في المعنى، فإنهم يجعلون الصفة الذاتية ما هو عند الجمهور الصفة المقتضاة مثاله الجوهر فهم الجميع متفقون على أنه يرى لتحيزه. لكن قال الجمهور: هو صفة مقتضاة. وقالوا: بل صفة ذاتية، ولا يثبتان الجوهرية على ما تقدم.

قوله: (ويبطله أن الوجود متماثل). يعني في حكم التماثل لأن الصفات لا يطلق عليها لفظ التماثل وإنما يقال: تجري مجرى التماثلة، بمعنى أنها لو كانت ذوات مستقلة لسد بعضها مسد الآخر فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل، وأن بعضها يقوم مقام البعض في الحد والحقيقة، وفي اقتضاء ما يقتضيه من الصفات والأحكام وبالعكس من ذلك في المخالفة، وقد تقدم الدليل على أن الوجود في حكم التماثل.

فيقال: كان يجب في كل ما له صفة مقتضة أن ترى؛ لأن الصفة المقتضة مختلفة بخلاف الوجود وأما أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها فقد خالف فيه الأشعرية حيث أثبتوا الإدراك معنى، وضرار حيث زعم أنه تعالى يرى بحاسة سلسة يخلقها في الآخرة، وتقدم إبطال كون الإدراك معنى. ويبطل قول ضرار أنه إثبات ما لا طريق إليه، ويلزم عليه تجويز حاسة سابعة يلمس بها، وكذلك في الشم والنوق والسمع، وهو ظاهر البطلان. وبعد: فإن كانت هذه مماثلة لهذه الحواس وجب الاستغناء عنها، ووجب أن نراه بهذه، وإن كانت مخالفة فليس بأشد من مخالفة بعضها لبعض، ومع اختلافها فقد اتفقت في الرؤية،

قوله: (فيعود الأمر إلى ما قلناه). يعني في حقه تعالى وهو المقصود ههنا.

قوله: (لأن الصفة المقتضة مختلفة).

يعني جنس الصفة المقتضة والمراد أن صفات الذوات المقتضاة ليست كلها متماثلة، فلا يلزم من رؤية بعض الذوات على بعضها رؤية سائر الذوات على سائرها.

قوله: (فكذلك في الشم والنوق والسمع وهو ظاهر البطلان).

أي بطلان أن يدرك تعالى هذه الأنواع من الإدراكات بحواس أخر أظهر من بطلان غيره لأن المخالفين يوافقون في إنكار إدراكه على غير جهة الرؤية إلا الأشعري فإنه التزم ذلك، ولما قال به أنكر أصحابه عليه / ٣٥٢ / وتبرأوا منه وقالوا: إنك معتزلي، ولكنك تورطنا المضايق وتريد إقحامنا بالمحالات حتى نلتزمها نحن لا نقول بذلك.

قوله: (فليس بأشد من مخالفة بعضها لبعض).

يعني حواس البصر فإن فيها سهلاً وشكلاً وزرقاً وملحاً كما يقوله أصحابنا، والسهولة كهية الحمرة في سواد العين كالشكلة في بياضها، ورجل أزرق العين والمرأة زرقاء بينة الزرق والاسم الزرقة، وإذا اشتدت حتى تضرب إلى السواد قيل: هي أملح العين، وهذا إن قصد بالحواس في قوله: فإن كانت مماثلة لهذه الحواس الأبصار فقط، وأما إن قصد بها الحواس الخمس وهو معنى حسن فاختلفا أظهر فلا يحتاج إلى استظهار.

وليس لأحد أن يقول: إنها تخالف هذه الحواس في الرؤية لأنها لا في مجرد الشكل؛ لأن ذلك يبنى على أن الإدراك معنى وقد أبطلناه، ونفس الرؤية لا يقع فيها اختلاف فلم يبق إلا الاختلاف في الشكل.

وبعد: فلو احتاجب رؤيته إلى حاسة مخالفة لهذه الحواس لأجل مخالفته للمرئيات احتاج العلم به إلى آلة غير آلة القلب لمخالفته للمعلومات. وأما أن الموانع مرتفعة فلأن الموانع المعقولة هي القرب والبعد المفرطان والرقه والطفافة

قوله: (لأن ذلك يبنى على أن الإدراك معنى). يعني من حيث أن جعل الرؤية مختلفة لا تتأتى إلا مع جعلها جنساً من المعاني تختلف باختلاف متعلقه، وأما إذا كانت صفة مقتضاة عن الحية فهي تقتضيها على سواء والحاسة ليست إلا شرطاً في اقتضاها للرؤية، وفيه نظر فإن اختلاف المتعلق كما يدل على اختلاف المعاني المتعلقة يدل على اختلاف الصفة المتعلقة وإن لم يكن ثم معنى ورؤية الباري لو كان مرئياً تعالى عن ذلك متماثلة غير مختلفة سواء كان الإدراك معنى أو صفة وسواء اتفقت الحاسة أو اختلفت.

قوله: (وأما أن الموانع مرتفعة)... إلى آخره.

اعلم أولاً أن حقيقة المانع عن الرؤية: ما لأجله يتعذر على الحي رؤية المرئي مع استمرار حاله في كونه حياً لا آفة به، وتعداد الموانع كما ذكره المصنف وهي ثمانية، فأما السيد الإمام فلم يعد القرب المفرط وعدم الضياء المناسب للعين منها. قال الفقيه قاسم: ولعله أدخل القرب المفرط في كون المرئي في خلاف جهة الرائي لأنه لما قرب قرباً مفرطاً كالميل في العين صار كأنه في غير جهة الرائي، وأدخل عدم الضياء المناسب للعين كظلمة الليل في الحجاب، ويجعل الظلمة حجاباً كثيفاً لما منعت من الرؤية. وقيل: الوجه في عدم عدهما من الموانع أن من حق المانع أن يكون حاصلًا مع صحة الحاسة، ومع القرب قد تعذر انفصال الشعاع، ومع عدم الضياء المناسب قد صار الشعاع في حكم الزائل فلم يحصل ما يناسبه وانفصال الشعاع وحصول ما يناسبه من تمام صحة الحاسة.

والحجاب/٨٤٤/ الكثيف وعدم الضياء المناسب للعين، وكون المرئي في غير جهة الرائي،

قوله: (والرقة واللطافة). الرقة: هي الحاصلة في أجسام الملائكة والجن فإن أصحابنا يذهبون إلى أن المانع من رؤيتها رقتها واللطافة الحاصلة في الجوهر الفرد.

قالوا: ومتى قوي الشعاع صح إدراك الأجسام الرقيقة كما يشاهد المحتضر أجسام الملائكة مع رقتها لما قوي شعاعه، فهذا المانع هو لأجل ضعف الشعاع. وخالفهم أبو القاسم في أجسام الجن وقال: لا يصح رؤيتهم بحال إلا متى كثفوا، واختلفوا أيضاً في هل يصح رؤية الجوهر الفرد متى قوي الشعاع أم لا؟ فصحه الجمهور كما في الجسم الرقيق، ومنعه أبو عبدالله. قال: لأنه يدخل في تضاعيف أجزاء الشعاع فلا يصح إدراكه، واحتج أبو القاسم بمثل هذا في منع رؤية الجن إلا متى كثفوا ويلزمه القول بمثل ذلك في حق الملائكة.

واعلم أيضاً أنهم مختلفون في اللطافة والرقة ما هي؟

فقال القاضي: يجوز أن تكون الملائكة والجن والأجسام اللطاف اختصوا بجنس من أجناس الفعل ذلك الجنس لطافة والمختص به لطيف، وجوز أن يكون المرجع بذلك إلى قلة الأجزاء وإلى تأليفها على وجه مخصوص، وكذلك كلامه في الرقة. وحجته أنه حصل لطيفاً مع جواز ألا يحصل فلا بد من معنى هو اللطافة.

وقال سائر الشيوخ: اللطافة عبارة عن تخلخل الأجزاء وليست بمعنى لأنه متى أمكن أن يكون تخلخل الأجزاء فلا وجه لإثبات معنى، ولأن اللطافة هي خلاف الكثافة والكثافة ليست بمعنى بالاتفاق، وإنما المرجع بها إلى /٣٥٣/ اكتناز الأجزاء. ذكره الحاكم في (شرح العيون).

قوله: (والحجاب الكثيف). يحترز به عن الرقيق كالثوب الرقيق ونحوه.

قوله: (وكون المرئي في خلاف جهة الرائي). يعني بأن لا يكون مسامتاً له بل خلفه أو عن يمينه أو يساره أو نحو ذلك.

وكون محله في بعض هذه الأوصاف، وكل هذه الموانع مرتفعة في حقه تعالى؛ لأنها إنما تمنع من رؤية الأجسام والألوان، وقد قلنا ما يلزم من تجويز مانع سواها، وأما أنه تعالى موجود فقد تقدم. وأما أن هذه الشرائط التي معها ترى المراتك فلا أنه قد حصل المقتضى، وهو كون أحدنا حياً، وشرط الاقتضاء وهو صحة الحاسة، وزوال المانع ووجود المدرك، فيجب حصول المقتضى، وهو كون أحدنا مدركاً له تعالى.

قوله: (وكون محله في بعض هذه الأوصاف). هذا المانع يختص بالألوان، وهو أن يكون محل اللون قريباً كلون الميل حال كونه في العين أو بعيداً أو محجوباً أو نحو ذلك، لأن اللون لا يوصف بأنه بعيد أو قريب أو محجوب أو لطيف أو رقيق.

إذا عرفت هذا فالدليل على أن هذه التي عددها المصنف هي موانع الرؤية أن الرؤية تنتفي بحصولها أو بحصول واحد منها وثبت مع فقدها، ولا أمر يعلق به المنع سواها، أو يقول: استدلالاً على أنه لا مانع سواها أن تحريره يؤدي إلى فتح باب الجهالات كما قلناه في الإدراك، فكان يلزم تجويز أن يكون بين أيدينا فيلة ولا ندركها لحصول مانع غيرها وهو محال، ثم إنه يرد على جعلهم البعد مانعاً سؤال وهو أن يقال: ألسنا نرى السماء مع بعدها عنا البعد المفرط ففي الأثر أن بينها وبين الأرض مسيرة خمسمائة عام؟ وأجاب أصحابنا بأنها لعظم حجمها لا يكون البعد مانعاً في حقها، ففي الأثر أن حجم الشمس كحجم الأرض مائة ونيف وستين مرة، مع أنها ترى بالنظر إلى السماء في غاية الصغر فكيف يكون مع ذلك حجم السماء؟

فائدة:

اختلف أصحابنا في رؤية السماء عند فتح الجفن إليها في أول وهلة فمنهم من قال: الوجه في ذلك أن الشرط في رؤيتنا لما نراه أن ينفصل الشعاع من العين إلى السميت الذي نوجه أحدنا إله، ولا يكون بينه وبين ذلك المرئي ساتر ولا ما يجري مجراه كالبعد في حق غير السماء ونحوها، ولا يشترط اتصال شعاع العين ولا شعاع الهوى بالمرئي، ومنهم من قال: بل لا بد

وبهذه الطريقة نعلم أنه تعالى يدرك المدركات، فلو جوزنا أن لا يدرك أحدنا مع حصولها لجوزنا مثله في الباري تعالى.

من اشتراطه، وإذا كان كذلك فالسبب في رؤيتها في أول وهلة أن شعاع العين يتصل بالذي يليه من أجزاء الهوى وتلك الأجزاء شبيهة بالشعاع في نورها، فتكون أجزاء الهواء لنا كالشعاع المنفصل من العين، وكل جزء منه متصل بالذي فوقه أو في حكم المتصل واتصالها في وقت واحد، فكأن الذي يلي السماء منها منفصل عن عينه فلذلك نراها في الحال.

تنبيه:

اعلم أن الموانع تنقسم إلى قسمين، فمنها ما يمنع بنفسه على كل حال وهو الحجاب الكثيف وكون المرئي في خلاف جهة الرائي، وكون محله بأحد هذين الوصفين، ومنها ما يمانع لأمر يرجع إلى غيره لا لأمر يرجع إليه وهو الرقة واللطافة والبعد، فإن امتناع الرؤية مع هذه الموانع إنما هو لضعف الشعاع وانقطاعه في حق البعيد، فلو قوي أو لم يقطعه البعد لصح الإدراك، ولهذا يصح منا إدراك الملائكة والجن مع رققتهم إذا قوي شعاعنا، ويدرك أحد المدركين أبعد مما يدرك الآخر لقوة شعاعه وعدم انقطاعه كما ذكر في كتب الأمثال أن الزرقا أدركت على مسيرة ثلاث.

تنبيه آخر:

في بيان الفرق بين المانع والمحيل، والفرق بينهما أن المانع يصح زواله فيحصل ما كان ذلك المانع مانعاً منه، والمحيل بالعكس من ذلك كوجوب عالميته تعالى، فإنه لما كان محيلاً لكونه جاهلاً لم يصح زواله.

قوله: (لجوزنا مثله في الباري تعالى). يعني ومعلوم قطعاً أن ذلك لا يجوز.

واعلم أن لهذا الدليل تنمة يكون أصلاً من أصول الدليل تركها المصنف لظهورها، وهي

وقد اعترض الرازي على هذا الدليل بوجوه الأول: أن قل إنا نرى الكبير صغيراً مع البعد فإن كنا رأيته كله وجب أن نراه كبيراً، وإن كنا رأيناه بعضه بطل قولكم إن هذه الشرائط التي معها يرى المريثات. وأجاب أصحابنا بأن الشعاع المنفصل ضوء يرى الشكل بمثابة المثلث فما بعد الشيء استلقت زاوية الشعاع، فيقع على بعضه إذا كان كبيراً.

واعترضه الفقيه قاسم في تعليق شرح الأصول بوجهين:

أحدهما: أن اتصال الشعاع بالمريث ليس بشرط عند المحصلين وإنما شرطه أن يتصل بما هو كالألة من أجزاء الهواء

ويمكن الجواب: بأن الذي يتصل به الشعاع من أجزاء الهواء لا بد أن يكون مستدقاً على هيئة استدقاق الشعاع لولا ذلك للزم إذا انفصل الشعاع إلى بعض أجزاء الهواء أن يرى أحدنا ما خلفه وعن يمينه ويساره لاتصال بعض أجزاء الهواء ببعض وضرورة الجميع في حكم الألة.

الثاني: أنه كان يلزم إذا وقع الشعاع على بعضه أن يميزه فنعلم هل هو طرف أو وسط. ويمكن الجواب: بأن للبعد تأثيراً في عدم التمييز، ألا ترى أننا نترك الجسم المتلون ولونه ولا نفصل، ونميز اللون هل هو سواد أو غيره إلا مع القرب. ووجه ثالث ذكره الرازي على هذا الجواب فقل: لو كان لاستدقاق زاوية الشعاع للزم إذا بعد شبراً من موضعه أن لا نراه البتة.

وقد ثبت أننا لا نراه تعالى الآن، ويدل عليه أننا لو رأيناه الآن لعلمناه ضرورة لأن العلم بالمدرك ضروري، وقد تقدم إبطال أن يعلم تعالى ضرورة / ٣٥٤ / .

قوله: (وأجاب أصحابنا بأن الشعاع المنفصل من العين ضوء يرى الشكل بمثابة المثلث) ... إلى آخره.

هذا الجواب محكي عن أبي هاشم فإنه قال: الشعاع ينفصل من نقطة العين على شكل صنوبري مستدقة مما يلي المريث وواسعة مما يلي الرائي، فإذا كان المريث بعيداً كانت تلك الزاوية أدق وأصغر فلذلك وجب أن يرى الكبير صغيراً، ومعنى قوله: على شكل

ويمكن الجواب: بأننا لم نفرض الواقع على المرئي آخر زاوية الشعاع بل يجوز أن يبقى منها ما لو بعد المرئي لرأى أصغر مما كان كذلك حتى ينقطع فلا يرى.
فلئن يكون الأولى في الاعتراض على جواب أصحابنا أن يقل: لو كان ذلك الاستدقاق زاوية الشعاع للزم ألا يرى ما حول هذا الشيء؛ لأن زاوية الشعاع إذا صغرت عنه ولم تقع إلا على بعضه فكيف يرى ما حوله، وأيضاً فكان يلزم إذا صرفنا زاوية الشعاع إلى البعض الآخر /٤٥/ أن نراه، ومعلوم أننا لا نرى إلا شيئاً واحداً،

صنوبري. أنه كالصنوبرة وهو ثمر شجرة بمثابة المثلث، وقيل: بل هو اسم للشجرة لا للثمرة. والذي يدل على أن الشعاع بمثابة المثلث وأن وسيعة إلى الرائي ومستدقه إلى المرئي أن أحدنا إذا قرب حلقة أو غيرها من عينه رآها أكبر مما هي لأن ذلك الشعاع ينفصل على ضرب من السعة فيخيل إليه لأجل سعته أن الحلقة واسعة، فإذا ابتعدت الحلقة عن عينه رآها كأنها صغيرة لاستدقاق الطرف الآخر.

وكذلك فإذا غمز أحدنا عينه يرى الشعاع الذي ينفصل من السراج على ما ذكر فيرى موضع انفصاله من السراج أوسع من الطرف الآخر.

وأجاب أبو الحسين عن أصل الاعتراض: بأن صورة المرئي تحدث في الهواء على جهة التأثير ثم يتصل الهواء بنقطة الناظر فيحدث صورة المرئي في النقطة، فإذا كان المرئي في أقصى البعد ضعف تأثيره في الهواء واضمحل لأن طول المدى يضعف التأثير ويقطعه، ومثل ذلك بالرامي بحجر في بئر فإنه يتحرك الماء ثم لا يزال اضطرابه يضعف إلى أن يبطل، وكلما قوي التحريك والاعتماد طال زمان التحريك، وكلما ضعف التحريك والاعتماد قصرت مدته، وكذلك إذا عظم الجسم المرئي وقوي اللون المدرك قوي تأثيره في الهواء، ومتى صغر وقل فإنه يضعف تأثيره في الهوى، وقد تقدم ما قاله الإمام يحيى عليه السلام من أنه يجب أن يطالب أبو الحسين بحقيقة هذا التأثير.

وأجاب بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] عن أصل الاعتراض بأن بخار الأرض

إذا ثبت هذا فالأحسن في الجواب على الرازي أن نقول: إنا نرى الشيء كله على البعد كما نراه كله على القرب لكن يخيّل إلينا أنه صغير لأجل اتساع ما نرى حوله من الفضاء أو غيره، فإنه إن كان طائراً في الموى فلما حين نراه يقع بصرنا على جرم السماء فنراه صغيراً في جنبها، وكذلك الشجرة في الفلاة أو في الجبل، وكلما قربنا إليه قل ما يقع عليه بصرنا مما حوله فرأيناه كأنه يكبر.

يزيده وضوحاً أن الشيء إذا ضم إلى ما هو أكبر منه رئي كأنه صغير وازدتره العيون، وكذلك الرجل الكامل إذا استقام عنده المفرط في الطول رأي الكامل كأنه قصير، وهذا ظاهر، فإن كثيراً من الأشياء إنما يعلم كبره أو حسنه بأن يضم إلى غيره.

ووجه آخر في الجواب، وهو: أن يقل للرازي هذا السؤال لازم لك أيضاً لأنك توافق في اعتبار هذه الشرائط، وإنما تعتبر أمراً زائداً وهو الإدراك الذي يفعله الله فينا، فلنخبرنا ما الوجه في أنا نرى الكبير صغيراً مع حصول الإدراك الذي يدرك به الجميع لو قرب فلا يكون له بد من الرجوع إلى ما قلناه.

وأجزاء من الهواء تطبق بذلك المرئي وتسامته فتكون كالساترة على بعض جرمه كل عضو منه كالمستور بعضه فتراه صغيراً.

قوله: (ما يرى حوله من الفضاء). الفضاء: ما اتسع من الأرض وهو أيضاً الساحة.

قوله: (أو غيره).

يعني كالسما فإنا إذا أدركنا الشمس صغيرة فهو لاتساع ما نشاهده من السماء وجرمها مع مشاهدتنا إياها كلها وفيها ذكره بعد.

قوله: (إنما يعلم كبره أو حسنه بأن يضم إلى غيره).

المناسب للسياق أن يقال: إنما بيان صغره أو خشونته بأن يضم إلى ما هو أكبر منه أو أحسن.

قوله: (مع حصول الإدراك الذي يدرك به الجميع).

له أن يقول: لا أسلم حصول الإدراك الذي يدرك به الجميع فإنه لا يدرك الجميع إلا بمعان

الاعتراض الثاني للرازي على أصل الدلالة أن قل: إذا نظرنا إلى مجموع كف من التراب رأيته ونحن لا نرى أجزائه إذا انفردت، فإن كان رؤية كل واحد من أجزائه مشروطة برؤية الآخر لزم الدور وإن لم تكن مشروطة بذلك صارت نسبة الرؤية إلى الجميع على سواء، ونحن لا نرى الإجزاء إذا انفردت، فبطل قولكم إن هذه الشرائط التي معها ترى المراتب.

والجواب: كيف يلزمنا ذلك ونحن نجعل اللطافة أحد الموانع من الرؤية وهي حاصلة في الجزء الواحد بل قد أحل بعض شيوخنا رؤيته على انفراده، قل: لأنه يدخل في تضاعيف الشعاع فلا يتميز المراتبي من المراتبي به ولسنا نجعل رؤية البعض شرطاً في رؤية البعض حتى يلزم الدور، ولكننا نجعل الشرط الإنضمام ثم نقرب عليه السؤال فلا يكون له بد من الرجوع إلى ما قلناه.

كثيرة من جنس الإدراك، ولم يحصل له إلا بعضها ولو حصلت جميعها لأدرك جميعه.

قوله: (بل قد أحل بعض شيوخنا رؤيته) ... إلى آخره.

يعني أبا عبدالله على ما تقدم فإنه منع من رؤيته وأحالهها سواء قوي الشعاع أو لم يقو حكاها عنه بعضهم، والذي في (التذكرة) أن أبا عبدالله حكى ذلك عن أبي هاشم، وإن كان الظاهر في كتب أبي هاشم أنه يصح رؤيته، وقد احتج الجمهور على صحة رؤيته إذا قوي الشعاع بأنه لو كان العلة في استحالة رؤية الجزء انفراده لوجب ألا يراه الله تعالى، ولما صح منا أن نراه مع انضمام غيره إليه لأن التأليف لا مدخل له في الرؤية.

قال ابن متويه: وللشيخ أبي هاشم أن يقول: إن اقتران غيره به شرط في صحة رؤيته كما أن رفع الحجاب وغيره شرط، فيكون هذا مما يرجع إلى الحاسة كالحجاب فلا يثبت مثله في الله تعالى.

قوله: (ثم نقرب عليه السؤال).

له أن يقول: إنما لا ترى الأجزاء إذا انفردت عندي لأنه لم يخلق له إدراكها عند انفرادها ولا

الاعتراض الثالث: له أن قل إن هذه الشرائط التي معها ترى المراتب في الشاهد فمن أين يجب عند حصولها أن يرى الله تعالى؟
والجواب: لو جوزنا اعتبار شرط آخر لا دليل عليه لجوزنا أيضاً في الشاهد فكان يجوز أن يكون بين أيدينا ذوات مخالفة لما نشاهده ولكننا لا نراها لفقد شرط مجوز، وبعد: فلو جوزنا شرطاً سواها لما أمكننا القطع على أن الله تعالى مدرك؛ لأننا لا نعلم هل حصل ذلك الشرط في حقه تعالى أم لا؟ وبعد: ٨٤٧/ فعنده أنه لا بد من اعتبار هذه الشروط لكن إذا حصل معها الإدراك الذي ندرك نحن به الله تعالى وجب أن يدركه، فيقال: ما أنكرت أن يحصل الإدراك أيضاً ولا ندركه بأن يقف إدراكنا له على شرط آخر مجوز، وكل شرط يفرض حصوله فإنه يلزم تجويز غيره فلا يمكنه القطع بأن الله تعالى يرى.

يتأتى^(١) مثل هذا الجواب على مذهبكم.

قوله: (الاعتراض الثالث له).

يعني للرازي، وله تحرير غير ما ذكره المصنف وهو أن قولكم رؤيته تعالى لو كان مرئياً مشروطاً بما يشترط به غيره من المراتب في الشاهد لا يصح، لأن رؤيته مخالفة لرؤية المراتب وإذا خالفته كان شرطها مخالفاً لشرطها، ولا يكفي في التماثل كون كل ذلك رؤية.

قال: والعجب من المعتزلة كيف حكموا بصحة افتراق المتماثلات في الأحكام، فإن السوادات متماثلة ويحل بعضها غير ما يحله البعض الآخر ولا يصح أن تتفق في ذلك فيكون ما حل منها محلاً صريحاً أن يحل في محل الآخر، وأوجبوا اتفاق رؤية الباري تعالى ورؤية غيره من المراتب في الحكم مع اختلافها.

والجواب: أما على التحرير الذي ذكره المصنف فما ذكره ﷻ، وأما على هذا التحرير الأخير فبأن يقال: إنها اعتبرنا تلك الشروط فقط في رؤية جميع المراتب لدلالة دلت على ذلك وهي وقوف إدراكنا للمدركات عليها ثبوتاً ونفياً وليس هناك أمر يعلق به كوننا مدركين غير ذلك،

(١) - في (ب): ولا يتأتى لكم مثل هذا الجواب.

الدليل الثاني من جهة العقل أن أحدنا لا يرى إلا بالحاسة والرائي بالحاسة لا يرى إلا ما كان مقابلاً للجسم أو حالاً في المقابل كاللون أو في حكم المقابل كالوجه في المرأة والله تعالى ليس كذلك، فهذه ثلاثة أصول،

فهذا قضينا بأنه تعالى لو كان مدركاً لكان إدراكنا له على الحد الذي أدركنا عليه غيره من المدركات لا لتماثل الرؤية بل لقيام الدلالة، وكذلك حكمنا على السوادين بما ذكره لقيام الدلالة وهي المعتمدة.

وللرازي أيضاً اعتراض رابع وهو أن قال: دلالتكم هذه تدل على أنكم لا ترونه فما الذي يدل على أنه ليس بمرئي في نفسه؟

وأجاب ابن الملاحي: بأنه لو كان مرئياً في نفسه لرأيناه إذ لا يتأتى كون رؤيته مع إمكانها مشروطة بأمر مستحيل إذ المستحيل لا يكون شرطاً. وأجاب الجمهور بالاجماع على عدم القول برؤيته في نفسه مع فرض عدم رؤيتنا له فمن قال إنا لا نراه قال رؤيته في نفس الأمر غير صحيحة، لكن مع حكاية أبي القاسم عن بعضهم أنه يرى نفسه ولا يراه غيره لا يثبت انعقاد الإجماع. قيل: ويجاب بأنه إذا ثبت ألا نراه فكونه مرئياً في نفسه لا طريق إليه وما لا طريق إليه وجب نفيه.

والأصح في الجواب والله أعلم ما جعل أصل الدلالة وهو أنه تعالى لو صح رؤيته في نفسه لرأيناه لحصول مقتضي الشروط ولا شرط يعقل غيرها. يقال: إن عدم الرؤية منا لعدم حصوله، فإذا لم نره مع حصول مقتضي الشروط دل على أنه ليس بمرئي في نفسه.

قوله: (الدليل الثاني من جهة العقل). يعني على أن الله تعالى لا يرى، وهو المسمى بدليل المقابلة وهو^(١) والذي صححه السيد المؤيد بالله واستقواه وتحريره ما ذكره المصنف. قوله: (فهذه ثلاثة أصول).

(١) - لفظ (هو) ساقط من (أ) مثبتة في (ب).

أما الأول فهو ضروري عند أبي الحسين وأصحابه واستدلالي عند الجمهور، والأول التفصيل فيقال: إن كان الكلام في وقوع الرؤية على هذا الحد فهو ضروري، ولهذا يعلم جميع العقلاء من أنفسهم أنهم لا يرون إلا بالحاسة، ويكذبون من أنكر بخلاف ذلك، وسواء فرضنا الكلام في أن الإدراك معنى أم لا، ألا ترى أن كون القدرة معنى لا تخرج الكتابة عن كونها لا تقع إلا باليد، والخصوم يوافقون في هذا ولكنهم يدعون أنه مجرى العادة وإن كان الكلام في الصحة، فهأنا ينبغي أن يكون الخلاف بين أبي الحسين وسائر الشيوخ، فعنده أنا نعلم بالضرورة استحالة الرؤية بغير حاسة. ويمكن أن يفصل فيه أيضاً فيقال: أما أن الرؤية لا تصح إلا بالحاسة التي هي مبنية بنية مخصوصة فليس بضروري؛ لأن الخصوم يجوزون حصول الإدراك في الجزء المنفرد من دون بنية بل يجوزون ذلك في العلم والقدرة ونحوهما.

وأما أن الرؤية لا تصح إلا بالآلة سواء كانت تسمى حاسة أو كانت جزءاً منفرداً على ما يجوز الخصم فهو ضروري، والخصوم يوافقون فيه ويحيلون وجود الإدراك إلا في محل، وإذا كانت كذلك فقد وافقوا في أن أحدنا لا يرى إلا بالآلة، وبهذا يحصل غرضنا فإننا سواء قلنا في عقد الدلالة: إن أحدنا لا يرى إلا بالحاسة، أو قلنا: إن أحدنا لا يرى إلا بالآلة فإنه يحصل به المقصود وأما سائر الشيوخ فيستدلون بأن عند حصول الحاسة يصح أن يرى أحدنا، وعند قلنا يستحيل أن يرى، فدل ذلك على أنها شرط، ويبطلون ما يدعيه الخصوم من أن طريق ذلك العادة بأنه كان يجوز اختلاف العادة، فيصلق من يخبرنا بأن في بعض البلاد رجلاً يرى لا بحاسة كما يصدقونه في أنه زرع زرعاً فلم ينبت.

يعني الأول أن أحدنا لا يرى إلا بالحاسة، والثاني أن الرائي بالحاسة لا يرى إلا ما كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، والثالث: أن الله تعالى ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل.

قوله: (بل يجوزون ذلك في العلم والقدرة ونحوهما). أراد بنحوهما الحياة، والمراد أنهم يجوزون حلول المعاني هذه في الأجزاء المنفردة ولا يشترطون البنية التي هي تأليف مخصوص في مجموع أجزاء.

وبعد: فلا بد فيما طريقه العلة أن يفارق ما طريقه الوجوب، ولولا هذا لاستوى في العقل الواجب والجائز، فجوزنا أن تكون المعلولات والمسببات بمجرى العلة، ويمكن أن يؤكد بما تقدم من أن الخصوم يوافقون في استحالة الرؤية لا بآلة، وذلك كاف في الغرض وإن جوزوا حصول الإدراك /٤٧ والعلم والقدرة ونحوها في الجزء المنفرد

فإن قيل: إذا جوزوا حصول هذه المعاني في الجزء المنفرد فقد جوزوا الإدراك لا بحاسة ولا بآلة؛ لأن الحاسة من حقها أن تكون مبنية بنية مخصوصة والآلة من حقها أن تكون في حكم الغير للحي، ومنعهم يقتضي جواز أن يكون الحي المدرك القادر العالم جزءاً منفرداً.

قلنا: هذا وإن كان ملتبساً القوم فإن كلامنا في رؤية الواحد منا في الدنيا والآخرة، وهم يوافقون في أنه ليس أحد منا جوهراً فرداً حتى يكون قد أدرك لا بحاسة ولا بآلة. على أن هذا لا يضرنا في صحة الدليل لأننا حيث نقول في عقد الدلالة: الواحد منا متحيز والمتحيز لا يرى إلا ما كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل.

ثم إنا نبطل ما قالوه بأنه لو صح حصول هذه المعاني من دون بنية لجوزنا في أجزاء الحجر والتراب ونحوهما أن تكون حية قلرة علة مدركة مكلفة. فإن قل: ذلك جائز ولكن علم أنه غير واقع للعلة. قيل له: هذا التجويز كاف في معرفة عناذك ومكابرتك ثم إنا نلزمك الوقوع فنقول: ما أنكرت وقوع ذلك ولكن طريق العلم به الإدراك والله تعالى لم يخلقه فيك.

وبعد: فلو لم نحتاج هذه المعاني إلى بنية لكان يجب أن يكون القادر منا هو محل القدرة دون الجملة.

قوله: (ولكن طريق العلم به الإدراك).

أي إدراكها^(١) بتصرف وبفعل الأفعال المحكمة ونحو ذلك، فإن هذا هو الطريق إلى القادرية والعالمية، وهما الطريق إلى الحية وهي الطريق إلى المدركة.

قوله: (والله لم يخلقه فيك). يعني فلم تشاهدها حال تصرفها ولا أحسست بذلك.

قوله: (هو محل القدرة دون الجملة).

(١) - في (ب): إدراكنا لها بتصرف.

وكذلك العالم وسائرهما، وقد التزمه الأشعري وهو مكابرة، ويلزم عليه ألا يصح الفعل في اليد لداع في القلب ولا الكتابة لعلم في القلب ولا يكون للإرادة تأثير في الأفعال، وفي ذلك وقوع الفعل المحكم من القلندر الذي هو جزء في اليد وهو ليس بعالم؛ لأن العالم جزء في القلب، ويلزم أن لا ترجع الأحكام إلى الجملة بل يكون المستحق للجلد هو اللسان لأنه القلاف، وكذلك الزنى ومحوه، ويلزم أن يكون أحدنا بمنزلة أحياه كثيرة وقلدرين ضم بعضهم إلى بعض فلا يصح منه الفعل بداع واحد، ومتى التزم جميع ذلك ملتزم طوينا عنه الكلام ولم يكن عندنا أهلاً للمناظرة.

وأما الأصل الثاني وهو أن الراي بلحاسة لا يرى إلا ما كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، فقد ادعى أبو الحسين فيه الضرورة وهو القوي، ولهذا نبذر إلى تكذيب من أخبرنا أنه رأى شيئاً ليس كذلك كما نكذب من أخبرنا بأنه رأى جسماً غير متحرك ولا ساكن، وخلاف الأشاعرة محمول على أحد وجهين، إما على جحد الضرورة، وذلك غير مستنكر منهم لقلتهم في الأصل، ولأن لهم مداخل في المكابرة وجسرة على العناد وصناعة في التمويه، وليس ذلك بأبلغ من استحسانهم تكليف ما لا يطق وإنكارهم قبح الظلم والكذب وجوب ٨٤٧ رد الوديعة وشكر المنعم في العقل، وتجوزهم أن يرى القلدر والحية والإرادة.

يعني لأنها حيثن يكون حكمها راجعاً إلى المحل فيكون هو المتصف بها يوجب من ٣٥٦/ الصفات.

قوله: (ولا يكون للإرادة تأثير في الأفعال).

أي في وقوعها على الوجوه المختلفة، وذلك من حيث أن الفاعل للكلام هو حي غير الحي الذي حلتها واختص بها وهو جزء في القلب، وإذا كان كذلك لم يصح أن تؤثر إرادته في فعل غيره بأن يقع بها على وجه، كما أن إرادة زيد لا تؤثر في فعل عمرو، وكذلك الداعي فإن محله جزء في القلب، فإذا كان ذلك الجزء حياً على انفراده لم يؤثر داعيه في وقوع فعل غيره من الأحياء لمثل ما سبق وهو ظاهر.

ولما على أن في الضروريات ما لا يجوز اختلاف العقلاء فيه كالعلم بأن هذا زيد اللبي كنا شاهدناه، ونحو ذلك مما لا يعدّ في كمال العقل. ووجه ثالث وهو: أن يكونوا علمين بذلك ضرورة ولا يعلمون أنهم علمون به لما قد تمقوه من أساطيرهم واعتقدوه من خيالاتهم على مثل ما تصرف إليه خلاف السوفسطائية، وقد استدلل سائر الشيوخ بأن صحة الرؤية ووقوعها ينتفي بانتفاء المقابلة أو ما في حكمها وتثبت بثبوتها، فدل ذلك على أنها شرط، وهذا رجوع إلى قول أبي الحسين؛ لأنه لا بد أن يكون علمنا بانتفاء صحة الرؤية عند انتفاء المقابلة أو ما في حكمها ضرورياً، وإذا كان كذلك فلا فرق بين قولنا أن الرؤية تنتفي بانتفاء المقابلة أو ما في حكمها وبين قولنا: إننا لا نرى إلا ما كان كذلك.

قوله: (ونحو ذلك مما لا يعد في كمال العقول). يعني كالحفظ عند قليل الدرس والمعرفة بالصناعات عند قليل الممارسة، فإن الحفظ والعلم بالصناعة لا يكون إلا ضرورياً، ويختلف العقلاء في حصوله مع القليل من الدرس والممارسة.

قوله: (ولا يعلمون أنهم علمون به).

قد نفى أبو القاسم هذه القاعدة وذهب إلى أنه لا يجوز أن يعلم أحدنا بالشيء ولا يعلم أنه عالم به.

واحتج أصحابنا على صحة ذلك بأن السوفسطائي مع علمه بالمشاهدات غير عالم بأنه عالم بها، والسّماني مع علمه بمخبر الأخبار المتواترة غير عالم بأنه عالم بأنه عالم به، وله أن يقول: لا أسلم ذلك ولا يصدقان فيه، ومن البعيد أن يعلم أحدنا العلم الضروري ثم لا يعلم أنه عالم بمعلومه.

قوله: (لما قد تمقوه من أساطيرهم).

التميق: التزيين، والأساطير هاهنا: الأباطيل واحدها أسطورة وإسطاره.

قوله: (بانتفاء المقابلة وما في حكمها).

الذي في حكمها هاهنا الحلول فيما حصلت فيه المقابلة أو حصول الصورة في المرآة.

إذا ثبت هذا فقد اعترض المخالفون هذا الدليل باعراضات:
الاول: المعارضة بالعلم، قالوا: فإذا جاز أن نعلم ما ليس بمقابل ولا حل في المقابل ولا في حكمه جاز أن نراه، وهذا عي ومهاللة، ولو جاز أن تقاس رؤية القديم على العلم به لجاز مثله في المعلوم، فيقال: إذا صح أن يعلم المعلوم وهو ليس بمقابل ولا حل في المقابل ولا في حكمه جاز أن نراه كذلك إذا خلق الله فينا إدراكه.

الاعتراض الثاني: إن قالوا إن المقابلة وما في حكمها إنما هي شرط في رؤية المحدثات فكيف يكون شرطاً في رؤيته تعالى؟

والجواب: أنا قد بينا أن العقول تحيل رؤية لا بمقابلة ولا نحوها، فمن جوز رؤية الباري تعالى لزمه تجويز المقابلة أو ما في حكمها، ومن أحل ذلك فقد أحل الرؤية، ولا يجوز في العقل انفصال أحدهما عن الآخر، ومن فصل بينهما عدلته مكابراً.
وقلنا له: ما أنكرت أن يكون الله تعالى جسماً متحيزاً لا في جهة، لأن الجهة إنما تجوز على المحدثات.

قوله: (وهذا عي ومهاللة).

العي: الضلال، والمهاللة: مفاعلة من الهزل وهو خلاف الجدد. قال صلى الله عليه وسلم: «ثلاث هزلهن جد»^(١).

قوله: (إذا صح أن يعلم المعلوم).

ويقال: إنهم ينادونك في صحة العلم بالمعلوم فكيف يبنى عليه الإلزام؟
والجواب: أن الخصوم لا ينادون في ذلك بل لعلمهم مصرحون بصحته، وإن فرضنا أن القول بصحة العلم به يبنى على ثبوت الذات في العدم، وثبوت الصفات الذاتية لها في تلك الحال وكونها التي يصحح العلم بها فقد تقدم ذلك، ويوضحه صحة العلم بالمعلوم ما نعلمه من الثواب والعقاب وما أخبر الرسول بحدوثه في غد فإننا نعلم جميع ذلك مع كونه معدوماً.

(١). تمامه «وجدن جد: النكاح والطلاق والرجعة»، هو في الجامع الصغير، أبو داود والترمذي عن أبي هريرة، قال المناوي: قال الترمذي: حسن غريب ونوزع اهـ.

فإن قل: إن كونه جسماً حقيقة يستلزم الجهة قيل له: وكذلك الرؤية تستلزم المقابلة أو ما في حكمها، وما ذكره الرازي من أن التزام هذا الشرط في رؤيته تعالى من أحكام اللوهم والخيال فهو غير صحيح؛ لأننا إنما نعلم أن الحكم للوهم والخيال إذا قام الدليل العقلي على خلافه كما يقضي الحس بأن الشمس في قدر رغيف، وأن السحاب المتباعد منتصب، وأن الظل واقف ونحو ذلك، فلما إذا قضت النفوس قضاء جزماً ولم يبق دليل على خلافه لم نقل إنه حكم الحس والخيال لولا هذا كان للمجسم أن يقول: إلزام الحدوث على القول بالتجسيم من أحكام الخيال، ولكن لقائل أن يقول: إن الله يكون مقابلاً ١٤٩/ إذا رأينه ولا يقتض ذلك الجسمية؛ لأن الحكم بجسمية المقابل من أحكام الخيال.

الاعتراض الثالث لبعض مشيختهم، قل: إن المقابلة وما في حكمها إنما كانت شرطاً في الرؤية بمجرى العادة، ويجوز أن يخلق الله فينا رؤية الأجسام والألوان من دون مقابلة أو ما في حكمها.

والجواب: يجري على نحو ما تقدم من أن هذا مكابرة، ثم يقال: لهذا ما أنكرت من أن تحيز الأجسام عند وجودها بمجرى العادة، ويجوز أن يخلق الله جسماً عند متحيز ويجعل الجسم متحيزاً من دون وجوده لأن كون الوجود شرطاً هو بمجرى العادة وما أنكرت أن الحيلة إنما كانت شرطاً في العلم والقدرة بمجرى العادة، ويجوز أن يكون في الشاهد الغائب قدر عالم ليس بمحي، وكذلك منافاة الأضداد دلالة الشهوة والنفار على الزيادة والنقص وكله طريقه العادة، وليس ذلك في العقول بأبعد من تجويز رؤية بغير مقابلة أو ما في حكمها.

قوله: (لبعض مشيختهم).

المشيخة: جمع شيخ كشيوخ وأشياخ وشيخة وشيخان ومشائخ ومشوينا.

قوله: (ودلالة الشهوة والنفار على الزيادة والنقص).

يقال: قد صرحتم بأن حصول الزيادة والنقص عند حصول الشهوة والنفار يجوز أن يكون لمجرى العادة، فكيف يلزم الخصم ذلك ولو التزمه لم يمكنك إنكاره ولم يعد مكابراً.

ومتى قيل: أوليس الله يرى الأشياء من دون مقابلة فهلا صح أن يرى كذلك، على أن العقول إنما قضت بوجود المقابلة من حيث أن الرائي جسماً ويستحيل أن يكون الجسم رائياً بما ليس بمقابل له والله تعالى ليس بجسم فيرى لا بمقابلة بخلاف رؤية أحدنا لأن الرؤية أمر صادر من جهة الرائي فإذا كان الرائي في جهة استحال أن تصدر الرؤية منه إلا إلى ما يقابل تلك الجهة أو يكون في حكم المقابل له، وإذا لم يكن الرائي في جهة صح أن يرى ما ليس بمقابل لأنه لا يعقل أن يكون له مقابل.

يزيده وضوحاً: أن الله تعالى يرى الأشياء في جهاتها.

تنبيه:

اعلم أن كلامنا هذا كله مع المخالفين إنما هو على تقدير ثبوت الإدراك معنى، ونحن قد أبطلنا كونه معنى بما لا مزيد عليه، وفي ذلك إبطال اعتراضاتهم في هذين السدلين جملة واحدة.

قوله: (يزيده وضوحاً أن الله تعالى يرى الأشياء في جهاتها).

يعني فقد حصل غرضنا من أن الرائي لا يرى إلا ما كان في جهة، وإذا كان كذلك تقرر لزوم رؤيتنا له في جهة وذلك معنى المقابلة، وإن كان رؤيته للشيء في جهة لا يكون فيه معنى المقابلة في حقه تعالى لما لم يكن في جهة، وأما نحن فلكوننا في جهة لا بد من المقابلة.

قوله: (اعلم أن كلامنا مع المخالفين إنما هو على تقدير ثبوت الإدراك معنى).

يعني الكلام معهم في هذه الاعتراضات، فإن معارضتهم بالعلم مبني على أن الإدراك معنى كالعلم ولا لم يكن لهم أن يقيسوه عليه، وكذلك فالاعتراض الثاني مبني على أن إدراكنا للباري تعالى معنى مخالف للمعاني التي يدرك بها غيره من المدركات، فيجوز ألا تكون المقابلة شرطاً فيه، وكذلك فالاعتراض الثالث أيضاً مبني على أن الإدراك معنى، وأن المقابلة أو ما في حكمها ليست شرطاً فيه وإنما يتوقف عليها بمجرى العادة / ٣٥٧ / فلو اعترف بأن المدركة صفة مقتضاة عن الحية لم يمكنه جعل المقابلة شرطاً فيها بمجرى العادة، لأن ما كان

شرطاً في اقتضاء المقتضي لم يجز اقتضاؤه من دونه ولا أمكن جعله شرطاً بمجرى العادة كالوجود في التحيز، وإنما يمكن ذلك إذا كان الإدراك معنى لأن المعاني لا تقف في إيجابها على شرط، هذا غاية ما يمكن به توجيه كلام المصنف.

واعلم أنه رحمته قد أهمل الأصل الثالث من هذا الدليل، وهو أنه تعالى ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل لظهوره وعدم مخالفة الخصم فيه، وتضمن نفي الجسمية والعرضية له.

تنبيه:

إن قيل: كيف يتأتى لكم الاستدلال بدليل المقابلة مع أن الذي يذهب إليه شيخكم أبو هاشم أن المقابلة أو ما في حكمها ليست بشرط في الرؤية، وصرح بذلك عنه الشيخ ابن متويه وصححه، ولهذا أجاز أبو هاشم رؤية الفنا وإن كان غير مقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل، وقال: لو قدرنا أنه لم ينف جميع الأحياء منا لصح أن يدركه من الأحياء من لم ينفه على هذا الحد إذا كان في نفسه على صفة يصح إدراكه عليها، وكذلك أجاز رؤية اللون لو وجد لا في محل، وصرح ابن متويه في (التذكرة) والحاكم في (شرح العيون) بأن الله تعالى لو كان مما يصح رؤيته لرأيناه وإن لم يكن في جهة بل على ما هو عليه، ونص أبو هاشم على أنه تعالى لو قدر كونه مرئياً لم يستلزم مماثلته للمرئيات ولا مجانسته لها، فلا يلزم أن يكون جسماً ولا حالاً في جسم، وصححه المهدي عليه السلام واحتج بأن ذلك ككونه تعالى معلوماً فإنه لا يلزم مجانسته للمعلومات، وهذا تصریح بنقيض ما يترتب عليه هذا الدليل، فكيف يتأتى مع ذلك الاستدلال به، أو كيف يتأتى القول بأن كوننا لا نرى إلا ما كان مقابلاً أو حالاً في المقابل بل أو في حكم المقابل يعلم ضرورة أن الأشعرية بخلافهم في ذلك جاحدون للضرورة، وأنه من جسرهم على العناد وصناعتهم في التمويه، فهذا شيخكم أبو هاشم

وغيره من أعيان علمائكم قائلون بمثل مقالتهم.

قلنا: أما على مذهب أبي هاشم ومن وافقه فلا كلام في ضعف هذا الدليل وعدم تأتیه، وقد ضعفه الشيخ أبو هاشم لذلك ورجح دليل الموانع، وأما على مذهب الشيخ أبي عبدالله وغيره ممن تقدمه من علماء المعتزلة فهو قوي صحيح لأنهم حكموا باشتراط المقابلة، وكذلك على مذهب أبي علي فإنه ذهب إلى أن كونه تعالى مرئياً لو قدر يستلزم مجانسته للمرئيات ويلزم عليه أن يكون جسماً أو حالاً في جسم، ولهذا كان معتمده في هذه المسألة دليل المقابلة ومذهبه هو القوي والذي عليه الجمهور، ولهذا صححه المتأخرون من المعتزلة وأصحابنا كالقاضي وتلامذته والشارحين والمصنف رحمته الله.

وربما يقال: قد يمكن تمشيته على مذهب أبي هاشم ومن وافقه فإن ابن متويه قال: ونحن وإن كنا نقول إن المقابلة غير مشروطة في صحة الرؤية فالشعاع يجب نفوذه في السمات الذي يقابل العين، والحق أنه لا يمكنهم مع ما تقدم ذكره الاستدلال بهذا الدليل.

إذا عرفت هذا فالذي دعى أبا هاشم إلى أن لم يعد المقابلة شرطاً أنه قال: لو كانت شرطاً لوجب ألا يرى اللون لأنه غير مقابل لنا إذ المقابلة لا تعقل إلا بين المتحيزين.

فإن قلنا: الشرط في إدراك اللون أن يكون حالاً في المقابل كان الشرط في الإدراك بالحاسة الواحدة قد اختلف وذلك غير جائز، وهذه هي العلة أيضاً في أنه لم يجعل اتصال الشعاع شرطاً لأنه لا يعقل الاتصال بشيء إلا بالمتحيز، إذ الاتصال من قبيل التأليف، فإن / ٣٥٨ / جعلنا الشرط في اللون اتصاله بمحله اختلف الشرط فيما يدرك بحاسة واحدة ثم علل امتناع اختلاف الشرط في الإدراك بحاسة واحدة بأننا وجدنا الحواس عند اختلافها يختلف الشرط في الإدراك بها كحاسة الشم وحاسة الصوت، فإن الشرط في الإدراك بحاسة الشم انتقال محل الرائحة إلى الخيشوم ومجاورته لها، والشرط في الإدراك بحاسة السمع انفتاح الأذن وصحتها، ووجدنا ما يدرك بالحاسة الواحدة لا يختلف شرطه كحاسة الطعم، وأن الشرط

في إدراك الطعوم بها حصول محل الطعوم مع اللهاة بحيث لا ساتر ولا ما يصح حصول الساتر فيه، فيجب فيما يدرك بحاسة البصر ألا يختلف شرط إدراكه، فجعلنا الشرط حصول قاعدة الشعاع مع المرئي بحيث لا ساتر ولا ما يصح وقوع الساتر فيه لا المقابلة واتصال الشعاع، وهذا ليس بالقوي فإنه قياس من غير علة جامعة.

وقوله: (إن الحاستين إذا اختلفتا اختلف شرط الإدراك بهما). غير صحيح على الإطلاق، فإن الشرط في الإدراك بحاسة الطعم وحاسة الشم واحد، وهو حصول محل المحسوس مع الحاسة بحيث لا ساتر ولا ما يقدر ذلك فيه، وقد صرح ابن متويه بأن الشرط في الإدراك بهاتين الحاستين على سواء وذلك ظاهر.

ويلحق بهذا الدليل فائدة وهو بيان الوجه في رؤية أحدنا وجهه في المرأة ونحو ذلك فإنه الذي في حكم المقابل، وقد جعل أصحابنا الوجه في ذلك أنه ينفصل من نقطة الناظر شعاع يتصل بالمرأة ثم ينفصل منها شعاع ويتشكل من هذا الشعاع ما هو بهيئة العين فيرى وجهه حيث، هو بذلك الشعاع الذي تشكل بشكل العين، وعلى هذا لو جمع بين مرأتين مرآة أمام وجهه ومرآة خلفه بحيث تقابل إحدى المرأتين الأخرى لرأى قفاه.

وقال أبو الحسين والفلاسفة: بل الوجه أنه ينطبع صورة الوجه في المرآة وأنكروا الشعاع من الأصل، وأبطل أصحابنا ما ذهبوا إليه بأن الانطباع غير معقول ولو انطبع نفس الوجه في المرآة لزم إحساسنا بذلك وعلمنا به، ومعلوم خلافه فإن قالوا: المنطبع مثله.

قلنا: فالمرآة منصوبة لرؤية الوجه لا مثله ولو انطبع الوجه ظاهر المرآة لزم أن يحول بيننا وبين رؤيتها، وإن انطبع باطنها لزم أن يحول بيننا وبين رؤية الوجه، ثم إننا نرى في المرآة الأجسام العظيمة كالجبال فكيف يتصور انطباعها في المرآة مع صغرها.

وحكى الحاكم عن صالح قبة أن الذي يراه في المرآة شيء يخترعه الله هناك. قال: وهذا جهل عظيم لأنه يوجب أن يكون المرآة على صغرها قد خلق فيها الأجسام العظيمة، فإننا نرى في

فصل/ فيما استدلال به من السمع على هذه المسألة

فإنها مما يصح الاستدلال عليها بالسمع من حيث لا يقف العلم بصحة السمع عليها، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. والاستدلال بهذه الآية من وجهين:

المرأة السماء والجبال وغيرها، وكان يجوز اختلاف العادة فلا يخترع الله ذلك الشيء فيها، فكان يجوز أن ينظر ولا يرى، وذهب أبو الهذيل وابن الإخشيد أنه يتشكل في المرأة مثل شكل الوجه، والرد عليها من جنس ما تقدم.

(فصل: فيما يصح الاستدلال به من السمع على هذه المسألة فإنها مما يصح الاستدلال عليها بالسمع).

واعلم أولاً أن المسائل بالنسبة إلى الاستدلال عليها بالسمع تنقسم إلى ثلاثة أقسام: منها: ما لا يصح الاستدلال عليه بأدلة السمع، وعقده أن نقول: كل مسألة لا يصح العلم بصحة السمع إلا بعد العلم بها فإنه لا يصح الاستدلال بالسمع عليها. ومنها: ما لا يصح الاستدلال عليه إلا بأدلة السمع، وعقده أن نقول: كل ما لا يقضي العقل فيه بوجوب ولا إحالة لا يصح الاستدلال عليه إلا بأدلة السمع.

ومنها: ما يصح / ٣٥٩ / العلم به من جهة السمع مع صحة العلم به بطريق العقل، وعقده أن نقول: كل مسألة يصح الاستدلال بأدلة السمع عليها مع الجهل بها، ويمكن التوصل إليها بأدلة العقل فإنه يمكن الاستدلال عليها بأدلة السمع مع صحة التوصل إلى العلم بها بطريق العقل.

أما القسم الأول: فهو مسألة إثبات الصانع وكونه قادراً عالماً غنياً عدلاً حكيماً وصدق صاحب الشريعة صلواته على النبي وآله، وهذه متفق عليها، وكونه حياً موجوداً لا يشبه المحدثات عند الجمهور، ومسائل العدل النفسية ككونه تعالى غير فاعل لأفعال العباد ولا يكلف ما لا يطاق

أحدهما: أنه تعالى تملح بنفي إدراك الأبصار عن نفسه تمدحاً راجعاً إلى ذاته وإدراك الأبصار هو رؤيتها وإثبات ما نفى مدح راجع إلى الذات يؤدي إلى النقص،

ولا يظلم ولا يعاقب بغير ذنب ولا يريد المعاصي عند القاضي وابن متويه والسيد الإمام قالوا: فإننا لم نعلم نفياً عنه تعالى لم نعلم عدله وإنما هي تفصيل لكونه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، وهذه مسألة عدل حكيم، وبالاتفاق أنه لا يصح الاستدلال عليها بالسمع.

وأما القسم الثاني: فهو كتفاصيل أمور الآخرة وأحوالها وبعض مسائل الوعد والوعيد.

وأما القسم الثالث: فهو مسألة مدرك ومريد ونفي الرؤية والثاني وإثبات الصفة الأخص وإثبات القدم بعد إثبات الوجود ومسائل العدل الإثباتية وبعض مسائل الوعد والوعيد بالاتفاق، وكونه تعالى حياً موجوداً لا يشبه المحدثات عند الشيخ الحسن وأبي رشيد، وكذلك قال السيد الإمام في كونه غنياً قال: لأن كونه تعالى غير محتاج كاف في كونه غنياً وإن لم يعلم كونه حياً لكن لا يكون مدحاً إلا مع انضمام كونه حياً إليه.

قيل: والحق في كونه موجوداً أنه من ذهب إلى أن الوجود صفة زائدة على الذات أمكنه الاستدلال بالسمع عليها، ومن ذهب إلى أنه نفس الذات لم يمكنه لأنها عنده تعود إلى إثبات الصانع وكونه تعالى لا يفعل أفعال العباد ولا يكلف ما لا يطاق ولا يظلم ولا يعاقب بغير ذنب ولا يريد المعاصي، ونحو ذلك من مسائل العدل النفسية عند بعضهم.

قال: لأننا إذا دللنا على أنه تعالى لا يفعل القبيح جملة ولا يخل بالواجب كذلك، وعلمنا صدق رسوله علمنا حيثئذ صحة السمع فيصح لنا الاستدلال عليها بالسمع.

قيل: وهذا قول أكثر المتكلمين وهو الصحيح، ثم نعود إلى الاستدلال بالسمع على أنه تعالى لا يرى، فإنه لا يتوقف صحة العلم بكونه دليلاً على نفي العلم بنفي الرؤية لا سيما الرؤية غير المكيفة.

وهذه أربعة أصول. أما الأصل الأول: وهو أنه تعالى تمدح بذلك فلا خلاف فيه، دليله سيق الآية فإن أولها تمدح وآخرها تمدح، ومن المستهجن عند أهل اللسان أن يتوسط بين أوصاف المدح ما ليس بمدح.

قوله: (وهذه أربعة أصول).

الأول: أنه تمدح بنفي إدراك الأبصار، والثاني: أن مدحه بذلك راجع إلى ذاته. الثالث: أن إدراك الأبصار هو رؤيتها، الرابع: أن إثبات ما نفيه مدح راجع إلى الذات يؤدي إلى النقص.

قوله: (فلا خلاف فيه).

هكذا ادعى أصحابنا الإجماع على صحة هذا الأصل، قالوا: وإنما اختلف في وجه التمدح فيها، وبماذا وقع؟ فعندنا أنه بنفي الرؤية في الدنيا والآخرة، وقالت الأشعرية: بل بنفيها في الدنيا فقط. وقالت المجسمة: بل بنفي الإحاطة. وقال ضرار: بل بأنه لا يدرك بهذه الحواس. وقيل: في دعوى الإجماع نظر، فقد حكى الرازي عن بعضهم أن الآية وردت لمجرد الإخبار لا لقصد التمدح.

قوله: (ودليله سيق الآية).

يعني فإن سياقها يشهد بأنه تعالى تمدح بذلك لما ذكره تعالى في أولها وآخرها من التمدح، قال تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾ لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعام: ١٠١-١٠٣].

قوله: (ومن المستهجن عند أهل اللسان).

أي عند أهل البلاغة والبيان، وذلك ظاهر فإنهم يستهجنون أن يقول قائل: فلان عالم فاضل يرتقي يمشي في السوق صالح زكي، لما توسط بين أوصاف المدح ما ليس بمدح.

وبعد: فلسنا نعني بالمدح إلا اختصاص المدح بمزية لا يشاركه فيها غيره، وليس شيء من الأشياء يرى ولا يرى إلا الله ولو كان كما ذكره /٨٥٠/ الخصم لكان قد شاركه في ذلك غيره فلا يبقى للتمدح معنى، وقد يسقط بهذا قولهم إن المعلومات وكثيراً من الأعراض لا تُرى فقد شاركت الباري في ذلك؛ لأننا نقول: التمدح لم يكن بأنه لا يرى فقط بل بأنه يرى ولا يرى ولم يشاركه في ذلك شيء، وصار كالتمدح بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم، وينفي الصاحبة والولد فإنه إنما يكون مدحاً بانضمامه إلى كونه حياً، ويصير الجميع كالكاشف لمخالفته تعالى للمحدثات. وبعد: فقد قيل: إنه تعالى جعل التمدح بنفي الرؤية منبهاً على التمدح بنفي الصاحبة والولد في الآية، فكانه قل: كيف من لا تتركه الأبصار تكون له صاحبة أو ولد وأما الأصل الثاني: وهو أن تمدحه بذلك راجع إلى ذاته، فلأن كون الشيء مرئياً أو غير مرئي، مما يرجع إلى ذاته سواء كان يرى على صفة ذاتية أو على صفة الوجود

قوله: (لكان قد شاركه في ذلك غيره). يعني الواحد منا إذا كان حياً لا آفة به.

قوله: (وصار كالتمدح بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم، وينفي الصاحبة والولد فإنه إنما يكون مدحاً بانضمامه إلى كونه حياً).

يعني فأما مع عدم الانضمام فلا يكون مدحاً، ولهذا فإن الجمادات لا تأخذها سنة ولا نوم وكذلك يكون المدح في كونه تعالى لا يُرى بانضمام كونه يَرى. قوله: (الكاشف عن مخالفته تعالى للمحدثات).

يعني فإنه لا يصح وجود محدث يرى ولا يرى حياً لا تأخذه سنة ولا نوم ولا تصح عليه الصاحبة والولد، فإذا كان قد حصل ذلك في الباري تعالى كشف عن أنه ليس بمحدث.

قوله: (وبعد فقد قيل)... إلى آخره. القائل لما ذكره صاحب الإكليل^(١) وهو من أصحابنا، وذلك أنه إذا ثبت أنه تعليل لنفي الصاحبة والولد فتعليل المدح مدح أيضاً.

(١) - كتاب الإكليل هو شرح لكتاب معاني التحصيل، مؤلفه الفقيه الحسن بن مسلم التهامي من أصحابنا، والتحصيل في العدل والتوحيد للشيخ الحسن الرضا.

فإذا تملح بأن ذاته لا تُرى فهو تملح بثبوت صفة لأجلها لا يُرى، وقد خالف في ذلك فرق، فقالت المجسمة: إنه تعالى تملح بنفي الإحاطة، وهذا ساقط؛ لأن الإدراك لا يستعمل بمعنى الإحاطة بل يثبت حيث تنتفي ويتنفي حيث يثبت، وأيضاً فلا ملح في نفي الإحاطة؛ لأن السماء وغيرها من الأجسام العظيمة تشاركه في أنها لا تحيط بها الأبصار. ونذهب بعض المجبرة إلى أنه تملح بنفي الإدراك الذي هو اللحق وسنين أن إدراك الأبصار هو رؤيتها، ولأنه كما لا تلحقه الأبصار، فهي لا تلحق غيره كالمعلوم ونحوه، ولأنه كان يلزم أن يكون التقدير وهو يلحق الأبصار.

قوله: (أو على صفة الوجود).

يقال: أما المحدثات فلو كانت ترى على صفة الوجود لم يكن كونها مرتبة راجعاً إلى ذاتها لأن الوجود في حقها صفة بالفاعل، وأما الباري تعالى فإذا قدرنا كونه مرئياً لوجوده فكونه مرئياً كما ذكرت راجعاً إلى ذاته، لأن الوجود في حقه صفة مقتضاة عن صفة ذاته، لكن ظاهر ما ذكره الإطلاق في حقه وحق غيره لقوله: فلأن كون الشيء مرئياً أو غير مرئي إلى آخره. وليس بسديد فكان الأصوب أن يقول: فلأن كون الباري مرئياً أو غير مرئي إلى آخره.

قوله: (فهو تملح بثبوت صفة لأجلها لا يرى).

يعني لأن الشيء إنما يرى لصفة ثابتة له وإنما لا يرى لصفة أيضاً ثابتة له، فإذا كان تعالى لا يرى فهو لثبوت صفة له ترجع إلى ذاته.

قوله: (بل يثبت حيث تنتفي ويتنفي حيث تثبت).

يعني يثبت الإدراك حيث تنتفي الإحاطة كقولك: أدركت السماء والجبل فإن الإدراك ثابت ههنا مع انتفاء الإحاطة، وتثبت الإحاطة حيث ينتفي الإدراك كقولهم: السور أحاط بالمدينة مع أنه ليس بمدرك لها إذ هو جماد.

قوله: (ولأنه كما لا تلحقه الأبصار فهي لا تلحق غيره كالمعلوم ونحوه). يعني مما لا يرى ككثير من الأعراض. وفيه سؤال وهو أن يقال: وكما لا تراه الأبصار لا يرى غيره؟

ويقال هؤلاء: أتريدون بالأبصار المعاني التي هي الإدراكات، فللعاني لا يصح عليها اللحق على أنه يكون التقدير لا يلحقه اللحق، أو تريدون بالأبصار الجوارح فهي لا تلحق ساقط أو يريدون الأشعة التي تنفصل من الحواس، فليس من مذهبكم إثباتها، ولأن أثبتوها فليس من مذهبكم أنها هي البصر. وذهب جمهور أهل الجبر إلى أن التمدح هو بانه لم يفعل الإدراك الذي ندرك به، فيكون راجعاً إلى الفعل، وهذا أيضاً جهالة؛ لأنه لا مدح في أنه لم يخلق لنا إدراكاً ندرك به كما لا مدح في أنه لم يخلق لنا إدراكاً ندرك به الحيلة والقدرة والفيلة التي بين أيدينا، ولهذا لو صرح بما قالوا فقل: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾، ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾، لا يخلق لكم إدراكاً تدركونه به وهو اللطيف الخبير، لكن هذا مستهجن كما تقدم.

وبعد: فالعرب لا تعرف الإدراك الذي يثبت المتكلمون فكيف يخاطبون بما لا يفعلون، على أنا لا نسلم لهم كون الإدراك معنى.

وبعد: فيلزم مثله في قوله تعالى: ﴿يَطْعَمُونَ وَلَا يَطْعَمُونَ﴾ [الأنعام: ١٤] فيكون المعنى أنه لم يخلق لنا إدراكاً نطعمه به،

والجواب: أنه وإن كان كذلك إلا أنه يقع المدح بالانضمام إلى أنه يرى، وأما في اللحق، فلا يمكن مثل ذلك وهو أنه يكون مدحاً بالانضمام إلى أنه يلحق إذ اللحق من صفات الأجسام فبان الفرق.

قوله: (فللعاني لا يصح عليها اللحق). يعني أن ذلك لا يتصور إلا في الأجسام، إذ معناه انفصال اللاحق حتى يتصل بالملحق، وذلك ظاهر قوله على أنه يكون التقدير لا يلحقه اللحق، يقال: بل يكون التقدير لا تلحقه المعاني التي هي الإدراكات لا ما ذكرته، ولعل الجواب والله أعلم هو بأن يقال: إذا جعلتم الفعل وهو يدرك بمعنى يلحق مع أن الإدراك الذي هو مصدره بمعناه لزم أن يكون الإدراك بمعنى اللحق، وإذا فسرتم الإبصار بالإدراك فقد عاد المعنى لا يلحقه اللحق، وهذا ظاهر مع التأمل.

قوله: (فيكون المعنى أنه لم يخلق لنا إدراكاً نطعمه به).

سياق كلامه يقضي بأن المراد في الآية بقوله: ﴿وَلَا يَطْعَمُونَ﴾. ولا يدرك إدراك المطعومات

وأكثرهم يلتزم هذا وإن كانوا لا يطلقون العبارة وسيتضح مذهبهم في ذلك وإبطاله/١٥١/ قال الرازي: إنما يحصل المدح بنفي الرؤية إذا كانت جائزة وكان تعالى قادراً على منع الأبصار عن ذلك وجعل هذا وجهاً مستقلاً في جوازها.

والجواب: يقال له وكذلك في التمدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد وجوابه جوابنا، وأما قياسه لذلك على التمدح بنفي الظلم والعبث فغير صحيح؛ لأن التمدح هنا راجع إلى الفعل، وما كان كذلك فلا يتم المدح فيه إلا مع القدرة عليه، ولهذا لا يصح التمدح بنفي الجمع بين الضدين ولحو ذلك بخلاف ما كان راجعاً إلى الذات فإنه غير مقدور، على أنا ننفي ما تمدح الله بنفيه وإن رجع إلى الفعل، ونقول: لا يظلم في الدنيا ولا في الآخرة، فهلا قل بمثله في نفي الإدراك.

مضارع طعيم، وليس كذلك فإنه مضارع أطعم فلا يكون للاستشهاد بها معنى. قوله: (وأكثرهم يلتزم هذا). يعني وهم الذين أجازوا أن يشم / ٣٦١ / ويذاق ويلمس بأن يخلق هذه الإدراكات كالأشعري، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. قوله: (وإن كانوا لا يطلقون العبارة). يعني بأنه يصح كونه تعالى مشموماً ومذوقاً وملموساً.

قوله: (وأما قياسه لذلك على التمدح بنفي الظلم والعبث)... إلى آخره. اعلم أن أصحابنا يجعلون تمدحه تعالى بنفي الظلم والعبث دليلاً على جواز وقوعه منه من جهة القدرة وأنه غير مستحيل، ويحتجون بذلك على أنه تعالى يقدر على فعل القبيح فعارضهم الرازي بذلك وقال: إذا جعلتم تمدحه بنفي الظلم دليلاً على جواز فعله فتمدحه بنفي الرؤية دليل على جواز وقوعها.

قوله: (بنفي الجمع بين الضدين ولحو ذلك). يعني كجعل الجوهرين في جهة. قوله: (فإنه غير مقدور).

يعني فلا يتأتى أن يقال فيه كما قيل في الفعل من أن التمدح به لا يكون إلا مع جواز فعله،

وأما الأصل الثالث: وهو أن إدراك الأبصار هو رؤيتها فلأنه وإن كان مشتركاً بين المشاهدة والالحوق والبلوغ والإيناع فإنه متى قرن بالبصر أفاد الرؤية بلا شبهة، ولهذا لا يقال: أدركت ببصري شخصاً وما رأيته أو العكس، وما ينكر هذا إلا مكابر.

لأن ما كان راجعاً إلى الذات لا يجوز فعله مع الاتفاق على أنه يصح التمدح بما يرجع إلى الذات.

فائدة:

اعلم أن تمده تعالى الراجع إلى ذاته من نفي وإثبات ينقسم إلى قسمين: واجب وجائز. والواجب ينقسم إلى: مستمر كتمدحه بأنه تعالى قادر وعالم وحي وموجود وأنه لا يرى ولا يشبه المحدثات وأنه لا ثاني له، وتمده بنفي عكس صفاته الأربع، وإلى غير مستمر كتمدحه تعالى بأنه مدرك سامع مبصر، فإن هذه الصفات وإن كانت واجبة فهي غير مستمرة.

والجائز كتمدحه تعالى بأنه يريد الطاعات ويكره المعاصي، ولا يكره الطاعات ولا يريد المعاصي، وأما التمدح الراجع إلى الفعل فهو ينقسم: إلى إثبات ونفي، والإثبات ينقسم إلى قسمين: تمدح بفعل واجب كتمدحه تعالى بقبول التوبة وإثابة المطيع وتعويض المؤلم، وتمدح بفعل غير واجب بل تفضل كتمدحه تعالى بأنه رازق منعم متفضل ونحو ذلك والراجع إلى النفي ينقسم إلى قسمين: تمدح بنفي فعل يقبح لو فعله كتمدحه تعالى بأنه لا يظلم ولا يكذب ولا يعذب بغير ذنب، والتكليف بما لا يطاق، وأنه لا يفعل كراهة الطاعة ولا إرادة المعصية، وتمدح بنفي فعل لا يقبح لو فعله كما لو تمدح بأنه لا يعاقب من يستحق العقوبة قبل ورود السمع، وبهذا التفصيل يعرف أن التمدح بنفي الرؤية لا بد من كونه راجعاً إلى الذات على ما تقدم.

قوله: (المشاهدة والالحوق والبلوغ والإيناع).

المشاهدة: هي الإحساس بإحدى الحواس تقول: شاهدت اللون وشاهدت الحرارة أي

وأما قول القائل: أدركت ببصري حرارة الميل فهو خارج عن هذه المسألة؛ لأن العين كغيرها في إدراك الحرارة لمساً، ولهذا يقوله الأعمى.

قل الرازي: لا نسلم أن إدراك الأبصار هو رؤيتها، بل هو عبارة عن الوصول، وهو حقيقة فيه فقط قل: فإذا رأى أحدنا شيئاً ورأى أطرافه ونهاياته قيل: إنه أدركه على تقدير أن رؤيته قد أحاطت به من جميع جوانبه، وإنما يتأتى هذا في الشيء إذا كان له أطراف ونهايات والباري تعالى منزّه عن ذلك فلم تكن رؤيته إدراكاً له، فلا يلزم من نفي إدراك الأبصار نفي الرؤية قل: والحاصل أن الإدراك رؤية مكيفة.

ولنا أن نقول: إن هذا الكلام فيه من التهاوت والخطب ما لا يخفى على مميز. أما أولاً: فقد بينا أن من أثبت هذين اللفظين ونفى الآخر عله العقلاء مناقضاً سواء فرضنا الإدراك مشتركاً بتردد الفهم عند إطلاقه.

وأما ثانياً: فيلزمه أن لا يكون الباري تعالى مدركاً للأشياء لأنه يستحيل أن يصل إليها والإدراك هو عنده والوصول بمعنى.

أدركتهما، وإن كانت في العرف لا تستعمل إلا في الإدراك بحاسة البصر، واللاحوق كقوله تعالى: ﴿ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمَذْكُورُونَ ﴾ [الشعراء: ٦١] والبلوغ كقولهم: أدرك الصبي إذا بلغ الحلم، والإيناع كقولهم: أدركت الفاكهة أي نضجت وأينعت.

قوله: (وأما قول القائل: أدركت ببصري حرارة الميل)

هذا سؤال أورده ابن أبي بشر الأشعري قال أصحابنا: وإنما اخترع هذا الكلام لأن أهل اللغة قالوه وهو أن قال: قولكم إن الإدراك إذا قرن بالبصر لم يحتل إلا الرؤية غير صحيح فإن العرب تقول: أدركت ببصري حرارة الميل، فذكروا الإدراك وقرنوه بالبصر - ولم يفد الرؤية بل اللمس لأن الحرارة لا تدرك إلا لمساً. قال أصحابنا: ولو صح أن هذا اللغة فذكر الحرارة قرينة تصرف عن أن يراد بالإدراك الرؤية لأن الحرارة لا ترى، ونحن فرضنا الكلام فيما لا قرينة فيه صارفة عن ذلك المعنى مع الإطلاق. وجواب المصنف يؤول إلى هذا.

وأما ثالثاً: فالإدراك عنده معنى قائم بذات الباري تعالى وبذات أحدنا، فكيف يعقل في هذا المعنى أن يكون قد وصل إلى المراتب فضلاً عن أن يكون سمعه قد أحاط بالشيء من جميع جوانبه.

وأما خامساً: فالله تعالى يدرك نفسه عندهم بهذه الإدراكات الخمسة، فكيف يكون قد وصلت هذه الإدراكات إليه؟

وبالجملة فكيف يعقل في المعاني /٥٢/ الوصول إلى غيرها.

وأما سادساً: فأهل اللغثة لا يعقلون هذه المعاني فضلاً عن أن يجعلوا الإدراك هو أن يحيط بالشيء من جميع جوانبه.

وأما سابعاً: فهو أول كلامه جعل الإدراك بمعنى الوصول فقط، وفي آخره جعله بمعنى الإحاطة، وقدمنا أن الإدراك ليس من الإحاطة في شيء.

قوله: (فكيف يعقل في هذا المعنى أن يكون قد وصل إلى المراتب فضلاً عن أن يكون قد أحاط بالشيء من جميع جوانبه).

فيه نظر لأن الرازي لم يجعل الإدراك هو الواصل بل جعله الوصول والواصل هو المدرك.

قوله: (فالإدراكات عندهم /٣٦٢/ خمسة). يعني بعدد الحواس الخمس، فكل حاسة تدرك بها، فذلك بإدراك يحل فيها يخالف للإدراك بالأخرى.

قوله: (أن يكون سمعه قد أحاط به). يعني لأنه جعل الإدراك الإحاطة بالمدرك من جميع جوانبه، فإذا صح ذلك فمن الإدراكات الإدراك بحاسة السمع للصوت، فيلزم إذا أدرك صوتاً أن يكون إدراكه له إحاطة سمعه به من جميع جوانبه كما ذكره في إدراك البصر مع أن الصوت لا جوانب له ولا يتصور الإحاطة في حقه.

قوله: (فالله تعالى يدرك نفسه عندهم بهذه الإدراكات الخمسة).

يقال: أما الرازي فربما لا يقول بذلك بل يقول: لا يدرك نفسه إلا بالإدراك الذي هو

وأما الأصل الرابع: وهو أن إثبات ما نفيه مدح راجع إلى الذات يؤدي إلى الانقلاب والنقص فلأن كون الشيء مرئياً أو غير مرئي إذا كان لأمر يرجع إلى ذاته وغير تابع للاختيار، فإن كونه مرئياً يقتضي خروجه عما لأجله كان غير مرئي والعكس ويفيد اختصاصه بصفة لم يكن عليها وهو محل اتفاقاً.

وبعد: فلما أن يتمدح بنفي صفة كمال وهو محل اتفاقاً، أو بنفي صفة لا كمال فيها ولا نقص وهو محل؛ لأن نفي ذلك لا يكون مدحاً ولا ذماً، وكذلك ثبوته وهو بمنزلة قول القائل: فلان لا يقوم ولا يقعد أو تمدح بنفي صفة نقص وهو المطلوب.

الرؤية، لكن هذا متوجه إلى من قال بذلك منهم ومتوجه إليه في الإدراك بمعنى الرؤية. قوله: (وأما الأصل الرابع) ... إلى آخره. الذي يدل على صحة هذا الأصل وجوه ثلاثة: الوجهان اللذان ذكرهما المصنف، الأول قوله: (فلأن كون الشيء مرئياً أو غير مرئي) إلى آخره. وتلخيصه أن يقال: كون الشيء مرئياً أو غير مرئي مما يرجع إلى ذاته، ففي الشاهد إلى الصفة المقتضاة وفي الغائب إلى الصفة الذاتية كما تقدم، فإذا كان تعالى قد تمدح بأنه لا يرى وذلك التمدح راجع إلى ذاته على ما تقدم فقد ثبت بذلك أنه لا يرى لصفته الأخص، فإثبات كونه مرئياً يقتضي خروجه عما لأجله كان غير مرئي وهي الصفة الأخص، وخروجه عنها يقتضي خروجه عما يقتضيه من الصفات إذ استحيل حصول المقتضي - من دون مقتضيه وفي ذلك خروجه عن كونه قادراً عالمياً حياً موجوداً، وهذا أبلغ نقص في حقه تعالى ويؤدي إلى انقلاب ذاته لأنه إذا خرج عن الصفة الذاتية إلى صفة أخرى فقد صارت ذاته غير ما كانت، وأنقص من ذلك إن خرجت عنها لا إلى صفة.

قوله: (والعكس). يعني وخروج الذات عن كونها مرئية إلى أن تكون غير مرئية يقتضي الانقلاب أيضاً، والطريقة في الطرفين واحدة.

الوجه الثاني: ذكره أيضاً وهو قوله: (وبعد فلما أن يتمدح بنفي صفة كمال) ... إلى آخره.

الوجه الثاني من الاستدلال بهذه الآية أن الله تعالى نفى إدراك الأبصار عن نفسه نفياً عاماً للأشخاص والأوقات من حيث أن حرف النفي إذا دخل على اسم الجنس المعروف باللام اقتضى الاستغراق بدليل صحة الاستثناء، وهذا لا يسع إنكاره، وقد اعترف به محققوهم لكن راموا الانفصال بما لا يحصل له.

قالوا: هو وإن كان عاماً فقد خصص بقوله: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ..﴾ [القيامة: ٢٢] الآية.

وله تتممة وهو أن يقال: فإذا كان تمدحه بنفي الرؤية تمدحاً بنفي صفة نقص فإثبات الرؤية إثبات لتلك الصفة، فيحصل غرضنا من أن إثبات ما نفاه تعالى يؤدي إلى النقص.

الوجه الثالث: أنه نقص من حيث أن ثبوت ما تمدح تعالى بنفيه يكشف عن الكذب والكذب من أوصاف النقص.

قوله: (من حيث أن حرف النفي إذا دخل على اسم الجنس المعروف باللام اقتضى الاستغراق). فيه نظر لأنه يوهم أن اقتضاء الاستغراق في اسم الجنس المعروف هو لأجل تقدم النفي، وليس كذلك فإن التعريف من ألفاظ العموم تقدمه نفي أو لا كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَفٍ خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢] وإنما تعتبر إفادة اسم الجنس للاستغراق مع تقدم النفي إذا كان نكرة، وإنما أفاد حرف النفي في هذه الآية الاستغراق في الأوقات لدخوله على الفعل المستقبل، والله أعلم.

قوله: (بدليل صحة الاستثناء). يعني في الأشخاص والأوقات نحو: إلا بصر زيد، وإلا في الآخرة. ولا كلام في أن صحة الاستثناء دليل الاستغراق وسيأتي تلخيصه في باب الوعيد، ومما يؤكد ذلك أن النفي الذي تضمنته الآية إما أن يكون في جميع الأوقات عن جميع الأشخاص فهو الذي نقول، أو يكون في بعض الأوقات أو عن بعض الأشخاص فلا يخص، أو لا يكون نفياً في أي الأوقات ولا عن أي الأشخاص، فخلافة معلوم من ظاهر الآية، ويدل على عمومها أن إثبات الإدراك في وقت ما أو لشخص ما ينافي ظاهرها، ولو لا عمومها لم ينافه.

والجواب: أن من حق التخصيص التنافي على مقتضى الخاص، ونحن سنبين أن النظر لا يفيد الرؤية، وأنه يصح الجمع بين إثبات النظر ونفي الرؤية.
قل الرازي: إن قوله: ﴿لَا تَدْرِكُهُ لَآبْصَرٌ﴾ نقيض لقولنا: تدرکه الأبصار، وقولنا: تدرکه الأبصار موجبة كلية تقتضي أن يدرکه كل أحد، لأن اللام للاستغراق، ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية، وهو قولنا: لا تدرکه بعض الأبصار، فإذا كذبت الموجبة الكلية صلق نقيضها وهو السالبة الجزئية، ونحن نقول بموجب السالبة الجزئية، فإننا نسلم ألا يدرکه بعض الأبصار، وهم الكفار.

تنبيه:

اعلم أن هذه الآية لا توصل إلى العلم بنفي الرؤية إلا إذا كانت دلالة العموم قطعية وهو موضع / ٣٦٣ / نظر، فالذي يذكره المحققون أن دلالة ظنية، وعلى هذا لا يوصل إلا إلى الظن، وسيأتي لهذا المعنى مزيد تحقيق في باب الوعيد.

قوله: (والجواب: أن من حق التخصيص التنافي على مقتضى الخاص).

يعني بأن يرد المخصص مصرحاً بنقيض ما ورد به العام في مقتضى الخاص وليس كذلك ههنا، فإن العام انتفاء إدراك الأبصار بمعنى أنها لا تراه، والخاص على زعمهم نظر بعض الوجوه إليه، ومعناه الانتظار، وليس عدم الرؤية منافياً له بل يصح اجتماع انتفاء الرؤية وثبوت النظر إذا كان بمعنى الانتظار، وكذلك لو جعلنا النظر في قوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] نظر الرؤية كما يزعمون فإن معناه تقيب الحدقة السليمة التماساً للرؤية لا نفس الرؤية، فإثباته لا يناقض نفيها بل يصح اجتماع إثباته ونفيها، وإلى هذا المعنى لحظ المصنف وهو الذي وعد بأنه سيبينه.

قوله: (نقيض لقولنا: تدرکه الأبصار).

النقيضان: كل قضيتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى، فنقيض الكلية السالبة نحو:

ويمكن الجواب: بأنه بنى على أن قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ سالبة جزئية بمنزلة قوله: بعض الأبصار لا تدركه، ونحن لا نسلمه، بل هي عندنا سالبة كلية تنزل منزلة قوله: لا واحد من الأبصار تدركه؛ لأنه إذا صلق أحد النقيضين كذب الآخر. على أنا إن سلمنا أنها سالبة جزئية فلا نسلم صحة ما ذهبوا إليه؛ لأن قوله: لا تدركه بعض الأبصار لا يدل على صحة أن تدركه البعض الآخر كما أن القائل إذا قل: ليس بعض الرجل في الدار لم يدل ذلك على أن البعض الآخر فيها.

وبعد: فإذا استحال في بعض الأبصار أن تدركه استحال في البعض الآخر؛ لأن وجه الاستحالة ٨٥٣/ ثابت في الجميع، وهو أن كونه غير مرئي هو لأمر يرجع إلى ذاته.

لا شيء من الإنسان بحجر جزئية موجبة وهي: بعض الإنسان حجر. ونقيض الكلية الموجبة مثل: كل إنسان حيوان سالبة جزئية: ليس بعض الإنسان بحيوان.

وإنما جعل نقيض الكلية من إحدى الطرفين جزئية من الطرف الآخر لأنه لا يمكن استمرار كذب أحدهما وصدق الأخرى إلا مع ذلك، فيفهم من قول الرازي أن قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ سالبة جزئية في المعنى ولهذا جعل نقيضه موجبة كلية، ولكنه غير مسلم له كما نبه عليه المصنف بعد.

وقول الرازي أيضاً: إن تدركه الأبصار موجبة كلية مخالف للقواعد، فإن مثل هذه القضية عند المنطقيين تسمى مهملة إذ لم يؤت فيها بلفظة كل ونحوها من ألفاظ التسوير، ويحكم عليها أهل المنطق بأنها جزئية لأن ذلك هو المتحقق فيها.

قوله: (وبعد فإذا استحال في بعض الأبصار أن تدركه) ... إلى آخره.

يقال: ليس نفى الإدراك عن بعض الأبصار يقتضي استحالته في حق من نفى عنه بل عدم وقوعه.

فصل / في شبههم في إثبات الرؤية

قد تعلقوا من جهة العقل بأنه تعالى موجود فيصح أن يرى؛ لأن علة صحة الرؤية هي الوجود من حيث وجدنا المختلفات كالجواهر والألوان مشتركة في صحة الرؤية، فلا بد أن تعلل بأمر يجمعها، وليس ذلك إلا الوجود؛ لأن الحكم المشترك لا يعمل إلا بعلة مشتركة. والجواب هو أن يقال لهم: أليس من صريح منكم أن الصّحّ أمور سلبية كصحة وجود الشيء وصحة كونه معلوماً، فلمّ عللتموها بأمر ثابت؟
واعلم ان الذي أذاهم إلى القول بأنها أمور سلبية هو أن العالم في ما لم يزل يوصف بأنه يصح وجوده ويصح العلم به، قالوا فلو كانت أموراً ثابتة للزم قلمها، وأيضاً فهي من صفات العالم، فلو كانت ثابتة لزم ثبوت الموصوف حل ثبوتها، وفي ذلك قلم العالم هذا كلامهم.
وأما نحن فعندنا أنها أحكام ثابتة في كل حل للنوات ثابتة في كل حل، ولا يلزم من ذلك قلمها لأنها أحكام، والأحكام والصفات لا توصف بقدم ولا حدوث من حيث ليست بأشياء، وكذلك لا يلزم قلم النوات المتصفة بها؛ لأن القدم كيفية في الوجود والعالم فيما لم يزل معلوم.

وبعد:، فسلمنا أن صحة الرؤية على أصلهم أمر ثابت، فمن أين لهم أنها^(١) أيضاً حكم متماثل، وأن صحة رؤية الجواهر تماثل صحة رؤية اللون، وتماثل صحة رؤية الباري،

(فصل: في شبههم في إثبات الرؤية)

قوله: (أليس من صريح منكم أن الصّحّ أمور سلبية).

يعني أن المرجع بها إلى نفي الاستحالة، فمعنى كونه يصح وجوده أنه لا يستحيل وجوده، ومعنى صحة كونه معلوماً أنه لا يستحيل أن يعلم لا أنهم يثبتونها أحكاماً خاصة، وقولهم: فلو كانت أموراً ثابتة لزم قدمها يعنون لحصولها فيما لم يزل، ولهذا قالوا بأن صحة وجود العالم فيما لم يزل معناه أنه لا يستحيل وجوده فيما لا يزال، ونحن نجعل صحة وجوده في الأزل أمراً ثبوتياً والمرجع بها إلى إمكان وجوده فيما لا يزال.

(١). في الأصل: أنهم، ولعلها: أنها.

أوليس بعض هذه الصحيح لا تقوم مقام البعض فإن صحة رؤية اللون يحتاج إلى ما يحتاج إليه صحة رؤية الجوهر وهو المحل، وكذلك صحة رؤية الجوهر يحتاج إلى التحيز ولا يحتاج إليه صحة رؤية القديم عندهم، وبعد: فسلمنا أنها حكم متماثل فما دليلهم على أن الأحكام المتماثلة لا تعلل بعلة مختلفة، وهل توزعوا إلا في ذلك فإن من منعب خصومهم أنها معللة بالقتضيات وهي مختلفة في الأجناس، ونظير ذلك في العقلية صحة كون الأشياء معلومة، فإنها معللة بصفات ذاتية وهي مختلفة، ومن الشرعيات فساد الصلاة، فإنه يعلل بالعلل المختلفة من حدث وكفر ووطء ونجاسة ونحو ذلك، وبعد: فسلمنا أنها لا تعلل إلا بالتماثلات، فما أنكروا أن صحة الرؤية في الجوهر واللون هي كونها ممكني الوجود من ذاتيهما أو كونهما معلومين فيلزم عليه صحة رؤية المعلوم.

قوله: (فإن صحة رؤية اللون يحتاج إلى ما لا يحتاج إليه صحة رؤية الجوهر وهو المحل).

وهذا يبني على أن اللون لا يصح إدراكه إلا في محل وأنا لو قدرنا وجوده لا في محل لم يصح إدراكه، والذي صرح به أبو هاشم أنا لو قدرنا وجوده لا في محل لصحت منارؤيته، ومع ذلك لأنه لا يجعل الشرط في الرؤية إلا حصول قاعدة الشعاع مع المرئي بحيث لا ساتر ولا ما يقدر حصول الساتر فيه ولا يشترط المقابلة أو ما في حكمها، فأما من اشترط ذلك فيقول: لو وجد لا في محل لم تصح رؤيته.

قال ابن متويه: إلا على ما قاله الشيخ أبو عبد الله من تقدير جهة له، فيجعله مرئياً لحصول المقابلة بشوته في جهة إلا أنه لا يتصور إلا مع وجوده لا في محل أن يكون في جهة لأن ذلك يقتضي كونه متحيزاً.

قوله: (فما أنكروا أن علة صحة الرؤية في الجوهر واللون هي كونها ممكني الوجود).

يعني فنكون قد عللنا هذه الصحيح المتماثلة بعلة اشتركت فيها المرئيات في الشاهد وهي كونها ممكنة الوجود، ومع ذلك لا يلزم صحة / ٣٦٤ / رؤية الباري تعالى لعدم حصول هذه العلة في حقه إذ هو واجب الوجود غير ممكنة.

فإن قالوا: المعلوم ليس بشيء.
 قيل لهم: ليس بمخلص لأنه إذا كان علة صحة الرؤية كونه ممكناً أو كونه معلوماً بطل
 اشتراط كونه شيئاً على أنه عندنا شيء.
 قل: قالوا نحن نعلم استحالة رؤية المعلوم.
 قيل لهم: ليس ذلك بأبلغ من استحالة رؤية /٨٥٤/ القدرة والعلم والسمع والبصر ونحو
 ذلك مما قد جوزوه.
 طريقة أخرى في الجواب: يقل لهم: أنطردون علتكم هذه فتزعمون أن كل موجود يصح أن
 يرى حتى القدرة والحيلة والسمع والبصر ونحوها، أم لا تطردونها فيبطل كونها علة إذاً أقل
 من اطراد العلة.

قوله: (إذا كان علة صحة الرؤية كونه ممكناً أو كونه معلوماً بطل اشتراط كونه شيئاً).
 اعلم أن هذا الجواب أقرب إلى عدم المطابقة فإنه إنما يكون مطابقاً لو قيل لا يكون كون
 الشيء معلوماً علة في صحة رؤيته إلا بشرط أن يكون شيئاً، والمعلوم وإن كان معلوماً فليس
 بشيء، وليس هذا مضمون السؤال وإنما حاصله أن المعلوم إذا لم يكن شيئاً لم يكن معلوماً،
 وإذا لم يكن معلوماً لم يلزم صحة رؤيته، وإن كانت العلة في رؤية المرئي كونه معلوماً.
 قوله: (حتى القدرة والحيلة والسمع والبصر ونحوها).
 يعني من الموجودات التي قد علمنا استحالة رؤيتها كالعلم والشهوة والإرادة والكرهية
 لحصول علة صحة الرؤية فيها عندهم وهو الوجود.
 قوله: (إذاً أقل من اطراد العلة).

يعني وهي أن تكون متى حصلت حصل معلولها، فيكون متى حصل الوجود الذي هو
 عندهم علة في صحة الرؤية حصلت الصحة وإن كان في وجوب العكس خلاف.
 واعلم أن الوجود على كلامهم إنما يكون مقتضياً للصحة لا علة فيها لأنه ليس بذات
 ولكن حكم المقتضي في وجوب اطراده حكم العلة، وهو أيضاً يسمى علة تجوزاً.

وعند أهل السؤال افترقوا فرقتين، فلما أهل التحصيل منهم فقهقروا عن هذه الشبهة واعترفوا بطلانها، ولهذا قال الرازي في الأربعين: أما نحن فعاجزون عن تمشية هذا الدليل، يعني دليل الوجود وأما أهل العناد منهم فافتحموا ذلك فقالوا: إن كل موجود يصح أن يرى حتى رؤية الباري وسمعه وبصره، وإنما أجرى الله العلة بأنه لا يخلق فينا إدراك هذه الأمور.

وسبيلنا مع هؤلاء أن نبين لهم أولاً أنهم عاجزون عن طرد هذه العلة حتى التزموا المحال من أجلها، ثم نذكرهم ما يلزمهم على هذه المقالة فنقول: أليس الله تعالى يرى الأشياء برؤية قديمة، فلا بد من قولهم بلى، فيقال: أفيصح أن يرى هذه الرؤية أم لا، إن قلتم: لا يصح بطل أصلكم، وإن قلتم يصح لزم أن يرى الرؤية برؤية والرؤية بروية أخرى إلى ما لا يتناهي، وأن يكون راثياً لا برؤية، وفيه إبطال كون الإدراك معنى، ثم يقال لهم: أليس يصح أن يرى الحيلة وأن يخلق الله لوناً غير هذه الألوان فنراه فلا بد من بلى.

قوله: (ولهذا قال الرازي)... إلى آخره.

اعلم أن الرازي لما تيقن ضعف أدلتهم العقلية في هذه المسألة وظهور بطلانها ذهب إلى أنه لا دليل في العقل يدل على صحة الرؤية ولا على استحالتها، قال: ولكنه قد ورد في ظواهر كتاب الله تعالى وسنة رسوله ما يقضي بصحتها فحيث توجّه القول بها مع عدم المانع منها عقلاً، ولكن تلك الظواهر لا توصل إلى العلم فتكون ظنية.

قوله: (حتى رؤية الباري تعالى).

أي رؤيته للأشياء فإنها عندهم معنى موجود، فلم يجدوا بداً من القول بصحة رؤيته على أصلهم.

قوله: (وأن يخلق الله تعالى لوناً غير هذه الألوان).

اعلم أن مذهب الشيخين وهو الظاهر من قول أصحابنا أنه يجوز أن يكون في المقدور لون سادس غير هذه الألوان الخمسة الموجودة. قالوا: لأنه لا دليل على نفي هذه الزيادة فيجب تجويز كونه في المقدور.

فيقال: إذا رأيت الحية ورأيت ذلك اللون المجوز فبأي شيء تفرقون بينهما حتى تعلموا اللون لوناً والحية حية وهلا كانا لونين أو حياتين، وكذلك يسألون عن الفرق بين اللون والصوت عند سماعهما أو عند رؤيتهما، ويسألون عن الفرق بين قدرته تعالى وعلمه عند إدراكهما. طريقة أخرى في الجواب يقال لهم: أتجعلون الوجود علة في صحة الرؤية فقط أو في صحة جميع الإدراكات عليه تعالى حتى يصح أن تسمع ذاته وأن تذاق وتشم وتلمس، والأول لا يمكنهم القول به لاتحاد الطريقة في الجميع، الثاني قد التزمه الأشعرية وأجازوا أن تدرك ذاته تعالى على حد إدراكنا للألم واللذة والريح والطعم والحرارة، وأجازوا أن يدرك علمه وحياته على حد إدراكنا لجميع هذه المدركات، وهو زيف شديد وضلال بعيد.

قال ابن متويه: وإذا جوزنا الزيادة أجريناها مجرى الأكوان في ألا تنحصر، وقد يجوز أن تكون الزيادة أيضاً محصورة كالزيد عليه، وفي الناس من منع من كون الزائد مقدوراً وزعم أنه يؤدي إلى الجهالات حتى يلزم تجويز أمور لا تعقل، وأبطلوا هذا بأن اللون وما يحصل به من الهيئة للأجسام قد عقلناه فالذي جوزناه هو لون يحصل لمحله به هيئة معاكسة لهذه الهيئات فلا يكون في ذلك لزوم جهالة.

قوله: (فبأي شيء تفرقون بينهما حتى تعلموا اللون لوناً والحية حية). لهم أن يقولوا: نحن نجد الفرق لأن هذا اللون وإن كان غير هذه الألوان المعروفة فإنه يثبت لمحله به هيئة معاكسة للهيئة الحاصلة بهذه الألوان دون الحياة، والحياة وإن كان لا بد مع القول بصحة رؤيتها من القول بثبوت هيئة لمحله بها إذ ذلك من حكم كل مدرك أدرك على حد إدراك محله أنه لا بد من ثبوت هيئة للمحل، قياساً على الألوان والحرارة والبرودة، فإن الهيئة تثبت لمحله بها لما أدركت على حد إدراكها فالهيئة التي تحصل بالحياة ليست معاكسة لهيئة هذه الألوان، ولعله يجب أن هذا الفرق إنما يتصور لو كان إدراك اللون وغيره على صفته المقتضاة كما نقوله، وأما إذا كان على صفة الوجود كما يقولونه والوجود متماثل فلا فرق.

قوله: (والأول لا يمكنهم القول به لاتحاد الطريقة في الجميع).

طريقة أخرى يقال لهم: هل الوجود صفة زائلة على ذات الموجود أو هو نفس الذات، فإن قالوا بالأول لزمهم ثبوت الذوات في حالة العدم، وقيل لهم: هلا جاز إدراكها وهي معدومة، ولكن لم يخلق الله فينا إدراكها.

وإن قالوا: بالثاني فكأنهم قالوا ترى الأشياء للذواتها لأن وجودها هو ذاتها، وهذا يقتضي تعليل صحة الرؤية بشيء مختلف وهو الذوات /١٥٥/ ويلزم عليه صحة الرؤية حل العدم كما سلف.

طريقة أخرى: يقال لهم: أوليس قياس الغائب على الشاهد بعلة جامعة هو عندكم من باب قياس التمثيل الذي لا يفيد إلا الظن الضعيف فكيف قطعتم على صحته هنا، وهو ليس من الأقيسية البرهانية عندكم.

شبهة أخرى: لهم عقلية قالوا: القول بصحة الرؤية لا يوجب حلوله تعالى ولا حلول معنى فيه ولا تشبيهه بخلقه ولا تكذيبه ولا تحويره ولا قلب ذاته، فيجب القول بصحتها.

يعني لا يمكنهم القول بأن الوجود /٣٦٥/ علة في صحة الرؤية دون غيرها من أنواع الإدراكات لاتحاد طريقتهم في جعل الوجود علة في الرؤية وفي سائر الإدراكات، فإنه يقال في الإدراك بالذوق مثلاً: إن صحة ذوق الطعوم وإدراكها على هذا الحد مع اختلافها حكم متماثل فلا بد أن يعلل بأمر اتفقت فيه وثبت اشتراكها جميعاً فيه ولم تشترك أنواعها إلا في الوجود، فيجب أن يكون هو العلة في صحة إدراكها والباري تعالى قد شاركها فيه فيجب صحة أن يدرك على حد إدراكها، وكذلك الكلام في الشم والسمع.

قوله: (ويلزم عليه صحة الرؤية حل العدم كما سلف).

يعني لما تقرر من أنها ثابتة حال العدم.

قوله حاكياً عنهم: (ولا تشبيهه بخلقه). يعنون لأن لا الرؤية التي يقول بها رؤية غير مكيفة، فأما الرؤية المكيفة فلا كلام في أنها تقتضي تشبيهه تعالى بخلقه.

قوله: (هذا شيء أخذوه من كلام شيخنا أبي علي).

والجواب: هذا شيء أخذوه من كلام شيخنا أبي علي وأول ما فيه أنا نقول: القول باستحالة الرؤية لا يؤدي إلى شيء مما ذكروه فيجب القول باستحالتها، وكذلك القول بإثبات ماهية الله تعالى لا يعلمها إلا هو لا يؤدي إلى شيء من ذلك، فكان يجب ذلك كما يقوله ضرار وهم يابونه.

ومثله إثبات معان لا نهاية لها للباري وصفات فهلا أثبتوه. ومتى قالوا: كان يصح بينهما التمانع، قيل لهم: وما أنكرتم أن التمانع إنما يصح من المحدثات بمجرى العلة، أو أن الحكم بصحة التمانع من أحكام الخيال. وبعد: فمن سلم لهم أن القول بصحة الرؤية لا يؤدي إلى تشبيهه بخلقه أو إلى قلب ذاته، أو ليس خصومهم يلزمونهم أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل وفي ذلك مشابهته للمحدثات، ويلزمونهم أن إثبات ما نفيه مدح راجع إلى الذات يؤدي إلى الانقلاب والنقص. وبعد: فهب أن ذلك لا يؤدي إلى شيء مما ذكروه، فكيف يحكمون بصحة شيء لا دليل عليه.

وذلك أنه قال: لا يكفر من قال بالرؤية التي ليست بمكيفة. وقال محتجاً على عدم كفره: لأن قوله بالرؤية لا يوجب حدوثه تعالى ولا حدوث معنى فيه ولا تشبيهه بخلقه ولا تكذيبه ولا تجويره ولا قلب ذاته، فيجب ألا يكفر من قال بها فجعلها الخصم شبهة له. قوله: (وما أنكرتم أن التمانع)... إلى آخره.

يعني كما قلتم في المقابلة واشتراطها فإن بعض مشيختهم قال: إن المقابلة أو ما في حكمها إنما كانت شرطاً في الرؤية بمجرى العادة. وقال الرازي: إن اشتراطها في رؤيته تعالى من أحكام الوهم والخيال.

فصل/ في شبههم من جهة السمع

أقوى ما تمسكوا به سؤال موسى عليه السلام.

قالوا: فلولا جواز الرؤية لما سألناه، وربما يؤكدون ذلك بالتشنيع على أصحابنا فيقولون: تزعمون يا معاشر المعتزلة أنكم أعرف بما يستحيل من نبي الله وكليمه في هذين طويل يذكرونه.

والجواب: أول ما في هذا أننا نعارضهم فنقول: تزعمون يا معاشر المجبرة أنكم أعرف من نبي الله وكليمه بما يتأخر في حكم الله إلى دار الآخرة ويمتنع في دار الدنيا.

ويبعد: فما أنكرتم أن موسى علم استحالة الرؤية لكن خلق الله فيه السؤال من دون اختياره كما خلق في قومه سؤال أن يجعل لهم آلهة حيث قالوا: ﴿يَمْوَسَىٰ اجْعَلْ لَّنَا إِلَهًا﴾ [الأعراف: ١٣٨]، وكما خلق في آدم أكل الشجرة.

وبالجملة فإذا كانت الأفعال خلقاً لله لم يبق لهم تعلق في سؤال موسى عليه السلام.

(فصل: في شبههم من جهة السمع).

اعلم أولاً أنه يقال لهم: لا يصح لكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ولا على غيرها من المسائل لما ذهبتم إليه في باب العدل من المذاهب الفاسدة المفضية إلى عدم الوثوق بالسمع.

قوله: (أقوى ما تمسكوا به سؤال موسى عليه السلام). يعني الذي حكاه الله تعالى عنه وهو قوله عليه السلام: ﴿رَبِّ ارْنِيْ أَنْظُرَ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وتقرير احتجاجهم به أن موسى عليه السلام سأل الرؤية لنفسه لأنه أضاف السؤال إليه بقوله: أرني.

وأضيف إليه في الجواب فقيل: ﴿لَنْ تَرِنِي﴾، ولنزول الصاعقة به، ولأنه تاب من ذلك ولو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها^(١) فإنه أعلم خلق الله بما يجب لله وما يستحيل على الله وهو كليمه وخيرته من خلقه.

(١) - في (ب): لم يسألها.

ويعد: فهم يعترفون أن موسى أذنب بسؤال الرؤية وتاب، فكيف يصح ذلك في سؤال ما هو جائز، وأي ذنب فيه؟ ويعد: فما أنكرتم ٨٥٧/ أنه سألها عن قومه وأضاف ذلك إلى نفسه كما يقوله الشفيح الذي يظهر العناية في طلب الحاجة فيقول: اقض حاجتي، وهو يريد حاجة من استشفعي، أو ليعلموا أنها إذا تعلزت الرؤية مع كونه أضاف السؤال إلى نفسه فأولى إذا سألها غيره، أو ليرد من جهته تعالى ما فيه مَقْنَعٌ للقوم وقطع لطمعهم حيث لم ينزجروا من كلام موسى وجوابه لهم، ويدل على صحة هذا أنا نعلم ضرورة من الدين أن قوم موسى سألوه الرؤية كما حكى الله عنهم بقوله: ﴿أَرَأَيْتُمْ أَفْعَوْا عَنْ ذُنُوبِ قَوْمِكُمْ إِذِ اسْتَسْقَوْا مِنَ الْغَدَقَةِ﴾ [النساء: ١٥٣] وقولهم: ﴿حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥]، ونعلم أنهم صعدوا لأجل ذلك كما قل تعالى: ﴿فَأَخَذْنَاهُمُ الصَّاعِقَةَ﴾ [النساء: ١٥٣] فيقال للخصوص: أما أن تزعموا أن سؤال الرؤية كان مرتين وهذا شيء بعيد لأنه كيف يسألها موسى وقد صعد قومه عند سؤالها وعلم تعلزها، أو سألها قومه وقد صعد هو عند سؤالها وهو نبي الله وكليمه، وأما أن يعترفوا أن السؤال كان مرة واحدة، فلا يمكنهم القول بأنه سألها لنفسه؛ لأنه لو كان كذلك لما كان لهم ذنب فيصعدوا من أجله، ولبطل ما علمنا من إضافتها إليهم، وهذا من أوضح دليل على أنه سألها عن قومه. وأما توبته عليه السلام

قوله: (تزعمون يا معاشر الجبرة)... إلى آخره.

يعني فإن من مذهبكم أنه تعالى لا يرى إلا في الآخرة وموسى عليه السلام سأل الرؤية على زعمكم في الدنيا، فكأنكم عرفتم ما جهله نبي الله وكليمه وهو تأخر حصولها إلى الآخرة.

قوله: (لأنه لو كان كذلك لما كان لهم ذنب فيصعدوا). يقال: أن صعدهم لم يكن عند سؤال موسى للرؤية فيتوجه ما قلته، ولكن صعدهم حال قولهم: ﴿أَرَأَيْتُمْ أَفْعَوْا عَنْ ذُنُوبِ قَوْمِكُمْ إِذِ اسْتَسْقَوْا مِنَ الْغَدَقَةِ﴾.

قوله: (ولبطل ما علمناه من إضافتها إليهم).

لعله أراد ما اضيف إليهم من طلبها بقولهم: ﴿أَرَأَيْتُمْ أَفْعَوْا عَنْ ذُنُوبِ قَوْمِكُمْ إِذِ اسْتَسْقَوْا مِنَ الْغَدَقَةِ﴾.

قوله: (وأما توبته عليه السلام)... إلى آخره.

هذا جواب عن سؤال لهم تقديره: أنه إذا كان سؤال موسى عن قومه فلم تاب فإن الذنب

فهي إما لأن طريقة الأنبياء والصالحين كثرة التوبة والاستغفار وأنهم لم يكن لهم ذنب لا سيما إذا رأوا نزول العقوبة بغيرهم، ويكون سبب الصاعقة في حقه على هذا التأويل هو الفزع من عظيم قدرة الله تعالى، كما يروى مثله عن محمد ﷺ حين رأى جبريل في صورته الهائلة، وإما لأنه سلك بحضرة القوم من غير إذن فكان ذلك ذنباً ويكون الصاعقة في حقه على هذا امتحاناً لا عقوبة، وإن كانت في حقهم عقوبة إنما يفترق ذلك بالقصد كما أن سبب دخول بيت المقدس وقتل بني إسرائيل هو الكفر والمعاصي فيكون ذلك ابتلاء في حق من لم يكفر منهم.

ذنبهم لأنهم السائلون في الحقيقة، ومعلوم أنه تعالى قد حكى التوبة عنه في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَنَكَ بُنْتِ إِيْلِكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

قوله: (لأن طريقة الأنبياء)... إلى آخره. من هذا القبيل ما روي عن نبينا ﷺ أنه كان يستغفر ربه في اليوم سبعين مرة، وقيل في المجلس الواحد مائة مرة.

قوله: (كما يروى مثله عن محمد صلوات الله عليه)... إلى آخره. عن ابن عباس ؓ أن النبي ﷺ قال لجبريل صلى الله عليه: «أحب رؤيتك في صورتك التي تكون عليها في السماء» فواعده عرفات فخرج النبي ﷺ فإذا جبريل قد ملأ ما بين المشرق والمغرب ورأسه في السماء ورجلاه في الأرض فخر النبي ﷺ مغشياً عليه فتحول جبريل إلى صورته وضمه إلى صدره. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ﴾ [التكوير: ٢٣].

قوله: (امتحاناً لا عقوبة). يعني فإنه / ٣٦٦ / وإن كان قد أذنب بذلك السؤال في تلك الحال، فذلك الذنب صغير في حقه ﷺ ومكفر في جنب ماله من الثواب^(١) فلا يقال: أن الصعقة عقوبة على ذلك.

قوله: (كما أن سبب دخول بيت المقدس)... إلى آخره.

(١) - هذا بناء على ما اختاره بعض أئمتنا وبعض العدلية أن خطايا الأنبياء عمد منهم، وإنما وجب القطع بصغرها لأننا في جنب ما لهم من الثواب، ونحن نختار أن خطايا الأنبياء صفات وأنها ليست بعمد، وأنها وقعت عن خطأ أو نسيان كما هو رأي الهادي ؓ ومتابعيه، إذ لا يجوز عليهم تعمد عصيان الله تعالى لمكان العصمة والطهارة والتزكية، والله الهادي. تمت.

ذكر المفسرون أن بني إسرائيل لما أفسدوا وخالفوا التوراة بكثرة المعاصي وقتلوا أنبياءهم زكريا ويحيى عليهما السلام سلط الله عليهم من قتلهم وخرب ديارهم بيت المقدس وهو يختصر - وحرقت التوراة، قيل: إنهم لما قتلوا يحيى صلوات الله عليه لم يزل دمه يفور حتى قتل بختصر - منهم سبعين ألفاً أو اثنين وسبعين ألفاً ثم سكن.

وقيل: بل لما قتلوا يحيى صلى الله عليه أتاهم ملك الروم فقتل منهم مائة ألف وثمانين ألفاً وخرب بيت المقدس، ثم لم يبن إلا في خلافة عمر^(١). قال الله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ فِي الْكِتَابِ لُتُقْسِدُوا فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَنَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٤]. قيل: المرة الأولى قتل زكريا صلى الله عليه، والثانية قتل يحيى صلى الله عليه.

وقيل: قتل شعيا صلى الله عليه، وقيل: كثرة المعاصي، ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ﴾ [الإسراء: ٥].

وقيل معناه: ترددوا وطفأوا وقيل: مشوا. وقيل: عاثوا وأفسدوا ﴿وَكَاثَ وَعْدًا مَفْعُولًا﴾ ٥ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ ﴿[الإسراء: ٥، ٦].

قيل: الرجعة والدولة وذلك أنهم لما تابوا نصرهم الله ﴿وَأَمَدَدْنَكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا﴾ [الإسراء: ٦].

رجعنا إلى أصل الكلام قال الإمام يحيى عليه السلام: فأما صعقته يعني موسى صلى الله عليه وتوبته فما كانتا إلا من أجل استعظام طلب الرؤية وفخامة شأنها ولما ظهر من آثارها من الأمور الهائلة كدك الجبل وحصول الصعقة كأن الله عز سلطانه حقق أن طلب الرؤية مع استحالته يشبه إضافة الولد إليه في قوله تعالى: ﴿تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَنْفَطَرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ

(١) - عمر بن الخطاب ، أبو حفص القرشي ، أسلم بعد خروج مهاجرة الحبشة على يدي أخته فاطمة وزوجها سعيد بن زيد في قصة طويلة ، ويومع له بالخلافة صبيحة وفاة أبي بكر ، وطعنه أبو لؤلؤة فيروز غلام المغيرة بن شعبه فتوفي لأربع بقين من ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين ، تمت.

(٢) - ذكره في التمهيد (ص ٣١٦) مطبوع تحقيق هشام حنفي سيد.

وأما قولهم: كيف طلب بالسؤال المنع من الرؤية في السمع ولم يطلب دليلاً سمعياً في مسألة قولهم: ﴿أَجْعَلْ لَنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمُ ٱللَّهُ﴾ وغير ذلك فهو اقتراح على موسى في أفعاله وتحكم عليه في ما يختاره.

على أن مسألة الرؤية عما يشبه الحل فيه ويحتاج إلى نظر دقيق بخلاف غيره، ولهذا اختلف المسلمون في مسألة الرؤية، ولم يختلفوا في جواز إثبات إله ثان.

ٱلْأَرْضُ وَخَزَرُ ٱلْجِبَالِ هَٰذَا ﴿٩٠﴾ أَن دَعَوُا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ﴿٩١﴾ [مريم: ٩٠، ٩١].

قال عليه السلام: ولو كان للمجبرة ذرية وفطانة وعلم بأحوال الأنبياء عليه السلام لعلموا أن قوله عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ لما فيه من إيهام الجسمية والعرضية ما كان إلا سؤالاً عن قومه وترجمة عن مقترحهم وحكاية عن جهلهم.

قوله: (وأما قولهم كيف طلب بالسؤال)... إلى آخره. هذا اعتراض يرد منهم على تجويز أصحابنا أن يكون سؤالها ليرد من جهته تعالى ما فيه مقنع للقوم وقطع لطمعهم.

قالوا: فلم لم يسأل أن يجعل الله لهم إلهاً ليرد من جهته تعالى ما فيه مقنع لهم كما قلتم في الرؤية لولا أن الرؤية جائزة فسألها دون الإله الثاني، وسؤالهم هذا يرد أيضاً على جواب لبعض أصحابنا عن هذه الشبهة، وهو أن قال: إن موسى عليه السلام كان عالماً باستحالة الرؤية لكن أراد ورود دلالة سمعية من جهته تعالى يدل على استحالتها لتزداد الأدلة ترادفاً ويزداد هو طمأنينة، وزيادة الأدلة من الأغراض العظيمة، ولهذا نجد العقلاء لا يكتفون في المسألة بدليل مع وجود غيره بل يستدلون بكل ما يمكن أن يكون دليلاً عليها وإن كان بعض تلك الأدلة مغنياً. ولهذا سأل إبراهيم عليه السلام ربه تعالى أن يريه كيف يحيي الموتى وإن كان عالماً باقتداره تعالى على ذلك، وهذا الجواب أتى بمعناه أبو الهذيل على ما حكاه ابن الخطيب، واعترضه في الأربعين مع الاعتراض الأول بأن موسى عليه السلام لو كان قاطعاً بامتناع الرؤية على ما ذكرتموه، وإنما سأله للوجه الذي ذكرتموه لكان الأدب أن يقول: يارب زدني دليلاً على امتناع الرؤية، فأما أن يسأل الرؤية مع العلم بامتناعها فهذا لا يليق بالعقلاء.

ويعد: فما أنكرتم أن ثم مضافاً محذوفاً تقديره أرني أنظر إلى عظيم سلطانك لأزداد به يقيناً كما سأله إبراهيم عليه السلام مثل ذلك. ويكون تقدير الجواب: لن ترى عظيم سلطاني في الدنيا لأن أهل الدنيا يضعفون عن ذلك ولكن انظر إلى الجبل فسأريك فيه آية دون ما تريد فإني استطعت بصر ذلك فسوف ترى عظيم سلطاني.

يوضحه قوله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ لأن التقدير فلما تجلّى عظيم سلطانه ونور سماواته لا كما يهني به الخصوم/١٥٧ من أنه تعالى خلق للجبل حيلة ورؤية ثم انكشف له فلما رآه تدككك

قوله: (تقديره أرني أنظر إلى عظيم سلطانك).

لا حاجة إلى هذا التكلف، والظاهر أن موسى سأل الرؤية ولا موجب للتأويل.

قوله: (يكون تقدير الجواب) ... إلى آخره.

قد أورد جار الله في تفسير هذه / ٣٦٧ الآية ما يشفي ويكفي من ذلك قوله في هذا المعنى: فإن قلت: كيف اتصل الاستدراك في قوله: ﴿وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ﴾ بما قبله؟

قلت: اتصل به على معنى أن النظر إلى محال فلا تطلبه، ولكن عليك بنظر آخر وهو أن تنظر إلى الجبل الذي يرجف بك وبمن طلبت الرؤية لأجلهم كيف أفعّل به وكيف أجعله دكاً بسبب طلبك الرؤية لتستعظم ما أقدمت عليه بما أريك من عظم أثره، كأنه جل وعلا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد إليه في قوله: ﴿وَنَحْنُ الْجِبَالُ هَذَا﴾ ١٠٩ أن دَعَا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ١٠٩ فإن استقر مكانه كما كان مستقراً ثابتاً ذاهباً في جهاته فسوف تراني تعليق لوجود الرؤية بوجود ما لا يكون من استقرار الجبل مكانه حين يدكه دكاً ويسويه بالأرض، وهذا كلام مدمج بعضه في بعض وارد على أسلوب عجيب ونمط بديع، ألا ترى كيف تخلص من النظر إلى النظر بكلمة الاستدراك، ثم كيف بنى الوعيد بالرجفة الكائنة بسبب طلب النظر على الشريطة في وجود الرؤية، أعني قوله: ﴿فَإِنْ أَسْتَقَرَّ مَكَانُهُ، فَسَوْفَ تَرِنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] للجبل ولما ظهر له اقتداره وتصدى له أمره، وإرادته جعله دكاً أي مدكوكاً.

وكيف يصح هذا لهم وقد أجمعوا على أن جميع المخلوقات لا تراه في الدنيا، وبعد: فيقال لهم: ما أنكرتم أن مسألة الرؤية لم تكن خطرت ببال موسى قبل وقت السؤال، فلما خطرت بباله وكان مشتغلاً بالنجاة عن النظر طلب فيها دليلاً سمعياً لتعذر النظر حيث أنه وأكثر ما فيه أنها خطرت بباله من قبل فأتخذ بالنظر فيها حتى طلب دليلاً سمعياً، وليس عدم العلم بمسألة الرؤية مما يقطع بكونه كبيراً، ولا هذه المسألة مما يتوقف عليها العلم بالنبوة.

قوله: (وليس عدم العلم بمسألة الرؤية مما يقطع بكونه كبيراً). أي عدم العلم بصحتها إن كانت صحيحة أو استحالتها إن كانت مستحيلة، يعني فلا يقال: هو كبيرة، وإذا كان كبيرة فالكبيرة لا تجوز على الأنبياء عندكم لما ذكره من عدم القطع بكونها كبيرة لاسيما في حق الأنبياء فإن ثوابهم قد يُكفّر كثيراً من المعاصي التي لا يُكفرها ثواب غيرهم.

قال الإمام المهدي عليه السلام: ولو لزم ما قالوه من جهل موسى عليه السلام باستحالة الرؤية على الله تعالى فلا خلل في ذلك لأن معرفتها ليست من فروض الأعيان، إذ تجوزها لا يستلزم الجسمية، وكوننا نعرف ما لا يعرفه بعض الأنبياء في موضع لا خلل فيه، أيضاً فمن الجائز أن يعزب عن بعض الأنبياء كثير مما اطلع عليه غيرهم^(١) كدقائق مسائل اللطيف والمساحة والهندسة، وبالجمله فكل مسألة لا يعد العلم بها من فروض الأعيان فعدم العلم بها يجوز على الأنبياء كغيرهم، وكغير ذلك من أمور الدنيا وأحوالها فإن خاتم الأنبياء وأفضلهم لم يعلم ما في تأبير النخل من الصلاح حتى قال: «أنا أعرف بدينكم وأنتم أعرف بدنياكم». قوله: (ولا هذه المسألة مما يتوقف عليها العلم بالنبوة).

(١) - كان الأولى بالمهدي عليه السلام ترك هذا الكلام الذي لا فائدة له فيه، فمقام الأنبياء ومرتبهم عظيمة، وبعض علم اللطيف دقائقه من علوم الفلسفة التي حذر عنها الأنبياء عليهم السلام، ولو علم الله أن معرفتها متممة للإيمان لأرسل بها رسله ولنزلت بها كيبه، فأكثرها هراء كما قال:

وبعض القول ليس له عجاج كمخض الماء ليس له إزاء

يعني فلا يقال: كيف تجوزون جهل موسى عليه السلام باستحالة الرؤية مع أنه قد علم صحة نبوته بلا كلام، والعلم بصحة نبوته وصواب ما أرسل به يتوقف على العلم بنفي الرؤية كما يتوقف على العلم بأنه تعالى عدل حكيم، وذلك لأن الكلام في الرؤية غير المكيفة، وليس الجهل بما هو الحق فيها يقدر في العلم بصحة النبوة من حيث لا يتوقف عليها مسألة العدل والحكمة. واعتراض الرازي هذا الجواب بأن قال: إن الأمة مجمعة على أن علم الأنبياء والرسل بذاته تعالى وصفاته أتم وأكمل من علم كل واحد من آحاد الأمة.

إذا ثبت هذا فنقول: لما كان العلم باستحالة الرؤية حاصلًا لكل واحد من آحاد المعتزلة فلو لم يكن هذا العلم حاصلًا لموسى عليه السلام لكان كل واحد من آحاد المعتزلة أعرف بذات الله تعالى وصفاته من موسى عليه السلام، ولما كان هذا باطلاً بالإجماع سقط ما ذكره.

ويمكن الجواب: بأن علمه عليه السلام باستحالة الرؤية عقيب السؤال مسقط للتشنيع الذي أورده لأن معه لا يكون كل واحد من آحاد المعتزلة أعرف بذات الله تعالى وصفاته من موسى إذ قد شاركهم فيه بعد ورود الجواب، وليس حصول العلم له بعد أن لم يكن حاصلًا يقتضي ما ذكره، ولم يقع الإجماع على أنه يجب حصول العلم بذات الله تعالى وصفاته للأنبياء من أول وهلة، ولو قدرنا أنه عليه السلام لم يعلم استحالة الرؤية مع علم المعتزلة بها لم يقتض أن يكون كل واحد منهم أعلم بذات الله تعالى وصفاته من موسى عليه السلام كما ذكره، فإن العلم باستحالة / ٣٦٨ / الرؤية ليس علمًا بذات الله تعالى ولا بصفة له، ولو كان علمًا بصفة فليس العلم بها هو كل العلم بذات الله وصفاته، فتبين أن كلامه مبناه التشنيع الذي لا ثمرة له.

وقد أجاب الشيخان أبو الهذيل وأبو القاسم عن أصل الشبهة بأن المراد بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ أي أريني آية^(١) أعلمك عندها ضرورة، ولعل المصنف أراد هذا المعنى بما

(١) - قلت: قد فسر الإمامان الكبيران نجم آل الرسول القاسم بن إبراهيم وحفيده الهادي إلى الحق عليه السلام وغيرهما من الأئمة عليهم السلام فقالوا: لم يسأل موسى عليه السلام الرؤية نفسها، بل سأل الله تعالى أن يريه آية من عظيم قدرته تعالى ينظر بها إليه، أي يعلمه تعالى بها علمًا ضروريًا كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُنْزِلُ السَّمَاءَ قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لَيْطَمِينَ قُلِّي﴾ الخ.

وبعد: فالآية تدل على ما نقوله نحن من وجهين:
أحدهما قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ فإن (لن) في اللغة لتأييد النفي.

سبق من قوله: (وبعد فما أنكرتم أن ثم مضافاً محذوفاً تقديره: رب أرني أنظر إلى عظيم سلطانك)... إلى آخره.

واعترض بأن موسى قد رأى من الآيات العظيمة ما فيه كفاية كقلب العصي - وفلق البحر وتفجر الماء من الحجر وإخراج يده بيضاء، فطلب آية بعد هذه الآيات تعنت لا يليق بالأنبياء عليه السلام.

وأجيب: بأنه وإن كان كذلك إلا أنه لم يحصل له بتلك الآيات علم ضروري، وهو إنما طلبه لا ما قد حصل وهو العلم الاستدلالي.

واعترض أيضاً بأنه عليه السلام مع معرفته للباري تعالى في حال مناجاته لا يليق منه ذلك، إذ لا يليق بعامل أن يقول لمن يناجيه: عرفني نفسك فضلاً عن الأنبياء فهم أكمل الناس عقلاً وأشد معرفة بالله تعالى.

قوله: (فإن لن في اللغة لتأييد النفي).

يدل على ذلك أنه يصح الاستثناء من الأوقات فدل على الاستغراق، ولأن إثبات الرؤية في وقت يناقض ذلك، ويدل على استغراقها للأوقات أنها إما أن تكون نفياً للرؤية في جميع الأوقات فهو ما نقوله، أو نفياً لها في بعض الأوقات فهو تخصيص لغير مخصص، أو ليست بنفي لها في أي الأوقات فهو خلاف صريح الآية.

[البقرة: ٢٦٠]، فرد الله تعالى على موسى عليه السلام بقوله: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ أي لن تقدر أن ترى آية من عظيم آياتي الباهرة، ولكن انظر إلى الجبل الذي هو أعظم منك كيف يكون حاله، إن استقر مكانه بعد أن أفعل به ما تراه فسوف تراني، أي فستعلم الآية العظيمة، فلما ارتج الجبل وادك لم يملك موسى نفسه أن خر مغشياً عليه، فلما أفاق قال سبحانه تبت إليك، ذكره في الكاشف الأمين مع تصرف بزيادة وتحسين عبارة، وهذا يوافق قول الشيخين. تمت

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: ٩٥] إلى قوله: ﴿قُلْ إِنْ أَلَمَوْتَ الَّذِي تَفْرُوتُ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلْقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَلِيمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [الجمعة: ٨٠]، فأن خبر تعالى أن الموت الذي يفرون منه هو الموت الأول بدليل قوله: ﴿ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَلِيمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾. يزيده وضوحاً أنه تعالى ذكر التأبيد في هاتين الآيتين،

قوله: (وأما قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ﴾) ... إلى آخره.

هذه إشارة إلى سؤال يرد على قولنا إن (لن) لتأبيد النفي، وتقريره أن يقال: إنه تعالى قال في اليهود: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ أي الموت، ثم حكى عنهم طلبه بقوله تعالى: ﴿وَنَادَوْا بِمَمْلِكٍ لِّيَقْضِيَ عَلَيْهِمُ تَارُكُ﴾ [الزخرف: ٧٧] فدل على أنها ليست لتأبيد النفي.

وتقرير الجواب: أن فيه قرينة تدل على خلاف الظاهر، وهي أنهم إنما لم يتمنوه في الدنيا هرباً من العقاب وقد صاروا حال سؤالهم للملك معاقبين فعدم تمنيههم لا يفيدهم هرباً منه، بل الهرب منه في حصول ما سألوه من الموت لو حصل والسلامة من العقاب.

قوله: (فأن خبر تعالى أن الموت الذي تفرون منه هو الموت الأول).

يعني وحيث يكون قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ﴾ الضمير فيه عائد إلى الموت الأول، وإذا كان كذلك ففائدة لن وهي التأبيد حاصلة لأنهم لم يسألوا الموت الأول أبداً قطعاً وإنما سألوا موتاً ثانياً.

قوله: (أنه تعالى قد ذكر التأبيد في هاتين الآيتين) ... إلى آخره.

يعني قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ مع أن التأبيد بلا خلاف يشمل جميع الأوقات، فإذا كان كذلك ولم يقتض لفظ التأبيد هنا شمول جميع الأوقات ووجب العدول عن ظاهر التأبيد فكذلك في لن وقع ما اقتضى العدول عن ظاهرها، ولا يقدح ذلك في أنها تشمل الأوقات، وإذا قيل: فيعدل عن ظاهر قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾. قلنا: لا موجب للعدول ههنا فإنه لم يخبر عن الرؤية بعد ذلك، وفي تلك الآية أخبر عن طلبهم للموت بعد فاقتضى العدول.

فلا بد للنخضم من العدول عن ظاهر التأييد كذلك العدول عن ظاهره في لفظ (لن).
على أنه قد قيل: إن المراد بقوله: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ﴾ أي الرجوع إلى الآخرة، وإنما عبر عن ذلك
بالموت لأنه لا بد منه، وإذا كان كذلك فهم لا يتمنون الرجوع إلى الآخرة أبداً، وهذا جيد،
ويؤيده قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ أَلْدَارُ الْآخِرَةُ﴾ [البقرة: ٩٤].

حجة الوجه الثاني: أنه علق الرؤية بشرط مستحيل وهو استقرار الجبل حال تحركه
وتدكدكه إذ لو علقها باستقراره قبل ذلك أو بعده، ومعلوم أن ذلك قد حصل لوجب حصول
الرؤية لحصول شرطها، هذا ما ذكره أصحابنا،

وقد أجب عن أصل السؤال بأنه يجوز أن يكون الذين حكى الله عنهم طلب الموت غير
اليهود الذين أخبرنا بهم لا يتمنونه.

قوله: (حجة الوجه الثاني أنه علق الرؤية بشرط مستحيل) ... إلى آخره.

المجبرة يحرفون هذا الوجه ويجعلونه لهم ويجررونه على عكس ما يحرره أصحابنا، فيقولون:
قد علقها بأمر جائز وهو استقرار الجبل، وكان جائزاً لأن الجبل جسم وكل جسم يجوز
سكونه واستقراره، وإذا كان كذلك فالمعلق على الشرط الجائز جائز لأنه يجوز حصول ذلك
الشرط، وإذا حصل لزم حصول المشروط إذ لو لم يحصل انكشف عدم كونه شرطاً، وهو
يكشف عن الكذب في كلامه تعالى عن ذلك، وقد رد عليهم الإمام / ٣٦٩ / عماد الإسلام
من وجهين^(١):

أحدهما: أنه وإن كان ممكناً بالإضافة إلى ذاته فهو مستحيل بالإضافة إلى أمور أخرى، ولا
فرق في استحالة حصول الشيء ووقوعه بين أن يكون مستحيلاً لذاته، وبين أن يكون
مستحيلاً لأمر آخر، ولهذا فلا فرق في عدم الوقوع بين استحالة حدوث ذات القديم تعالى
وبين استحالة وقوع القبيح من جهته، وإن كان استحالة حدوثه لذاته واستحالة وقوع القبيح

(١). ذكره عليه السلام في التمهيد (ج/ص ٣١٦، ٣١٧).

منه لداعيه، واستحالة استقرار الجبل يثبت لأمر ثلاثة^(١):

أما أولاً: فلأن عندكم أنه أراد في ذلك الوقت ألا يستقر الجبل، وما أراد تعالى ألا يحصل كان حصوله مستحيلاً عندكم، فإن حصول الاستقرار في ذلك الوقت محال. وأما ثانياً: فلأنه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل حال تحركه وحصول الاستقرار حال الحركة محال.

وأما ثالثاً: فلأن معنى قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ، فَسَوْفَ تَرِنِّي﴾^٢ إن استقر حال التجلي لأمرين

أما أولاً: فلأن أحدنا لو قال لحاجب الخليفة أرنى الخليفة.

قال الحاجب: لن تراه، ولكن انظر إلى زيد فإن استقر مكانه فسوف تراه فلما تجلى الخليفة لم تستقر قدما زيد علمنا أنه أراد فإن استقر قدما حال التجلي.

وأما ثانياً: فلأن الغرض بقوله: ﴿فَإِنْ أَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ، فَسَوْفَ تَرِنِّي﴾^٣ لو لم يكن حال التجلي لكان لا معنى لقوله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾^٤، لأن ذكره ليس إلا ليريد أن استقرار الجبل حالة التجلي محال، فثبت أن حصول الرؤية معلق على أمر مستحيل فيجب أن يكون مستحيلاً.

الوجه الثاني: سلمنا أن الرؤية متعلقة على أمر ممكن فلم قلتم: إنه لا بد أن تكون ممكنة؟ بيانه أن المعلق على ما يوجد وهو مما يصح وجوده يفيد أمرين، أحدهما: استحالة حصول المعلق عند عدم الشرط، الثاني: صحة حصوله عند حصول الشرط، والمطلوب بالمعلق بالشرط ههنا ليس إلا وقوع الرؤية وحصولها عند حصوله، ولا شك أن موسى عليه السلام لما سأل الرؤية بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾^٥، وأجابه الله تعالى بقوله: ﴿لَنْ تَرِنِّي وَلَكِنْ أُنْظِرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ أَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ، فَسَوْفَ تَرِنِّي﴾^٦، فعلق الرؤية بأمر غير حاصل فكان تعليقه

(١). في (ب): استقرار الجبل ثبت لأمر ثلاثة.

ولهم أن يقولوا: بل علقها باستمرار الاستقرار، فكانه قل: إن لم يتدكلك الجبل فسوف تراني، والأولى أن يجعل الوجه الثاني هو أن قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ تَرِنِّي﴾ يفيد في اللغة الاستقبال المتراخي، ومن مذهب الخصوم أن موسى سوف يراه في الآخرة، فإذا علق الله هذا التسويف والرؤية المستقبلية باستمرار الجبل ولم يستقر حكمنا بأنه لا يراه أبداً في المستقبل، وإلا بطلت فائدة الكلام؛ لأن عند الخصم أنه سوف يراه سواء استقر الجبل أم لا.

شبهة: تمسكوا بقوله تعالى: ﴿وَجُودُ يَوْمِ نَازِرَةٍ﴾. والجواب: ليس النظر بمعنى الرؤية قط، بدليل أنه يثبت وينفي، فيقال: نظرت إلى الهلال فلم أره، وتثبت الرؤية حيث ينفي النظر، فيقال في الله رائي، ولا يقال: ناظر، ويعقب النظر بالرؤية فيقال: نظرت فرأيت، ويجعل وصلة إلى الرؤية فيقال: انظر لملك ترى، ويجعل غاية له الرؤية، فيقال: ما زلت أنظر حتى رأيت.

للرؤية على ما لم يوجد لبيان نفي وجودها جواباً مطابقاً، فإما أن الغرض ببيان أن لا رؤية ممكنة أو غير ممكنة فهو أمر غير مطلوب ولا مقصود، فلو كان الغرض من التعليق ببيان صحة الرؤية واستحالتها لم يكن الجواب مطابقاً، فثبت أن الغرض ببيان نفي وجودها لانتفاء شرطها وهو المطلوب.

قوله: (ولهم أن يقولوا: بل علقها باستمرار الاستقرار). يعني وإذا كان كذلك فاستمرار الاستقرار جائز غير مستحيل وفيه حصول غرضهم من أنه علقها بأمر جائز لا مستحيل فتكون جائزة، ولا يلزم عليه حصول الرؤية كما قاله أصحابنا فيما لو كان الشرط استقراره قبل الاندكاك أو بعده لأنه لم يستمر استقراره فلا يلزم حصولها.

قوله: (شبهة تمسكوا بقوله تعالى: ﴿وَجُودُ يَوْمِ نَازِرَةٍ﴾ (٢٣) إِنَّ رَبَّهَا نَاطِرَةٌ ﴿﴾ [القيامة: ٢٣، ٢٢].

وجه احتجاجهم بها أن المراد بيومئذ يوم القيامة، والمراد بناظرة حسنة من النظارة التي هي حسن الرونق وهي وجوه المؤمنين لأن وجوه العصاة ذلك اليوم بأسرة كما حكاه تعالى وقوله: ﴿إِنَّ رَبَّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] والمراد بناظرة ههنا رائية، لأن النظر بمعنى الرؤية ههنا قالوا: ويؤكد أنه أن النظر إذا علق بالوجه وعدي يلى لم يحتمل إلا الرؤية.

قالوا: النظر إذا قرن بإلى أفاد الرؤية.

قلنا: محال بدليل قوله تعالى: ﴿وَتَرْنَهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨] وقال تعالى: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران: ٧٧]، فإنه ليس معناه لا يبصرهم اتفاقاً، وتقول العرب: نظرت إلى الهلال فلم أره.

وحكى الرازي عن الخليل^(١) أن العرب تقول: نظرت إلى فلان أي انتظرته وعن ابن عباس أن العرب تقول: إنما أنظر إلى الله وإلى فلان. وقال النابغة^(٢):

نَظَرْتُ إِلَيْكَ لِحَاجَةٍ لَمْ تَقْضِهَا نظر المريض إلى وجوه العُودِ

قوله: (ويعقب النظر بالرؤية) إلى قوله: (ويجعل غاية له الرؤية).

وجه الاحتجاج بذلك على أن النظر غير الرؤية أن الشيء لا يعقب بنفسه ولا يجعل وصلة إليه ولا غاية له، وكان المثل الموافق للوصلة أن يقول: رأيتة بنظر وقع مني ونحوه فأما انظر لعلك ترى فهو من قبيل ترجي الرؤية مع النظر لا من قبيل التصريح بكونه وصلة. قوله: (قلنا: محال بدليل قوله تعالى: ﴿وَتَرْنَهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ﴾) ... إلى آخره.

يعني فجميع ما حكاه من الآيات وكلام / ٣٧٠ / العرب وأئمة اللغة قد حصل فيه اقتران النظر بإلى ولم يفد الرؤية فدل على استحالة ما ادعوه لغة، وقد اختلف في تفسير قوله تعالى: ﴿وَتَرْنَهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨] فقيل: نظر المقابلة وقيل: قلب الحديقة لأن عبدة الأصنام كانوا يجعلون لها أعيناً من الجواهر واليواقيت فيخيل إلى من رآها أنها تقلب أحداقها، وقيل: بل أريد الرؤية مجازاً والتقدير: وتراهم كأنهم يرون وهم لا يرون.

(١) - الخليل بن أحمد بن عمرو بن نعيم الفراهيدي الأزدي الهمداني، أبو عبد الرحمن، من أئمة اللغة والأدب، واضع علم العروض، وهو أستاذ سيبويه النحوي، ولد ومات في البصرة، من مؤلفاته: (كتاب العين مخطوط) في اللغة.

(٢) - هو النابغة الذبياني زياد بن معاوية بن ضباب الذبياني الغطفاني المضري، أبو أمامة المشوفي نحو سنة ١٨ ق.هـ، شاعر جاهلي من الطبقة الأولى، من أهل الحجاز، كانت تضرب له قبة من جلد أحمر بسوق عكاظ، فتقصده الشعراء فتعرض عليه أشعارها، وله ديوان شعر مطبوع، وعاش عمراً طويلاً (الأعلام ٥٤/٣ - ٥٥).

وقل الكمي^(١):

وشعث ينظرون إلى بلال
كما نظر الظمء حياء الغمام
أي ينتظرونه، وقال آخر:
وقفت كأني من وراء زجاجة
فعيناي طوراً تغرقان من البكاء
فأثبت النظر في حالتي الأبصار وعلمه، وقال آخر:
وإذا نظرت إليك من ملك
والبحر دونك زدتنني نعماً
والنظر مع كون البحر حائلاً هو الانتظار.

قوله: (وحكى الرازي عن الخليل).

يعني بالرازي ابن الخطيب الأشعري حكى في ذلك في كتابه الأربعين معترضاً به على دليل أصحابه.

قوله في البيت: (نظر الظمء حياء الغمام).

الظمء جمع ظام، كالعطاش جمع عطش، والحيا وهو مقصور مطر الربيع.

قوله: (والنظر مع كون البحر حائلاً هو الانتظار).

حملة المصنف على أن معنى البيت: إذا نظرت إليك والبحر بيني وبينك، والظاهر أن مراده والبحر دونك في الكرم، وذلك أن العرب تصف الكريم بالبحر ويطلقون لفظة البحر على الكريم تجوزاً واستعارة ويشبهون كرمه بكرم البحر، ولذلك قال صاحب البردة^(٢) يمدح النبي صلى الله عليه وسلم:

(١) - الكمي بن زيد بن خنيس الأسدي أبو المستهل، شاعر الهاشمين، من أهل الكوفة، اشتهر في العصر الأموي، وكان عالماً بأداب العرب ولغاتها وأنسابها وأخبارها، ثقة في علمه، منحاز إلى بني هاشم، كثير المدح لهم متعصباً للمضرة على القحطانية، وهو من أصحاب الملحمة، أشهر شعره الهاشميات وهي عدة قصائد في مدح الهاشمين (الأعلام للزركلي / ج ٥ / ص ٢٢٣).

(٢) - كمب بن زهير.

وقال آخر:

إني إليك لما وعدت لناظرٌ نظر الذليل إلى العزيز القاهر
وقال الفارسي وهو من كبار أئمة اللغة: النظر لا يفيد الرؤية، وأنشد مستدلاً على ذلك:
فياميُّ هل تجزي بكائي بمثله مراراً وأنفاسي عليك الزوافر
وإني متى أشرف من الجانب به أنت من بين الجوانب ناظر
قل: فطلب منها الجزاء على كونه ناظراً إليها، ولو كان النظر هو الرؤية لما طلب عليه جزءاً
وهو المحب بل حقه أن يبذل فيه الرغائب.
قالوا: النظر إذا قرن بالوجه أفاد الرؤية. بل الانتظار
قلنا: لا نسلّمه، أما أولاً فهو محل النزاع. ويعد: فقد ورد كثيراً في اللغة وهو لا يفيد الرؤية،
قل حسن:

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالفلاح
وروي بالخلاص، وروي تنتظر الفلاحا، وروي تنتظر الخلاصا.

كالزهر في ترف والبدر في شرف والبحر في كرم والدهر في همم
وقال غيره:

هو البحر من أي النواحي أتيت فلجته المعروف والبر ساحله
وهذه الجملة وهي قوله: والبحر دونك جملة اعتراضية أريد بها تأكيد ما تصدى له الشاعر
من بيان كرمه وكثرة إحسانه إليه.
قوله: (قل حسن^(١)):

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالفلاح

(١) - حسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي، الأنصاري، أبو الوليد، الصحابي، شاعر النبي ﷺ، وأحد المخضرمين الذين أدركوا الجاهلية والإسلام، عاش ستين سنة في الجاهلية ومثلها في الإسلام، وكان من سكان المدينة، وعمره قبيل وفاته، لم يشهد مع النبي ﷺ مشهداً.

وقل البعيت:

وجوه بها ليل الحجاز على النوى إلى ملك زان المغارب ناظرة^(١)
فتبين أن أهل الحجاز ينتظرون ملك المغرب، ومعلوم أنه لم يرد الرؤية، وقال آخر:
ويوم بذى قار رأيت وجوههم إلى الموت من وقع السيوف

وقيل: إن بعضهم رواه على وجه آخر وجعله لغير حسان:

وجوه ناظرات يوم بكر إلى الرحمن تنتظر الخلاصا
وزعم أن مراد الشاعر بيوم بكر يوم اليمامة، وسماه يوم بكر لأن الحرب فيه كان بين أصحاب أبي بكر^(٢) وبين مسيلمة الكذاب^(٣) وأصحابه، وأراد بالرحمن في البيت مسيلمة، وذلك لأنهم كانوا يسمونه رحن اليمامة، وكان أصحابه يطمعون في أن يخلصهم عن ذلك البلا وينظرون إليه في ذلك، والشاعر من أصحابه، والحجة ثابتة على كلا الروايتين.
قوله: (وقل البعيت).

هو بالبلاء الموحدة المفتوحة والعين المهملة المكسورة والياء الساكنة التحتانية والشاء المثناة.
قال الجوهري: هو شاعر من بني تميم سمي بذلك لقوله:
تَبَعْتُ مني ما تَبَعْتُ بعد ما اسـ — تمر فؤادي واستمر مريري
قوله في حكاية الشعر: (ويوم بني قار).

(١) - رواه الأمير الحسين في الينابيع: إلى ركن المعارف ناظرة.

(٢) - أبو بكر: عبدالله بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن كعب التميمي القرشي، أبو بكر الصديق، أول الخلفاء، ولد بمكة، ونشأ غنياً موسراً، وعالماً بأخبار القبائل وأيامها وأنسابها، حرم على نفسه الخمر في الجاهلية فلم يشربها، وأسلم بعد البعثة، وكان له في عصر النبوة مواقف كثيرة، فتحت في أيام توليه الشام وقسم من العراق، مدة توليه الخلافة سنتان وثلاثة أشهر، وتوفي بالمدينة، وأخباره كثيرة.

(٣) - مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي، أبو ثمامة، متنبئ من المعمرين، وفي الأمثال: (أكذب من مسيلمة)، ولد ونشأ باليمامة، وأكثر مسيلمة من وضع أسجاع يضاهي بها القرآن، وتوفي النبي ﷺ قبل القضاء على فتنته، فلما انتظم الأمر لأبي بكر انتدب أعظم قواده على رأس جيش قوي هاجم ديار بني حنيفة، وصمد هؤلاء فكانت عدة من استشهد من المسلمين على قتلهم في ذلك الحين (ألفاً ومائتي رجل) منهم أربعمائة وخمسون صحابياً، وانتهت المعركة بمقتل مسيلمة سنة ١٢هـ.

فهذا كله يدل على بطلان ما قالوه، وإنما أكثرنا الاستشهاد في ذلك لأن بعض المتعجرفين منهم لم ير في كتب أصحابنا إلا بيت حسان، فقل: إنا قد أفسدنا أصول المعتزلة، وهددنا أركانهم، ولسنا نترك أصلاً لبيت شعر لا ندري من قائله، يعني بيت حسان، فأرينه أن الأصل الثابت في اللغة ما ذهبنا إليه، ثم إن هذا الرجل المذكور استشهد بيتاً واحداً في جملة المسألة وهو ١٥٩/:

نظرت إلى من حسن الله وجهها
فيا نظرة كادت على عاشق تقضى
ولحن نحيبه بمثل قوله، فنقول: كيف نهلم أصلاً ظاهراً في اللغة ببيت لا ندري من قائله، ولعلك أنت الذي قلت ونسبته إلى أهل اللغة.

قال الجوهري: يوم ذي قار يوم لبني شيبان، وكان إيروئيز أغزاهم جيشاً فظفرت به بنو شيبان وهو أول يوم انتصرت فيه العرب من العجم، ووجه الاحتجاج بهذا البيت أن الموت لا يصح رؤيته فوجب حمله على الانتظار لأن المعنى فيه صحيح.
قلت: والسابق إلى الفهم أن الشاعر أراد الرؤية تخيلاً وتصويراً لشدة الأمر وأن الموت كأنه برز في تلك الحال وصار مشاهداً. وقال الرازي: بل كنى بالموت عن الشجعان واستشهد بقول بعضهم:

وقل لهم بادروا بالعذر والتمسوا
عذراً يبرركم إني أنا الموت
قوله: (لأن بعض المتعجرفين منهم).

قال في الصحاح: فلان يتعجرف على فلان إذا كان يركبه بما يكره. وأظنه ههنا من قولهم: جمل فيه عجرفة، إذا كان قليل المبالاة، ولعمري إن مقالة هذا المتعجرف الذي ذكره المصنف تعاكس ما قاله الرازي منهم، فإنه احتج على أن النظر ليس بمعنى الرؤية في كتابه الأربعين بخمس وعشرين حجة من الآيات والأبيات، وذكر ما لم يذكره أصحابنا من ذلك، فله در الإنصاف.

وبعد: فهب أنه صحيح فهو لا يدل على ما ذهبت إليه؛ لأننا نعرف أن النظر تتعقبه الرؤية ويكون سبباً فيها، ولهذا قل عليه السلام: «النظر إلى المرأة الحسناء سهم من سهام إبليس»، فإنه ليس المراد الرؤية، لأنها من الله وغيرها من الإدراكات، والذي نهى عنه عليه السلام من النظر إنما هو الذي يقلد عليه، وهو تقليب الحديقة التي تتبعه الرؤية، ولهذا لا يلزم أحدنا على العشق؛ لأنه فعل الله وإنما يلزم على سببه وهو تقليب الحديقة التماساً للرؤية لا على نفس الرؤية التي هي معنى تحمل العين.

وبعد: فيجوز أن يكون النظر في البيت بمعنى الانتظار، وهذا أولى لأنه الذي يحصل به المشقة وتلاف العشق، وليس الرؤية تقضي على العاشق بل هي مما يستلذ به، فكيف يسميها موتاً بل تحييه أولى كما هو أسلوب الفصحاء.

قوله: (وبعد فهب أنه صحيح). أي أن نسبته إلى بعض أهل اللغة صحيحة.

قوله: (لأنها فعل الله تعالى وغيرها من الإدراكات) / ٣٧١.

يعني على مذهب الخصوم فإنهم يذهبون إلى أن الرؤية معنى يفعله الله تعالى ولا يكون إلا من فعله وكذلك سائر الإدراكات، فأما مذهبنا فهي صفة مقتضاة عن الحية وكذلك سائر الإدراكات، والمقتضى لا يوصف بأن له فاعلاً فلا يضاف إلى فاعل.

قول: (ولهذا لا يلزم أحدنا على العشق لأنه فعل الله تعالى).

إنما كان فعله تعالى على الإطلاق لأنه الشهوة التي تتعلق بالصور والألوان من بني آدم والشهوة يختص تعالى بفعلها على الصحيح من المذهب، ولا يبعد أن يكون العشق على مذهب البغدادية من فعلنا ويكون منه على رأيهم ما هو قبيح.

قوله: (التي هي معنى يحمل العين). يعني على مذهبهم.

قوله: (وليس الرؤية تقضي على العاشق بل هي مما يستلذ به).

ذكر الرازي في الأربعين عكس هذا الذي ذكره المصنف قال: ومعلوم أن الذي يقضي على

وأما قول النابغة:

وما رأيته إلا نظرة عرضت يوم النارة والمأمور معذور

فتقديره: إلا عند نظرة عرضت؛ لأن الذي يعرض هو تقليب الحدقة لا الرؤية اتفاقاً، ولهذا تقول: حانت مني التفاتة فرأيت، وعرض مني نظرة فرأيت ولحو ذلك.

طريقة أخرى في الجواب: يقال لهم: ظاهر الآية متروك من وجوه:

منها: أن ظاهرها يثبت الرؤية يوم القيامة، وأنتم إنما تثبتونه في الجنة لا في القيامة؛ لأنه يوم حساب وحشر، والوقت الذي يدخل الناس فيه الجنة لا يوصف بأنه يوم القيامة.

ومنها: أن ظاهرها يقتضي أن الوجوه هي الناصرة وليس كذلك فإن الناظر هو الجملة لا الوجه، ولا العين، ولهذا عطف عليه بقوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بِآسِرَةٍ﴾ ﴿تَنْظُرُونَ بِفَرَاقَةٍ﴾ [القيامة: ٢٤، ٢٥] والوجوه لا تنظر، فلعل على أنه أراد ذوي الوجوه، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ﴾ إلى قوله: ﴿لَسَعِبَها رَاضِيَةٌ﴾ [الغاشية: ٩٢].

ومنها: أن الخصم رد النظر إلى الرؤية وهو خلاف ما قد بيناه.

العاشق رؤية المعشوق لا تقليب الحدقة نحوه وكلامه قوي ويؤكد ما يسمع به عن العاشاق من تغيرهم بل موت بعضهم عند رؤية المعشوق، والله أعلم.
قوله: (فكيف يسميها موتاً).

أي كيف يجعلها سبباً للموت لأنه قال: كادت تقضي عليه يعني تميته.

قوله: (ومنها أن ظاهرها يقتضي أن الوجوه هي الناظرة)... إلى آخره.

يعني فإذا ثبت أنه لا يمكن ببقية الآية على ظاهرها من كل وجه ووجب تأويلها من وجه يثبت محاربتها وصح تأويلها من غير ذلك الوجه مع الموجب لتأويلها.

قوله: (فلعل على أنه أراد ذوي الوجوه).

يعني مع أن ظاهرها لا يقضي بذلك بل بخلافه، فيكون حملها على ذوي الوجوه حملاً على غير ظاهرها.

طريقة أخرى: يقال لهم: ما المانع من حمله على الانتظار كما حمله عليه أمير المؤمنين علي عليه السلام حيث قال للأعرابي: (اكفف يلك واغضض من بصرك فإنك لن تراه، ولن تناله، قال: إن لم أره في الدنيا فسأراه في الآخرة، فقال عليه السلام: كذبت بل لا نسراه في الدنيا ولا في الآخرة، إن أهل الآخرة ينتظرون إلى الله تعالى كما ينتظر إليه أهل الدنيا ينتظرون ما يأتيهم من بره وإحسانه)، وقد أسندت هذه الحكاية إلى ابن عباس لا إلى علي عليه السلام، وقد قلنا ١٦٠/ ما يقوله ابن عباس والخليل والفارسي من أئمة اللغة، وهو قول الكلبي^(١) وجوير^(٢) والضحاك^(٣)، وابن المسيب^(٤) وابن جبير، ومجاهد وروى عن الحسن

قوله: (حيث قال للأعرابي)... إلى آخره.

قال ذلك له وقد مر به وهو رافع يده إلى السماء شاخص ببصره إليها.

قوله: (وقد أسندت هذه الحكاية إلى ابن عباس).

ذكر الإمام يحيى عليه السلام في (التمهيد)^(٥) رواية هذا التأويل عن أمير المؤمنين، وحكى قريباً منه عن ابن عباس، وهو أنه سئل عنها فقال: أهل الجنة ينتظرون رحمة الله وكرامته، وتلى قوله تعالى: ﴿لَا تَذَرِكُ إِلَّا بَصَرٌ وَهُوَ يَذَرُكَ إِلَّا بَصَرٌ﴾.

(١) - الكلبي، هو: محمد بن السائب بن بسر بن عمر الكلبي أبو النضر بمعجمة، الكوفي، المفسر، النسابة، الأخباري، ترجمه في الطبقات، توفي سنة ست وأربعين ومائة.

(٢) - جوير - تصغير جابر - بن سعيد الأزدي، البلخي، وقيل: اسمه جابر عن علي وأنس والضحاك بن صبيح، وعنه الثوري، وحماذ بن زيد، ومحمد بن فضيل، وعبد الرحيم الرازي، وعمرو بن جميع، وأبو مالك، وحسن بن صالح، انتهى من الطبقات، توفي بعد الأربعين والمائة، خرج له أبي أمامة، وأئمتنا الخمسة إلا الجرجاني.

(٣) - الضحاك بن مزاحم، أبو القاسم، ويقال: محمد الهلالي الخراساني، قال في الطبقات: الضحاك أينما ورد في كتب أئمتنا مطلق عن ابن عباس، وعنه جوير، فهو ابن مزاحم، انتهى.

(٤) - ابن المسيب هو سعيد بن حزن "بضم الحاء المهملة وسكون الزاي، وبالنون"، بن أبي وهب، بن المسيب "بضم الميم" وفتح المهملة، وتشديد اللثاء التحتية المفتوحة، ثم موحدة"، أبو محمد القرشي المخزومي، ولد لستين من خلافة عمر، يروي عن علي عليه السلام وابن عباس وأبي سعيد وجابر وأبي هريرة وخلق من الصحابة والتابعين، وعنه ابن جدعان وابن المنكدر والزهري وعبد الله بن محمد بن عقيل وخلق، توفي سنة ٩٤ هـ عن تسع وسبعين، خرج له الجماعة وأئمتنا الخمسة والسمان، تمت.

(٥) - هي في التمهيد (ج/١/ص/٣٢٤، ٣٢٥).

وأبي صالح^(١) وجريير بن منصور ونافع بن الأزرق وغيرهم من كبار علماء التفسير من التابعين وغيرهم دون متبعي الأهواء والبدع، وهو الذي قد إليه صريح العقل ومحكم الكتاب.

يوضحه أن الله تعالى جعل الظن الذي هو الخوف في مقابلة النظر، فإذا حملنا النظر على الانتظار الذي هو الرجاء كنا قد جعلنا الرجاء في مقابلة الخوف والنظرة في مقابلة البشارة فيزدوج الكلام ويستقيم النظم ويحسن المعنى، وإذا حملنا النظر على الرؤية كما قاله كنا قد جعلنا الرؤية في مقابلة الخوف فلم يزدوج الكلام، ودخله بعض نقص عند الفصحاء،

قوله: (وابن المسيب)... إلى آخره.

حكى الإمام يحيى عن ابن المسيب أنه قال: معناها تنتظر الثواب من ربها، وعن مجاهد أن معنى الآية حسنة مستبشرة تنتظر الثواب من ربها، وعن أبي صالح أيضاً أن معناها تنتظر الثواب من ربها، قال الإمام عليه السلام: فثبت أن المفسرين فسروا الآية بذلك ولم ينكر عليهم غيرهم، فكان إجماعاً منهم فوجب حملها عليه.

قوله: (أن الله تعالى جعل الظن الذي هو الخوف)... إلى آخره.

يعني حيث قال تعالى: ﴿ تَنْظُرُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴾، وقد ذكر الإمام يحيى قريباً مما ذكره المصنف فإنه قال: يصير معنى الآية: وجوه يومئذ ناضرة أي ناعمة لثواب ربها منتظرة، ووجوه يومئذ باسرة أي كالحة في مقابله قوله: ناظرة تظن أن يفعل بها فاقرة أي تخاف حصول العقاب وتتوقع هجومه، وهي في مقابلة قوله: منتظرة لثواب ربها ليناسب آخر الكلام أوله، ويتسق نمط الآية.

قوله: (فيزدوج الكلام).

الازدواج والمزوجة والتزواج بمعنى ذكره الجوهري.

(١)- قال في (التقريب): أبو صالح عن ابن عباس، اسمه ميزان البصري، مقبول من الثالثة، وهو مشهور بكنيته، ويحتمل أن يكون مولى أم هانئ، واسمه باذام بالذال المعجمة، ويقال آخره نون، وقيل: اسمه ذكوان، وله رواية عن علي، وابن عباس، وأم هانئ، وأبي هريرة.

ولهذا عابوا على امرئ القيس^(١) في قوله:

كأنني لم أركب جواداً للذة
ولم أشرب الزق الروي ولم أقل
ولم أتبطن كاعباً ذات خلخال
لخيلي كري بعد كرة إحفال

فقالوا: لو جعل عجز البيت الثاني مع صدر الثاني لكان أفصح لمشاكلة المعنى وازدواج الكلام.

قوله: (قالوا: لو جعل عجز البيت الثاني)... إلى آخره.

يعني فيصير البيتان هكذا:

ولم أشرب الزق الروي للذة ولم أتبطن كاعباً ذات خلخال
لتناسب ركوب الخيل، وكرها وقوع الكر بعد الركوب وشرب الرق ومباطنة الكاعب
لكون الشرب من دواعي النكاح فكونها من الملاذ المتلازمة في الأغلب.

وقد يقال: إن كلام امرئ القيس متناسب فإنه جمع في البيت الأول بين ركوب الخيل للذة
الاصطياد ونحوه لا للحرب وتبطن الكاعب مع أنه نوع من الركوب وشرب الرق وكر
الخيل لأنه ربما مدعاه إلى التشجيع والإقدام وكثيراً ما يعتاد ذلك، وقد ذكر في بعض الكتب أن
رجلاً/ ٣٧٢/ بغدادياً كان كثير الطعن على القدماء والمحدثين ورد على سيف الدولة فلما
أنشد هاذان البيتان بحضرته طعن فيهما بهذا المعنى المذكور، فقال رجل آخر حاضر: لا ولا
كرامة لهذا الرأي الله أصدق منك حيث يقول: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۖ وَأَنَّكَ لَا
تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ﴾ [طه: ١١٩، ١١٨]، فأتى بالجوع مع العرى ولم يأت به مع الظما.

قال مصنف ذلك الكتاب: وقول امرئ القيس أصوب ومعناه أعز وأعرب لأنه أراد بقوله:
(للذة) الصيد هكذا قالت الحكماء، ثم حكى عن شبابه وغشيانه النساء فجمع البيت معنيين،

(١). هو امرئ القيس بن حجر بن الحارث الكندي من بني أكل المرار، أشهر شعراء العرب على الإطلاق، يمانى الأصل، مولده بنجد
(نظر الأعلام ١١/٢ - ١٢).

طريقة أخرى يقال لهم: ما أنكرتم أن ثم مضافاً محذوفاً تقديره إلى ثواب ربها نظرة كما هو سبيل كثير من التشابه نحو قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] وقوله: ﴿فَأَنَّهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْسِبُوا﴾ [الحشر: ٢]، وأشبه ذلك، وهذا مروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً، ويمكن مجملته لأول فتكون رؤيته لشيء من ثواب الله ومنتظره لشيء آخر.

لو نظم على ما قاله المعارض لنقص فائدة عظيمة وفضيلة شريفة. ولو نظم البيت الثاني كما ذكر لكان ذكر اللذة حشواً لا فائدة فيه لأن الزق لا يسبى إلا للذة. وأما الآية الكريمة فجارية على ما يعتاد من ذكر العرى مع الجوع، يقال: جائع عريان، ولا يقال: ظمئان وبين الظمأ والضحي تناسب لأن الضاحي من لا يستره شيء عن الشمس، ومن حقه أن يظمأ، نعم أكثر الروايات، ولم أسبأ الزق الروي يقال: سبأ الخمر إذا شراها ليشر بها.

قوله: (وهذا مروي عن أمير المؤمنين).

روى في (التمهيد) عنه عليه السلام أنه قال: إلى ثواب ربها نظرة. وعن النخعي^(١) قال: حدثنا من سمع علياً عليه السلام يقول في قوله تعالى: ﴿إِنِّي رَيْهَا نَظَرَةٌ﴾ (إذا جاز المؤمنون الصراط فتحت لهم أبواب الجنة فينظرون إلى ما أعد الله لهم من الثواب والكرامة وما يعطون من النعم).

وروي عن ابن عباس: إلى ثواب ربها نظرة، وعن مجاهد وقتادة^(٢) مثله.

وعن سعيد بن مسلم^(٣) قال: سألت سعيد بن جبير عن قول الله تعالى: ﴿إِنِّي رَيْهَا نَظَرَةٌ﴾

(١) - هو أبو عمران إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود الكوفي النخعي، فقيه العراق دخل على أم المؤمنين عائشة وهو صبي، قال الأعمش كان إبراهيم صيرفياً في الحديث، توفي سنة ٦٩ هـ وله تسع وأربعون سنة، احتج به الستة، وكان كثير الإرسال لكن مراسيله صحيحة، وهو من الطبقة الوسطى من التابعين أيضاً، تمت.

(٢) - هو أبو الخطاب قتادة بن دعامة بن عزيز السدوسي البصري الضرير الأكمة المفسر الحافظ، قال معمر: أقام قتادة عند سعيد بن المسيب ثمانية أيام فقال له في اليوم الثالث ارحل يا أعمى فقد أنزفتني، وكان معروفاً بالتدليس ويرى القدر وكان يقول: كل شيء بقدر إلا المعاصي، قال الذهبي: ومع هذا الاعتقاد الرديء ما تأخر أحد عن الإحتجاج بحديثه، مات بواسط في الطاعون سنة (١١٨ هـ) وله ٥٧ سنة، تمت.

(٣) - سعيد بن مسلم بن بانك: بموحدة ونون مفتوحة، المدني، أبو مصعب ثقة من السادسة (تقريب ج/١/ص/٣٠٥).

فإن قيل: إن في الانتظار تنغيصاً، ولهذا قيل: إنه يورث الاصفرار.

فقال: ما يقول أهل العراق؟ فقلت: يزعمون أنهم يرون الله تعالى قال: كذبوا أليس الله تعالى يقول: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾؟ قلت: فما تقول في قوله: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾؟ قال: إلى ثواب ربها ناظرة^(١).

قوله: (ويمكن مجملته للأول)... إلى آخره.

يعني فتحمل ناظرة على معنيين: الانتظار والرؤية للثواب، وهو ينبني على أنه يصح أن يقصد باللفظ الواحد معنيين أو معانيه حيث يكون مشتركاً، وفيه خلاف وسيأتي تحقيق ذلك في آخر الكتاب. وفيما ذكره المصنف تسليم أن الرؤية من معاني النظر.

قوله: (فإن قيل: إن في الانتظار تنغيصاً)... إلى آخره.

هذا سؤال يرد على التأويل الأول. والجواب عنه من وجهين معارضة وتحقيق، فالمعارضة بالرؤية فإنها عندهم لا تستمر لأهل الجنة بل لا تقع حال الوطء والمداعبة، ونحو ذلك من جميع الحالات التي يستحي العبد من رؤيته لله تعالى وهو عليها.

إذا ثبت ذلك قلنا: فهو في هذه الحال ونحوها ينتظر حصول التلذذ برؤيته تعالى عندهم لأن رؤيته أعظم الثواب عندهم، ولهذا قيل: يلزمهم القول بأن الشهوة تتعلق به تعالى أن يصح تعلق النفرة به، فيلزم أن تكون رؤيته عقوبة لأهل النار كما أنها مثوبة لأهل الجنة، وهم لا يقولون به، فما أجابوا به في انتظار الرؤية فهو جوابنا في انتظار الثواب. وقد أشار المصنف إلى هذه المعارضة في آخر جوابه.

وأما التحقيق فقد استوفاه المصنف وقد أورد عليه الرازي أنه وإن كان لا مشقة في الانتظار إذا كان على الصفة التي ذكرتم، ولا غم معه فإنه مما لم تجر العادة بالتلذذ به في الدنيا والمسرعة، فلا تحسن البشارة بما هذه صفته وإن فرضنا أنه لا مشقة فيه بل لو قدرنا حصول لذة فيه لم

(١). حكى جميع هذه الروايات في التمهيد المطبوع (ص/٣٢٨).

وقيل: الانتظار الموت الأحمر. قلنا: إنما يكون كذلك إذا كان المنتظر شاكاً في حصول ما ينتظره وغير مستغن عنه بما عنده، فإذا لم يكن كذلك فالأمر بالعكس، ولهذا قيل: المأمول خير من المأكول، وفي السنة العوام رجاء خير من لقي، وقد قال تعالى: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ﴾ [الإسراء: ٥٧]، ولا معنى للرجاء إلا الانتظار، ولا بد للخصوم من مثل ذلك، فإن الرؤية عندهم غير حاصلة في كل حل.

طريقة أخرى، يقال لهم: ما أنكرتم إن الإلى واحدة الآلاء كما قال الشاعر:
أبيض لا يهرب الهزال ولا يقطع رحماً ولا يخون ألى
أي نعمة، ويكون التقدير نعمة ربها نظرة.

تحسن البشارة به أيضاً لما لم يكن مما يعتاد الانتفاع به في الدنيا كما أنه لا يحسن منه تعالى أن يعدنا / ٣٧٣ / بإدخال النار وإن أخبرنا بأننا نتلذذ بإدراكها لما لم يكن مما يعتاد الانتفاع به في الدنيا.

وأجيب: بعدم التسليم فإنه يحسن من الله تعالى أن يعدنا بالانتظار على الصورة التي ذكرناها.

قوله: (فإنه مما لم تهر العلة بالتلذذ به في الدنيا والمسرة). قلنا: لا نسلم بل بالانتظار على الصورة التي ذكرناها تقع المسرة في الدنيا، فإن من كان بين يديه طعام شههي لذيد وهو مع ذلك منتظر لغيره من أنواع الطعام اللذيذة قاطع بحصولها، فإنه يسترب ذلك سروراً عظيماً فكذلك في الآخرة.

قوله: (كما لا يحسن منه تعالى أن يعدنا بدخول النار) ... إلى آخره.

قلنا: لا نسلم بل إذا وصف للمطيع تلذذه بالكون فيها وحصول السرور بذلك حتى يعلمه ويتيقنه حسن من الله تعالى أن يعده بذلك، مع أن هذا ليس وزاناً لمسألتنا لأن دخول النار مما يقع به التألم في الدنيا والتضرر بخلاف الانتظار على الصورة التي ذكرناها فإنه يقع معه السرور لأجلها دنيا وآخرة.

شبهة: تمسكوا بقوله تعالى: ﴿يَحْيِيهِمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤]، ونحو ذلك مما فيه ذكر الملاقة، وهذا تمسك فارغ؛

قوله: (ما أنكرتم أن الإلي واحدة الآلاء).

إنما عرّف إلى للعهد لأن المراد الإلي المذكورة في الآية وقد أورد على هذا أن الزمخشري وهو من أئمة النحاة النافين للرؤية، ذكر في مفصله عند ذكر الحروف الجارة أن (إلي) لا تكون إلا حرفاً فكيف يجعلونها اسماً ويحكمون بأنها واحدة الآلاء.

والجواب قال الإمام يحيى عليه السلام: ما ذكره الزمخشري ^(١) خطأ وجهل بمقاصد النحاة، واحتج في (التمهيد) لصحة كونها اسماً بحجج واضحة وأضاف القول بأن إلى واحدة الآلاء إلى الأزهرى ^(٢)، قال: ذكره في مذهب، والمبرد ^(٣) وابن الأعرابي ^(٤) وذكره ابن دريد في الجمهرة وابن السكيت ^(٥) في المقصور والممدود.

- (١) - ذكره الإمام يحيى عليه السلام في التمهيد (ص/٣٢٨)، وقوله: ذكره الأزهرى. إلخ في التمهيد (ص/٣٢٥).
- (٢) - محمد بن أحمد بن الأزهر، أبو منصور: أحد الأئمة في اللغة والأدب، مولده ووفاته في هراة بين ٢٨٢ و ٣٧٠ هجرية بخراسان، نسبته إلى جده الأزهر، عني بالفقه واشتهر به أولاً، ثم غلب عليه التبحر في العربية، فرحل في طلبها وقصد القبائل وتوسع في أخبارهم، ووقع في أسار القرامطة، فكان مع فريق من هوازن (يتكلمون بطباعهم البدوية ولا يكاد يوجد في منطقهم لحن) كما قال في مقدمة كتابه (تهذيب اللغة - ط -) ومن كتبه: (غريب الألفاظ التي استعملها الفقهاء - خ -) و(تفسير القرآن) و(فوائد منقولة من تفسير للمزني - خ -). اهـ. (أعلام) ٣١١/٥، راجع (الوفيات) ٣١١/١.
- (٣) - المبرد هو محمد بن يزيد بن عبد الأكبر بن عمير بن حسان الشمالي الأزدي البصري، المعروف بالمبرد النحوي نزيل بغداد، كان إماماً في النحو واللغة، وله التأليف النافعة في الأدب أخذ عن أبي عثمان المازني، وعن أبي حاتم السجستاني، وأخذ عنه نبطويه والزجاج، وكان معاصراً لأبي العباس ثعلب، ولد المبرد سنة (٢٢٠ هـ) وتوفي سنة (٢٨٦ هـ)، عده المنصور بالله عليه السلام في الشافي من القائلين بالعدل والتوحيد، قال في الجداول: وعداده في الشيعة، تمت.
- (٤) - هو محمد بن زياد، المعروف بابن الأعرابي (١٥٠ - ٢٣١ هـ)، أبو عبد الله، راوية، علامة باللغة، من أهل الكوفة، قال ثعلب: شاهدت مجلس ابن الأعرابي، وكان يحضره زهاء مائة إنسان، كان يسأل ويقرأ عليه، فيجيب من غير كتاب، ولزمته بضع عشرة سنة ما رأيت يده كتاباً قط، ولقد أملى على الناس ما يحمل على أجمال، ولم ير أحد في علم الشعر أغزر منه. وله تصانيف كثيرة منها: أسماء الخيل وفرسانها، وال نوادر في الأدب، وتفسير الأمثال، ومعاني الشعر وغيرها. (انظر الأعلام ١٣١/٦).
- (٥) - هو يعقوب بن يوسف توفي نحو (٢٤٤ هـ ٨٥٨ م). إمام في اللغة والأدب ولد في بغداد، عينه المتوكل مؤدباً لإبنه المعتز. /المنجد.

لأن الملاقة لو أفادت الرؤية لكان كل إنسان يراه لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَمَلَأَ قَبْضَهُ﴾ [الإنشاق: ٦]، فتبين أن كل أحد يلقاه، ثم قسمهم بعد ذلك بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَوْفَىٰ كَتَبَهُ بِيَمِينِهِ..﴾ الآية [الإنشاق: ٧]، وكان يجب أن يراه الكفار لقوله تعالى: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ﴾ [التوبة: ٧٧].

قال: وأنشدوا للأعشى: أبلج لا يرهب الهزال.. إلى آخره.

وقد قيل: إن الذي حكى عن الأزهري من كونها اسماً إنما أراد به مع تنوينها وهي في الآية غير منونة.

وأجيب: بأنها في الآية مضافة فلهذا لم ترد منونة لأن الإضافة تمنع التنوين وأورد أن البيت منسوب إلى الأعشى^(١) وهو ركيك لا يقع في شعر مثله، ثم إنه قال فيه: ولا يخون إلى وأراد بالخيانة ههنا جحود النعمة وإنكارها، والمستعمل في ألسنة أهل اللغة كفران النعمة لا خيانتها.

والجواب: لعله أبدل الكفران بالخيانة لاستقامة الوزن بها وعدم استقامته بغيرها تجوزاً، ومن تأويلات هذه الآية ما ذكره الإمام يحيى عليه السلام وهو أن إلى قد تجيء بمعنى عند ذكره الأزهري في (التهذيب)، وذكر ابن السكيت أيضاً أن إلى بمعنى عند قد جاء وأنشد قول أوس^(٢):

(١) - الأعشى هو ميمون بن قيس بن جندل، أبو بصير، المعروف بأعشى قيس، ويقال له: الأعشى الكبير، المتوفى سنة ٥٧هـ، من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية، وأحد أصحاب المعلقات، كان يغني شعره فسمي صناجة العرب، عاش عمراً طويلاً، وأدرك الإسلام ولم يسلم، ولقب بالأعشى لضعف بصره، له ديوان شعر مطبوع (انظر الأعلام ٣٤١/٧).

(٢) - أوس بن حجر: هو أوس بن مالك بن حزن التميمي من فحول شعراء الجاهلية وكان من حديثه أنه كان في سفر له فمر ليلاً بأرض بني أسد فصرعته ناقته، فاندقت فخذه، فمرت به جوارى الحي عند الصباح فأبصرته ملقى ففرغ منه وكانت معه حليلة بنت فضالة بن كعدة - وكانت أصغرهن - فدعاها فقال لها: من أنت؟ قالت حليلة بنت فضالة بن كعدة فأعطاه حجراً، وقال: اذهبي إلى أبيك فقولي: ابن هذا يقرؤك السلام، فبلغت أباه ذلك، فقال: لقد أتيت أباك بمدح طويل أو هجاء طويل، ثم تحمل إليه بغياله وضرب عليه بيتاً وقال: لن أنحول أبداً حتى تبرأ، وعالجه وكانت حليلة تمرضه حتى برأ فمدح فضالة شعره ورثاه بعد موته فلعله من هذه القصة سمي ابن حجر.

وبعد: فقد قال تعالى مخاطباً للجميع: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلْقَوُهُ﴾ [البقرة: ٢٢٣]. فلو كان اللقاء بمعنى الرؤية لكان كأنه قل: واعلموا أنكم من أهل الثواب، وقد وقع الاتفاق على أن ليس أحد يعلم هل هو من أهل الثواب إلا الأنبياء ومن أخبروه. وبعد: فظاهر الآية متروك اتفاقاً لأن الملاقاة مفاعلة، وأصلها في اللغة تقابل الشيتين وتقاربهما بعد مباعلة، وهو مستحيل في حقه تعالى.

قالوا: إذا قل القائل لغيره: إذا لقيت فلاناً فاقره عني السلام علمنا أن معناه إذا رأيته قلنا: لم تعلموا ذلك ولكن ظننتموه لقريته، وهي أن الملاقاة إنما تكون في أغلب الأحوال مع الرؤية.

يوضحه أنه يصح أن تقول للأعمى: إذا لقيت فلاناً فاقره مني السلام ولا رؤية هنا.

فهل لكم فيها إلى فإني بصير بما أعيى النطاسي حذياً

أي فهل لكم فيها عندي فعلى هذا يكون معنى الآية: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾.

قوله: (لقوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الْإِنْسَنُ﴾) ... إلى آخره.

يعني واسم الجنس المعرف بالألف واللام من ألفاظ العموم، ولهذا قسمهم بعد ذلك فدل على استغراقه.

قوله: (لكن كأنه قل: واعلموا أنكم من أهل الثواب). يعني لأنهم جعلوا الملاقاة الرؤية والرؤية لا تكون إلا للمثابين لأنها من أعظم الثواب على مذهب الخصم فأخبره تعالى بأنهم ملاقوه إخبار بأنهم يرونه، وإخبره بأنهم يرونه كإخبره بأنهم يثابون.

قوله: (وما وعد من ثواب أو عقاب).

يعني بقوله تعالى: ﴿يَحْيَتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ﴾ [الأحزاب: ٤٤] أي يلقون ثوابه وقوله:

﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ﴾ [التوبة: ٧٧]، أي يلقون عقابه، وقوله تعالى:

﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلْقَوُهُ﴾ [البقرة: ٢٢٣] وقوله: ﴿يَتَأَيُّهَا الْإِنْسَنُ﴾ إلى آخرها أريد بالملاقاة

فيها ملاقاته الثواب في حق المطيعين وملاقاة العقاب في حق العاصين.

فإن قيل: فما معنى الآية؟ قلنا: فيها محذوف تقديره ملاقة حسابه تعالى وما وعد من ثواب أو عقاب، فإن ذلك هو الذي يصح فيه معنى الملاقة.

شبهة: تمسكوا بقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّحَجُوتُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

والجواب: أن الظاهر متروك لاقتضائه أن يكون بينهم وبين الله حجاب، وأنه لا يراهم لذلك الحجاب، والحجاب لا يصح إلا على الأجسام، ولأنه لا بد من تقدير محذوف فيها، وتقديره عندنا عن رحمة ربهم، وعندهم عن رؤية ربهم، وكلامنا أرجح لما تقدم من الأدلة، ولأنه إذا لم يصح أن يكونوا محجوبين عن ذاته لم يصح أن يكونوا محجوبين عن رؤيته لأن رؤيته معنى يخلقه الله فيهم، فلا معنى للحجبة.

والحاصل أن الرؤية إذا كانت معنى يخلق فيهم فهو إما أن يخلقه الله تعالى فيجب أن يروه ولا تأثير للحجاب، وإما أن لا يخلقه فلا تصح الرؤية وإن زال الحجاب، وبعد: فليس في كونهم محجوبين دليل على أن غيرهم لا يحجب، فإن هذا من الخطابات التي لا مفهوم لها اتفاقاً بين المحققين.

قوله: (فإن ذلك هو الذي يصح فيه معنى الملاقة). يقال: ألسنت ذكرت أن معنى الملاقة تقابل الشيتين وتقاربهما بعد مباحة وذلك لا يكاد يتصور في العقاب والثواب.

والجواب: أن هذا المعنى إلى الحقيقة أقرب من رؤية الله تعالى فيكون من قبيل المجاز الأقرب في وجوب حمل الكلام عليه، وقد قيل: المراد في قوله تعالى: ﴿يَحِثُّهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤] أي يوم يلقون ملائكته.

قوله: (تمسكوا بقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّحَجُوتُونَ﴾) [المطففين: ١٥].

وجه احتجاجهم بها أنها وردت في المعذنين، والمراد أنهم محجوبون عن رؤية ربهم، وفي ذلك دليل على أن المثائين لا يحجبون عن رؤيته تعالى وأنهم يرونه.

قوله: (وتقديره عندنا عن رحمة ربهم). يعني عن ثوابه وعطائه لأنه الذي يتصور فيه معنى الحجاب.

شبهة: تمسكوا بقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] قالوا: الحسنى هي الجنة والزيادة هي الرؤية والجواب: أنه لا علاقة لهم في ظاهرها، وإنما يروون في تفسيرهم خبراً عن أبي بكر وهو أحلي، وغير صحيح عند جمهور أهل الحديث، وكيف يصح هذا ونعم الله على المثابين لا تنفك من زيادة بعد زيادة، فمن أين لهم أن تلك الزيادة هي الرؤية وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: (الزيادة غرفة في الجنة من لؤلؤة لها أربعة أبواب). وعن زيد بن ربيع والكلبي وأبي صالح وعلقمة^(١) وابن عباس أن الحسنه بالحسنه والتسع زيادة في قوله تعالى: ﴿فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠].

قوله: (فإن هذا من الخطابات التي لا مفهوم لها اتفاقاً بين المحققين).

وذلك لأنه من قبيل مفهوم اللقب كما نصوا عليه في مثل قولك زيد موجود أنه لا يدل على عدم غيره، ولم يخالف في ذلك إلا قليل سلخوا غير منهج التحقيق، وأما غيره كمفهوم الصفة نحو: في الغنم السائمة زكاة فهم مختلفون فيه، فمذهب أصحابنا وابن سريج^(٢) وأكثر الحنفية أنه لا مفهوم للصفة يجب العمل به، وذهب الشافعي وابن حنبل والأشعري والجويني إلى أنه يعمل بمفهوم الصفة، وهذا الخلاف إنما هو في باب العمل فأما العلم فلا كلام في أن المفاهيم لا توصل إليه، وعلى هذا فتمسكهم بتلك الآية تمسك فارغ.

قوله: (ولما يروون في تفسيرها خبراً عن أبي بكر).

روي عنه أنه قال: الزيادة النظر إلى وجه الله، وأما الرازي فروى في تفسيرها خبراً عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال: قد صح عنه أنه قال: «الزيادة هو النظر إلى وجه الله تعالى».

قوله: (غرفة في الجنة). الغرفة: العلوية والجمع غُرُفَاتٌ وَغُرُفَاتٌ وَغُرُفٌ.

(١) - علقمة بن قيس بن عبدالله بن علقمة بن سلامان بن كهيل بن بكر بن عون بن النخع النخعي، أبو سبيل الكوفي، أحد مشاهير التابعين مخضرم، ولد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، روى عن علي عليه السلام وغيره من الصحابة، توفي سنة إحدى وستين وقيل اثنتين وستين عن تسعين سنة.

(٢) - ابن سريج أبو العباس أحمد بن عمرو بن سريج القاضي، كانت كتبه تشتمل على أربعمئة مصنف وقام بنصرة مذهب الشافعي ورد على المخالفين، توفي لخمس بقين من جماد الأولى سنة ست وثلاثمائة، تمت.

وعن يحيى بن ثابت^(١) وابن أبي ليلى^(٢): الزيادة انتظارهم لما يزيدهم الله من فضله. شبهتهم من جهة الأخبار ما روه عن قيس بن أبي حازم^(٣) عن جرير بن عبد الله البجلي^(٤): «سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فيه» والجواب: أن هذا أحادي، والمسألة قطعية، وهو مطعون في سننه.

قوله: (انتظارهم لما يزيدهم الله من فضله).

هذا التفسير يصلح أن يكون تأويلاً للخبر الذي ذكره الرازي وهو الزيادة النظر إلى الله تعالى فيكون بمعنى الانتظار.

قوله: (سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر).

تمام هذا الحديث المروي عنه صلوات الله عليه: «لا تضامون في رؤيته» ويروى بتشديد الميم، يعني لا تزدهون كما أن القمر لا يزدحم عند رؤيته.

قال ابن الأثير: ويجوز على هذا ضم التاء وفتحها على تفاعلون ويتفاعلون، وبضم التاء والتخفيف بمعنى لا ينالكم ضيم في رؤيته فيراه بعضكم دون بعض، والضيم الظلم هكذا ذكره في (النهاية).

قوله: (وهو مطعون في سننه)... إلى آخره. يقال: أكثر ما يقتضيه ذلك الطعن أن راويه فاسق تأويل ورواية فاسق التأويل بل كافره مقبولة على الصحيح.

(١) - يحيى بن ثابت الجندي ذكره ابن حبان في الثقات (لسان الميزان ٢٤٤/٦).

(٢) - عبدالرحمن بن أبي ليلى واسمه بشار، ويقال: بلال، ويقال: داود بن بلال بن أحيحة، أبو عيسى الأنصاري الكوفي، ولد لستين بقتنا من خلافة عمر، من كبار التابعين وثقاتهم، وثقه ابن معين والعجلي، قال: أدركت مائة وعشرين من الأنصار من أصحاب النبي صلوات الله عليه، أخذ عن أمير المؤمنين علي عليه السلام وكان من شيعته ومحبيه وخواصه، وشهد معه معركة الجمل، وبابح الحسن بن الحسن الرضا، وخرج مع محمد بن عبدالرحمن الأشعث على الحجاج، استعمله الحجاج على القضاء ثم ضربه ليسب علياً عليه السلام، توفي في معركة الجماجم سنة ثلاث وثمانين.

(٣) - قيس بن أبي حازم البجلي، أبو عبدالله الكوفي، وثقه القوم، قال ابن حجر: من الثانية مخضرم، ويقال: له روية، يعني أنه صحابي، مات بعد التسعين أو قبلها، وقد جاوز المائة وتغير، راجع التقريب.

(٤) - جرير بن عبدالله البجلي: صحابي مشهور مات سنة ٥١، وقيل: بعدها، انظر التقريب.

فإن جريراً هذا يروى أنه كان يُغضض علياً عليه السلام ويأمر بأسراره إلى معاوية، ثم كان من أصحاب معاوية من بعد، وكذلك قيس كان يرى رأي الخوارج، وروي أنه قال: مذ سمعت علياً على منبر الكوفة يقول: (انفروا إلى بقية الأحزاب)، يعني أهل النهروان، دخل بغضه في قلبي، ومن كان يغضض علياً فعداوته ساقطة ودينه مدخول لقوله عليه الصلاة والسلام لعلي: «لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق»، وأيضاً فقد روي أن قيساً خولط في آخر زمانه ونقص عقله، وكان يروي الأخبار وهو كذلك.

وبعد: فظاهر الخبر يقتضي التشبيه لانا نرى القمر في جهة ومع مقابلة ونحوها مما لا يجوز على الله تعالى.

والجواب: أن كلامه مبني على أن رواية فاسق التأويل وكافره وشهادتها غير مقبولة وهو مذهب الجمهور من المتكلمين، والمروي عن القاسم والهادي والناصر والمنصور عليهم السلام، وإن كان من العلماء من يذهب إلى قبول روايتهما وهو المروي عن السيد المؤيد بالله، وفي رواية أيضاً عن القاسم والهادي وبه قال أبو حنيفة وأصحابه والشافعي، وبيان أدلة ذلك وموضع ذكرها أصول الفقه.

قوله: (ثم كان من أصحاب معاوية من بعد).

روي أنه لما لحق بمعاوية هدم أمير المؤمنين عليه السلام داره، ومما يروى عنه أنه كان يقول: إن علياً ليس من أوليائي إنما وليي الله ورسوله وصالحوا المؤمنين.

قوله: (وبعد فظاهر الخبر يقتضي التشبيه)... إلى آخره.

يقال: ليس في الخبر إلا تشبيهه تعالى بالقمر في تجلي الرؤية وحصولها بسهولة لا في شكله وصورته. وأجيب: بأن التشبيه في الرؤية تشبيه في المرئي وإن كنا نسلم أنه ليس في الخبر ما يدل على ذلك.

قوله: (ونحوها مما لا يجوز على الله تعالى).

يعني من كونه على شكل الاستدارة وهيئة الإضاءة والإنارة.

وبعد: فمعناه: ستعلمون ربكم، والرؤية بمعنى العلم في اللغة أكثر من أن يحصى، قل تعالى: ﴿أَوَلَمْ نَرِ الْإِنْسَانَ أَنَّا خَلَقْنَاهُ﴾ [يس: ٧٧]، وقل: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ﴾ [الفرقان: ٤٥] وقل: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَحْمَدَ الْفِيلِ﴾ [الفيل: ١]، ونحو ذلك من الآيات.

ومثله قوله عليه السلام: «ليس لعين ترى الله يعصى»، فإن المراد العلم؛ لأنه سواء رأى بعينه أو علم بغيرها، فإنه يجب التغير أو الانتقال، وهذا يدل على أن المراد الجملة لا العين؛ لأن العين لا يصح أن تغير ولا أن تنتقل. قل الشاعر:

رأيت الله إذ سما نزاراً وأسكنهم بمكة قاطنيناً

أي علمت، وقل آخر:

أوما ترى الرحمن أخرج آدمًا منها إلى الدنيا بذنوب واحد

وبعد: فهو معارض بما رواه جابر بن عبد الله^(١) عنه عليه السلام: «ليس يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة»^(٢). وروي أنه عليه السلام مثل هل نرى ربنا في الآخرة، فانتفض وسقط ولصق بالأرض.

قوله: (ومنه قوله عليه السلام: «ليس لعين/٢٧٥/ ترى الله يعصى» تمامه: «فتطرف حتى تغير أو تنتقل»^(٣) وفي عد الرؤية هنا مما ورد بمعنى العلم نظر والظاهر أنها الرؤية الحقيقية، ولو كانت بمعنى العلم لم يكن لنسبتها إلى العين وجه، والذي ذكره لا يقضي بصرفها عن ذلك فإن وجوب الإنكار على من علم يؤخذ من غير هذا الخبر.

قوله: (ولصق بالأرض). تمام الخبر: وقال: «لن يراه أحد ولا ينبغي لأحد أن يراه».

(١). جابر بن عبد الله صحابي من الطبقة الثامنة في الفقه والحديث.

(٢). هو في المغني للقاضي عبد الجبار، وهو في شرح الأصول الخمسة وفي غيرها من كتب الأئمة اهـ

(٣). هو في أمالي أحمد بن عيسى عليه السلام بلفظ: «لا يحل لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير»، وفي رواية الأمير الحسين في النبايع «حتى تغير أو تنتقل»، وفيه رواية الإمام المنصور بالله «حتى تغير أو تنصرف»، وفي كنز العمال «لا ينبغي لنفس مؤمنة ترى من يعصي الله تعالى فلا تنكر عليه» اهـ

وقالت عائشة - وقد سئلت هل رأى محمد ربه -: لقد قفّ شعري يا هذا بما قلت. ثلاث من قلمن فقد أعظم الفرية على الله. الخبر.

قوله حاكياً عن عائشة: (ثلاث من قلمن فقد أعظم الفرية على الله تعالى)^(١).

الخبر تمامه: «من زعم أن محمداً رأى ربه مع قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، ومن زعم أن محمداً يكتب شيئاً من الوحي مع قوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الرُّسُولُ بِلَيْغٍ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغَتْ رِسَالَتُهُ﴾ [المائدة: ٦٧]، ومن زعم أن محمداً صلى الله عليه وسلم يعلم الغيب مع قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتَ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾ [الأعراف: ١٨٨].

تنبيه:

قال أصحابنا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أنه تعالى لا يرى نفسه ولا يراه غيره بل لا يدرك بحاسة من الحواس لا في الدنيا ولا في الآخرة، وأنه لا يجوز ذلك عليه فيما لم يزل وفيما لا يزال، ولا تجوز رؤيته وإدراكه بحال من الأحوال.

(١) - أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما اهـ

القول في أن الله واحد لا ثاني له

الواحد يستعمل في معان، فقد يراد به واحد العدد وهذا مستحيل في حقه تعالى، لاقتضائه التناهي والتحديد، وقد يراد به ما لا يقبل التجزي والانقسام إما من كل وجه وهذا المعنى جائز في حقه تعالى، ويكون مدحاً بانضمامه إلى كونه حياً خلافاً لعباده وإما من بعض الوجوه كالإنسان الواحد والدار الواحد فإنه لا يقبل التجزي

(القول في أن الله تعالى واحد لا ثاني له)

قوله: (لاقتضائه التناهي والتحديد). إن قيل: فما قولكم في قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧].

قلنا: المراد بذلك رابعهم وسادسهم في العلم بما يتناجون به لا رابعهم وسادسهم في العدد ولا بمعنى أنه كأحدهم وبصفتهم فهو يتعالى عن ذلك، ومما يدل على امتناع الواحد في حقه تعالى بهذا المعنى قول أمير المؤمنين عليه السلام واصفاً له تعالى: (واحد لا بعدد، دائم لا بأمد، قائم لا بعمد).

قوله: (خلفاً لعباده). الظاهر من كلام غير المصنف وقوع الاتفاق على أنه إذا أضيف إلى ذلك قولنا: حي فإنه مدح كما إذا قيل: الحي الذي لا يتجزى، وإنما الخلاف في أنه هل يجري عليه تعالى واحد بمعنى أنه لا يتجزى مع عدم اقتران كونه حياً به، فذهب الجمهور إلى جواز ذلك، وذهب عباد إلى أنه لا يصح وصفه بذلك لأنه يوهم كونه تعالى جوهرأ واحداً أو ذاتاً واحدة من الأعراض.

قوله: (وإما من بعض الوجوه).

أي وإما أن يكون عدم قبوله للتجزى من بعض الوجوه وهو الوجه الذي جعل واحداً من جهته فإن الإنسان لا يكون إنسانين ولا الدار دارين.

من حيث الإنسانية والدارية وإن قَبَلَهُ من جهة أخرى، وهذا المعنى مستحيل في حقه تعالى. وقد يراد به المختص بصفات الكمال أو بعضها على حد يقل المشارك له كما يقال فلان وحيد عصره.

وقد يراد به واحد القدم والإلهية المستحق للعبادة، وهو المنفرد بصفات الكمال على حد يستحيل أن يشاركه فيها مشارك على الوجه الذي استحقها عليه وهو المقصود

فصل/ ذهب المسلمون /١٦٣/ إلى أن الله تعالى واحد

وخالفت الثنوية والصابئون والنصارى وإلزام المجرة، أما الثنوية فاتفقوا على النور والظلمة،

قوله: (وهذا المعنى مستحيل في حقه تعالى).

يعني لإفادته أنه واحد له أبعاد والله يتعالى عن ذلك.

واعلم أن هذه المعاني التي تقدم ذكرها هي معاني الواحد لغة، وأما معنى الواحد عرفاً فهو ما ذكره بقوله: (وقد يراد به المختص بصفات الكمال أو بعضها على حد تقل المشاركة له فيها، وهذا المعنى أيضاً مستحيل في حقه تعالى لأنه يقضي بصحة مشاركة الغير له فيها.

قوله: (وقد يراد به واحد القدم)... إلى آخره. هذا حده في اصطلاح المتكلمين.

قوله: (وهو المنفرد بصفات الكمال).

يعني من الوجود والقادرية والعالمية والحية ونحو ذلك فإنه لا يشاركه فيها مشارك على الحد الذي يستحقها، وهو الوجوب والثبوت في الأزل وهذا معنى انفراده تعالى بها.

(فصل: ذهب المسلمون إلى أن الله تعالى واحد). لا ثاني له تعالى في القدم والإلهية.

قوله: (وخالفت الثنوية)... إلى آخره. قيل: أما إثبات ثاني يشارك القديم في جميع ما يجب له من الصفات ويستحيل عليه فلا قائل به ولا مخالف فيه يشبهه، وإنما خلاف هؤلاء المخالفين بإثبات ثان يشاركه في بعض الصفات، وإنما سميت الثنوية ثنوية لقولهم بإلهين اثنين.

وأن كل خير فهو من النور بطبعه، وأن كل شر فهو من الظلمة بطبعها، وأن كل واحد منهما لا يقدر على خلاف ما يصدر عنه، وأن العالم ممتزج منهما

قوله حاكياً عنهم: (وأن كل خير فهو من النور بطبعه وإن كل شر فهو من الظلمة).

الخير عندهم / ٣٧٦/ ما تميل النفوس إليه وتلتذ به، والشر ما تنفر عنه وتنقبض سواء كان ما تميل إليه النفوس أو تنفر عنه حسناً أو قبيحاً، واتفقوا أيضاً على أن النور والظلمة قديمان.

قوله: (وأن العالم ممتزج منهما).

اعلم أن الذي أداهم إلى القول بأن العالم ممتزج من النور والظلمة أن قالوا: إنا وجدنا أجسام العالم على ضريين، أحدهما: ذو ظل وطول يستتر غيره من أن يقع عليه النور وينفي عنه النور المشرق، الثاني: الظل له كالأجسام النيرة المشرقة كالشمس وسائر الأنوار، فعلمنا أن العالم نور وظلمة وأنها ممتزجان وأنها ضدان متنافيان بنفي أحدهما الآخر، فما كان له ظل فهو من جنس الظلام، وما لم يكن ذا ظل فهو من جنس النور، فلهذا حكموا بأن العالم ممتزج منهما، واختلفوا في كيفية الامتزاج فمنهم من قال: إن قطعة من النور خرجت غازية للظلمة، وقطعة من الظلمة خرجت غازية للنور فأحاطت الظلمة بالقطعة التي غزتها من النور فامتزجا وأحاط النور بالقطعة التي غزته من الظلمة.

وقال بعضهم: إن النور لما كانت جهته العلو وجهة الظلمة السفلى دفعها النور بالاعتماد عليها فاندفع فيها لشدة انغماسه فخالطها. وقال بعضهم: لما كانت الظلمة ذات خشونة وغلظة على النور أراد أن يلينها بالدخول فيها فلما دخل فيها غلبت عليه فامتزجا. وقال بعضهم: بل اتفقا في جهة الاتصال بينهما فامتزجا من غير قصد ولا عمد.

وروي عن أبي الهذيل أنه قال: قلت لرجل من المجوس: حدثني عن الإنسان ما هو؟ قال: من أصلين قديمين امتزجا وهما نور وظلام. فقلت له: أخبرني عن هذا النور ما جاء به إلى الظلام حتى مازجه، أجاء إلى أنسه وألفه وشكله أم جاء إلى ضده وعدوه؟ فقال: بل أتى ليؤدبه.

وأنهما غير متناهيين إلا من جهة التلاقي.
ثم اختلفوا فقالت المانوية: قديمان قاهران عللان مدركان.

فقلت: فهل عنده أن الظلام يقبل الأدب فتقلب طبيعته؟ قال: لا.
قلت: فهو كمن قال للنار كوني برداً وسلاماً، فلما سمع قومه هذا الجواب أنكروه وقالوا:
ليس هذا جوابنا بل الجواب أن الظلام وثب على النور فأسره.
قلت: فهل يكون الأسر إلا عن فضل قوة فأسر النور لا يكون إلا عن ضعفه وقوة الظلام،
وذلك خير في الظلام وشر في النور فانقطعوا، وقالوا: أهل دينكم أصحاب إبل غلاظ الطباع
جفاة فمن أين جاءكم هذا التدقيق؟!
قوله: (وأنهما غير متناهيين إلا من جهة التلاقي).

اعلم أنهم يذهبون إلى أن جهة النور العلو وجهة الظلمة السفل ولكل واحد منهما ست
جهات، خمس لا تنتهي منها وتنتهي من السادسة، فالنور لا ينتهي إلا من جهة السفل لأن
الظلمة تلاقيه منها، والظلمة لا تنتهي إلا من جهة العلو لأن النور يلاقيها منها، واحتجوا
لذلك بأن الحس يشهد بأن الأجسام النورية صاعدة أبداً والأجسام المظلمة هابطة أبداً، فلو
كان النور متناهيّاً من جهة الفوق لكان يجب أن يتصاعد أكثر مما يتصاعد لأن صعوده بطبعه
فلو كان يمكن صعوده لوجب، وكذلك قالوا في الظلمة.
قوله: (فقالت المانوية).

هم منسوبون إلى رجل يقال له: ماني بن بريك. وقيل: مانيا، وهو من دعائهم وأخذ مذهبه
أو أكثره عن قوم كانوا يقولون بذلك، وقيل: إنه ادعى النبوة وجاء بكتابين سمي أحدهما
الإنجيل والآخر الشابرقان، وله شريعة وكان ينهى قومه عن ادخار فوق قوت يوم وكسوة
سنة، وينهى عن السرقة والزنا ودخول بيت الأوثان، وروي أن ماني بن بريك ظهر في أيام
سابور بن ازدشير وهو تلميذ لفاردون، فقال سابور بمقالته من إلهية النور والظلمة، ثم عاد

وقالت الديصانية بذلك في النور فقط، فلما الظلمة فعلجزة جاهلة مَوَات. وقالت المزدكية: النور يفعل بالقصد والظلمة بالخطب. وأثبتت المرقيونية ثالثاً امتزج العالم منه ومن الظلمة قالوا: فلما رأى النور تعدى الظلمة على هذا المتوسط بعث إلى هذا العالم الممتزج روحاً وهو ابنه عيسى ومرقيون هذا لحق بعض أصحاب عيسى عليه السلام، وأخذ عنه، وصمت المجوس النور يزدان والظلمة أهرمن.

بعد ذلك إلى دين المجوسية، ولما تملك ولد ولده بهرام بن هرمز بن سابور / ٣٧٧ / أتاه ماني فعرض عليه مذاهب الثنوية فأجابته احتيلاً عليه إلى أن أحضر له دعائه المتفرقين في البلاد الذين يدعون الناس إلى مذاهب الثنوية فقتلهم. ومذهب المانوية كما ذكره ولم يفرقوا بين النور والظلمة إلا أن النور يستعمل حياته وسمعه وبصره في الخير، والظلمة عكسه.

قوله: (وقالت الديصانية). قد يقال فيهم: الريصانية.

قوله: (وقالت المزدكية).

اسمهم في كتب كثيرة من جملتها (التمهيد) مثبت بالقاف بدلاً عن الكاف منسوبون إلى رجل يقال له: مزدق، وكان ادعى الربوبية تعالى الله عما يقول الجاهلون، وقتله على ما روي كسرى أنوشروان.

قوله: (وأثبت المرقيونية). هم منسوبون إلى رجل يقال له مرقiona.

قوله: (وصمت المجوس النور يزدان والظلمة إهرمن). هم مع ذلك يقولون بأن كل خير من يزدان بطبعه، وكل شر من إهرمن بطبعه، ومما روي عنهم أن الأرواح من يزدان والأجساد من إهرمن، والذي ذكره أكثر المتكلمين عنهم أن مرادهم بيزدان الباري تعالى وبإهرمن الشيطان، وأن الباري تعالى ليس هو النور والشيطان ليس هو الظلمة بل الله تعالى على صفاته التي نعتقدها، والشيطان أيضاً حي قادر، فمنهم من قال: هما جسمان ومنهم من قال: ليسا بجسمين، ومنهم من قال: بل إهرمن جسم ويزدان ليس بجسم، ومنهم من عكس.

وقل بعض هؤلاء محدث إهر من قيل من عفونة كانت قديمة، وقيل من فكرة يزدان الردية، وقيل من شكه، وزعموا أن عند حدوث هذا الثاني حصل بينهما حرب، ثم اصطلحا على شروط ستنقضي ويغلب يزدان.

والذي يلوح من كلام السيد الإمام والمصنف أنهم يريدون يزدان النور ويأهر من الظلمة، وأنهم لا يخالفون الثنوية إلا في العبارة.

قوله: (من عفونة كانت قديمة). العفونة: المزبلة.

قوله: (من فكرة يزدان الردية).

جعلوها ردية لتولدها إهر من مع أنه رأس كل شر منها، قالوا: وتلك الفكرة أن يزدان لما استتم أمره فكر في شأنه فقال: كيف يكون حاله لو كان معه ثاني منازع فحدث إهر من من هذه الفكرة، وقال: ها أنا منازعك ومخاصمك.

قوله: (وزعموا أن عند حدوث هذا الثالث).

كان صوابه الثاني إلا أن يريد بالثالث يزدان والعفونة، أو ثالث يزدان والفكرة، وفيه بعد فلعله من سهو القلم.

قوله: (حصل بينهما حرب).

الذي يحكى عنهم في تفصيل ذلك أن الدنيا كانت ذات بهجة سليمة من الآفات، وكان إبليس بمعزل عن النور وكان في الظلمة فاحتال بشياطينه في الوصول إلى الدنيا ورام دخولها فخرق خرقاً فدخلها بشياطينه وجنوده وهزم يزدان وملائكته وجنوده وتبعه حتى أدخله الجنة وحصره فيها وحاربه ثلاثة آلاف سنة، فصالح بينهما مهروس وسهيل ورامسان من الملائكة على أن يكون إبليس وجنوده في العالم وقرار الضوء سبعة آلاف سنة بثلاثة الآلاف سنة التي حارب فيها يزدان، وأن يزدان رأى أن الصلح واحتماله للمكروه هو وملائكته وجنوده إلى انقضاء الأجل أصح.

وأما الصابئون فزعموا أن للعالم صانعاً واحداً لكنه خلق الأفلاك حية قلخرة عللة وجعلها آلهة، فعبدها وعظموها وسموها الملائكة، وجعلوا بيوت العبادات بعة الأفلاك السبعة، وزعموا أن بيت الله الحرام هو بيت زحل وأنكروا الآخرة، وفيهم قائلون بالتناسخ، وزعموا أن لهم أنبياء، وأنهم على دين شيت.

وأما النصاري فاتفقوا على أن الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم أقنوم الأب وهو الذات، وقيل الوجود وهو متقارب؛ لأن الوجود عندهم هو الذات،

قالوا: واشترط إبليس لنفسه وجنوده ثمانية عشر شرطاً جعلتها تعود إلى أن يصير له حظ في خلقة الرياح والماء والنار والمودة وتسلط خلقه على خلق الله، قالوا: ولما استقاما على شروطهما أشهدا على أنفسهما عدلين ودفعاً سيفيهما إلى المصالح بينهما، فمن رجع عن شرطه ونكث عهده قتل بسيفه، ولهم من هذه المقالات الهوسية ما يطول ذكره ويستعجن زبره، ولولا استدعاء كلام المصنف لإيراده لما حسن أن يودع الأوراق وينشر في الآفاق، فأخرس الله ألسنتهم وأعمى أبصارهم كما عميت بصائرهم.

وأكثر المحكي من مذاهيم يستند إلى معتمد الشيخ ابن الملاحمي.

قوله: (بعة الأفلاك السبعة).

هي زحل، والمشتري، والمريخ، والشمس، والزهرة، وعطارد، والقمر.

قوله: (وفيهم قائلون بالتناسخ). يعني تناسخ الأرواح على ما يأتي ذكره في باب الآلام.

قوله: (فاتفقوا على أن الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم).

الذي قادهم إلى ذلك أن قالوا: إن صانع العالم إما جوهر أو عرض، لا يصح كونه عرضاً لأن العرض لا يقوم بنفسه ولا يصح أن يفعل فبقي^(١) أن يكون جوهرًا قائمًا بنفسه، ولا يكون متحيزاً لأن ذلك لا يكون إلا مع حدوثه فبقي أنه جوهر قائم بنفسه غير متحيز وهو متكلم حي، والأقنوم عندهم الشيء الفرد.

(١) في (ب): فبقي أنه جوهر.

وأقنوم الابن وهو الكلمة، وقيل العلم، وأقنوم روح القدس، وهو الحياة، واتفقوا على أنه لم يزل الأب أباً والابن ابناً، وروح القدس فائضة بينهما، وأن البنوة لا على جهة التناسل بل هي كتولد الحر من النار والضيء من الشمس. ثم اختلفوا في الأقانيم فقول: هي الجوهر وهو هي، وقيل: الجوهر واحد ذو ثلاثة أقانيم، فهي هو وليس هو هي بل غيرها، ثم اختلفوا من وجه، فقال بعضهم: متفقة في الجوهرية مختلفة في الأقنومية. وقول آخرون: لا نطلق عليها كونها مختلفة، ثم اختلفوا في تغايرها، فقال به الأقل ومنعه جمهورهم.

قوله: (وأقنوم الابن).

وهو الكلمة، المحكي عنهم أن أقنوم الابن هو الكلام والمعنى متقارب، وقد اختلفوا في تفسير الأقانيم، فمنهم من جعلها ذوات فأقنوم الابن الكلام أو العلم وأقنوم روح القدس الحياة.

وقال بعضهم: بل هي أشخاص. وقال بعضهم: بل هي صفات.

قوله: (وروح القدس فائضة بينهما). زعموا أن الابن لم يزل يتولد عن الأب تولد الضياء عن الشمس، قالوا: ولم يزل أقنوم روح القدس الذي هو الحياة فائضاً بينهما بمعنى أنه جامع بين الأب والابن، وقد فسر بعض أصحابنا قولهم بالأب والابن وروح القدس بما يقوله الفلاسفة من أنه تعالى عقل وعقل ومعقول فهو من حيث أنه عقل أقنوم الأب، ومن حيث أنه عاقل لذاته أقنوم الابن، ومن حيث أنه معقول لذاته أقنوم روح القدس.

قوله: (فقيل: هي الجوهر وهو هي).

هذا قول اليعقوبية والنسطورية منهم، وإن كان قد روي عن بعض النسطورية أن كل أقنوم إله ناطق، وقالت الملكانية منهم: بل الجوهر غير الأقانيم.

قوله: (واتفقوا على اتحاد الكلمة)... إلى آخره.

ثم اختلفوا في جواز انفراد بعضها عن بعض واستقلاله، فلجازه الأقل ومنعه جمهورهم.
ثم اختلفوا في تسميتها، فقليل: أشخاص، وقيل: أعراض، وقيل: صفات.
واتفقوا على اتحاد الكلمة التي يسمونها اللاهوت بمجسد عيسى التي يسمونه الناسوت. ثم اختلفوا في كيفية اتحاده فقالت /١٦٤/ اليعقوبية: مازجه مازجة اللهن للسمسم، والنار للحطب، فصار المسيح جوهرأ من جوهرين لاهوت وناسوت.
وقالت النسطورية: أدرعة وحصل معه على جهة المحاورة كالشمس على الجدار فالمسيح عندهم جوهران على الحقيقة. وحكى عنهم السيد في شرح الأصول أنهما اتحدا في المشيئة.
وقالت الملكانية: اتحدت الكلمة بمعنى الإنسانية المتصورة في اللهن لا بالشخص.
وقالت فرقة منهم: معنى الاتحاد أن الكلمة ظهرت على الجسد كالصورة في المرآة.

يريدون بالكلمة أقنوم الابن لأنه عندهم المتحد بعيسى دون أقنوم الأب.
قوله: (ممازجة اللهن للسمسم). السمسم حب الجلجلان.
قوله: (فصار المسيح جوهرأ من جوهرين). قد مثلوا ذلك بالفحمة إذا ألقيت في النار فصارت جرة فإنها ليست بنار خالصة ولا فحمة خالصة.
قوله: (وقالت النسطورية: أدرعته). أي ادركت الكلمة التي هي أقنوم الابن عيسى.
قوله: (فالمسيح عندهم جوهران على الحقيقة).
تلخيصه: أنهم ذهبوا إلى أن جوهر الابن اتحد بجوهر المسيح فصار من اثنين، فالمسيح عندهم جوهران جوهر قديم هو الكلمة، وجوهر محدث هو شخص المسيح، فالمسيح إله تام وإنسان تام. قالوا: وكان حصول الكلمة مع عيسى على جهة المجاورة، فادراعها له كادراع الشمس للجدار. وروي عنهم أيضاً القول بأن أقنوم الابن اتخذ عيسى هيكلًا ومحلًا.
قوله: (بمعنى الإنسانية المتصورة في اللهن).

أرادوا أن ادراع الكلمة هو لمعنى الإنسانية الحاصلة في عيسى لا الشخصية وهو قول الملكانية، فإن الإمام يحكى عنهم أن الاتحاد كان بالإنسان الكلي، وحقيقة الكلي: هو

الذي لا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه، فإن الإنسان من حيث أنه إنسان حقيقة واحدة يشترك فيها الأشخاص المفردة مثل زيد وعمرو.

قال عليه السلام: والباقون أثبتوا الاتحاد بالإنسان الجزئي.

ومعناه: هو الذي يمنع نفس تصويره من وقوع الشركة فيه، فإن زيدا لمكان حقيقته المعينة يمتنع وقوع الشركة فيه.

وقد قال بعضهم: معنى اتحاد الكلمة بعيسى تدبيرها للأمر على يديه.

قال الإمام يحيى^(١): وللنصارى سُبْحَةٌ معروفة من أكثر ما نقل عنهم وهي قولهم: نؤمن بالله الواحد الأب مالك كل صانع ما يرى وما لا يرى، وبالذات الواحد يسوع المسيح بن الله ذكر الخلائق كلها، الذي ولد من الله قبل العوالم كلها وليس بمصنوع إله من إله حق من جوهر الله الذي أتقن العوالم كلها وخلق كل شيء من أجلنا معاشر الناس، ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد بروح القدس وصار إنساناً وحبل به وولد وقتل ودفن وقام بعد ثلاث وصعد إلى السماء وجلس عن / ٣٧٩ / يمين الله وهو مستعد للمخرج تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء، ونؤمن بروح القدس الذي خرج من الله وبمعمودية واحدة لغفران الخطأ به وبجماعة واحدة، وبقيامة أبداننا والحياة الدائمة إلى أبد الآبدين.

قال عليه السلام: ولهم أقاويل مختلفة ومذاهب مضطربة ومن أحاط علماً بها ذكرناه عنهم هان عليه مناقضتها وإفسادها.

قال عليه السلام^(٢): واعلم أن أقرب النصارى إلى الحق وأكثرهم أيضاً فريقان، أحدهما: البولية أصحاب بولي، فإنهم قالوا: الله واحد والمسيح ابتداء من مريم ابتداء، وأنه نبي صالح عبد مخلوق إلا أن الله شرفه وكرمه وسماه ابناً على طريق التبني لا من طريق الولادة، ولعل التبني

(١) - ذكرها في التمهيد (ج/١/ص/١١١).

(٢) - ذكر هذا في التمهيد (ج/١/ص/١١٢).

وأما إلزام المجرة فقد ألزمهم أصحابنا مذهب الجوس، وسيأتي إن شاء الله في بيان من القدرية، وألزمهم أيضاً مذهب النصارى حيث أثبتوا قلماء مع الله تعالى وسموها صفات، فإن هذا مذهب جمهور النصارى في الأقانيم، وكذلك إذا لم تكن المعاني أغياراً لله كانت هي هو، وذلك هو مذهب النصارى في الأقانيم أيضاً.

وكذلك قولهم: ليست بمستقلة مع القول بأنها معاني كقول النصارى في الأقانيم، فإن عندهم أنها لا تستقل بنفسها، ولا يصح انفراد بعضها عن بعض.

وكذلك تسميتهم للمعاني علماً وحية، وهو مذهب جمهور النصارى في الأقانيم. يزيده وضوحاً أنه لم يقل أحد من الناس إن الله ثانياً يشاركه في جميع الصفات، وإنما يقولون بالشاركة في كونهما واجبي الوجود والمجرة إما أن يجعلوا هذه المعاني جائزة الوجود فيلزم حدوثها؛ لأن هذا هو دليلهم على حدوث العالم، وإما أن يجعلوها واجبة الوجود من ذاتها، وهو نفس مذهب الثنوية، وأما أن يجعلوها واجبة الوجود من غيرها، وهو نفس مذهب الفلاسفة في العقول والأفلاك، وقدم العالم.

في لغتهم موضوع للإكرام والتعظيم من غير أن تعتبر فيه المجانسة ولذلك قالوا تبناه الله. الفريق الثاني: الأرضوسية منهم فإنهم زعموا أن عيسى كان عبد الله ولكنه اتخذ ابناً على سبيل الشريف، وغرضهم بالتبني الإكرام والإعظام لاحقيقة النبوة كما حكيناه عن الفريق الأول.

قوله: (فإن هذا مذهب جمهور النصارى).

فيه نظر، وإنما هو مذهب فرقة منهم من ثلاث فرق إذ فرقة أخرى قالت: ذوات، وفرقة أخرى قالت: أشخاص، إلا أن يكون المصنف فهم أن تلك الفرقة أكثرهم.

قوله: (وذلك هو مذهب النصارى في الأقانيم).

فيه نظر لأنه ليس بمذهب جميعهم بل مذهب بعضهم لكنهم الأكثر.

قوله: (فإن عندهم أنها لا تستقل بنفسها).

ومتى قيل إن الثنوية اعتقلوا استحقاق الثاني للعبادة.

قلنا: ليس كذلك فإن المجوس لا يعبدون إهرمن، وكذلك سائر الثنوية لا يعبدون الظلمة، وكذلك الفلاسفة لا يقولون باستحقاق العقول والأفلاك للعبادة، وإنما عيب عليهم القول بقلمها، على أن المجبرة متى لم يعترفوا بأن هذه المعاني أغيار الله تعالى لزمهم أن تكون هي هو، فتكون مستحقة للعبادة.

وبعد: فلم يلزمهم الله على مجرد القول باستحقاق العبادة، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ هُوَ الْغَنِيُّ ﴾ [يونس: ٦٨]، فيبين أن هذه المقالة تقتضي جواز الحاجة عليه وهذا لازم للمجبرة كما سلف.

فصل/ودليل أهل الحق أنه لو كان معه قديم ثانٍ لصح بينهما التمانع وصحة التمانع محال

فهذان أصلاً:

أما الأول: وهو أنه كان يصح بينهما التمانع، فلأن اشتراكهما في القلم /٨٦٥/ يقتضي اشتراكهما في القلورية وفي سائر صفات الذات، ومن حق كل قلرين صحة التمانع بينهما

يقال: أما الذين قالوا: إن الأقانيم ذوات فجعلوها مستقلة، وقد صرح بذلك بعض أصحابنا وجعله وجه الفرق بين كلامهم وكلام المجبرة.

(فصل: ودليل أهل الحق أنه لو كان معه تعالى قديم ثانٍ لصح بينهما التمانع وصحة التمانع محال).

قوله: (فهذان أصلاً).

الأول: أنه لو كان معه تعالى قديم ثانٍ لصح بينهما التمانع، والثاني: أن صحة التمانع محال.

قوله: (يقتضي اشتراكهما في القلورية وسائر صفات الذات).

قد تقدم تقرير هذه القاعدة في فصل الكيفية فلا وجه لإعادته.

قوله: (ومن حق كل قلرين صحة التمانع بينهما).

الذي يدل على ذلك ويوضحه مع ما ذكره أن القادرين إن كانا قادرين للذات كان كل

وذلك ضروري في الشاهد ولا علة لهذه الصحة إلا كونهما قادرين بدليل أن العلم بها يدور مع العلم بالقادرية ثبوتاً وانتفاءً مع فقد ما هو أولى من القادرية بأن تعلق عليه صحة التمانع، والتمانع هو أن يفعل كل واحد من القادرين ما لأجله يتعذر على الآخر إيجاد مراده كمتجاذبي الحبل، فإن كل واحد منهما يفعل من الاعتماد ما لأجله يتعذر على الآخر تحصيل الحبل في جهته التي يجذبها إليها.

واحد منهما قادراً على جميع أجناس المقدورات، وإن كانا قادرين بقدرة كان كل واحد منهما قادراً على جميع الأجناس العشرة، ومن حق كل قادرين اختلافهما في أعيان المقدورات لما تقدم من استحالة مقدور بين قادرين ومن حقهما صحة اختلافهما في الدواعي. قوله: (والتمانع)... إلى آخره.

ينبغي ههنا ذكر حقيقة التمانع والمانع والممنوع والممنوع منه، فالتمانع حقيقته: ما ذكره المصنف. والمانع: هو ما لأجله يتعذر على القادر إيجاد مقدوره مع بقاء حاله في كونه قادراً هذا إذا استعمل في الفعل، وأما إذا استعمل في الفاعل فهو من تعذر لأجل ما أوجده على غيره إيجاد مقدوره، والممنوع: من تعذر عليه إيجاد مقدوره لأجل ما فعله الغير. والممنوع منه: ما تعذر إيجاداه لأجل ما فعله الغير.

واعلم أن الذي يقع به التمانع بين القادرين جنس الاعتماد وشرطه اختلاف الاعتمادات الحاصلة من كل واحد منهما، كمتجاذبي الحبل فإن أحدهما يجذب به إلى غير الجهة التي يجذبها إليها الآخر فيقف الحبل بينهما ولا ينجذب إلى إحدهما دون الأخرى، فالتمانع يقع بأمرين مختلفين موجودين، وهما الاعتمادان فإنهما موجودان ومختلفان لتغاير الجهتين بواسطة ضدتين معدومين في حكم الموجودين وهما الكونان اللذان يولدهما الاعتمادان لو لم يقع التمانع وهما في حكم الموجودين لوجود أسبابهما.

هكذا قيل وهو خلاف ما ذكره الفقيه حميد من أن التمانع يقع بأمرين معدومين بواسطة فعلين موجودين وهو الذي يقضي به كلام ابن متويه، وإذا تأملته / ٣٨٠ / فهو خلاف في

وأما الأصل الثاني: وهو أن صحة التمانع محل فلأنا إذا قدرنا أن أحد القديمين أراد تحريك الجسم بمنة والآخر أراد تحريكه يسرة فلما أن يوجد مرادهما جميعاً وفيه اجتماع الضدين. وإما أن لا يوجد مراد واحد منهما وفيه خروجهما عن كونهما قلدرين.

عبارة مع أنه لا خلاف في أن التمانع لا يقع إلا مع الاعتمادات على الصفة المتقدمة وإنما الخلاف فيما به يقع التمانع. فقال أكثر المتكلمين: يقع بالاعتمادات بواسطة الأكوان المتولدة عنها.

وقال الفقيه حميد: بل يقع بالأكوان المعدومة بواسطة الاعتمادات الموجودة، ولا كلام في أن التمانع لا يقع بمعدوم من غير واسطة لأن المعدوم لا حكم له ولا تأثير، ولا بموجود صرف لأن مع الوجود لا يمانع، ولا بموجود ومعدوم لأن الموجود غير ممنوع منه والمعدوم لا أثر له. وإذا قيل: إن التمانع قد يقع بغير الفعل فحقيقته أن يحاول كل واحد من القادرين ضد ما يحاول الآخر على وجه يتعذر من كل واحد منهما إيجاد ما يحاوله.

قوله: (فلأنا إذا قدرنا أن أحد القديمين أراد تحريك الجسم بمنة وأراد الآخر تحريكه يسرة). يعني بأن يوجد أحدهما فيه اعتماداً إلى إحدى الجهتين والآخر اعتماداً إلى الجهة الأخرى، فأما أن التمانع يقع بين المراد والمكروه بواسطة الإرادة والكراهة فلا، وذلك لأن إرادة كل واحد منهما إرادة للآخر وكذلك الكراهة لاختصاصهما بهما على سواء، وإذا كان كذلك وأراد أحدهما إيجاد السواد وكره الآخر إيجاده لم يكن بأن توجد إرادة من أراد السواد أولى من كراهة من كرهه لأن إرادة كل واحد منهما وكراهته هي إرادة الآخر وكراهته فالتمانع يعود إلى الإرادة والكراهة لا أنه يكون بين المراد والمكروه، فأما الاعتمادان فيقع التمانع بين موجبهما بواسطتهما، ولهذا ضعف الجمهور ما قاله الشيخ أبو علي بن خلاد وما ذكره الشيخ أحمد بن الحسن في الواسطة الخلاصة من أن التمانع بين المراد والمكروه وهو الذي تقضي به عبارة المصنف.

قوله: (وفيه خروجهما عن كونهما قلدرين).

وأما أن يوجد مراد أحدهما دون الآخر، وفيه خروج من لم يوجد مراده عن كونه قادراً للذات من حيث أن القادر للذات وجود مراده عند توفر دواعيه وإلا لم يكن قادراً للذات وكان قادراً بقلرة، وكل قادر بقلرة جسم، وكل جسم محدث.

وبعد: فجواز المنع على أحدهما يدل على أنه متناهي المقدور وإلا لما منع من اتحاد مراده عند توفر دواعيه.

فإن قيل: إنهما حكيمان فلا يختلفان في الإرادة والداعي.

قلنا: كلامنا في الصحة لا في الوقوع، ومعلوم أن كل حين يصح اختلافهما في الإرادة والداعي والألم ينفصل الحي والواحد من الاثنين، على أنه يعلم صحة التمانع من لا يعلم اتحاد الإرادة، وتعلدهما بل يعلمه من ينفي المعاني، وبعد: فقد يقع التمانع مع زوال الإرادة والداعي كالثائمين يتجاذبان الثوب وكذلك الساهيان.

يعني لأن من حق القادر وقوع فعله عند إرادته له أو حصول داعيه، وكان الأولى أن يقول: وفي ذلك خروجهما عن كونهما قادرين للذات لأن القادر بقلرة قد لا يقع مراده بأن يمنع منه ولا يخرج ذلك عن كونه قادراً.

قوله: (وفيه خروج من لم يوجد مراده عن كونه قادراً للذات).

دليله ما ذكره ولأنه إنما أوجد مراد الآخر ولم يوجد مراده لأن الآخر أوجد أكثر مما أوجد، ولو كان قادراً للذات لم يصح من صاحبه إيجاد أكثر مما يصح إيجاد منه لأن من حقه لو كان قادراً للذات أن يقدر على ما لا يتناهى ولا شيء أزيد مما لا يتناهى، فلما تنهاى مقدوره تبين أنه ليس قادراً للذات أو أنه قادر بقلرة، وقد أشار المصنف إلى هذا بقوله: (وبعد فجواز المنع على أحدهما يدل على أنه متناهي المقدور).

قوله: (فإن قيل: إنهما حكيمان فلا يختلفان في الإرادة والداعي).

يعني لأنها إذا كانا حكيمين فالذي يدعو أحدهما إلى الفعل من العلم بحصول منفعة للغير فيه يدعو الآخر إليه، والذي يدعو أحدهما إلى فعل الإرادة يدعو الآخر أيضاً إذ ليس

وبعد: فلا يمتنع كون كل واحد من الضدين مصلحة على البطل، فتكون إرادة كل واحد منهما حكمة.

فإن قيل: إن إرادتهما معنى واحد يوجد لا في محل، فيوجب لهما فلا يصح تقدير اختلافهما في الإرادة.

قلنا: باطل لأن هذا المعنى لا يصح أن يكون فعلاً لهما جميعاً لاستحالة مقلود بين قاحرين، ولجواز أن يريد أحدهما فعله ولا يريد الآخر، فيعود الإلزام من أصله، وإذا كان من فعل أحدهما استحال أن يؤثر في فعل الآخر، ولهذا لو خلق الله فينا إرادة الأكل مع توفر الصوارف عنه بأن يكون مسموماً لما أكلناه، أو خلق فينا إرادة تركه مع توفر الدواعي إليه لما تركناه.

دواعيهما دواعي حاجة فتختلف دواعيهما لاختلاف نفعهما، وإذا كانا لا يختلفان في الداعي والإرادة لم يتناحرا إذ التنازع فرع على اختلاف الدواعي.

قوله: (فتكون إرادة كل واحد منهما).

أي من الضدين حكمة، وكذلك يكون الداعي إلى فعل كل واحد منهما داعي حكمة.

قوله: (فإن قيل: إن أرادتهما معنى واحد)... إلى آخره.

هذا سؤال يرد على قوله في جواب السؤال الأول، ومعلوم أن كل حين يصح اختلافهما في الإرادة، وتقديره أن يقال: ليس ما ذكرته من حق كل حين إلا في الشاهد لأن الواحد منا يريد بإرادة حالة في قلبه فتختص به ولا تختص بالمرید الآخر، فلا يوجب لمن لم يختص به فيختلفان في الإرادة بخلاف القديم الثاني لو ثبت تعالى الله عن ذلك، لأن إرادته تعالى لا في محل فهي كما تختص به غاية ما يمكن من الاختصاص تختص أيضاً بالقديم المقدر فتوجب له أيضاً، أو لا يصح اختلافهما في الإرادة إذ لا يصح اختصاصها بأحدهما دون الآخر لثبوتها في حقهما على سواء.

والجواب عن هذا السؤال بمنع اتحاد إرادتهما لما ذكره المصنف، ولأنه كان يلزم منه إيجابها لصفتين ولو تعدت في إيجابها عن صفة إلى ما زاد عليها لتعدت ولا حاصر، واعترض بأن

ومن هنا قال أصحابنا: إن الإرادة لو خلقت فينا لما أثرت في كون كلامنا أمراً وخبراً. فإن قيل: لم قام تقدير اختلافهما في الداعي والإرادة مقام الوقوع في الدلالة على صحة التمانع ولم يقيم تقدير وقوع الظلم من جهة الله تعالى مقام وقوعه في الدلالة على الجهل والحاجة.

قلنا: الحق أنه لا يصح تقدير وقوع الظلم من الله تعالى ٨٦٧/ والحاجة مستحيلان عليه تعالى، وتقدير وقوع الظلم يتبعه صحة وقوع الجهل والحاجة، وما أدى تقديره إلى تقدير الحل لم يصح تقديره.

هاهنا حاصراً معقولاً لأنها قد اختصت بالقديم تعالى والقديم المقدر لوجودها على حد وجودهما فيوجب لهما دون غيرهما، إذ لم يختص به فيقال بأنها توجب له فإن الاختصاص بالأحياء من الأجسام لا يكون إلا بالحلل في القلب.

وأجيب: بأنه إذا صح تعددتها إلى إيجاب صفتين صح أن تتعدى لا على ذلك الوجه وهو الإيجاب لسائر الأحياء بل بأن تتعدى في الإيجاب في حق القديم تعالى إلى أزيد من صفة، وإذا تعدت إلى ذلك تعدت ولا حاصر في حقه وحق من اختصت به.

قوله: (ومن هنا قال أصحابنا: إن الإرادة لو خلقت فينا لما أثرت في كون كلامنا أمراً وخبراً). يعني لو خلقت فينا إرادة كون كلامنا خبراً عن شخص معين لما أثرت في كونه خبراً عنه لأنه يكون التأثير حينئذ له تعالى، ومن حق المؤثر في حكم الفعل أو صفة له أن يكون هو الفاعل له على ما تقدم، وقد مضى بيان الوجوه التي تمنع من تأثير الإرادة المخلوقة فينا في وجوه أفعالنا.

قوله: (قلنا: الحق أنه لا يصح تقدير وقوع الظلم).

يعني وإذا لم يصح تقديره مع صحة تقدير التمانع بين القادرين لم يكن لقائل أن يقول: لم

والضابط^(١) في مثل هذا أن تقدير الموجب المصحح وهو وقوع الظلم مع إحالة المصحح له وهو الجهل والحاجة لا يجوز، ولولا هذا لصح تقدير ثبوت المعلول مع إحالة العلة، ولجاز صحة الفعل مع إحالة القلرية، وهذا يؤدي إلى كل جهالة.

فإن قيل: إذا استوت الصحة والوقوع في الدلالة على التمانع فهلا اعتبرتم الوقوع لمساواته للصحة فلا يلزم التمانع.

لم يقيم تقدير وقوع الظلم من جهته تعالى مقام وقوعه لأنه لا يصح التقدير؟

قال أصحابنا: التقدير قد يقوم مقام التحقيق كمسألتنا هذه، ومعنى قولهم إنه يقوم مقامه أنه كاف في معرفة كون أحدهما أغلب أو يساويهما، وربما لا يقوم مقامه كتقدير وقوع الظلم من جهته تعالى ووقوع ما علم الله أنه لا يقع، ومعنى أنه لا يقوم مقامه أنه لا يكفي في الدلالة على الجهل أو الحاجة.

قوله: (أن تقدير الموجب المصحح).

هو بفتح الجيم والحاء الأولى، وكان صوابه: الاتيان بلفظ التخيير فيقول: الموجب أو المصحح، فإن وقوع الظلم مصحح ومصححه الجهل والحاجة وليس بموجب عنهما، ولا هما بموجبين له، ولكن الموجب معلولات العلل ومسببات الأسباب.

وفيه سؤال وهو أن يقال: وتقدير المصحح الذي هو التمانع من دون مصححه وهو الداعي إليه لا يصح.

لكنه يجاب بأن التمانع يقع من غير ثبوت داع كما في النائمين.

قوله: (فلا يلزم التمانع).

كلام لا معنى له لأن اعتبار وقوع الاختلاف في الإرادة والداعي أدخل في لزوم التمانع من اعتبار الصحة، فما معنى أنه لا يلزم التمانع من اعتبار الوقوع.

(١) - في الأصل: والضبط.

قلنا: إن باعتبار الصحة يحصل غرضنا من نفي الثاني وفي اعتبار الوقوع إقرار بثبوت الثاني، فكيف يكون قصدنا نفي الثاني ونورد الدليل على وجه يقتضي ثبوت الثاني. فإن قيل: إن مقدورهما واحد لأنهما قداران للذات فلا يصح التمانع بينهما. قلنا: إن حكم القادر للذات أن يقدر على جميع أجناس المقدورات لا على جميع أعيانها، فمن أين يجب أن يتحد مقدورهما أليس الباري تعالى قادراً لذاته ولا يجب أن يكون قادراً على أعيان مقدورات العباد. ويعد: فقد قل تعالى: ﴿إِذَا زُلْزِلَتْ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا خَلَقَ وَلَمَّا لَبِثُوهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] فبين أنه يكون مخلوق أحدهما غير مخلوق الآخر.

ثم إن سلمنا أن مقدورهما واحد لم يقلح في صحة التمانع؛ لأن الحركة بمنة والحركة يسرة ضدان فتعلقهما بكل واحد من القادرين على البذل، فمتى أراد أحدهما التحريك بمنة بدلاً من التحريك يسرة وجب أن يوجد مراده، وكذلك إذا أراد الآخر التحريك يسرة بدلاً من التحريك بمنة فهذا تحرير دلالة التمانع من جهة العقل.

وأقرب ما يقال في توجيهه: إنه إذا كان المعبر الوقوع فيهما وبني لزوم التمانع عليه لم يلزم التمانع لأن الاختلاف في الداعي والإرادة تمنع منه الحكمة كما مر، والله أعلم. قوله: (وبعد فمن مذهب الخصوم)... إلى آخره. يقال: إنك بصدد الاستدلال على نفي قديم قادر مثل الباري تعالى والاعتراضات وردت على دليلك في ذلك، فما بالك رجعت إلى الكلام على أهل النور والظلمة، وله فصل بعد هذا يخصه. قوله: (ثم إن سلمنا أن مقدورهما واحد)... إلى آخره.

تلخيص هذا الجواب: أن كون مقدورهما واحداً لا يقتضي عدم صحة وقوع التمانع بينهما لأنه يصح أن يدعو أحدهما الداعي إلى فعل كون مسبب مقدور لها فيحاول فعله بفعل سببه وهو الاعتماد الذي هو مقدور لها، ويدعو الآخر الداعي إلى فعل كون في جهة أخرى مسبب ضد له مقدور لها جميعاً فيفعل سببه الذي هو مقدور لها فيقع التمانع، والسببان وإن كانا

وأما من جهة السمع فقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله: ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ الْإِنَّمِ بِمَا خَلَقَ..﴾ الآية، ونحو ذلك.

مقدورين لهما معاً فهو يصح من كل واحد منهما فعل أحد السبيين، وإن لم يرد الآخر فعله، ولا دعاه الداعي إليه لأنه مقدور / ٣٨٢ / له فيصح إيجاداه منه ولا يتوقف وجوده منه على إرادة الآخر، وإن كان أيضاً قادراً عليه لأن كل واحد منهما قادر مستقل يصح أن ينفرد بفعله. قوله: (وأما من جهة السمع). أي وأما الذي يؤيد دلالة التمانع من جهة السمع.

قوله: (فقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله: ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ الْإِنَّمِ بِمَا خَلَقَ﴾ الآية ونحو ذلك).

لعله يشير بنحو ذلك إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلُ اللَّهِ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَبِغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢] فهذه الآيات فيها مناسبة لدليل التمانع وإشارة إليه وإن لم تكن صريحة فيه.

قال جار الله في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلُ اللَّهِ لَفَسَدَتَا﴾: فيه دلالة على أمرين، أحدهما: وجوب ألا يكون مدبرهما إلا واحداً. والثاني: ألا يكون ذلك الواحد إلا إياه.

فإن قلت: لم وجب الأمران؟

قلت: لعلمنا أن الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف، وهذا ظاهر.

قال: وأما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجاوب وطراد.

وقال رحمه الله في قوله تعالى: ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ الْإِنَّمِ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ أي لانفرد كل من الآلهة بخلقه الذي خلقه واستبد به، ولرأيتم ملك كل واحد منهما متميزاً من ملك الآخرين، ولغلب بعضهم بعضاً كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متنايزة وهم متغالبون.

وقال في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلُ اللَّهِ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَبِغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾

دليل: لو كان مع الله تعالى قديم ثان لما انفصل وجود ذلك الثاني من علمه؛ لأن باشتراكهما في القدم يجب اشتراكهما في جميع صفات الذات، فلا ينفصل أحدهما عن الآخر بما يرجع إلى ذاته، ولا هما عما يصح عليه المكان فينصلان بالمكان ولا بما يصح عليه الحدث، فينصلان بالزمان.

فإن قيل: ينفصلان بالأفعال فتلك أفعال كل واحد منهما عليه قلنا: أما من يوجب كون مقدورهما واحد فلا يتوجه هذا إليه، وأما من لا يوجه فنقول: قد أمكن إضافة جميع ما يتعذر على المحدثات إلى خالق واحد فلا يكون إلى إثبات الثاني طريق.

[الإسراء: ٤٢] لطلبوا إلى من له الملك والربوبية سبيلاً بالمغالبة كما يفعل الملوك بعضهم مع بعض كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ فهذه المعاني تناسب معنى التمانع وفيها إشارة إليه، فصارت هذه الآيات مؤكدة لدلالته كما نبه المصنف عليه.

قوله: (دليل لو كان مع الله تعالى قديم ثان)... إلى آخره.

هذا الدليل محكي عن قدماء المعتزلة كأبي الهذيل وأبي علي وغيرهما.

قوله: (أما من يوجب كون مقدورهما واحداً فلا يتوجه هذا إليه).

يعني لأنه يجعل جميع أعيان المقدورات مقدورة للقادر للذات ولا يقول بأنه لا يقدر على بعض الأعيان حتى إذا وجد ذلك العين دل على غيره لكونه ليس بمقدور له، وإلى هذا ذهب الجمهور فقالوا: يجب اتحاد مقدورات القديمين لاشتراكهما فيما لأجله وجبت القادرية وهو الصفة الذاتية.

وقال أبو إسحاق: لا يجب ذلك لامتناع مقدور بين قادرين سواء كانت القادرية في القادرين جائزة أو واجبة فمن حق هذه الصفة ألا تثبت أفرادها إلا مختلفة.

وقد اعترض الإمام يحيى هذا الدليل بأن قال: قولكم إنه لو كان مع الله تعالى قديم ثان لكان يجب ألا ينفصل الاثنان عن الواحد، إما أن يريدوا أنه ليس عند العاقل دليل يميز به أحد الإلهين عن الآخر فهو حق لا نزاع فيه. ولكن نقول: إنه لا يلزم من عدم العلم بالأمر المميز

عدم تميزه في نفسه، فيجوز أن يكون المميز حاصلًا وإن لم تعلموه، اللهم إلا أن تقولوا: لا طريق إليه وحيث تكون طريقه أخرى غير هذه الطريقة، وقد سبق الكلام عليها. وإما أن يريدوا أنه لا يمكن أن يختص أحد الإلهين في نفسه بأمر يكون لأجله مميزاً عن الآخر فهذه دعوى لا بد من تصحيحها بدلالة.

ويمكن الجواب: بأن مرادهم أنه لا يمكن أن يختص أحدهما بأمر يكون لأجله مميزاً عن الآخر لأنهما قد اشتركا في القدم وهو صفة ذاتية، والاشتراك فيه لا يكون إلا مع الاشتراك في جنس الذات، ويلزم منه الاشتراك في سائر صفات الذات، فلا يتعقل افتراقهما في أمر يتميز به أحدهما عن الآخر لكنه عليه السلام قد رفع هذه القاعدة وبنى على / ٣٨٣ / بطلان هذه الطريقة. وقد ذكر عليه السلام أدلة كثيرة يعتمد عليها أصحابنا في نفي الثاني كهذه الدلالة ونقضها جميعاً إلا دليل التمانع فصحيحه، وذكر أن المعتمد في نفي قديم ثان دلالة الشرع لأن هذه المسألة مما يمكن الاستدلال بالسمع عليها.

والأدلة السمعية آيات التهليل كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ كُذِّبَ إِلَهُ وَحْدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، ولو كان معه قديم ثان لوجب أن يشاركه في جميع صافته التي هي كونه قادراً على جميع أجناس المقدورات عالمياً بجميع أعيان المعلومات قديماً غنياً عن كل شيء، وذلك معنى الإلهية التي نفاها تعالى عن غيره وكرر أنه لا إله معه. وبالجمله فنفي إله ثان على أي صفة كان معلوم من ضرورة الدين وإجماع الأمة.

وقد استدل على نفي الثاني بطريقة مركبة من العقل والسمع، وتحريرها أن يقال: لو كان لله تعالى ثان قديم لوجب أن يشاركه في جميع صفاته لما تقدم في مواضع كثيرة تقريره، وإذا شاركه في جميع صفاته كان عدلاً حكيماً مثله لأنه يكون عالمياً بقبح القبيح غنياً عنه عالمياً باستغنائه عنه، وإذا كانا كلاهما حكيمين لم يجوز أن يرسلوا ولا أن يرسل أحدهما رسولا كاذباً،

فصل/ في الكلام على الثنوية في النور والظلمة

يقال: إن النور والظلمة جسمان عند كثير من الناس، وعرضان عند آخرين، والأجسام والأعراض محدثة.

فدل ذلك على صدق الأنبياء والمعلوم ضرورة من دين خاتمهم وأفضلهم، وكذلك غيره منهم الإخبار بأنه لا إله إلا إله واحد وأنه لا ثاني له والدعاء إلى ذلك والتصريح به، ولو كان ثم ثان في نفس الأمر لكان ذلك كذباً والكذب لا يجوز عليهم.

(فصل: في الكلام على الثنوية في النور والظلمة).

وقد ذكر بعض المتكلمين أنهم يعنون بالأنوار عالم العقل وقواه، وبالظلمة عالم الطبيعة وقواها، فإن الإنسان مركب من العالمين معاً.

قال الإمام يحيى: فإن كان هذا مذهبهم فهم يوافقون الفلاسفة في المعنى، ولهذا قال بعض العلماء: مراد الثنوية بالنور والظلمة ما يسميه الفلاسفة بالهيولاء والصورة.

قوله: (إن النور والظلمة جسمان)... إلى آخره.

قد تقدم ذكر ما يقوله أصحابنا في النور والظلمة وبيان خلافهم في ذلك في مسألة نفي التجسيم والأقرب أنه خلاف لفظي، وقد استدل على أن النور عرض بوجوه أربعة:

الأول: أن الأجسام المستنيرة والمظلمة مشتركة في الجسمية ومتباينة في النور والظلمة، فما اشتركت فيه يجب أن تكون متغايرة لما اختلفت فيه فإذن الجسمية غير النور والظلمة.

الثاني: أن الجسم المعين يصير مضيئاً بعد أن كان مظلماً وبالعكس من ذلك، وجسميته باقية في الحالين فيجب أن تكون متغايرة لهذين الوصفين.

الثالث: أن الشمس إذا كانت محاذية لكوة^(١) البيت فحين تطلع الشمس يصير البيت مضيئاً فإذا سدت صار مظلماً فلو كان النور جسماً لبقى بعد سدنا للكوة في البيت.

(١) - في (ب): لكوة في البيت.

الرابع: أن الشمس إذا طلعت من دائرة الأفق استضاء وجه الأرض ومن المحال أن تنتقل الأجسام منها إلى الأرض لاستحالة الطفر، والضوء قد حصل دفعة واحدة فيجب أن يكون الضوء غير الجسم، وهذه الوجوه ذكرها الإمام يحيى في (التمهيد)^(١) إلا أنه يجب أن نسأله عن استنارة وجه الأرض عند طلوع الشمس على قوله هذا، وما وجه حصول هذا العرض في وجه الأرض هل هو ما ذهب إليه بعضهم من أن الشمس تكسب الهواء ضوءاً وانطباع الضوء في الهواء، فهو لا يصح لأن انتقال الأعراض مستحيل فكيف يصير وجه الأرض والهواء مضيئين لانتقال عرض إليهما والانطباع لا يعقل، ثم كان يلزم منه بقاء ذلك الضوء وإن غابت الشمس لأن الهواء ووجه الأرض قد اكتسبا هذا الضوء وغيوبة الشمس لا تؤثر في انتفائه وعدمه، وإن جعل حصول الضوء في الهواء ووجه / ٣٨٤ / الأرض مخترعاً عند طلوع الشمس أجرى الله العادة بذلك فكان يجوز اختلاف العادة فلا يصح.

وقد وقع في كلام أصحابنا أن الذي نشاهده من النور في أجزاء الهواء يستمد من الشمس حالاً فحالاً، فإذا غابت الشمس انقطع الاستمداد فلا يرى كذلك بل تزول استنارتها كما أن النار إذا التهمت ولم يمد لها شيء فإن أجزاءها تذهب فلا ترى لانقطاع الاستمداد. وفيه نظر. قال **عليه السلام**: وأما الظلمة فهي عبارة عن عدم النور. واحتج لذلك بوجهين، أحدهما: أن حال البصير في الظلمة التامة كحال الأعمى، ثم إن الأعمى لا يدرك كيفية الظلمة لأنه لا يبصر شيئاً أصلاً، فيجب أن تكون الظلمة عبارة عن أن البصر لا يدرك شيئاً فتكون الظلمة أمراً عديمياً.

الوجه الثاني: أنه إذا كان إنسان قريباً من النار وإنسان آخر بعيد عنها فالبعيد منها يرى القريب ولا يكون الهواء المظلم مانعاً بالنسبة إليه، فلو كانت الظلمة أمراً ثبوتياً لم يفترق الحال بينهما فكانت إذا منعت أحدهما منعت الآخر.

(١) - ذكر ذلك في التمهيد المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد (ص/ ٨٥) والتي بعدها.

وبعد: فلو كانا قديمين لم يكن أحدهما بأن يكون نوراً والثاني ظلمة أولى من عكسه، ومن أن لا ١٦٧/ يكونا نورين جميعاً، ولا كان أحدهما بأن يكون فاعلاً للخير أولى من الشر، وكذلك في المدح والذم لا سيما وهما قلبران للذات.

ويقال للديصانية: إذا كانا قديمين فلم كان النور قلبراً علماً دون الظلمة، وهلا كان بالعكس وكيف يصح الفعل من غير حي ولا قلبر؟

وهذا لا يستقيم على قاعدة أصحابنا لأن النور عندهم باقي والباقي لا ينتفي إلا بضد أو ما يجري مجراه، فلا بد أن تكون الظلمة أمراً ثبوتياً مضاداً له وإلا كان يلزم إذا وجد في جسم ألا ينتفي عنه، وقد علل ابن متويه رؤية البعيد من النار للقريب منها وعدم رؤية القريب منها للبعيد بأن شعاع البعيد وجد مادة فرأى معها بخلاف من بالقرب منها فإن شعاعه ينفصل إلى الظلمة التي لا مادة فيها للشعاع فلا يرى من فيها. هذا والمحكي عن الثنوية أن النور والظلمة نفس الأجسام وذواتها، وبذلك يتضح بطلان قولهم بقدمهما.

قوله: (ولا كان أحدهما بأن يكون فاعلاً للخير أولى من الشر). يعني لكونها قديمين، وإذا كانا كذلك كانا مثلين فلا يختص أحدهما بوجوب أمر له دون الآخر.

قوله: (وكذلك في المدح والذم).

يعني ولا كان النور بأن يكون ممدوحاً أولى من الظلمة، ولا كانت الظلمة بأن تكون مذمومة أولى من النور، وهذا إنما يستقيم على قولهم بصدور الخير والشر - عنهما على سبيل الوجوب من غير اختيار، فلا وجه حيث لا اختصاص النور بالمدح والظلمة بالذم.

قوله: (لا سيما وهما قلبران للذات). يعني لكونها قديمين والقديم لا بد من كونه قادراً لذاته، وإذا كانا كذلك كان كل واحد منهما قادراً على جميع أجناس المقدورات خيراً وشرها، وهذا الإستثناء المذكور يرجع إلى قوله: ولا كان أحدهما بأن يكون فاعلاً للخير أولى من الشر.

ويقال للمرقيونية في إثبات الثالث: لم كان بأن يمتزج أولى من أحدهما أو من يكون ممزوحاً، وهل وقع الامتزاج على جهة الوجوب؟ فكان يجب حصوله ولم يزل ولا يحتلج إلى مازج، أو على جهة الاختيار فليس من مذهب الخصم، ولو قل به لقليل له: فهلا صح من الإله الواحد أن يفعل الخير والشر باختياريه ولا حاجة إلى إثبات ثان وثالث على أنه يكون قد صدر الخير والشر من غيرهما وهو الثالث.

ويقال للمجوس في حدوث إهرمن: أما القول بأنه من عفونة فباطل؛ لأن العفونة جسم، وكل جسم محلت، ولأن الجسم لا يتولد من الجسم، ولأن العفونة من القاذورات،

قوله: (وكيف يصح الفعل من غير حي ولا قادر).

فيه نظر لأنهم لم يقولوا بصحة الفعل من الظلمة بل جعلوا الشر صادراً عنها بطبعها، فلا يكون في ذلك نسبة صحة الفعل إلى غير حي قادر، ويمكن أن يجاب بأن المصنف نبه على أن الظلمة إذا كانت عندهم جسماً فالجسم غير موجب لأمر من الأمور والطبع غير معقول، فلو كان لها تأثير لكان على جهة الاختيار، وإذا كان تأثيرها لا يصح أن يكون إلا على جهة الاختيار فهو لا يصح إلا من حي قادر ولا يصح من عاجز موات.

قوله: (فكان يجب حصوله ولم يزل).

أي الامتزاج يعني ومع حصوله في الأزل يقع الإستغناء عن الثالث ويؤدي إلى قدم العالم مع وضوح الدلالة على حدوثه، وهم أيضاً على ما حكاه بعض أصحابنا لا يقولون بقدمه.

قوله: (على أنه قد يكون صدر الخير والشر من غيرهما وهو الثالث).

كان الأولى الإتيان بلفظ التخيير فيقول: الخير أو الشر؛ لأن الحاصل عن الثالث هو الامتزاج لا غير، فهم إما أن يجعلوه خيراً أو شراً، ولعل المصنف بنى على أنه قد يكون خيراً في بعض المواضع وشرّاً في بعضها.

قوله: (لأن العفونة جسم وكل جسم محلت). يعني فكيف يقولون بقدمها مع ذلك.

وما يعدونه شراً، فهلا كان الشرور كلها قديمة ولا يحتاج إلى إثبات ثلن يخلقها، أو كانت هذه العفونة محدثة فيجب تقدم إهرمن عليها فيكون محدثاً لها، ولأنه كان يجب أن يتولد من كل عفونة إهرمن، ولأنه إذا كان إهرمن محدثاً فكيف يكون إلهاً دون غيره من المحدثات، وكيف صح منه فعل الأجسام. وأما القول بأنه حدث من فكرة الله تعالى أو من شكه فباطل لأن الفكرة والشك إنما يهوازن على من يجهل. ولأنه كان يجب في كل فكرة وشك مثله لأن الفكر يتماثل إذا اتحد متعلقه،

قوله: (وما يعدونه شراً) / ٣٨٥/. يعني لنفرة النفوس عنها وذلك هو معنى الشر عندهم. قوله: (فيجب تقدم إهرمن عليها ليكون محدثاً لها).

يعني فمع حدوثها لا بد لها من محدث، ولا يمكنهم أن يجعلوا يزدان محدثاً لها لأنه لا يصدر عنه إلا الخبر وهي شر لأنها مما تنفر عنه النفوس، وأيضاً فهي الموجبة لإهرمن وهو أصل كل شر فهي شر.

قوله: (ولأنه كان يجب أن يتولد عن كل عفونة إهرمن).

يعني لحصول كل عفونة على الصفة التي حصلت عليها تلك الموجبة، ولا يجوز أن يحصل الموجب على الصفة التي توجب ثم لا توجب، إذ ليس تأثير العفونة على جهة الاختيار فيقال: إن تلك اختارت إحداث إهرمن دون البواقي، ومما يلزمهم أيضاً أن يتولد عن تلك العفونة المولدة لإهرمن كل وقت إهرمن، وإلا فما المخصص بإيجابها في وقت دون وقت، ثم إنهم مع القول بقدومها يلزمهم إيجابها له في الأزل.

قوله: (أو من شكه). إشارة إلى ما ذهب إليه بعضهم من أنه حدث من شك وقع لله.

قوله: (وكان يجب في كل فكرة وشك مثله). أي مثل ذلك الذي ذكره في تلك الفكرة والشك.

قوله: (إذا اتحد متعلقه).

يعني فكان يلزم إذا فكر الواحد منا على تلك الصفة، وهو أن يفكر في أنه لو كان للباري

ولأنه إذا حدثت من فكرة يزدان لزم كون يزدان محدثاً للشروع، ولأن هذه الفكرة الردية من قبيل الشرور وفي ذلك حصول الشر من غير إهرمن.

تعالى عن ذلك مشارك ومنازع كيف كانت تكون حاله أن يحدث إهرمن كما حدثت عن فكرة الباري لاتحاد متعلق الفكرتين، فتكونان متماثلتين وما تولد عن أحد المثلين تولد مثله عن المثل الآخر، والأسباب لا يختلف تأثيرها من أي فاعل صدرت، مع أنه أيضاً لا يشترط في توليد فكرتنا أن تكون مماثلة لتلك الفكرة بل تولد على كل حال فإن الاعتمادات تولد الأكوان سواء تماثلت أو لم تتماثل، فكان يلزم في كل فكرة في أمر من الأمور أن تولد إهرمن. قوله: (ولأن هذه الفكرة الردية من قبل الشرور).

يعني عندهم لإيجابها ما هو أصل للشرور وهو إهرمن، وما أوجب الشر أو أصله فهو شر. فإن قيل: فما قولكم في إحداثه تعالى للشيطان مع أنه أصل المعاصي والقائد إليها؟ قلنا: ولا سواء لأن عندنا أن الشيطان غير موجب للشر - بل فاعل مختار وهو عندهم موجب.

واعلم أن أصحابنا رحمهم الله قد تكلموا على هؤلاء الطوائف وبسطوا في الكلام عليهم بما لا مزيد عليه ولم يورد المصنف إلا الأقل من ذلك وفيه كفاية، ومذهبهم في وضوح البطلان أشهر من فلق الصبح إذا استبان.

فصل/ في شبه الثنوية

زعموا أن كل ما تنفر عنه النفوس من الآلام والقاذورات والحيوانات قبيح، وكلما تستلته النفوس حسن والفاعل الواحد لا يفعل الخير والشر.

والجواب: لا نسلم أن كل ما تنفر عنه النفوس قبيح، دليله تحمل المشق في الأسفار والفصد والحجامة، وبالجملة جميع ما كلفته من المحسنات لا بد فيه من النفرة، وكذلك جميع ما كلفنا تركه لا بد فيه من لذة، وبعد: فأفعل الباري تعالى كلها حكمة ولا عبرة بالمرئي والمنظر ولا باللذة وعلمها.

وبعد: فلا نسلم أن الفاعل الواحد لا يفعل الخير والشر بل يجب في من قدر على الشيء أن يقدر على جنس ضده إذا كان له ضده وقد يفعل الضدين دفعة واحدة، كما إذا قتل بيمينه وأنقذ الغريق بيساره.

ويقول لهم: قد وجدنا النور يتعذر معه على أحدنا أن يخفتي من علوه وهذا شر،

(فصل: في شبه الثنوية).

قوله: (والفاعل الواحد لا يفعل الخير والشر).

قد يؤكدون ذلك بأن يقولوا: ألا ترى أن النار يصدر عنها التسخين ولا يصدر عنها ضده الذي هو التبريد، وكذلك فالثلج يقع به التبريد ولا يقع منه التسخين.

قوله: (بل يجب فيمن قدر على الشيء أن يقدر على جنس ضده).

يعني فإذا قدر أحدهما على الخير وجب أن يقدر على الشر لأنه ضده، وهذه مجازاة لهم على مذهبهم، وهو أن الخير ضد الشر وإلا ففي التحقيق لا يعتبر التضاد بذلك وإنما يرجع إلى تعاكس الذوات في صفاتها المقتضاة عن الذاتية.

قوله: (وقد يفعل الضدين دفعة واحدة)... إلى آخره.

هذا كالأول في أنه مجازاة لهم على ما يقولونه من أن الخير والشر ضدان، وأن الفاعل الواحد لا يفعلهما وإلا فليس القتل باليمين والإنقاذ باليسار ضدّين من حيث كونها قتلاً وإنقاذاً.

والظلمة يتمكن معها من الاختفاء وهو خير، ووجدنا إدامة النظر إلى النور يضر بالبصر وهذا شر، وإدامة النظر إلى الخضرة / ٨٦٧ يزيد فيه وهذا خير، ووجدنا أهدنا يسيء ويحسن ويصلق ويكذب ويعلم ويجهل ويفعل القبيح ويتوب ونحو ذلك، وهو فاعل واحد ومتى قالوا إنهما أجبراه على ذلك.

قلنا: ولم كانا بأن يجبرا بعض الناس أولى من البعض الآخر، وفي بعض الأوقات أولى من بعض.

قوله: (وهو فاعل واحد). يعني فتبين بطلان ما قلتموه من أن الفاعل الواحد لا يفعل الخير والشر.

قوله: (أجبراه على ذلك). يعني فالنور أجبره على الخير كالصدق، والظلمة أجبرته على الشر كالكذب.

قوله: (قلنا: ولم كانا بأن يجبرا بعض الناس على ذلك)... إلى آخره.

يعني مع قولكم / ٣٨٦ / بأنهما غير مختارين بل موجبان، فما المخصص لهما بأن يجبرا بعض الناس دون بعض، فإن منهم من يصدق ويكذب، ومنهم من لا يكذب، وبالجمله فأحوالهم مختلفة في ذلك، وكذلك فما المخصص بأن يجبرا في وقت دون وقت.

تنبيه:

وأما ما ذكره من النار والثلج فنحن نقول: إن ذلك من فاعل واحد وهو الله تعالى فإنه الفاعل للحرارة عند إلهاب النار، والبرودة عند وضع الثلج، وأجرى تعالى العادة بذلك لما علم فيه من المصالح كما في إنبات البذر وحصول الأمطار في الأوقات المخصوصة وخلق الحيوانات من أجناسها.

وقد قيل: إن التسخين بانتقال أجزاء من النار فيها حرارة إلى الماء فتدرك تلك الأجزاء الحارة فتظن أن الحرارة في الماء، وليس كذلك، وكذلك الحال في التبريد.

فصل^(١) في الكلام على الصابئين

اعلم أن كلامهم وكلام الباطنية في السابق والتالي وكلام المنجمين وكلام الفلاسفة في العقول والأفلاك متقارب؛ لأن كلهم فلاسفة وإن اختلفت عباراتهم وتفصيلهم، وكلهم متفقون على أن للكواكب تأثيراً، لكن اختص الصابئون بعبادتها، فكل ما تقدم على الفلاسفة والباطنية وارد هنا من أن الأفلاك مسخرة غير حية ولا قادرة، وأن الطبع غير معقول، وأنه لا طريق إلى العقول، وأن كل ما سوى الله محدث.

فائدة:

اختلفوا في إحراق النار لما تحرقه فالذي عليه الجمهور أن الله تعالى هو المحرق، أجرى العادة بأنه يحرق عندها فلو اتصلت بشيء ولم يرد الله إحراقه لم يحرقه، والذي روي عن السيد المؤيد بالله والشيخ أبي القاسم أن النار تحرق بطبعها فكل ما اتصلت به مما جرت العادة بأن أمثاله تحترق أحرقت لا محالة، ولا يمنع من إحراقها إلا حصول مانع بينها وبينه.

(١) - لم يشرح الإمام عليه السلام هذا الفصل ولعله تركه لعدم ما يوجب التعليق لوضوح كلام المتن، والله الموفق.

فصل/ في الكلام على النصارى

أما قولهم: بأنه أحد ثلاثة فهو من أظهر الأقوال تناقضاً وإحالة، لأن كون الشيء واحداً يمنع من تعدده وكونه متعدداً يمنع من اتحاده، ولهذا قل بعض الشعراء:

قل للذي يحسب من جهله أن النصارى يعرفون الحساب
لو صح ذاماً جعلوا واحداً ثلاثة وهو خلاف الصواب

ولعلمهم أرادوا ما يقوله أهل الجبر من أنه ذات تختص بمعان هي الكلمة والعلم والحية لكن اختصوا بإطلاق لفظ التثليث والأبوة ونحوه.

وأما قولهم بالاتحاد فنبتله على سبيل الجملة من وجوه، منها أن يتحداً على سبيل الوجوب، فيلزم قدم المسيح أو كونه إلهاً حالة العلم، أو على جهة الجواز فيحتاج إلى فاعل أو علة، واحتياجه إلى ذلك باطل؛ لأنه لا يصح أن يكون شيء من صفات الباري بالفاعل

(فصل: في الكلام على النصارى)

وقد تقدمت حكاية مذهبهم. قال الإمام يحيى عليه السلام: وقد حكى نقله المقالات عنهم أقاويل مختلفة ومذاهب مضطربة لا تؤول إلى رابطة، ومهما لم تنضبط المذاهب فالكلام عليها عسير صعب، وذكر السيد الإمام قريباً من ذلك.

قوله: (وأما قولهم بالاتحاد).

الاتحاد في اللغة على ما ذكره السيد الإمام: افتعال يشتق من الوحدة لأن العرب متى اعتقدوا في شيئين أنها صاروا شيئاً واحداً قالوا: اتحدا. والشيطان لا يصيران شيئاً واحداً على الحقيقة أصلاً لأن ذلك مستحيل إلا أن العرب إذا اعتقدوا ذلك فأجروا الاسم مطابقاً لاعتقادهم كانوا مصيبين في التسمية مخطئين في الاعتقاد، كاعتقادهم في الأصنام أنها تستحق العبادة فسموها لذلك آلهة.

قوله: (فيلزم قدم المسيح أو كونه إلهاً حالة العلم). يعني لأن اتحاد الباري بالمسيح إذا كان واجباً مع وجوده تعالى في الأزل لزم ألا ينفك الاتحاد عنه فيحصل في الأزل، وهو إما أن

لأن في ذلك حدوثه. وأما العلة فهي إن كانت قديمة لزم الاتحاد [فيما] لم يزل، وإن كانت محدثة لم تخل إما أن تكون حاله فيلزم كون القديم محلاً للحوادث، أو غير حالة فلا يكون لها اختصاص بأقنوم الابن دون سائر الأقانيم؛ لأن الكل قديم. وبعد: فعندهم أن الناسوت محدث واللاهوت قديم، فهل صار المحدث بالاتحاد قديماً أو صار القديم محدثاً، أو كل واحد منهما بقى على حقيقته، والأول والثاني باطلان بالاتفاق والثالث يبطل معنى الاتحاد.

يحصل مع وجود عيسى فيلزم قدمه، أو مع عدمه فيصير إلهاً حالة العدم لأن مع اتحاد الباري تعالى به وصيرورتها شيئاً واحداً قد صار إلهاً، فإن قالوا: إن اتحاده به مشروطاً بوجوده فلا يلزم حصول الاتحاد ووجود عيسى لذلك في الأزل ولا اتحاد الباري به مع عدمه. قلنا: إذا كانت ذات عيسى عليه السلام ثابتة في الأزل حالة العدم على القول بثبوت الذوات في حالة العدم وذات القديم موجودة صح حصول الاتحاد لثبوت الذاتين ولا دلالة على اشتراط الوجود.

قوله: (لأن في ذلك حدوثه). يعني من حيث أنه لا يجعل الذات على صفة من دون واسطة إلا الفاعل لها، والاتحاد عندهم صفة مع أن الفاعل لا تخير له في ذلك وإلا كان يصح منا أن نجعل الأشياء المتعددة من مقدوراتنا شيئاً واحداً، ولو صح ذلك لصح من الفاعل أن يجعل الشيء الواحد أشياء كثيرة.

قوله: (فلا يكون لها اختصاص بأقنوم الابن). يعني فيجعله متحداً بعيسى دون أقنوم الأب وأقنوم روح القدس، لأنه إذا كانت الأقانيم جميعاً قديمة كانت متساوية، فلا يصح أن يختص ببعضها علة دون البعض الآخر إذ العلة التي تختص بذلك البعض إنما تختص به لوجودها على حد وجوده، وجميع القدماء موجودون على حد واحد.

قوله: (والأول/ ٣٨٧/ والثاني باطلان بالاتفاق). يعني وهو أن يصير المحدث قديماً أو القديم محدثاً، فإن ذلك لا يتصور إذ القديم الموجود في الأزل فكيف يصح مع أنه قد وجد في الأزل

وبعد: فالكلمة التي اتحدت بالابن إما أن تفلرق الأب فيلزم جواز البعض عليه، أو لا تفلرقه فيلزم قيام صفة بموصوفين.

وبعد: فالاتحاد إما أن يكون صفة كمال فيلزم حصوله لم يزل وفيه قدم الناسوت أو لا يكون صفة كمال فيمتنع ثبوته.

وبعد: فكيف اختص أقنوم الابن دون أقنوب الأب وروح القدس بأن اتحدا بالناسوت مع أن بعض الأقسام لا تنفصل عن بعض.

وبعد: فعنهم أن المسيح ٨٦٩/ صلب، وقيل: فإن كان المصلوب هو اللاهوت فكيف يصح الموت عليه، وإن كان المصلوب هو الناسوت فكيف يصلب مصاحب الإله ومجاوره، وكيف يصح في من قهر أن يكون إلهاً، ولقد أحسن القائل:

عجباً للمسيح بين النصارى	وإلى أي والد نسبوه
إن حكمنا بصحة الصلب	والقتل عليه فأين كان أبوه
ولئن كان راضياً بأذاهم	فاحمدوهم لأجل ما فعلوه
ولئن كان ساخطاً لأذاهم	فاعبدوهم لأنهم غلبوه

أن يصير بعد ذلك غير موجود في الأزل، وهكذا الكلام في المحدث.

قوله: (والثالث يبطل معنى الاتحاد). يعني وهو أن يكون كل واحد منهما باق على حقيقته والناسوت ذات محدثة واللاهوت ذات قديمة إذ مع قدم أحدهما وحدث الآخر لا شك في كونها غيرين، ومع كونها غيرين لا يكون للاتحاد معنى.

قوله: (فيلزم قيام صفة بموصوفين). هذا الوجه يختص بالقائلين بأن أقنوم الأب وسائر الأقسام صفات، فأما من جعلها أشخاصاً أو معاني فلا يلزمه ذلك، وإنما استحال قيام صفة بموصوفين للزوم قيامها بأكثر من ذلك وأن يتعدى إلى الاختصاص بموصوفين كثيرين وذلك محال.

قوله في حكاية الأبيات: (فاحمدوهم لأجل ما فعلوه).

والكلام عليهم على جهة التفصيل هو أن يقل: إن أردتم بالاتحاد أن ذاتهما صارت واحدة فهو مستحيل؛ لأن فيه انقلاب المحدث قديماً أو القديم محدثاً أو خروج الموصوف عن صفة ذاته أو حصوله على صفتين للنفس أكثر من صفة للنفس، على أنهم يجعلون الاتحاد بالفاعل ولا اختيار لفاعل في أن يجعل الشئين شيئاً واحداً. وإن أرادوا بالاتحاد الامتزاج أو الادراع فباطل؛ لأن ذلك إنما يعقل في الأجسام، ولأن مجاورة الشئين لا يصيرهما شيئاً واحداً، ومتى سمع أهل اللغة بذلك فهو لأنهم اعتقدوا صحته والتسمية تتبع اعتقاداتهم، فهم مصييون في التسمية غلطون في الاعتقاد كسميتهم الأصنام آلهة لاعتقادهم أنها تستحق العبادة.

لا يبعد أن يكون مصحفاً والأصل: ما طلبوه، أو نحوه، ليناسب هذا البيت سائر الأبيات في التزام الباء الواقعة قبل الضمائر وما في حكمها.
قوله: (والكلام عليهم على جهة التفصيل).

يعني بتقسيم الاتحاد إلى ما يحتمله كلامهم والرد عليهم على كل وجه مما يحتمل أن يكون مراداً لهم.

قوله: (وأخرج الموصوف عن صفة ذاته أو حصوله على أكثر من صفة للنفس).

يعني لأنها إذا صار ذاتاً واحدة وقد كان لكل واحد منهما قبل ذلك صفة ذاتية إذ قد كان مما يصح أن يعلم على انفراده، فحين صار ذاتاً واحدة لا بد من أحد أمرين، إما زوال إحدى الصفتين الذاتيتين التي كان أحدهما يستحقها ويختصان بصفة واحدة إذ قد صار ذاتاً واحدة، وهو محال لأن خروج الذات عن صفتها الذاتية محال على ما هو مقرر في موضعه، ثم إنه ليس إحدى الصفتين بأن تزول أولى من الأخرى، أو تثبت الصفتان جميعاً مع أنها قد صار ذاتاً واحدة وهو محال لأنه لا يجوز اختصاص ذات واحدة بصفتين ذاتيتين، لأن الصفتين الذاتيتين إن كانتا في حكم التماثلتين لزم مماثلة الذات لنفسها لحصولها على ما لو حصل عليه غيرها لمثالها، وإن كانتا مختلفتين لزم مخالفتها لنفسها لحصولها على ما لو حصل عليه غيرها لمخالفتها، والمماثلة والمخالفة فرع على الغيرية وكون الذات غيراً لنفسها محال، وقد

وإن أرادوا بالاتحاد في المشيئة فلما أن يعنوا بذلك أن إرادتهما واحدة أو أن مرادهما واحد والأول باطل لأن إرادة الباري لا تختص بالأجسام، وإن اختصت فهي مع جميع الأجسام على سواء، فلا يكون للمسيح مزية في ذلك وكذلك إرادة المسيح مع الباري تعالى ومع سائر الأحياء على سواء، فليس بأن توجب له أولى من غيره، ولأنه لو جاز أن يتحدوا في المشيئة لجاز أن يتحدوا في العلم وغير ذلك من الصفات.

تقدم تقرير هذه الطريقة وذكر ما يرد عليها من الإشكالات، وقد قيل: إنه يلزمهم الأمران جميعاً لأنه مع اتحاد الذاتين ومصيرهما ذاتاً واحدة يلزم خروج إحدى الذاتين من صفتها الذاتية من حيث أنه لا يصح اتصاف ذات واحدة بصفتين، ويلزم أن تثبت الصفتان جميعاً من حيث أنه لا يجوز خروج الذات عن صفتها الذاتية، ولأنه ليس أحد الصفتين بالزوال أو الثبوت أولى من الأخرى، فيلزمهم كلا الأمرين وهو الذي تقضي به بعض نسخ الشرح للسيد الإمام.

قوله: (لأن إرادة الباري لا تختص بالأجسام). يعني لكونها موجودة لا في محل واختصاصها بالأحياء من الأجسام لا يكون إلا بحلولها فيهم لأنه غاية ما يمكن الاختصاص به تعالى ولا بسائر الأحياء غاية ما يمكن من الاختصاص إذ لم يوجد على حد وجوده ولا خلت في سائر الأحياء، فإذا أوجب له مع عدم الاختصاص أوجب لهم أيضاً إذ لا فرق.

قوله: (لجاز أن يتحدوا في العلم وغير ذلك). تلخيصه أن يقال: لو اتحد الباري تعالى والمسيح مشيئة بمعنى أن إرادة عيسى أوجب له تعالى مع عدم اختصاصها به إذ لم توجد على حد وجوده لزم مثل ذلك في علم عيسى وقدرته وحياته أن يوجب صفات له تعالى وإن لم تكن مختصة به قياساً على الإرادة مع كون موجبات هذه المعاني جائزة عليه تعالى كموجب الإرادة فلا يقال: إن موجباتها / ٣٨٨ / تستحيل عليه تعالى، فإن التزم الخصم ذلك لزم منه جواز أزداد هذه الصفات عليه لأن من حق من جازت عليه صفة معنوية أن يجوز عليه ضدها، ولهذا لما جاز كونه تعالى مريداً لمعنى جاز كونه كارهاً كذلك.

ولأن الإرادة إما أن توجب صفة واحدة فلا يصح اختصاصها بموصوفين فيبطل الاتحاد أو توجب صفتين وهو محال وإلا وجب أن توجب ما لا يتناهى من الصفات لفقد الحاصر، والثاني باطل لأن البارئ تعالى قد يريد ما لا يريد المسيح ولا يخطر له على بل، وكذلك يريد المسيح ما لا يريد الله من المباحات والمكروهات والصغائر. ولأنه كان يلزم إذا أردنا ما أراد البارئ تعالى أن يكون قد اتحد بنا وبالجملة، فكل حين يصح أن يختلفا في الإرادة.

فصل / في شبه النصارى

تعلقوا من جهة العقل بظهور المعجز عليه من الإبراء والإحياء ونحو ذلك قالوا: ومثل هذه الأشياء لا يفعله إلا الإله. والجواب: أنه ما من نبي إلا قد ظهر عليه من المعجزات ما لا يفعله إلا الله تعالى، أو يكون في الحكم كأنه من فعله، ونحن نسلم أن الفاعل للإحياء والإبراء إله، وهو الله تعالى فعله معجزة /٨٧٠/ لعيسى، فلا تبقى شبهة تقتضي كون المسيح إلهاً.

قوله: (وبالجملة فكل حين يصح أن يختلفا في الإرادة).

يعني فلا يصح القول بأن إرادتهما واحدة، وأن مرادهما واحد.

(فصل: في شبه النصارى)

قوله: (ما لا يفعله إلا الله تعالى). يعني كقلب العصى حية، وإخراج الناقة من الجبل.

قوله: (أو يكون في الحكم كأنه من فعله).

يعني كالسير في الهواء وفوق الماء ونتق الجبل وقلب المدن، فهذه وإن كانت ليس بأفعال له تعالى فهي في الحكم كأنها من فعله إذ لا تكون إلا مع أن يُقدره تعالى على ذلك وهو خارق للعادة. إذا ثبت هذا قلنا: ما من نبي إلا وقد ظهرت المعجزات على يديه فيلزمهم القول بأن الأنبياء جميعاً أبناء له تعالى وأنه اتحد بهم، وهم لا يقولون به، وليس للمسيح في تلك الخوارق التي ظهرت له إلا كونها كانت على يديه وإلا فهي فعله تعالى فعلها تصديقاً له.

وأما كونه من غير أب فقدم عليه السلام كذلك وكثير من الحيوانات يوجده الله لا على جهة التناسل وبعضها من غير أب.

ومن جهة السمع تعلقوا بقوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [النساء: ١٧١].

والجواب: أن العرب تسمي الرسول كلمة ولساناً، يقال: هذا لسان فلان وكلمته أي المبلغ عنه، وقيل: معناه ألقى إليها قوله كن فكان.

وبعد: فالكلام عرض حدث بعلم في الوقت الثاني، وأما قوله تعالى: ﴿وَرُوحٌ مِنْهُ﴾، فالروح عندنا هو النفس، وهو أجسام رقيقة بإرادة وهو من فعل الله تعالى.

يوضحه قوله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾ [التحريم: ١٢]، ونحوها، والنفخ إنما يكون في الأجسام، كذلك يوصف الروح بأنه يقبض ويرسل، وذلك يدل على أنه جسم.

قوله: (وشيء من غير أب). ذلك موجود في أنواع الطيور فإن من إنائها ما يبيض مع عدم الذكر ويخرج الولد من بيضته.

قوله: (وبعد فالكلام عندنا عرض حدث بعلم في الوقت الثاني).

يعني فلا يمكن حمل الآية على ظاهرها ولا يكون فيه حصول مرادهم وإنما قال: عندنا؛ لأن الأشاعرة يجعلون الكلام معنى في النفس.

قوله: (فالروح عندنا هو النفس).

النفس بفتح الفاء، وهي الأجزاء التي تتردد في مخارق الحي، وقد حكى عن بعضهم أن الروح الحياة التي هي عرض، والحجة عليه ما ذكره حيث قال: (توضيحه) .. إلى آخره.

وقد ذهب أبو الهذيل إلى أن هذه الأجزاء الباردة هي الحياة وهي التي توجب كون الحي حياً، ورد بأن الأجسام لا توجب الصفات.

واختلفوا في هل الحياة تحتاج إلى الروح أو لا ؟

فقال الشيخ أبو هاشم رحمته الله: تحتاج إليه فإن من منع من النفس بطلت حياته على طريق

ويجوز أن يكون الله تعالى سمله روحاً لأنه هدى به إلى الحق، وقد سمي الهداية روحاً في قوله: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة/ ٢٢] أي هداية، ويجوز أن يريد بالروح هنا الوحي كما قل تعالى: ﴿يُلْقِي الرُّوحُ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ﴾ [غافر: ١٥]، ويجوز أن يريد بالروح الرسول كما قل تعالى: ﴿نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ﴾ [النحل: ١٠٢]، وتعلقوا بخراريف^(١) يسندوها إلى الكتب المنزلة.

قالوا: قل عيسى في الإنجيل: أنا وأبي واحد ومن رأي فقد رأى أبي. وقل: إني ذاهب إلى أبي وأبيكم، وقل: أنا وأبي واحد فمن أطاعني فقد أطاعه.

والجواب: أن في هذه الألفاظ من الركة والسماجة ما يشهد بكونها كذباً وافتراء على الله ولنا في إبطالها طريقان:

أحدهما: أن أهل الكتب قد بدلوا وغيروا كما حكى الله عنهم، وبطل التواتر في نقلهم. والثانية: أن هذه الألفاظ عربية وكتبهم أعجمية وهم فسروها على فاسد أصولهم، ولسنا نقبل تفسيرهم؛ لأنهم عندنا غير مصدقين، ومن الجائز أن يكون هناك قرائن تشعر بالمراد وأن هذا كغيره من المتشابه، وكتاب الله العزيز مشحون بإبطال مذهب النصارى.

الاستمرار، وإذا كانت الحال مستمرة في ذلك عرفنا حاجة الحياة إليه. وقال الشيخ أبو علي رحمته الله: بل لا تحتاج إليه إذ لو احتاجت إليه لوجب أن تشيع الحاجة في كل محل فيه حياة مع علمنا بأن الروح لا تتجاوز أكثر المحال، ولبسط الكلام في ذلك موضع أخص به.

قوله: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ أي بهداية. الذي ذكره في بعض التفاسير، قيل: بنصر وقيل: بالإيمان، وقيل: بالقرآن. وكلام المصنف مناسب لما ذكره جاز الله فإنه قال: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ بلطف من عنده حييت به قلوبهم. قوله: (وقل إني ذاهب إلى أبي وأبيكم) هو بالباء الموحدة. قوله: (وكتاب الله العزيز مشحون بإبطال مذهب النصارى).

(١). أي أكذوبات.

يعني في التثليث والبنوة، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ [يونس: ٦٨] ونحو ذلك من الآيات.

وقد أجاب الإمام يحيى عليه السلام على تسليم صحة نقلهم بأن معناه أنه يذهب إلى الموضع الذي أمره الله تعالى الرؤوف بهم وبه المالك له ولهم لأنه يتجاوز بالأبوة عن الرحمة والرأفة، لأن شفقة الآباء على الأبناء معروفة، فجاز أن يتجاوز باسم الأب عن الرؤوف الرحيم وذلك لا يقتضي أن يسمى المرحوم ابناً قياساً بل لا بد من إذن سمعي.

وقد أجيب أيضاً بأنه لو صح ما قلتم لوجب ألا يقتصر وأعليه لأنه قال: أنا ذاهب إلى أبي وأبيكم، فلم يخص نفسه بذلك، ثم إن الابن حقيقته في اللغة: من خلق من ماء الأب، والابن في الشرع المولود على فراش الأب، والأب لغة من خلق الولد من مائه، وشرعاً من / ٣٨٩ / ولد الولد على فراشه، ولا يصح أي هذه الأشياء المعتبرة لغة أو شرعاً في حقه تعالى وحق المسيح، والابن وإن استعمل في غير ذلك تجوز أفهوه بشرطين:

أحدهما: أن يكون من جنس الحيوان الذي منه الأب. الثاني: أن يكون دونه في السن، وكل هذا لا يصح في حقه تعالى والمسيح، فهذه الجملة تبطل ما يقوله اليهود من أن عزيز ابن الله.

تنبيه:

مقالات اليهود والنصارى في عيسى عليه السلام على طرفي نقيض، أما اليهود فغلوا في بغضه وقالوا: ولد لغير رشدة، وأطنبوا في سبه وبالغوا في ذمه، وأما النصارى فغلوا في تعظيمه هو وأمه ومدحهما حتى قالوا: هو إله، وأمه كذلك.

فائدة:

سمي عيسى عليه السلام بالمسيح لأنه مسح بالبركة. وقيل: من مسح الأرض، لأنه عليه السلام كان يمسحها بمعنى أنه يسير فيها أكثر من غيره. وقيل: سمي بذلك لأن باطن قدمه كان مسنوناً ليس فيه انخفاض كالأقدام المعتادة.

ولا يقال: فكان الدجال سمي مسيحاً لذلك فإنه سمي مسيحاً لأنه ذو عين واحدة وعينه الأخرى مساوية لحدته. وقيل: لمسحه الأرض كما تقدم في عيسى عليه السلام.

تنبيه:

لا كلام في أنه يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أنه تعالى واحد لا ثاني له يشاركه في القدم وصفات الكمال والإلهية، وأنه لا يستحق العبادة غيره تعالى لاختصاصه تعالى بتلك الصفات وإنعامه بأصول النعم دون غيره، وأن العلم بذلك من فروض الأعيان^(١).

(١) - هذا هو آخر الجزء الأول من نسخة (ب) قال ناسخها: لما فرغ مولانا أمير المؤمنين الهادي إلى الحق المبين أبو الحسن عز الدين بن الحسن بن أمير المؤمنين من تأليف الجزء الأول من التعليق على منهاج التحقيق قال عليه صلوات رب العالمين: الحمد لله وحده وصلواته على محمد وآله وسلامه كان الفراغ من زبر هذه الحواشي على باب التوحيد وما قبله من كتاب المنهاج صحوة يوم الأربعاء تاسع شهر ذي الحجة سنة (٨٦٤) على يد جامعها العبد الفقير إلى الله تعالى عز الدين بن الحسن بن أمير المؤمنين عفى عنه وتغمده برحمته وسائر المسلمين إنه سميع مجيب.

قال ناسخها: وكان الفراغ من زبر هذا الجزء المبارك للدخول سبعة أيام في شهر شعبان بمسجد الدينار في محروس فلله سنة ثمان وثمانين وثمان مائة سنة بخط مالكة الفقير إلى كرم ربه المهدي بن الصالح السلطان أهد.

الكلام في العدل

(الكلام في العدل)

اعلم أولاً أن وجه تأخيره وتقديم كتاب التوحيد والإتيان به على أثره أنه كلام في أفعال الله تعالى وأحكام أفعاله وما يتعلق بذلك، والتوحيد كلام في ذاته تعالى وصفاته الإثباتية والنفيه، فكان تقديمه وتأخير العدل واجباً لأنه لا يمكن الكلام على فعل لذات وعلى حكمه إلا بعد العلم بتلك الذات، وما كان من الصفات يتوقف عليه العلم بالأفعال، وأيضاً فمن مسائل التوحيد ما يدل على بعض مسائل العدل، ومن حق الدليل أن يتقدم العلم به على المدلول، فلتتكلم على ضبط علوم العدل وحصرها، وله طريقتان:

جملي وتفصيلي، فالجملي حاصله أنها تنقسم إلى إثبات ونفي:

فالأول: أن أفعاله تعالى حكمة، وأن أقواله صدق، وأنه يأمر بالمصلحة وينهى عن المفسدة ويريد الطاعات ويكره المعاصي، ويشب المطيعين ونحو ذلك.

والثاني: أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ولا يريد القبائح ولا يرضى الكفر ولا يحب الفساد ولا يكره الطاعات ولا يكلف ما لا يطاق ولا يعذب بلا ذنب ولا يظلم ولا يأمر بالفحشاء وغير ذلك.

والتفصيلي أن نقول هي بالنظر إلى اختلاف الناس فيها تنقسم إلى ستة أقسام:

الأول^(١): نثبت فعلاً لله وغيرنا ينفيه كإنزال الأمراض والأسقام والآفات في النفوس والزرع، وأن القرآن من قبيل أفعاله تعالى.

الثاني: ما نفيه عنه تعالى وغيرنا يثبت فعلاً له كأفعال العباد وتكليف ما لا يطاق وإضلال

(١). قد ذكر الإمام يحيى بن حمزة رحمته الله في التمهيد (ج/٢/٣٩١) ما يقارب هذا التقسيم، بل بعض ما هنا لفظ التمهيد فليعلم. تمت.

العدل في اللغة: مصدر عدل، ويستعمل في الفاعل مبالغة إذا أكثر من فعل العدل، فيقال: رجل عدل، كما يقل صوم ورضى، ومنه ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾.

الخلق وإغوائهم وصددهم عن السبيل ونحو ذلك.

الثالث: ما نقضي عليه بالحسن وغيرنا يقضي بقبحه كما نقوله في تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر، وتبقيّة من المعلوم من حاله أنه يضل مع كونه في الحال مهتدياً، واخترام من المعلوم من حاله أنه سيهتدي وهو ضال في الحال، والبعثة للأنبياء ﷺ.

والرابع: ما نقضي عليه بالقبح وغيرنا يذهب إلى حسنه منه تعالى، كما نقوله من قبح تكليف ما لا يطاق وقبح الإضلال والإغواء وتعذيب من لا ذنب له كتعذيب الأطفال بذنوب آبائهم.

الخامس: ما نقضي عليه بالوجوب وغيرنا / ٣٩٠ / يمنع وجوبه كالتمكين للمكلفين، والإثابة للمطيعين، والتعويض للمؤمنين، واللفظ في حق من يلتطف وغير ذلك.

السادس: عكسه، وهو ما لا نعهده واجباً وغيرنا يقضي بوجوبه كنفينا وجوب الأصلح في الأمور الدنيوية ووجوب العقاب، فمرجع علوم العدل ومدارها على هذه الأقسام.

عدنا إلى تتبع ما يفتقر إلى الكشف من كلام المتن.

قوله: (العدل في اللغة: مصدر عدل).

قيل: هذا عرف اللغة، وأما أصلها فالعدل: المثل، ومنه: ﴿أَوْعَدُوا نَارًا كَذِبًا﴾ [هود: ٤٦] في

[المائدة: ٩٥].

قلت: بل الظاهر أنها معنيان لغويان فإن مصادر الأفعال ثابتة في أصل اللغة.

قوله: (ومنه: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾).

أي ومن استعمال المصدر في الفاعل للمبالغة قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ [هود: ٤٦] في

قراءة من قرأ بفتح الميم والتنوين.

وفي اصطلاح الفقهاء: من كان ظاهره السلامة في فعل الطاعات واجتناب المقبحات. وفي اصطلاح المتكلمين فقد يراد به الفعل، وقد يراد به الفاعل، وقد يراد به هذا العلم المخصوص الذي باين به أهل الحق مَنْ سواهم، فإذا أريد به الفعل فهو عند قاضي القضاة ٨٧٧/ كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به الغير أو لضرره، وهذا بناء على أصله في أن ابتداء خلق العالم عدل، وأن العدل لا يكون مقصوراً على الحقوق، وهو منتقض بترك الظلم فإنه عدل وليس بفعل، وعند الجمهور هو إنصاف الغير بفعل ما يجب له أو يستحق عليه، ويترك ما لا يستحق عليه مع القدرة، واحتزوا بقولهم: مع القدرة من الضعيف إذا ترك ظلم السلطان فإن ذلك لا يسمى عدلاً، وأرادوا بقولهم: مع القدرة أي مع الاختيار، وكون القرار غير ملجأ إلى الترك، ولم يريدوا بقولهم: مع القدرة أي مع كونه قداراً لأن من ليس بقادر قد خرج عن الحد بذكرا لتركه لأن من لا يقدر على الشيء لا يسمى تاركاً له، وإن استعمل في الفاعل فهو الذي لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب مع العلم والاختيار.

قوله: (وهو في اصطلاح الفقهاء)... إلى آخره.

ذكر السيد المؤيد بالله في تحقيقه أنه الخارج من كل شبهة المحاسب نفسه في كل طرفة، وتارة ذكر أنه من كانت محاسنه أكثر من مساويه مع اجتناب الكبائر وهذا أقرب، وذكر ابن الحاجب^(١) أن العدالة: محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة. قال: ويتحقق باجتناب الكبائر والإصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح. يعني ببعض المباح: كالأكل في الأسواق ويحضرة الجمع، والبول في السكك لغير عذر، ونحو ذلك مما لا يفعله من له مروءة، وقوله: ليس معها بدعة. ليخرج فاسق التأويل كالخوارج. قوله: (وهو منتقض).

يعني حد القاضي لا مذهبه، وأراد بقوله: أو لنصرة. ليدخل نحو العقاب.

(١). ابن الحاجب هو عثمان بن أبي بكر جمال الدين ابن الحاجب، فقيه مالكي من كبار العلماء بالعربية وأصول الفقه من أصل كردي، ولد في أسنا من صعيد مصر سنة ٥٧١هـ، ومات بالأسكندرية سنة ٦٤٦هـ، وكان أبوه حاجباً فعرف به، أشهر مصنفاته: منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، والكافية في النحو والشافية في الصرف، تمت.

قلنا: مع العلم والاختيار احترازاً من غير المكلفين والسامي والنائم، فإنهم وإن لم يفعلوا القبيح ولا أنحلوا بالواجب إذ لا واجب عليهم فليسوا عدولاً لفقد العلم، وكذلك المنوع من فعل القبيح، والإخلال بالواجب لا يكون عدلاً لفقد الاختيار، وهذا أحسن من قولهم في الحذف وأفعاله كلها حسنة؛ لأن ذلك يبطل فائدة قولهم: لا يفعل القبيح، وهي أم المسائل.

فصل/ مر في هذه الجملة ذكر الفعل والواجب والحسن والقبيح فافتضى ذلك بيان معاني هذه الألفاظ

فالفعل: هو ما وجد من جهة من كان قادراً عليه. وقلنا: كان لأن حل وجوده يخرج عن تعلقه بالقادر، بل في الأفعال ما يجوز وجوده حل عجز فاعله أو موته كالمسببات المتراحية،

(فصل: قوله: (مر في هذه الجملة)... إلى آخره.

اعلم أن المصنف لما أتى بذكر كتاب العدل وفرغ من حقيقته قدم على الكلام في مسائله أربع مقدمات لا تحتاج مسائل العدل إليها وتوقفها عليها، فإنما لم نعلم القبح والحسن ونحوهما لا يمكننا الحكم على أفعال الله بإثبات الحسن ونفي القبح ونحو ذلك في الوجوب وغيره، ومالم نعلم أن القبيح يقبح لوجه يقع عليه من أي فاعل كان لم يمكن القول بأنه تعالى لا يفعله لتجوز أنه لا يقبح منه، ومالم نعلم أن القبح والحسن يثبتان عقلاً لم نحتاج إلى الاستدلال على أنه لا يفعل القبيح إذ لا قبيح يمكن وجوده منه تعالى، ولو لم نثبت قدرته على فعل القبيح لم نعلم أن تركه له لأجل قبحه وكنا نجوز أن يكون لعدم القدرة عليه، ولم نحتاج إلى الاستدلال على أنه لا يفعله. فالمقدمات الأربع الكلام في حقيقة الفعل وقسمته وتوابع ذلك وهو الفصل الأول. والثانية الكلام في الوجه الذي لأجله وجب الواجب وقبح القبيح وحسن الحسن وهو الفصل الثاني. والثالثة أنا نعلم بالعقل وجوب بعض الأفعال إلى آخره وهو الفصل الثالث. والرابعة الكلام في أن الله تعالى قادر على ما لو فعله لكان قبيحاً وهو الفصل الرابع.

قوله: (كالمسببات المتراحية). يعني مسببات الاعتمادات كالإصابة في الرمي ونحو ذلك، إذ لا تترأخى من المسببات غيرها.

وتنقسم إلى قبيح وحسن، ولا قبيح ولا حسن، فالذي ليس بقبيح ولا حسن هو ما ليس له صفة زائلة على كونه فعلاً كالحفاض الرمل عند السير وانتثار التراب عند الجلود ونحو ذلك من الأفعال اليسيرة.

والقبيح: هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه لا في حالة عارضة. وقلنا: على بعض الوجوه لتدخل الصغائر والقبايح الواقعة من الساهي والنائم عند غير أبي هاشم، فإنه يشترط في القبيح القصد، ولتدخل القبايح الواقعة من الصبيان وسائر من لا عقل له عند غير أبي الحسين فإنه يشترط في القبيح العلم أو التمكن منه،

قوله: (لتدخل الصغائر).

يعني حيث صدرت ممن له ثواب أكثر من عقابها فإنه لا يستحق عليها ذماً مع قبحها لكنه يستحق الذم عليها على بعض الوجوه، وهو أن يفعلها وليس له من الثواب ما يزيد على عقابها.

قوله: (عند غير أبي هاشم). وإلى مثل قوله ذهب أبوه أبو علي وأصحابها.

قوله: (عند غير أبي الحسين). وإلى مثل قوله ذهب ابن الملاحي حكاه عنه الفقيه قاسم، وحكى عنهم الإمام يحيى إطلاق القول بعدم قبح أفعال الصبيان ومن لا عقل له والساهي والنائم، واحتجوا بأن القبيح يقبح لوقوعه على وجه إذا علم فاعله قبحه أو تمكن من العلم، والصبيان ونحوهم لا علموا ولا تمكنوا.

نعم وأما أبو علي بن خلاد وغيره من متأخري المعتزلة فذهبوا إلى أنه / ٣٩١ / ما صدر من الساهي والنائم والصبيان والمجانين من أنواع القبيح فهو قبيح لأن القبيح يقبح لوجه يقع عليه من كونه ظلماً وكذباً وجهلاً وعبثاً، وبه قال الشيخان وأصحابها في الصادر من الصبيان والمجانين. قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: وبهذا قالت الزيدية.

واعلم أنه لا خلاف في أن القبايح لا تقبح منهم، بمعنى أنهم لا يستحقون عليها ذماً ولا عقاباً..

وكذلك القبائح الواقعة من الملجأ والمكره عند من يقول بقبحها، فإن كل هذه قبائح ولا يستحق الذم عليها إلا على بعض الوجوه.

وقلنا: إلا في حالة عارضة احترازاً من تناول الميتة وشرب الخمر عند الاضطراب المفرط، فإنه واجب، ومع ذلك فإنه يستحق الذم عليه على بعض الوجوه إلا أن الخمر حالة وجوده حالة عارضة، وأصله القبح للدخوله في حقيقة القبيح، ولا يخرج من الحد ما استحق الذم عليه على كل الوجوه لأنه قد استحق على بعض الوجوه وزيادة.

قوله: (عند من يقول بقبحها). هو الظاهر من مذهب الأصحاب والموافق للقواعد وإن لم يقبح منهما بمعنى أنهما لا يستحقان عليها ذماً ولا عقاباً، وقد نص الفقيه قاسم على أن الإلجاء لا يخرج القبيح عن كونه قبيحاً، وفي كلام أبي الهذيل ما يدل على مخالفته في ذلك فإنه ذكر أن الكذب الواقع من المكره لا يقبح وإن لم يعرض.

وذكر الفقيه قاسم أن الإلجاء قد يرفع قبح الفعل كمن الحي إلى إفساد زرع لغيره.

قوله: (وقلنا: إلا في حالة عارضة)... إلى آخره.

اعلم أن ظاهر هذا القيد لا يفيد ما أراد به من الاحتراز بل يفيد نقضه لأن تناول الميتة يستحق الذم عليه على بعض الوجوه لا يستحق الذم عليه إلا في حالة عارضة، فكما أنه يدخل تناول المضطر للميتة بقولنا: على بعض الوجوه فإنه يدخل بقولنا: إلا في حالة عارضة. ولعل الوجه في تمشيته ألا يجعل استثناء من قوله: هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم بل يجعل استثناء من المحدود كأنه قال: فما جمع هذه القيود فهو قبيح إلا في حالة عارضة فليس بقبيح، وعلى كل حال ففيه ركة.

قوله: (ما استحق الذم عليه على كل الوجوه). يعني كجهل المكلف بالله تعالى.

واعلم أن هذه الحقيقة التي ذكرها المصنف للقبيح رسمية وحده الحقيقي على ما ذكره بعضهم: ما ليس للقادر عليه المتمكن منه الإقدام عليه على بعض الوجوه، فهذه الأوصاف

والحسن: هو ما إذا فعله المتمكن من العلم بصفته لم يستحق اللوم بوجه قلنا: المتمكن مع العلم بصفة لتخرج أفعال غير المكلفين وأفعال الساهي والنائم، فإنها لا توصف بالحسن وإن وصفت بالقبح، والفرق أن القبيح يقبح لوقوعه على وجهه، فمتى وقع عليه قبح من أي فاعل كان والحسن إنما يحسن لحصول غرض فيه وتعريه عن سائر وجوه القبح، هذا ما يقوله الجمهور.

فلما الشيخان فعندهما أن الحسن أيضاً إنما يحسن لوقوعه على وجهه من كونه جلب نفع أو دفع ضرر، إما للنفس أو للغير.

واعترضه الجمهور بأنه يلزم حسن الكذب الذي فيه جلب نفع أو دفع ضرر. ويمكن الجواب: بأنهما يشترطان تعريه عن وجوه القبح كما يشترطان في قبح القبيح صدوره عن قصد

تجري مجرى الذاتية إذ لا تعقل ماهية القبيح مع كونه للمتمكن منه الإقدام عليه وليست بذاتية لأنها أوصاف للقادر عليه لاله. قلت: والظاهر أنها أيضاً حقيقة رسمية.

فائدة:

القبيح يسمى قبيحاً لغة وشرعاً، وأما تسميته جريمة ومحظوراً أو معصية ومكروهاً لله تعالى فأسماء شرعية.

قوله: (فلما الشيخان)... إلى آخره. وإلى مثل ما ذهب إليه ذهب القاضي في مواضع وله في مواضع آخر ما يقضي بموافقة لأبي عبد الله والجمهور.

قوله: (من كونه جلب نفع أو دفع ضرر إما للنفس أو للغير).

هذا هو الوجه عندهما فيما عرف فيه ذلك، وأما نحو الصدق الذي لا نفع فيه ولا دفع فحسن عندهما لكونه صدقاً، وكذلك الأمر بالحسن والنهي عن القبيح يحسن لكونه أمراً

فصل/وينقسم الحسن، إلى واجب، ومندوب أو ما في حكمه، ومكروه، ومباح.

فالواجب في اللغة: هو الساقط، ومنه ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦]، وهو الثابت أيضاً. وفي الاصطلاح: هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق اللوم على بعض الوجوه.

بذلك ونهياً عن ذلك، قيل: وكلامهم جميعاً متقارب مع اتفاقهم على أنه متى حصل وجه قبح مع وجه الحسن أن الحكم يكون له ويقبح الفعل ولا يعتبر حصول وجه الحسن فيه. قوله: (واعترضه الجمهور)... إلى آخره.

الأحسن في توجيه اعتراضهم أنه لو كان يحسن لوجه يقع عليه للزم إذا اجتمع في الفعل وجه حسن ووجه قبح أن يكون حسناً قبيحاً ككذب فيه جلب نفع أو دفع ضرر. قوله: (ويمكن الجواب)... إلى آخره.

يرد عليه أنه لو كان للحسن وجه لا يستقل بالتحسين ولم يقف تأثيره على انتفاء وجه القبح كما أن وجه القبح لما كان مؤثراً في القبح استقل بالتأثير فيه ولم يحتاج إلى انتفاء وجه الحسن. **(فصل: قوله: (وينقسم الحسن)... إلى آخره.**

كان قياس قوله: ومندوب أو ما في حكمه وأن يقول: ومباح أو ما في حكمه. والذي في حكمه العقاب من فعل الله تعالى، ولا يسمى مباحاً لأن المباح: ما عُرِفَ فاعله حسنه إلى آخر حده، ولا يصح أن يكون الله معرّفاً لكن له حكم المباح. قوله: (وهو الثابت أيضاً).

منه قوله صلواته على سيدنا محمد وآله: «إذا وجب المريض فلا تبكيَنَّ باكية» أي إذا ثبت ساكناً، ومنه وجب الحق على فلان، أي ثبت وقر.

قوله: (وفي الاصطلاح).

اعلم أنه يستعمل اصطلاحاً في أمور أربعة:

أحدها: ما ذكره وهو الواجب الذي هو مناط التكليف.

ويدخل في ذلك ما يكون استحقاق الذم على الإخلال به عارضاً.
قلنا: على بعض الوجوه لتدخل الواجبات المخيرة

والثاني: الواجب الذي هو في مقابلة الجائز. يقال: صفات الله واجبة له، المعنى أنها غير جائزة.

والثالث: الذي هو في مقابلة الاختيار كما يقال: كون الجسم متحركاً صادر عن مؤثر على سبيل الوجوب أي ليس بمختار.

والرابع: الذي يراد به الثابت المستمر، يقال: من توفرت دواعيه إلى الفعل وصوارفه عن تركه وجب حصول الفعل منه بمعنى استمرار حصوله.

قوله: (ويدخل في ذلك ما يكون استحقاق الذم على الإخلال به عارضاً).

اعلم أن المصنف استشعر ورود إشكال على حده للواجب وهو أن يقال: يلزمك أن يكون أكل الميتة وشرب الخمر واجباً لأنه يستحق الذم على تركه على بعض الوجوه، وهو مع الضرورة وخشية التلف، فأراد أن ينبه في الحد على دفع هذا الإشكال، ولكن صعب عليه الاحتراز ولم تتسهل له العبارة، لأنه إن استثنى ذلك وقال: إلا في حالة عارضة لزم إخراج أكل الميتة ونحوه مطلقاً في حالة الضرورة وغيرها، وليس كذلك فإنه في حالة الضرورة واجب لا محالة، فقال: ويدخل في ذلك. إلى آخره.

ودخوله قد حصل من قوله: على بعض الوجوه. لكنه دخل معه غيره وهو أكل الميتة ونحوه في غير حال الضرورة، وهذا الذي زاده المصنف لا يخرج في العبارة ركة وإن كان المقصود معروفاً.

ولو قيل: ما إذا لم يفعل القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه ما لم يكن أصله القبح ولا يجب إلا في حالة عارضة لكان أوضح وأسلم، والله أعلم.
قوله: (لتدخل الواجبات المخيرة).

قلنا: على بعض الوجوه لتدخل الواجبات المخيرة وفرض الكفاية، والواجب الموسع والمطلق الذي تركه صغيرة، فإنه إنما يستحق الذم على الإخلال بهذه على بعض الوجوه،

يعني كالكفارات الثلاث فإن المكلف إذا فعل واحدة منها وترك الآخرتين فقد ترك واجباً ولا يذم على تركه في هذه الحال، لكنه يذم على تركه على بعض الوجوه وهو حيث لا يكون قد فعل ما فعله.

قوله: (وفرض الكفاية).

يعني فإنه إذا فعله بعض المكلفين وتركه الآخرون فإنهم لا يذمون على تركه في هذه الحال وهو واجب عليهم، لكنهم يذمون على بعض الوجوه وهو حيث تركوه ولم يفعله غيرهم.

قوله: (والواجب الموسع).

يعني فإن المكلف إذا تركه في أول الوقت فربما سمي تاركاً للواجب ولا يستحق الذم لكنه يستحقه على بعض الوجوه، وهو حيث تركه حتى خرج الوقت أو تركه في أوله غير عازم على فعله في بقية وقته.

قوله: (والمطلق الذي تركه صغيرة).

يعني فإن تاركه لا يذم حيث له ثواب أكثر من عقاب تركه، ويذم على بعض الوجوه حيث تركه ولا ثواب له يزيد على عقاب تركه، وأراد بالمطلق ما لم يرد مؤقتاً بوقت كالحج ونحوه.

قال الإمام يحيى: والاحتراز في حد الواجب عما تركه صغير وفي حد القبيح عن الصغيرة ليدخلا بقولنا: على بعض الوجوه لا يتأتى إلا على مذهب متقدمي المعتزلة من أن الصغيرة تنقسم إلى محققة ومقدرة، فالمحققة حيث يكون ثواب فاعلها أكثر من عقابها، والمقدرة حيث لا يكون ثوابه أكثر لكنه يمكن أن يكون أكثر بحيث أنه لو كان له ثواب كثيراً لوقعت مكفرة في جنبه، فأما على اصطلاح متأخريهم وهو أن الصغيرة ليست إلا قسماً واحداً وهو المحققة فلا نحتاج إلى الاحتراز منها ولا يصح.

ولا ينتقض بما يستحق الذم بالإخلال به على كل الوجوه لعلم التتافي.
قلنا: ويدخل في ذلك ما يستحق الذم على الإخلال به في حالة عارضة أردنا به بعض
المحظورات والمباحات، فإنه يجب عند الاضطرار ويستحق الذم بتركه، إلا أن هذه الحالة عارضة
وهو غير واجب في ما عداها، وإن كان قد استحق الذم على الإخلال به على بعض الوجوه لما
كان وجوبه عارضاً والأصل خلافه.
وينقسم إلى عقلي كقضاء الدين ودفع الضرر عن النفس ولحو ذلك وشرعي كالصلاة
والنية ولحو ذلك.

قلت: وما ذكره ليس بصحيح فإن الاحتراز محتاج على كلا المذهبين، إذ المراد أن هذا الفعل
أو الترك المعين الذي هو صغيرة في حق هذا الفاعل المعين الذي ثوابه أكثر من عقابه يستحق
الذم عليه على بعض الوجوه، وهو حيث يصدر منه ولا ثواب له يزيد على عقابه وسواء قلنا
بأنه حيثئذ صغيرة مقدرة أو لا.

قوله: (لعلم التتافي). أراد الذي يستحق الذم عليه على كل وجه يستحق الذم عليه على
بعض الوجوه قطعاً فقد دخل في المحدود، وفيه نظر.

تنبيه:

الواجب يسمى أيضاً فرضاً ولازماً ولازماً وحتماً، والحنفية يفرقون بين الفرض والواجب
فيجعلون الفرض ما دل على وجوبه دليل قاطع، والواجب ما الدليل عليه ظني.

قوله: (وينقسم إلى عقلي)... إلى آخره. هذه القسمة بحسب طريقه، والعقلي: ما علم
وجوبه بالعقل وهو ضربان: ضروري كقضاء الدين ورد الوديعة وشكر المنعم.

واستدلالي: كوجوب المعارف الإلهية وشكر المنعم المعلوم إنعامه دلالة.

والشرعي: ما لا نعلم وجوبه إلا من جهة الشرع، ولا يقال: ما علم وجوبه من جهة
الشرع، فإنه يدخل فيه ما علم وجوبه عقلاً وشرعاً وليس بشرعي بل هو عقلي لسبق العقل

وينقسم إلى: غير، وهو الواجب الذي يقوم مخالفه في الصورة مقلمه كرد الودیعة بالنفس أو بالغلام وكالكفارات الثلاث.

ومعین، وهو ما لا يقوم مخالفه في الصورة مقلمه كعرفة الله تعالى وكالصلاة.

إلى معرفة وجوبه ولأن دليل العقل أقوى، فأما ما تطابق فيه العقل والشرع من العمليات وكان يجوز أن يرد الشرع فيه بخلاف حكم العقل فإنه شرعي مثاله: ما ورد الشرع بتحريم ذبحه من الحيوانات التي لا يؤكل لحمها. ذكر ذلك أبو الحسين وغيره. وذهب الشيخ الحسن وصاحب الجوهرية إلى أن ما هذه صفته عقلي.

والشرعي ضربان: ضروري: كالصلاة والزكاة والحج والصوم، فإنه يعلم بالضرورة أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بشرعيتها وكان يدين بها. واستدلالي: كتفاصيل فروض الصلاة والوضوء وأعمال الحج ومقادير النصب في الزكاة ونحو ذلك.

تنبيه:

اعلم أن قولنا شرعي أعم من أن نقول: سمعي. لأن السمع مقتصور على ما يسمع من الأدلة الشرعية نحو كلام الله وكلام رسوله، والشرعي يدخل فيه غير ذلك كدلالة فعله صلى الله عليه وسلم والقياس.

قوله: (وينقسم إلى غير) ... إلى آخره. هذه قسمة للواجب بحسبه في نفسه.

قوله: (يقوم مخالفه في الصورة مقلمه). وإنما لم يقل: يقوم غيره لأنه ليس في الواجبات شيء لا يقوم غيره مقامه فإن الصلاة في جانب من المسجد تقوم مقامها الصلاة في جانب آخر مع أنها أعيان آخر، ولسنا نكلف باتحاد أعيان الذوات لأنها لا تميز لنا عن غيرها فالتكليف بها تكليف بغير الممكن. قال السيد مانكديم: وإن وجد فيما يجب على الله تعالى يعني لأنه لا يتمتع اختصاص المصلحة الدينية بأعيان يوجد الله تعالى دون غيرها، وهو تعالى قادر عليها عالم بتميزها كبعثته من علم أن المصلحة له ولسائر المكلفين في إرساله دون غيره.

وينقسم إلى: موسع، وهو: ما يجوز تأخيره عن أول أوقات وجوبه كقضاء الدين قبل المطالبة والصلاة في أول الوقت.

ومضيق: وهو الذي لا يجوز تأخيره كقضاء الدين بعد المطالبة والصلاة في آخر الوقت. والمندوب: هو ما كلفنا فعله ولم نزم على تركه بحال.

وقلنا: بحال احترازاً من الواجب المخير، وفروض الكفايات وسائر ما احتزنا منه في حقيقة الواجب، فإننا كلفنا فعله ولم نزم بتركه في بعض الأحوال لكننا نزم في بعضها بخلاف المنسوب فإننا لا نزم بتركه أصلاً/ ٨٧٣

قوله: (كرد الوديعة بالنفس أو بالغلام).

جعل هذا مثلاً للمخير العقلي والأولى في تمثيله أن ينزل بإنسان داء قليل له: تنفك الحجابة أو شرب هذا المسهل لأن اختلاف الصورة ههنا واضح.

قوله: (وينقسم إلى موسع)... إلى آخره.

هذه قسمة بالنظر إلى وقته، وكان الأولى في هذا النوع من التقسيم أن يقال: وينقسم إلى: مطلق لا وقت له كالزكاة والحج ونحو ذلك.

وإلى مؤقت وهو ضربان: موسع ومضيق، وقد قيل في حقيقة الموسع: ماله وقت يسعه ويزيد عليه. وفي حد المضيق: ماله وقت يسعه أو بعضه ولا يزيد عليه.

ذكره بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة رحمته الله]. قال: ولا يكون الواجب المؤقت إلا في الواجبات الشرعية.

قوله: (والمندوب هو ما كلفنا فعله)... إلى آخره.

هذا بناء على مذهب أبي إسحاق بن عياش وهو أنا مكلفون بالمندوب خلاف ما ذهب إليه ابن الحاجب وغيره من أنه ليس بتكليف. قال ابن الحاجب: والخلاف هذا لفظي.

فقال بعض شارحي كتابه: لأنه إن أريد بالتكليف ما يترجح فعله على تركه سواء ذم

وأما ذم الفقهاء لتترك النوافل أجمع فليس بزم على الحقيقة وإنما هو استنقاص له من حيث يستدل على استهائته بلخير وقصور همته.

والذي في حكم المندوب هو التفضل الصادر من جهة الله تعالى، فإنه لا يوصف بشيء من هذه الأوصاف مع أنه حسن.

والمكروه ما كلفنا تركه ولم نزم على فعله بحال. وقلنا: احترازاً من الصغائر وسائر ما تقدم ذكره في حقيقة القبيح، فإننا كلفنا تركه ولم نزم على فعله في بعض الأحوال لكننا نزم في بعضها بخلاف المكروه، فإننا لا نزم عليه أصلاً.

والمباح: هو ما لم نكلف بفعله ولا بتركه مع حسنه، وقلنا: مع حسنه احترازاً من الفعل اليسير فإنه ليس بحسن.

تاركة أم لا فهو تكليف، وإن أريد أنه مطلوب طلباً يمنع تركه فليس بتكليف، وهكذا المكروه في جانب النهي فإنه كالمندوب في جانب الأمر خلافاً واحتجاجاً.

قوله: (وأما ذم الفقهاء)... إلى آخره. إشارة إلى ما نسب إلى الناصر وأكثر المعتزلة / ٣٩٤ / أنه من اعتاد ترك النوافل فسق، وعن القاضي أن ترك السنة لغير عذر محذور، وظاهره فيه غاية الضعف فلا تفسيق إلا بقاطع. وقد قال عليه السلام في الأعرابي الذي أقسم لا زاد على الفرائض ولا نقص: «أفلح وأبيه إن صدق»^(١).

قوله: (والمكروه)... إلى آخره.

إنما سمي مكروهاً تجوزاً لأن النهي عنه ليس بنهي على الحقيقة إذ لا تقترن به كراهية لكن لما أشبه القبيح في أنه يستحق بتركه الثواب سمي مكروهاً، ومثاله في الشرع واضح، والعقلي منه كالتعيس وعدم البشر لغير سبب.

(١) - هو بعض حديث عن أنس قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله: كم فرض الله على عباده من الصلوات؟ قال: «افترض الله على عباده صلوات خمساً» فحلف الرجل لا يزيد عليه شيئاً ولا ينقص منه، فقال صلى الله عليه وسلم: «أفلح وأبيه إن صدق»، وفي رواية الترمذي «إن صدق ليدخل الجنة» أخرجه مسلم والترمذي. اهـ

فصل / في الوجه الذي لأجله وجب الواجب وقبح القبيح وحسن الحسن

اعلم أولاً أن العلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح جملة أو تفصيلاً، فلا يعلم وجه قبح الظلم مثلاً إلا من علم كونه ظلماً؛ لأنه هو الوجه في قبحه وسواء علم التفصيل وهو أن كونه ظلماً هو الوجه في القبح أو لم يعلم أنه الوجه لكنه قد علمه. إذا ثبت هذا فقد عرفت انقسام الأفعال إلى عقلي وشرعي، فلما العقلية فتجب لوجوه تقع عليها من نحو كونها قضاء دين أو رد وديعة أو شكر منعم أو دفع ضرر، وتجب لوجوه تقع عليها من نحو كونها ظلماً وعبثاً،

(فصل: في الوجه الذي لأجله وجب الواجب وقبح القبيح وحسن الحسن)

قوله: (جملة أو تفصيلاً). قد بينهما في قوله: (فلا يعلم قبح الظلم)... إلى آخره.

ويعرف منه أن من علم كونه ظلماً فقد علم وجه القبح جملة، ومن علم أن كونه ظلماً هو المؤثر في قبحه فقد علمه تفصيلاً.

قوله: (من نحو كونها ظلماً وعبثاً)... إلى آخره.

اعلم أن أمهات القبائح أربع: الظلم والكذب والعبث والجهل. وإنما قبحت لكونها ظلماً وكذباً وعبثاً وجهلاً وما عداها من القبائح راجع إليها، وضابط ذلك أن يقال: الوجه الذي إذا وقع عليه الفعل كان قبيحاً لا يخلو إما أن يكون من حيث تعلقه بغيره أو من حيث الفعل نفسه:

فالأول الكذب والجهل، إذ وجه قبحهما كون متعلقهما لا على ما هو به.

والثاني لا يخلو إما أن يكون عدم الغرض في الفعل فهو العبث، أو كون فيه ضرر خالص وهو الظلم فلا يرد قبح الظن الذي متعلقه لا على ما هو به لأن له مقتضياً وهو الأمانة بخلاف الكذب والجهل، فلو قدرنا صدور ظن لا عن أمانة متعلقة لا على ما هو به لكان قبيحاً لكنه لا يقع إذ لا داعي إليه.

وجلب ضرر ومفسلة ونحو ذلك، وتحسن لحصول غرض فيها وتعريضها عن سائر وجوه القبح بحسب الخلاف المتقدم.

وأما الشرعيات فتحسن عند غير أبي علي لكونها مصالح وإلطفاً في العقلية العملية احترازاً من نحو المعرفة، فما كان لطفاً في واجب فهو واجب كالفرائض وما كان لطفاً في مندوب فهو مندوب كالنوافل بحسب خلاف في النوافل سيأتي في باب التكليف.

قوله: (ومفسلة ونحو ذلك).

المفسدة: ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل القبيح وترك الواجب، وأراد بنحو ذلك سائر القبائح كالكذب والجهل.

قوله: (بحسب الخلاف المتقدم) يعني بين الشيخين والجمهور في وجه الحسن.

قوله: (فيحسن عند غير أبي علي).

يعني فأما أبو علي فإنه يجعل الوجه في وجوب الواجبات الشرعية كونها تروكاً للمفاسد، بمعنى أن فعلها يمنع وجود القبيح الشرعي^(١)، وفي كلام الشيخين ما يقضي بجواز أن يكون وجه الوجوب تحصيل الثواب وبه قال الأصم وغيره، وتأول صاحب (المحيط) كلام الشيخين.

قوله: (بحسب خلاف في النوافل سيأتي)

إشارة إلى ما ذهب إليه الجمهور من أن وجه حسنيتها كونها مسهلة للفرائض وسيأتي

(١) - أما عند قدماء أئمتنا عليهم السلام فوجه قبح القبيح الشرعي كالزنا وشرب الخمر هو كونه كفر نعمة المنعم، وكفران النعمة قبيح عقلاً، بيانه: أن امتثال أمر المالك المنعم واجب عقلاً لمكان نعمته، فامتثال أمره شكر لنعمته، إذ الشكر يكون باللسان والجنان والأركان، وإذا ثبت ذلك ثبت أن ترك امتثال أمره وعصيانه يكون كفراً، وعلى مثل هذا يكون وجه حسن الحسن الشرعي كالصلاة والصيام هو كونه شكراً للمالك المنعم بامتثال أمره، وإلى مثل هذا الذي ذكرناه في القبيح الشرعي والحسن الشرعي ذهب أبو القاسم البلخي وطائفة البغداديين، حكاه عنهم القاضي عبد الله بن زيد العنسي في المحجة البيضاء، قال: ويظهر كثيراً من كلام أصحابنا البصريين أن العبادات شكر لنعم الله تعالى، قال: وهو قول الطائفة الكثيرة من أهل البيت عليهم السلام.

قلت: وحكى أبو مضر عن أهل البيت عليهم السلام أنهم يقولون: إن الشرعيات من العبادات ونحوها وجبت عقلاً كالعقلية سواء، والسمعية إنما كانت شرطاً للأداء لا للوجوب، ذكره في شمس الشريعة، اهـ من شرح الأساس.

ويقبح عند غير أبي علي لكونها مفسد في العقلية العملية.
وقل أبو علي: يجب لمنعها من القبيح، ويقبح لمنعها من الواجب.
واعلم أن معنى كون هذه المحسنات والمقبحات شرعية أنا علمنا حسننها وقبحها بالشرع،
وليس المراد أن الشرع جعلها حسنة أو قبيحة، فإن ذلك عندنا غير واقف على اختيار مختار
لولا هذا لما حسن التكليف.

تحقيقه، وفي (المحيط) عن بعض المتكلمين أن وجه حسننها كونها ألطافاً في الواجبات
الشرعية دون العقلية، وهذا القول فاسد لأنه يقتضي وجوبها، ووجه كراهة المكروه أن تركه
مسهل لترك القبائح وليس فعله مفسدة داعياً إلى فعلها إذا لقبح، ولا يلزم من القول بأن
النوافل تسهل الواجبات أن تكون داعية إليها ولطفاً فيها فيجب بل كما يقول من تعود
الأسفار سهلت عليه وإن لم يكن السفر الأول داعياً إلى الآخر.

واعلم أن وجه وجوب الواجبات العلمية كونها ألطافاً في العقلية العملية، ووجه قبح
الاعتقادات الجاهلية والتقليدية والتبخيتية كونها مفسد في الواجبات العقلية العملية ذكره
بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة رحمته الله].

تنبيه

إن قيل: إذا كان وجه وجوب الواجب الشرعي كونه لطفاً فما قولكم في فرض الكفاية، أهو
لطف لفاعله فقط أو له ولغيره أو لغيره فقط؟ فإن قيل بأحد الأولين لزم أن يتعين عليه، وإن
قيل بالثالث لزم ألا يجب عليه لأن نفع الغير لا يجب. والجواب: أنه لطف له ولهم جميعاً، ولا
يلزم أن يتعين عليه لأنه لطف للجميع من أي فاعل كان وليس لفاعله من الإلتطاف به إلا
كما لغيره، وإنما يختص بثوابه لا غير، ومن هنا قيل بأن ثوابه أكثر من ثواب فرض العين
لإسقاطه الوجوب عن الكل.

قوله: (لولا هذا لما حسن التكليف). وذلك لأنها إذا لم تكن واجبة في أنفسها أو قبيحة كان

ومن هنا قال أصحابنا: إن العلم بأصول المحسنات والمقبحات ضروري أرادوا بذلك أنا نعلم بالضرورة قبح كل مفسدة في الدين وحسن كل مصلحة في الدين على الجملة، فإذا كان في الأفعال ما هو مصلحة وفيها ما هو مفسدة ولم تقف عقولنا على العلم بذلك، وقد علمنا بدليل العقل أن الله لا يأمر إلا بالمصلحة ولا ينهى إلا عن المفسدة، فمتى عرفنا ذلك بالشرع أحقنّه بالجملة المقررة ولم يكن من جهة ١٧٤/ الشرع إلا التعريف فقط كما نعلم بالضرورة وجوب دفع الضرر عن النفس، فمتى عرفنا الطبيب أن في بعض المأكولات ضرراً وجب علينا اجتنابه، ولم يكن منه إلا التعريف.

وبمثل هذا نجيب على البراهمة حيث قالوا: إن جاء الأنبياء بما يوافق العقل ففي العقل عنهم غنية، وإن جاءوا بما يخالفه وجب رده.

فقلنا: جاء الأنبياء بتعريف المصالح والمفاسد التي لم يقف العقل على معرفتها، وقد تقرر في العقل حسن المصالح وقبح المفاسد وهذا واضح كما ترى.

ولا نلتفت إلى ما يشنع به أهل الزيع من قولهم إن المعتزلة تزعم أنه يعرف بالعقل وجوب الصلاة فإن المعتزلة إنما قالوا يعلم بالعقل حسن حسن كل مصلحة وقبح كل مفسدة فلما أن الصلاة مصلحة والخمر مفسدة فلا يعلم بالعقل.

التكليف بها فعلاً أو تركاً عبثاً لا فائدة فيه، ولم يكن لجعل هذه واجبة في أنفسها أو قبيحة كان التكليف بها فعلاً أو تركاً عبثاً لا فائدة فيه، ولم يكن لجعل هذه واجبة وهذه قبيحة معنى إذ لا مخصص.

قوله: (أرادوا بذلك أنا نعلم بالضرورة قبح كل مفسدة في الدين وحسن كل مصلحة في الدين). / ٣٩٥ /

فيه نظر لأن أمر الدين وشأنه غير معلوم بالضرورة فكيف يعلم بالضرورة قبح ما هو مفسدة فيه، وحسن ما هو مصلحة فيه، وهو يستلزم أن يعلم الفرع ضرورة مع أن الأصل لا يعلم إلا بالاستدلال، ولعله يجاب بأن المراد بالدين وجوب الواجبات وقبح المقبحات على الإطلاق، وفي ذلك ما نعلم ضرورة.

فصل/ وذهب البغداديون من شيوخنا إلى أن القبيح يقبح لعينه.

وقال ابن الإخشيد: يقبح القبيح للإرادة.

وقالت الأشعرية: إنما يحسن الفعل ويجب للأمر، ويقبح للنهي.

وقالت الجهمية: لكوننا مملوكين مربوبين.

وقالت الفلاسفة وبعض أهل الجبر: لا قبيح ولا حسن إلا من جهة الاستحلاء والنفرة. لذا أن العلم بالوجوب والقبيح يلور مع العلم بالوجوه التي تقع عليها الأفعال العقلية ثبوتاً وانتفاء مع زوال ما هو أولى من ذلك وكذلك العلم بالحسن يلور مع العلم بمحصول الغرض وزوال وجوه القبح، وسيتضح عن قريب،

(فصل: قوله: (وذهب البغداديون من شيوخنا إلى أن القبيح يقبح لعينه).

قد تؤول كلامهم بأن معنى كون القبيح ذاتياً للظلم مثلاً أنه لا يقع ظلم إلا وهو قبيح، وكذلك سائر القبائح فهو ذاتي لما قد حصل فيه وجه القبح لا لمجرد ذات الفعل، فيكون جعله للذات تجوزاً ويعود مذهبهم إلى مذهب البصريين.

قوله: (وقال ابن الإخشيد). هو أبو بكر محمد، ذهب هو وأتباعه إلى أنه قبح الفعل للإرادة المتعلقة به من جهة فاعله.

قال المهدي أحمد بن يحيى المرتضى عليه السلام: وإنما أرادوا أن الذي يؤثر في وقوع الفعل على وجه دون وجه هو الإرادة والقبح فرع على وقوعه على وجه مخصوص، فإذا لم يقع على ذلك الوجه إلا بالإرادة كانت هي المؤثرة في قبحه لأنه ما أثر في السبب فهو المؤثر في المسبب، وعلى هذا فالخلاف بيننا وبينهم يعود إلى الوفاق فإنهم على هذا يوافقوننا في أنه يقبح لوقوعه على وجه ونحن نوافقهم أنه لا يقع على ذلك الوجه إلا بالإرادة. وفيه نظر.

قوله: (وسيتضح عن قريب).

يعني إبطال أقوال المخالفين والرد على ما احتجوا به.

ويبطل قول البغداديين أنا وجدنا كثيراً من الأفعال يقبح في حالة دون حالة ولو قبح لعينه لقبح في كل حال؛ لأنه عين واحدة كالسجلة تحسن إذا كانت لله وتقبح إذا كانت للشيطان، وكذلك الخبر بأن زيداً في الدار يحسن إذا كان فيها ويقبح إذا لم يكن فيها، وهو خبر واحد

تنبيه:

لم يذكر المصنف هذا الدليل على أن وجه وجوب الشرعيات وقبح القبائح الشرعية ما ذكره فلنذكر ما يذكره الأصحاب في ذلك مفصلاً، أما الذي يدل على أن وجه وجوب الشرعيات كونها مصالح لنا فهو أن الله تعالى قد عرفنا وجوبها، ولا يصح أن تجب لا لأمر وإلا لم يكن وجوبها أولى من عدمه. وإذا كان وجوبها لأمر فلا يصح أن يكون هو الخبر بوجوبها أو الأمر بها لأنها ما لم تكن واجبة لم يحسن الإخبار بوجوبها، ولا الأمر بها بل يقبح لأن إيجاب ما ليس بواجب قبيح. وكان يلزم وجوب المباح والقبيح لو وقع الإخبار بوجوبها أو الأمر بها مع ثبوت وجه القبح والإباحة، ولا يصح أن تكون واجبة للشواهد لأن طلبه لا يجب وإلا لوجبت النوافل، ولا يصح وجوبها لدفع ضرر العقاب لأن استحقاق العقاب بتركها فرع وجوبها فيؤدي إلى الدور، فلم يبق إلا أن وجوبها علينا لكونها مصالحاً وألطافاً، ولا يصح أن تكون لطفاً في المعارف الإلهية لأننا لا نعلم وجوبها إلا بعد حصول تلك المعارف فلم يبق إلا أن تكون لطفاً في الواجبات العقلية العمليات، وترك المقبحات من العقلية. والذي يدل على أن القبائح الشرعية قبحت لكونها مفسدة أن الله تعالى نهى عنها وأعلمنا بقبحها ورغب في تركها، فإما أن تقبح لأمر أو لا لأمر، وتعود القسمة التي ذكرناها آنفاً في الواجبات الشرعية.

قوله: (ويبطل قول البغداديين)... إلى آخره. هذا الذي ذكره وجه صحيح في إبطال قولهم، وقد ذكر أصحابنا في إبطاله وجوهاً آخر منها: أن صفة الذات ترجع إلى أفراد الذوات فكان يلزم في كل حرف من حروف الكذب أن يكون قبيحاً وإن لم ينضم إليه غيره.

شبهتهم: أن الجهل لا يقع غير جهل.

والجواب: لا نسلّمه بل يجوز أن يقع غير جهل، فإنه لو اعتقد أن زيداً في الدار وليس فيها كان جهلاً ولو اعتقد هذا الاعتقاد بعينه وهو فيها مع سكون النفس لكان علماً، وكذلك لو بقي الاعتقاد حتى نشأ له فيها فإنه يصير علماً. ومن هنا قل أصحابنا إن العلم من جنس الجهل.

وبعد: فلو سلمنا أن الجهل لا يصير غير جهل لما سلمنا في سائر القبائح.

ومنها: أن القبيح لو كان قبيحاً لذاته لكان يجب كونه قبيحاً في حالة العدم بناء على مذهبهم في ثبوت الذات وصفقتها الذاتية في حالة العدم. ومنها: أن القبح لو كان لصفة ذاتية لوجب في كل القبائح أن تكون متماثلة لأن الاشتراك في الحكم الصادر عن الصفة الذاتية يقضي بالاشتراك في الصفة الذاتية، والاشتراك فيها يقتضي التماثل واختلافها لا شك فيه، لكن جميع هذه الوجوه مؤاخذه لهم بظاهر قولهم، ومجارة لهم بحسبه، وكلامهم قد يؤول بما ذكرناه، وقد حمل الرازي كلام الشيخ أبي القاسم في هذه المسألة وفي غيرها كقوله في الواجب والحسن والأمر والنهي والخبر وجميع الأوصاف / ٣٩٦ / التي تجري على الأفعال على أن مراده بقوله فيها لذاته وعينه، أن عين الضرر الذي فيه حقيقة الظلم يكون ظلماً، وكذلك الجهل والكذب والعبث ونحو ذلك لا تختلف الحال فيه ولا يحتاج في كونه كذلك إلى إرادة، وكذلك قوله في أنواع الكلام كالأمر فإنه بالوضع اللغوي موضوع للأمر من غير اعتبار إرادة كالأسد والحمار، وكذلك غيره من ضروب الكلام. قال الإمام يحيى عليه السلام: وكلام الرازي بنفسه يقضي بذلك سيما في ضروب الكلام وحمله لكلام أبي القاسم على ما ذكر ليس بالبعيد وهو جيد على النظر.

قوله: (وكذلك لو بقي الاعتقاد).

أي لو قدرنا أنه مما يبقى فبقي لكان على ما ذكر ويتضح الكلام في ذلك على مذهب أبي هاشم.

ويبطل قول ابن الإخشيد أنه يعلم القبيح من لا يعلم الإرادة بل من لا يشبثها.
ويعد: فالإرادة مما يقبح ويحسن، فكان يجب أن يحتاج إلى إرادة.
ويعد: فما ذكره دور لأن الإرادة إنما تقبح لقبح المراد فكيف يقبح المراد لقبح الإرادة؟
شبهته: أن الكذب إنما يكون كذباً بإرادة الإخبار عن الشيء لا على ما هو به
والجواب: أنا لا نسلمه بل يكون الخبر كذباً إذا لم يطابق سواء أراد أم لا، بل يكون كذباً وإن
اعتقد المطابقة /١٧٥/ وأراد الإخبار عنها.

ويعد: فلو سلمنا ذلك في الكذب لما سلمناه في غير الكذب من القبائح.
ويبطل قول أهل الاستحلاء ما نعلمه من قبح الظلم والكذب والعبث وإن استحلته
النفوس ووجوب رد الوديعة وقضاء الدين ودفع الضرر بالقصد ومحوه وإن نفرت عنه
النفوس، وما نعلمه من حسن تحمل المشاق في الأسفار مع النفرة. ويبطل قول أهل الجبر أنه
يعلم هذا الوجوب والقبح من لا يعلم أنا ملمورون ومنهيون أو مملوكون مريبون كالملاحدة
والبراهمة والجاهلية، والعلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح جملة أو تفصيلاً.

قوله: (بل من لا يشبثها). يعني نفاة المعاني وقد تقدم ذكرهم.
قوله: (ويعد فما ذكره فيه دور)... إلى آخره.
فيه إشكال لأنه إنما يكون دوراً لو قال: بأن قبح الفعل لقبح الإرادة كما توهمه عبارة المصنف
لكن ظاهر مذهبه أنه يقبح للإرادة نفسها لا لقبحها فلا دور.
قوله: (ويعد فلو سلمنا ذلك). أي توقف قبح الكذب على إرادة الإخبار عن الشيء لا على
ما هو به وإن كنا لا نسلمه، فإن القبح وكون الخبر كذباً لا يتوقف على تلك الإرادة وإنما
يكون كذباً لأن خبره لا على ما هو به سواء أراد ذلك أو لم يرد.
قوله: (والبراهمة)... إلى آخره. لا إشكال في أنهم لا يعلمون كوننا منهيين مأمورين
لإنكارهم النبوات والشرائع، وأما كوننا مملوكين مريبين فيعلمونه لا اعتقادهم ثبوت
الصانع، والله أعلم.

وبعد: فلو قبح فعل منا لأننا مملوكون مربوبون لوجب أن لا يحسن منا فعل قط لاستمرار علة القبح.

وبعد: فيلزم أن لا يجب علينا معرفة النبوة بل لا يمكن لأنه إنما يجب علينا معرفتها إذا علمنا أننا مملورون منهيون ومملوكون مربوبون، ونحن لا نعلم أننا مملورون إلا بعد العلم بالنبوة وهو محض الدور وإذا لم يمكن العلم بالنبوة لم يمكن العلم بوجوب واجب قط.

وبعد: فكان يلزم لو أمرنا الله بالظلم والكذب وسب نفسه وقتل من أحسن إلينا أن يجب ذلك ولو نهى عن عبادته وعن العدل والصدق وحسن الأخلاق أن يقبح وفي التزام هذا من الشناعة ما لا يخفى.

وبعد: فيلزم أن لا يوصف فعل الله بحسن ولا قبح لفقد الأمر والنهي.

وبعد: فيلزم في من أرتد أن ينتفي عنه العلم بقبح الظلم والكذب ووجوب قضاء الدين ورد الوديعة كما انتفى عنه العلم بقبح شرب الخمر ووجوب الصلاة.

وبعد: فلو أثر أمره تعالى ونهيه في القبح لأثر أمرنا ونهينا لأن صيغ الأمر والنهي تتماثل، فإن قالوا: الفرق أن الخالق يجب طاعته، قيل لهم: بالعقل علمتم وجوب طاعة الخالق فقد أبطلتم ملهكم في أن العقل لا يقضي بوجوب، أم بالأمر فيعود الإلزام لأنكم إنما نوزعتم في الفرق بين أمره وبين أمر عباده، فما لم تجعلوا الفرق عقلياً فالإلزام باق، ولا يتقلب علينا هذا لأننا جعلنا أمره تعالى دليلاً على الوجوب لا مؤثراً فيه، وصح ذلك في أمره دون أمرنا لأنه تعالى حكيم لا يأمر إلا بحسن، فلذلك لم يدل أمرنا على الوجوب ولا نهينا على القبح، وأما نهى صاحب الدار عن دخولها فهو إنما يكشف عن عدم الرضى والدخول مع عدم الرضى ظلم، فلذلك قبح الدخول لا لأجل النهي.

قوله: (وبعد فيلزم ألا يجب علينا معرفة النبوة)... إلى آخره. هذا الوجه خاص في إبطال القول بأن علة الحسن والقبح الأمر والنهي لا كوننا مملوكين مربوبين إذ لا تتوقف معرفة ذلك على العلم بالنبوة، فلم يكن إلى قوله: مملوكين مربوبين حاجة.

قوله: (وأما نهى صاحب الدار)... إلى آخره.

شبهتهم: أنه يقبح من الله تعالى فعل الظن ولا يقبح منا. والجواب: لم تكن العلة في قبحه منه تعالى هي أنه ظن حتى يقبح منا لذلك بل قبح منه لأنه يكون عبثاً لا فائدة فيه من حيث لا حكم للظن أي لا يقتضي حسن فعل ولا وجوبه إلا إذا صدر عن إمارة ينظر فيها فاعل الظن والنظر ٨٧٧/ في الإمارة يستحيل عليه تعالى.

هذا جواب عن سؤال مقدر حاصله التزام أن يؤثر نهيينا في القبح فإن من نهى الغير عن دخول داره أو وطئ أرضه أو نحو ذلك صار فعله لذلك قبيحاً ولا علة له إلا النهي.

فأجاب عنه بأن نهيه لم يكن علة لقبح تلك الأفعال بل كاشفاً عن عدم رضاه، وفعلها مع عدم رضاه يقبح لأنه إضرار به لا نفع فيه ولا دفع ولا استحقاق فكان ظلماً وكونه ظلماً وجه في قبحه وفيه نظر، لأنه يقبح وإن فرض عدم الضرر لكن يقبح حيث لا لمجرد نهيه بل لأن الشارع نهى عن التصرف في ملكه بغير رضاه، ونهيه قد كشف عن عدم الرضا فيكون ذلك من مناهي الشرع.

قوله: (شبهتهم أنه يقبح من الله تعالى فعل الظن).

يقال: كيف يتصور احتجاجهم هذا وهم لا يقولون بأنه يقبح من الله شيء لعدم نهيه، وأي دلالة في هذا على أن القبيح يقبح للنهي عنه وهذا إشكال ظاهر فلعلهم أتوا بهذه الشبهة توصلاً إلى بطلان قولنا كأنهم قالوا: إذا كان القبيح يقبح لوجه يقع عليه فلم قضيتم بقبح الظن من الله تعالى دوننا مع أن الوجه قد حصل في الموضعين.

قوله: (من حيث لا حكم للظن)... إلى آخره.

قد يسلك في تعليل قبحه منه تعالى وجه آخر وهو أن يقال: يقبح من حيث يكون صادراً منه تعالى لا عن أمارة ينظر فيها، لأنه يستحيل كونه ناظراً في الأمانة إذ من حق الناظر الشك والتجويز.

قوله: (وهو تعالى عالم لذاته). فلو فعل الظن لفعله لا عن أمارة، والظن الصادر لا عن أمارة قبيح إذ لا فائدة فيه ولا ثمرة تحته.

شبهة: قالوا: أليس يحسن منه تعالى تكليف من المعلوم من حاله أنه لا يؤمن، ويقبح من أحدنا طلب هذا التكليف إذا علم من نفسه أنه لا يؤمن.

والجواب: أول ما في هذا أنهما أمران متغايران، فالذي حسن منه تعالى هو التكليف والذي قبح من أحدنا هو طلبه والتكليف غير طلبه، وبعد فإنما قبح من أحدنا هذا الطلب لأنه يستجلب به الضرر على نفسه.

شبهة: قالوا: الإمامة بالإحراق والفرق وإهلاك الأموال يحسن منه تعالى ويقبح من المخلوقين.

والجواب: أنه يحسن منه تعالى لعله مفقودة فينا، وهو علمه بأن فيه مصلحة واعتباراً مع كونه تعالى يضمن في مقابلته من الأعواض ما لو خير المولم لاختاره، وبهذين الوجهين يخرج عن كونه ظلماً وعبثاً بخلاف ما إذا صدر من أحدنا.

قوله: (لأنه يستجلب به الضرر على نفسه).

يعني وهذا وجه قبح، فقبح ذلك الفعل لأجله منا ولم يحصل هو ولا غيره من وجوه القبح في التكليف الصادر منه تعالى، ونظير هذه الشبهة قولهم إنه يحسن من الله تعالى إنزال العقوبة بالعاصي وإرادة إنزالها ويقبح من العاصي أن ينزل ذلك بنفسه أو يريده. / ٣٩٧ / والجواب كالجواب في أنه قبح من الواحد منا لكون ذلك ضرراً ولو أمكنه دفعه لوجب عليه، فكيف يحسن منه إرادته ولم يقبح من جهته تعالى لأنه لا ضرر عليه فيه مع استحقاق العاصي له.

فصل/ عندنا أنه يعلم بالعقل وجوب كثير من الواجبات

كقضاء الدين ورد الوديعة ونحوه وقبح كثير من المقبحات وحسن كثير من الحسنات. وقل أهل الجبر: لا نعلم شيئاً من ذلك إلا بالشرع، وبنوا ذلك على ما أصله الفلاسفة من أن هذه القضايا تسمى المشهورات أي لا عملة لها إلا الشهرة التي لا تفيد إلا الظن الضعيف، فإنما نحكم بها لأحد الأسباب الخمسة المتقدم ذكرها. وأن الإنسان لو خلي وعقله المجرد لما قضى بهاء، ونحن قد أبطلنا هذه القاعدة في صدر الكتاب وأوضحنا أنه لا فرق بينها وبين البديهيات في كونها ضرورية، وبينما ما أراد الفلاسفة بذلك من هدم قواعد الدين، ويختص هذا المكان أن يقال لهم هل تحكمون بوجوب معرفة الله تعالى وقبح الجهل به وقبح إضافة صفات النقص إليه. فإن قالوا: لا نقضى بشيء من ذلك طوينا عنهم الكلام واكتفينا بذلك في معرفة علاجهم ولزمهم تصويب أهل الشرك والجحود وأن لا يحكموا بشيء من أنواع الكفر.

(فصل: عندنا أنه يعلم بالعقل وجوب كثير من الواجبات وقبح كثير من المقبحات وحسن كثير من الحسنات).

قوله: (أي لا عملة لها إلا الشهرة).

إشارة إلى ما يقولون من أنا لا ننكر قبح هذه الأمور وحسنها ولكننا نقول إنها أمور مشهورة وآراء محمودة عند العقلاء تنغرس في مبدأ الصبا وأوائل النشوء وربما تنشئ عن التسالم وطيب المعاشرة وربما تحصل من الخنو والركة. ولا استحسانها واستقباحها أسباب كثيرة لا تنضبط وليست أموراً بديهية يقتضيها العقل بصريحه كما يقتضي سائر الأمور البديهية.

قال الإمام يحيى^(١): وكلامهم هذا فاسد لوجهين:

أما أولاً: فإننا على علم ويقين من حال العقلاء في رسوخ هذه القضايا في عقولهم وتحققها في

(١). هذا في التمهيد (ج/٢/ص/٣٦٦) من المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد.

وإن قالوا: يقضى بوجوب معرفة الله تعالى وقبح الجهل به وغير ذلك من أنواع الكفر. قيل لهم: أبالعقل عرفتم وجوب معرفة الله تعالى وقبح الجهل به فهو الذي نقول، أم بالشرع علمتم ذلك، فلي شرع ثبت لكم قبل معرفته حتى استدللتم به على وجوبها، وبعد فهب أن الشرع متقدم على معرفة الله لكن إذا قل النبي لكم: إن معرفة الله تعالى واجبة فاعرفوه، فملاذا تعلمون وجوب امتثال أمر النبي أبالعقل فهو المطلوب، أم بالشرع فلي شرع ثبت قبل الأنبياء؟

أفهامهم لا لبس عليهم فيها كسائر الأمور الضرورية من البداية وغيرها مع أننا لا ننكر أن العلوم متفاوتة في الظهور والخفا ولكنها مستوية في التحقق والثبوت.

وأما ثانياً: فليس سعيينا معهم إلا في بيان أن هذه القضايا مقررة في الأذهان متحققة في العقول، فإذا ساعدونا على هذا التحقيق فقولهم بعد ذلك إنها قضايا مشهورة وآراء محمودة تنغرس في أوائل النشو لا يضرنا بعد تسليم كونها عقلية.

وعلى الجملة فنحن نقول: إن هذه القضايا مقررة في العقول وهم يزعمون أنها مشهورة بين العقلاء. ونحن نقول إن هذه النفرة عن المقبحات نفرة عقلية وهم يقولون: إنها نفرة طبيعية مع الاتفاق منا ومنهم على أن موردها العقل ومستندها الضرورة كما ذكره المحققون من متأخريهم، وأنت إذا تحققت هذا منا ومنهم عرفت أن الخلاف بيننا وبينهم في هذه القضايا يقرب أن يكون لفظياً.

واعلم أن الإمام عماد الإسلام مال في تصحيح تقييح العقل وتحسينه إلى طريقة الشيخ أبي الحسين وأصحابه، وهي دعوى العلم الضروري في ذلك فلا يحتاج إلى الاستدلال عليه.

وأما الشيخ أبو هاشم وأصحابه فسلكوا في ذلك سبيل الاستدلال والإلزام، ولهم في ذلك أدلة واضحة والزامات راجحة أغنى عن ذكرها عدم شدة الحاجة إليها، فكل مسألة يدعى فيها نظير أبي الحسين في التحقيق الضرورة لا تفتقر إلى إيراد كثير من الأدلة وتطويلها، وقد عرض في أثناء كلام المصنف أولاً وآخرأ ما فيه كفاية وزيادة.

فصل/ عند الجمهور أن الله تعالى قادر على ما لوفعله لكان قبيحاً، ويصح أن يقع منه لولا العدل والحكمة.

وقال أبو الهذيل وأبو الحسين: يقدر عليه ويستحيل منه لفقد الداعي.

وقال النظام والجاحظ والأسواري: لا يوصف بالقدرة عليه.

وقالت المجبرة/١٧٧/: لا يقدر عليه منفرداً بل يوجهه والعبد يكسبه.

قلنا: إنه ما من فعل إلا وكما صح أن يقع على الوجه فيحسن يصح أن يقع على وجهه فيقبح، فإذا قدر القادر على إيقاعه على أحدهما قدر على إيقاعه على الآخر ولا تأثير لاختلاف وجوه الأفعال في قدرة القادر،

(فصل: قوله: (عند الجمهور أن الله تعالى قادر على ما لوفعله لكان قبيحاً).

أراد بالجمهور الزيدية وأكثر المعتزلة منهم الشيعان والقاضي والبغدادية، وبالغت البغدادية في ذلك حتى قالوا: إن منكر ذلك كافر.

قوله: (ويستحيل منه لفقد الداعي). إنما قالوا بذلك لأن عندهم أن الداعي شرط في الصحة، وأن وجود المقدور من دون داع مستحيل، والدواعي له تعالى إلى القبيح مستحيلة فاستحال وجوده منه. قالوا: وإنما يعلم أنه مقدور له من حيث أننا لو قدرنا توفر الدواعي له إلى إيجاد وانتفاء الصوارف عنه لأمكنه فعله، فبهذا يتميز عندهم عما ليس بمقدور أصلاً.

قوله: (وقالت المجبرة)... إلى آخره. قد نسب هذا القول إلى النجارية فقط، وقال في (العيون): عند الحشوية والرافضة والمجبرة أنه تعالى لا يقدر على القبيح، فنسبه إلى المجبرة على الإطلاق، وهذه الحكاية توافق / ٣٩٨ / مذهبهم لأنهم يقولون إنه لا يقبح منه تعالى قبيح ولا قبيح يمكن وقوعه من جهته تعالى إلا النجارية فهم يذهبون إلى أن القبيح يقبح لعينه كالبغدادية.

قوله: (ولا تأثير لاختلاف وجوه الأفعال). يعني من حسن وقبح وكذب وصدق.

وقوله: (في قدرة القادر). يعني فلا يقتضي قبح هذا الفعل أو كونه كذباً عدم تعلق القدرة به لأن تعلقها به غير موقوف على شرط.

بيان هذا أنه كما يقدر أن يقول زيد في الدار وهو فيها يقدر أن يقول ذلك القول بعينه وهو ليس فيها، والأول صلق والثاني كذب، وكما يقدر أن يظهر المعجز والمدعي صلق يقدر أن يظهره، وهو كاذب إذ لا تأثير لكذب المدعي ولا لصدقه في قدرة القادر، وكما تقدر أن تقول العالم ليس بقديم تقدر أن تقوله بخلف ليس، وكما تقدر أن تعاقب مع الاستحقاق تقدر مع علمه.

واعترضه أبو الحسين بأن قل: أليس لا تتعلق قدرة القادر باختصاص الفعل بوقت معين، ومع ذلك فإذا انقضى الوقت خرج الفعل عن تعلقه بالقادر فكذلك لا تتعلق قدرة القادر بالقبح، ومع ذلك إذا اختص الفعل بوجه دون وجه خرج عن تعلقه بالقادر.

ويمكن الجواب: بأن الوجه الذي لأجله خرج الفعل عن تعلقه بالقادر إذا انقضى وقته غير حاصل في الفعل إذا اختلف وجهه، وإذا لم يكن جامع بين الموضعين بطلت المقايضة.

على أنا إنما أوجبنا اختصاص الفعل بوقته في حق القادر بقدرة، ونحن فرضنا المسألة في القادر لذاته، وهو تعالى كما يصح أن يوقع الفعل في وقته يصح أن يوقعه في غيره لا سيما المبتدأ الباقي، فكذلك إذا صح أن يوقعه على وجه صح أن يوقعه على غيره.

قوله: (أليس لا تتعلق قدرة القادر باختصاص الفعل بوقت معين). يعني ليس تخصيصه بذلك الوقت من تأثير القدرة، إذ لا اختيار للقادر في ذلك ولا يتوقف عليه.

قوله: (ويمكن الجواب بأن الوجه الذي لأجله خرج الفعل عن تعلقه)... إلى آخره.

يعني فإن الوجه في خروج الفعل عن تعلقه بالقادر إذا انقضى وقته أنه لا يصح وجوده إلا في ذلك الوقت، فإذا انقضى ولما يوجد تعذر وجوده في غيره، أما غير الباقي فلتلا يلزم أن يصح كونه له في الوجود وقتان، وأما الباقي من مقدور القدر فللزم أن يصح إيجاد مقدورين من جنس واحد في وقت واحد على وجه واحد بالقدرة ويلزم جواز تعديها ولا حاصر، فيلزم صحة ممانعة أحدنا للقديم تعالى.

قوله: (لا سيما المبتدأ الباقي). إنما خصه لما في غيره من الإشكال، وأن المسبب وغير الباقي لو صح منه تعالى إيجاداه في وقت آخر غير الوقت الذي يختص به لزم ما سيأتي تقريره من

فإن قل: قد قام دليل على اختصاص الفعل بوجه دون وجه وهو استحالة الفعل من دون داع. قيل له: إن علم الداعي إنما يدل على استمرار عدم الوقوع لا على استحالة الوقوع كما أن ثبوت الداعي إنما يدل على استمرار الوقوع لا على وجوبه.

لدليل: قد تمدح تعالى بأنه لا يظلم الناس شيئاً، ومعنى ذلك أنه لا يفعل الظلم ولا يتم التمدح بترك الفعل إلا بأن يكون قلراً عليه، والأصح منه التمدح بأنه لا يجمع بين الضدين. قالوا: تمدحه تعالى بنفي القدرة على الظلم.

قلنا: إذاً يكون تمدحاً راجعاً إلى ذاته فيكون إثبات القدرة على الظلم نقصاً، فيلزم أن تكون الملائكة والأنبياء على صفة نقص لقدرتهم على القبيح، ويلزم أيضاً أن يكون نفي القدرة على الجمع بين الضدين مدحاً، وهذا الدليل كما يستدل به الشيوخ يستدل به أبو الحسين أيضاً لأنه وإن نفي الصحة فلا أمر يرجع إلى فقد الدواعي لا إلى فقد القدرة.

صحة انقلاب غير الباقي باقياً، ووجود مسببين في وقت واحد عن سبب واحد، وإن كان المصنف قد مال إلى أن الحكم واحد في الجميع على ما سيتضح لك.

قوله: (ويلزم أيضاً أن يكون نفي القدرة على الجمع بين الضدين مدحاً).

يقال: من أين يلزم ذلك لأننا وإن جعلنا نفي القدرة على القبيح مدحاً فلكون فعله نقصاً وعدم القدرة عليه محيل لصحة فعله، وما استحالة لأجله وجود ما هو نقص كان جديراً بأن يتمدح به بخلاف نفي القدرة على الضدين إذ ليس في إيجادهما لو صح منه وفعله نقص فما الجامع بين الأمرين.

قوله: (وهذا الدليل)... إلى آخره. الأمر كما ذكره المصنف إذ لم يورد هذا الدليل والذي قبله إلا احتجاجاً على القائلين بانتفاء قدرته على فعل القبيح كالنظام والجاحظ، وقد أوردوا عليهم وجوهاً غير ما ذكره المصنف، منها أنه تعالى قادر لذاته والقادر للذات يقدر على جميع أجناس المقدورات، وما من جنس منها إلا وهو يشتمل على الحسن والقبيح فيجب قدرته على ذلك إذ لا اختصاص لذاته بحسن جنس دون قبيحه.

ألا ترى أن أحدنا كلما قويت صوارفه عن القبيح وبعد عنه لنزاهته وفُرط حكمته كان مدحه أكمل، فكذلك البراري ٨٧٨/ إذا استحل عليه دواعي القبيح من الجهل والحاجة كان مدحه أكمل. والأقرب والله تعالى أعلم أن الخلاف بين الجمهور وبين أبي الحسين إنما هو في عبارة، لأن أبا الحسين يقول باستحالة الوقوع من حيث الدواعي لا من حيث القدرة وسائر الشيوخ لا بد أن يقولوا باستحالة الوقوع من حيث العدل والحكمة لا من حيث القدرة، إذ لو جوزوا الوقوع مع العدل لم يبق دليل على أن الله تعالى لا يفعل، وإذا كان كذلك فالاستدلال بالعدل والحكمة موافق للاستدلال بفقد الدواعي؛ لأن معنى كونه عدلاً حكيماً أنه عالم بقبح القبائح، وغني عن فعلها، ومعنى فقد الدواعي إلى القبيح هو فقد الجهل به والحاجة إليه؛ لأنهما اللذان يدعوان إليه، ولا فرق بين قولنا أن الله ليس بجاهل ولا محتاج وبين قولنا أنه عالم غني قلدر لا فرق بين كلام أبي الحسين وبين كلام الجمهور، ويمكن أن ترجح عبارة أبي الحسين بأن يقل للجمهور: أتقولون إنه يصح منه فعل القبيح مع علمه بقبحه وغنائه عنه، أم تقولون لا يصح؟

إن قلت يصح بطل استدلالكم على أن كل عالم بقبح القبيح وغني عنه لا يفعل، وإن قلت لا يصح فهو مطلوب أبي الحسين.

ولهم أن يجيبوا فيقولوا: لو يصح أن يوقعه من حيث القدرة فلما من حيث الحكمة فلا، وله أن يقول: لست أنزع في صحة وقوعه من حيث القدرة لكن من حيث الدواعي التي يسمون فقلها حكمة، فمتى قلت باستحالة من حيث الحكمة فقد حصل المطلوب وصار الحل في استحالة من جهة الحكمة التي هي فقد دواعي القبيح كاستحالة من دون آلة إذا كان مما يحتاج إليها.

ومنها: أنه تعالى قادر على خلق الجهاد بعد خلق الحيوان فتجب قدرته على خلقه قبل خلق الحيوان، ولو خلق الجهاد قبل خلق الحيوان لكان قبيحاً، وأما أبو الحسين فقد استدلوا على بطلان قوله بأن وجود الفعل لا يقف على الدواعي وإنما يقف على كون القادر قادراً وزوال المانع، ولهذا يقع الفعل من الساهي والنائم ولا داعي لهما، وأيضاً فإن أحدنا يتصدق بأحد الدينارين ويباشر الفعل بإحدى يديه دون الأخرى من غير داع.

وأما ما يقوله المتأخرون من أصحابنا إن أبا الحسين قد ناقض حيث قل: يصح ويستحيل فهو غير سديد لأنه إنما يكون مناقضاً إذا قل بالاستحالة والصحة من وجه واحد، فلما مع اختلاف الوجه فلا مناقضة بل لا بد من الرجوع إلى ما قاله

شبهة النظام والأسواري: أنه تعالى لو قدر على القبيح لوجب أن يوقعه والجواب: من أين يلزم أن من قدر على شيء وجب أن يوقعه أليس أحدنا يقدر على السعي في السوق ولا يفعله والله يقدر على إقلمة القيلة الآن ولا يفعله قالوا: اتصافه بالقدرة على القبيح نقص. قلنا: بل مدح لأن من ترك القبيح مع القدرة خير من ترك القبيح مع عدم القدرة، ولهذا يصح التمدح على أنه معارض بالأنبياء والملائكة قالوا: القول بأنه قدر على القبيح مع القول بامتناعه لأجل العدل أو فقد الداعي متناقض. قلنا: هو كالقول بالقدرة ٨٧٧/ على الفعل الذي يحتاج إلى الآلة مع القول بتمنعه عند علمها.

قالوا: فقولنا: إنه قدر على المستحيل لو لم يكن مستحيلاً كما قلتم يقدر على القبيح وإن استحال أن لا يكون عدلاً حكيماً.

قلنا: أتلتزموننا المعنى فصحيح إذ لا بد من القول بأن المستحيل لو لم يكن مستحيلاً لكان الله قادراً عليه، أو تلزموننا التسمية فغير صحيح كيف يقول هو قدر على شيء لم تثبت القدرة عليه بخلاف القبيح، فإن القدرة عليه ثابتة وامتناعه هو لأجل الحكمة وفقد الداعي.

قالوا: لو قدر على القبيح لصح أن يوقعه لأن هذا حكم القادر، ولو صح أن يوقعه وقدرنا وقوعه لكان إما أن يدل على الجهل والحاجة وهو محال في حق العالم الغني لذاته، وإما أن لا يدل وهو محال لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً.

وإدعى أصحابنا أيضاً المناقضة في كلام أبي الحسين وأصحابه حيث قالوا: يقدر عليه تعالى ويستحيل منه، لكن دعوى المناقضة غير صحيحة لاختلاف وجهي الصحة والاستحالة عندهم كما ذكره المصنف.

قوله: (قالوا: لو قدر على القبيح لصح أن يوقعه)... إلى آخره.

قلنا: يصح أن يوقعه من جهة القدرة بمعنى أنه لو كان غير حكيم أو كان له داع إليه لوقع منه ويستحيل وقوعه من جهة الحكمة عندنا. ومن جهة فقد الداعي عند أبي الحسين، وقولهم: لو قدرنا وقوعه لكان إما أن يدل أو لا يدل فهو غير صحيح؛ لأننا قد منعنا في مسألة نفسي الثاني من صحة تقدير وقوعه ومنعناه أيضاً على مقتضى عبارة أبي الحسين؛ لأن ما يستحيل لا يصح تقديره، وأما الجمهور فالتزموا صحة تقديره وامتنعوا من الجواب بلا أو بنعم.

وعليه الشيخ أبو علي بكلام حاصله أن كل كلامين تعلق الثاني بالأول على تقدير وجود الأول لا يخلوا إما أن يكون أحدهما هو الآخر كقوله: إن كان زيد فاعل للظلم فهو ظالم.

أو يكون أحدهما موجباً للآخر كقولك: إن كان في قلب زيد علم فهو عالم وإن كان علماً ففي قلبه علم. أو يكون أحدهما مصححاً للآخر نحو: إن كان الجوهر متحيزاً احتمل العرض وإن كان زيد علماً كان حياً. وإما أن لا يكون أحدهما هو الآخر ولا موجباً له ولا مصححاً إن كان من القسم الأول وجب على المستول أن يجيب بلا أو بنعم.

اعلم أن هذه الشبهة هي أشف ما يوردونه وغيرها من شبههم واضح البطلان جدير بأن يضرب عنه صفحاً، وقد أجيب عن هذه الشبهة بأجوبة كثيرة منها: المعارضة بتقدير أن يخبرنا النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأن فلاناً لا يدخل هذه الدار، ثم نقول: ما / ٣٩٩ / تقولون لو قدرنا دخول ذلك الفلان تلك الدار أيدل على كون المعصوم كاذباً؟ وكذا لو قدرنا وقوع الكبائر من جهته أيدل على ارتفاع عصمته أم لا؟ وغير ذلك فما أجابوا به فهو جوابنا.

قوله: (وعليه الشيخ أبو علي). ذكر بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] أن هذا التفصيل لابن الملاحمي أو دعه معتمده فلعله فيه قاف لأثر أبي علي أو ناقل عنه.

قوله: (أو يكون أحدهما موجباً للآخر). يعني وسواء كان الأول موجباً للثاني نحو إن كان في قلب زيد علم فهو عالم، أو كان الثاني موجباً للأول نحو: إن كان عالماً ففي قلبه علم.

قوله: (أو يكون أحدهما مصححاً للآخر). أي سواء كان المصحح الأول أو الثاني، ومثال ما يكون الأول فيه مصححاً للثاني إن كان الجوهر متحيزاً احتمل العرض، ومثال ما يكون

وإن كان من القسم الثاني صح الامتناع من الجواب بأحد الأمرين إذا دل الدليل على فسادهما كمسألتنا هذه، فإننا إذا قدرنا وقوع الظلم منه تعالى ففساد أن يدل على الجهل والحاجة لأنه عالم لذاته غني لذاته، وفساد أن لا يدل لأنه يعود بالنقض على دلالة في الشاهد فكان لنا أن نمتنع لأن الظلم ليس هو الجهل والحاجة، ولا يصححهما ولا يصححانه في حق الباري ولا يوجبهما ولا يوجبانه من حيث أن المصحح للظلم في حق الباري هو كونه قادراً فقط، واعترضه أبو الحسين بما معناه أن الخصم لم يلزمكم العبارة حتى تمتنعوا من إطلاقها وتستدلوا على فسادهما وإنما ألزمكم المعنى وهو أننا إذا قدرنا وقوع الظلم من الباري ٨٠/ فهل كان ذلك الظلم يولد العلم بالجهل والحاجة أم لا، وليس يخرج النظر عن كونه مولداً لهذا العلم أو لا يكون.

والأقرب والله أعلم أن يفصل الكلام فيقال: إن كان السائل يقدر الوقوع مطلقاً بأن يقول لو وقع الظلم من فاعل ما هل كان يدل على الجهل والحاجة أو لا يدل، فإنه لا يصح الامتناع هنا من الجواب بأحد الأمرين لما ذكره أبو الحسين. وإن قيد السائل كلامه بما يحيل كلا الوصفين عند ذلك التقدير صح الامتناع من الجواب بأحدهما لفظاً ومعنى، وعلا على ذلك التقدير والقيد بالنقض كأن يقول: لو وقع الظلم من حكيم هل كان يدل على الجهل والحاجة أم لا، فيكون لنا أن نقول: لا يدل ولا لا يدل لأن قولك في السؤال حكيم يحيل الجهل والحاجة لأن معهما لا يكون حكيماً وأنت فرضته في السؤال حكيماً، وقولك وقوع الظلم يمنع قولنا لا يدل؛ لأن كل ظلم يدل على جهل فاعله وحاجته فصار الحل في هذا كالحل في قول القائل لو قدرنا اجتماع الضدين في الحل هل كانا يتنافيان أم لا، فإننا نقول لهذا السائل: لا يصح القول بأنهما يتنافيان؛ لأنه يعود على تقدير اجتماعهما في الحل بالنقض وأنت فرضتهما مجتمعين، ولا يصح القول بأنهما لا يتنافيان؛ لأنه يعود على كونهما ضدين بالنقض وأنت فرضتهما ضدين، فكل سؤال هذا حاله فإنه يعود على التقدير والقيد بالنقض، وإذا زال التقدير والقيد زال الإشكال من أصله.

الثاني مصححاً للأول إن كان زيد عالماً كان حياً لأن كونه حياً هو المصحح لكونه عالماً.

وهذا أقصى ما يمكن ذكره في هذه المسألة وإن كان بعض شيوخننا قد ذكر أن وقوع الظلم من جهته تعالى لا يدل على الجهل والحاجة قل: لأن شرط دلالة على ذلك أن يصح الجهل والحاجة على فاعله، ويلزمه أن لا يجد دليلاً على أن الله لا يفعل القبيح.

ومتى قل: إنه حكيم وصوارفه متوفرة. قيل له: إذا كانت الحكمة والصوارف تصرف عن القبيح لا محالة كان وقوعه دليلاً على زوال تلك الصوارف، فيلزم دلالة على الجهل عن القبيح لا محالة كان وقوعه دليلاً على زوال تلك الصوارف، فيلزم دلالة على الجهل والحاجة شبهة: قل النظام والأسواري: الظلم في الأصل دلالة على الجهل والحاجة كما أن الخبر الصلح بالجهل والحاجة دليل على ذلك فإذا قدر تعالى على الظلم وجب أن يقدر على خبر صلح بأنه جاهل محتاج. والجواب منع الجامع، والفرق بأن معنى كون الخبر صدقاً هو أن خبره على ما هو به، فالقائل بأن الله تعالى يقدر على خبر صلح ٨٨/ بأنه جاهل محتاج قائل بأنه يقدر على أن يجعل ذاته جاهلة محتاجة، وذلك مستحيل، فكذلك ما في معناه وليس معنى وقوع الظلم هو أنه جاهل محتاج حتى تكون القدرة على أحدهما قدرة على الآخر. فإن قيل: فإذا كان الظلم في الأصل دليلاً على الجهل والحاجة فالقول بأنه قادر عليه قول بأنه يقدر على أن يدلنا على جهله وحاجته قلنا: نرجع في جواز هذا الكلام إلى التفصيل المتقدم فنقول: إن أردتم أن الظلم دليل على الجهل والحاجة عند زوال حكمة فاعله وصوارفه عنه فهو مجاب إليه، فالله قادر على ما لو زالت حكمته وصوارفه عنه للد على جهله وحاجته، وذلك مستحيل، وإن أردتم أن الظلم يدل على ثبوت الحكمة والصوارف فغير لازم أن يدل كما تقدم لأنه يصير المعنى أنه قادر على ما لو قدر وقوعه على الوجه المستحيل لكان دليلاً غير دليل.

قوله: (ويلزمه ألا يجد دليلاً على أن الله لا يفعل القبيح). يعني لأن الدليل على عدم جواز فعله تعالى له أنه لو فعله لكان جاهلاً بقبحه أو محتاجاً له إذ العالم بقبح الفعل الغني عنه لا يفعله، وإذا كان قد زعم أنه تعالى لو فعل القبيح لم يدل على جهله وحاجته انتقض الدليل وبطل التعليل.

قوله: (على ما لو قدر وقوعه على الوجه المستحيل). يعني وهو صدوره من العدل الحكيم.

وأما شبهة المجرة في القول بأنه لا يقدر عليه متفرداً فهي مبنية على فاسد أصولهم من أن القبيح إنما يقبح للنهي وسلف إبطاله.

قوله: (لكن دليلاً غير دليل).

فكونه دليلاً ظاهراً وكونه غير دليل لصدوره عن الحكيم.

تنبيه:

من شبه النظام وأصحابه أنه تعالى لو قدر على القبيح لكان حاصلاً على صفة نقص وهو يتعالى عن ذلك.

وأجيب عليهم بالمعارضة بالملائكة والأنبياء عليهم السلام فإنهم قادرون على القبيح بالاتفاق، ولعلمهم يلتزمون جواز هذا النقص عليهم كغيره من النقائص الجائزة عليهم من الجهل والحاجة، ويقولون ليس المنتزه عن صفات النقص المختص بصفات الكمال إلا الواحد المتعال.

والتحقيق أن الأمر على العكس مما قالوه فإنه تعالى لو لم يقدر على القبيح لقدح في كونه قادراً لذاته من حيث أن القبائح داخلية في أجناس المقدورات وإنما يقع النقص بفعل القبيح لا بالقدرة عليه إذ لا يستحق بالقدرة عليه ذماً.

قوله: (فهي مبنية على فاسد أصولهم).

يعني لأنهم يقولون: كل ما فعله تعالى منفرداً فليس بقبيح إذ لا تحصل فيه علة القبح من كونه منهياً عنه مع كونه مملوكاً فلا يتصور قدرته على فعله، وأما ما أوجده واكتسبه العبد فهو قبيح لأن العبد منهى عنه وهو مملوك فكان قادراً عليه على هذا الوجه، ولو صحت لهم أصولهم في وجوه القبح والكسب لصحت هذه الشبهة لكن قد عرفت بطلانها وما ترتب على الباطل فهو باطل.

فصل/ في بيان ما يجري عليه تعالى من الأسماء بمعنى أنه لا يفعل ما يقدر عليه

منها قولنا: سبوح قدوس، فإن من فائدته تنزيهه تعالى عن فعل القبيح الذي يقدر عليه. ومنها قولنا: طاهر معناه لا يفعل ما يقدر عليه من القبيح، ولا خلاف أنه مجاز في حقه تعالى؛ لأنه في الأصل من طهارة البدن، ثم استعمل في المتنزه عن فعل القبيح، ولا يشبهه قولنا: نظيف ونقي؛ لأنهما من صفات الحال.

ومنها قولنا: تارك معناه في اللغة الذي لا يفعل الفعل مع القدرة عليه. ومنها قولنا: غافر، وغفور وغفار، كلها تفيد أنه لا يفعل العقاب. ومثله قولنا: مكفر لأنه يفيد ترك العقوبة لأجل الثواب ويقتضيه قولنا: محبط أي لا يفعل الثواب لأجل المعصية المحبطة له.

(فصل: في بيان ما يجري عليه تعالى من الأسماء بمعنى أنه لا يفعل ما يقدر عليه).

قوله: (منها قولنا: سبوح قدوس فإن من فائدته تنزيهه تعالى عن فعل القبيح).

يعني وليس هذا كل فائدته فقد تقدم في الصفة الأخص أنه يفيد تنزيهه في ذاته وصفاته عما لا يليق به ولهذا أتى بمن التي للتبعيض.

وقال الغزالي في المقصد الأسنى: القدوس يفيد تنزيهه عن كل وصف يدركه حس أو يتصوره خيال أو يسبق إليه وهم أو يختلج به ضمير أو يقضي به تفكير.

قال: ولا أقول إنه منزّه عن النقائص والعيوب فليس من الأدب أن يقول قائل: ملك البلد ليس بحائك ولا حجام.

قوله: (ومنها قولنا تارك). هذا الإسم لا يرد في حقه تعالى مطلقاً منفرداً بل مضافاً إلى ما يصير بإضافته إليه مدحاً كقولنا: تارك للظم أو تارك للكذب أو تارك للقبيح ونحوه، وكذلك قولنا: مكفر ومحبط، فيقال: مكفر / ٤٠٠ / للعقاب أي لا يفعله للتوبة أو لصغر الذنب، ومكفر للذنوب بمعنى لا يعاقب عليها، ومحبط للثواب أي لا يفعله بسبب المعصية الكبيرة أو الندم على الطاعة، ومحبط للطاعات بمعنى لا يثب عليها لمثل ذلك.

ومنها قولنا: حلیم، معناه لا يعاجل بالعقوبة
وأما قولنا: صبور، فلا يصح إجراؤه عليه؛ لأنه يفيد احتمال المكاره وأجله بعضهم بمعنى
حلیم، وليس يصح لأن استعماله في الحلیم مجاز فإن ورد به سمع أقر حيث ورد وإلا منع رأساً.
وأظهر من ذلك قولنا: وقور ورزين؛ لأنهما يفيدان ملازمته لمكانه ومفارقة طريقه القلق مع
مشقة في ذلك وداع إلى خلافه.

قوله: (لأنه يفيد احتمال المكاره).

يعني وذلك لا يجوز في حقه تعالى لأن حاصله أن يحبس نفسه على المشقة ويلزمها ما يكرهه
وينفر عنه، وذلك لا يتصور في حق القادر لذاته إذ لا مشقة في حقه.

قوله: (فإن ورد به سمع).

قد ورد في تعداد أسمائه تعالى الحسنی مرفوعاً في بعض كتب الحديث وفسره الغزالي في
المقصد بأنه الذي لا تحمله العجلة على المسارعة إلى الفعل قبل أوانه بل ينزل الأمور بقدر
معلوم ويجريها على سنن محدود ولا يؤخرها عن آجالها المقدرة لها تأخير متكاسل ولا يقدمها
على أوقاتها تقديم مستعجل.

قوله: (وأظهر من ذلك).

أي وأظهر من صبور في عدم صحته إجرائه عليه تعالى.

القول في أن الله تعالى عدل حكيم

(القول في أن الله تعالى عدل حكيم)

هذه المسألة هي ملاك باب العدل ولهذا قدمت على سائر مسائله، وما قدم عليها فهو في حكم المقدمات والمبادئ لها كما تقدم تحقيقه.

قال بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام]: ولا أعلم أن أحداً من المتكلمين قدم غيرها عليها من مسائل العدل في موضوعات المتقدمين والمتأخرين إلا ما ورد في كلام السيد صاحب الشرح من أن مسألة الأفعال أولى بالتقديم منها، ووجه ما ذكره كون دليل العدل أنه تعالى عالم بقبح القبيح غني عنه عالم باستغناؤه عنه، ومن كان بهذه الصفة لم يفعل القبيح قياساً على الواحد مناهم لم يثبت أن أحداً فاعل لم تتم الدلالة، وهذا الذي ذكره فيه نظر لإمكان الاستدلال على عدله وحكمته بطريق ابتدائية، ولأنه لا يقابل الوجه في تقديم هذه المسألة، وهو أنها أم الباب ومسائل العدل داخلة تحتها وتفصيل لها وهي دليل عليها كما نقوله في الدلالة على أنه غير خالق لأفعالنا هي مشتملة على القبيح والله لا يفعله، وتحقيق ذلك أن مسائل العدل على ضربين الأول المسائل الإثباتية كالكلام في أنه تعالى يثيب من أطاعه ويعاقب من عصاه ويبين للمكلفين ما كفوه ويمكنهم منه، فلا يكلفهم بما لا يعلم أو لا يطاق ويعوض المؤمنين ويقبل توبة التائبين، وهذه كلها داخلة تحت قولنا: لا يخل بالواجب.

والثاني: المسائل النفية كالكلام في أنه ليس بخالق لأفعال العباد، ولا يثيب أحداً بغير عمل منه، ولا يعاقبه بغير ذنب منه، ولا يريد المعاصي، ولا يقضي بها ولا يرضى بها، ولا يكلف ما لا يطاق ولا ما لا يعلم، وهذه كلها داخلة في أنه تعالى لا يفعل القبيح، فعرفت صحة ما ذكر من كونها أم مسائل العدل وإنما سائر مسائله تفصيل لها وعائدة إليها.

ذهب أهل الحق إلى أنه تعالى عدل حكيم، ولم يسمع عن أحد من أهل الجبر هذا القول، ولا ذكرت هذه المسألة في شيء من كتبهم الكلامية، وإن كانوا لو سئلوا عن ذلك / ٨٢/ لما وسعهم إنكاره.

نعم قد وافقوا في المنع من إطلاق القول بأنه تعالى ظالم جائر وفاعل للقيح، وأثبتوا المعنى وأضافوا إليه كل قبيح، وجعلوا يحتالون بالمنع من إطلاق العبارة بما لا يحصل له ولا طائل فيه.

لنا: أنا نعلم بالضرورة في الشاهد أن من كان علماً بقبح القبيح وغنياً عن فعله وعلماً باستغنائاه عنه فإنه لا يفعله ولا علة لكونه لا يفعله، وهذه ثلاثة أصول.

قوله: (ذهب أهل الحق إلى أنه تعالى عدل حكيم).

قال الإمام يحيى^(١): اعلم أنه لا خلاف بين أهل القبلة أن الله تعالى موصوف بالحكمة في جميع ما صدر منه من أقواله وأفعاله، وأنها جارية على حسب المصلحة، وإنما يحكى الخلاف عن هؤلاء المجبرة على طبقاتهم فإنهم وافقونا لفظاً، فيصفون الله تعالى بالحكمة والعدل، ويخالفونا معنى فيقولون بأن جميع الفواحش والمعاصي من فعل الله تعالى وحاصلة بقدرته وإرادته وهو المتولي لخلقها وإيجادها، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. انتهى.

واعلم أنهم وإن أضافوها إلى الله تعالى فإنهم لا يطلقون القول بأنه يفعل القبيح لأنها غير قبيحة منه عندهم بناء على أصلهم في نفي التقبيح العقلي.

قوله: (وهذه ثلاثة أصول).

أحد الأصول أنه لا علة لكون الواحد في الشاهد لا يفعل القبيح إلا اجتماع تلك / ٤٠١/ الأوصاف.

وثانيها: أنها قد اجتمعت في حقه تعالى على أبلغ الوجوه.

(١) - هذا في التمهيد (ج/٢/ص/٣٨٥) من المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد.

أما أنه لا علة لكونه لا يفعله إلا اجتماع هذه الأوصاف فلأن العلم بذلك يدور مع العلم
باجتماعها ثبوتاً وانتفاءً، ولو كان المؤثر غيرها لجاز أن يفعل أحدنا القبيح مع اجتماعها، وأن
يستمر الحال في أن لا يفعله مع زوالها أو بعضها وخلافه معلوم، ألا ترى أن الظلمة لا
يغضبون الأموال إلا لاعتقادهم أنهم يحتاجون إليها أو لجهلهم بكون ذلك ظلماً، إما بأن
يعتقدوا أن المغصوب عليه يستحق أن يغصب عليه أو بأنهم يدفعون بذلك ضرراً عن الرعية
ويدخلونه لما ينوب الجميع.

يزيد وضوحاً: أن العاقل لو خير فيما أتيح له الإخبار عنه بين أن يَصْلُق ويأخذ درهماً وبين
أن يكذب ويأخذ درهماً مثله فإنه يختار الصلوق لا محالة.
فإن قيل: إنما يختار الكذب لأنه يستحق الذم عليه والعقوبة.

ونالها: أنه يجب ألا يفعله.

هذا ما اختاره المصنف رحمته الله في تحرير هذه الدلالة، وغيره يجعلها مبنية على أربعة أصول
ويجعل الرابع منها: أن من كان بهذه الأوصاف فإنه لا يفعل القبيح، ثم يستدل عليه بما يعلمه
من حال الواحد منا أنه متى اختص بهذه الأوصاف فإنه لا يفعله، وهذا في التحقيق راجع إلى
ما ذكره المصنف من دعوى الضرورة، وقد ذكر مثله الإمام يحيى في تحريره لهذا الدليل فإنه
قال: وإنما قلنا إن الواحد منا متى كان عالماً بقبح القبيح وغنياً عنه وعالماً بكونه غنياً عنه فإنه لا
يفعله فلأنه إذا قيل له: إن صدقت أعطيناك درهماً، وإن كذبت أعطيناك درهماً، وفرضنا أن
الكذب والصدق مستويان عنده في جميع الأمور وقدرنا أن الإنسان لم يخاط أحدًا من الخلق
ولم يعتقد مذهباً ولا اعتقد ثواباً ولا عقاباً فإننا نعلم بالضرورة أنه لا يختار الكذب على
الصدق.

قوله: (وأن يستمر الحال في ألا يفعله مع زوالها أو بعضها).

أي فيستحيل أن يفعله، ولا يجوز منه فعله إذ لا يستمر عدم الفعل إلا مع استحالته وعدم
جوازه وذلك بأن يحصل الأمر المحيل لفعله منه غيرها.

قلنا: نفرض الكلام في كافر دني لا يعلم استحقاق العقاب ولا يتضرر باللم، فثبت أنه لا علة لكونه لا يفعله إلا اجتماع هذه الأوصاف، وهي وإن كانت أوصافاً كثيرة فجائز أن تتركب العلة من مجموع أوصاف إذا كانت كاشفة كما أن علة قبح الظلم هو كونه ضرراً عارياً عن جلب نفع أو دفع ضرر إلى آخرها.

يوضحه: أن الخصم يعلل وجود الفعل بقدرة العبد وإرادته وقدرة الله وإرادته. واعلم أن مثال الصلق والكذب إنما يستقيم في القبائح التي تكون في المقدور من الحسن ما سد مسدداً، فلما ما ليس كذلك فيكفي فيه اجتماع هذه الأوصاف، وذلك كان يعلم الله أن المكلف لا يلتطف إلا ببعثه كاذب أو فاسق، وكإثابة من لا يستحق الثواب. وأما أن هذه الأوصاف قد اجتمعت في حق الباري تعالى على أبلغ الوجوه فتقدم في مسألة عالم غني أنه يستحيل عليه الجهل والحاجة، وأما أنه يجب أن لا يفعل القبح فلأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً.

قوله: (لا يعلم استحقاق العقاب). يعني لكفره.

قوله: (ولا يتضرر باللم) يعني لدنائه.

قوله: (وهي وإن كانت أوصافاً كثيرة).

هذا احتراز عن سؤال وارد على هذا الدليل وهو أن يقال: كيف عللتم الحكم الواحد بعلة كثيرة ولو جاز ذلك ههنا لجاز في الحركة مع المحرك؟

وجوابه: ما ذكره المصنف من معارضة وغيرها، وقد ذكر في جوابه أنا لم نعلل عدم فعل القبيح إلا بأمر واحد وهي كون الأوصاف التي ذكرنا مجتمعة، ولا يقال: فإذا كانت علة لزمكم ألا يستحق تارك القبيح عند اجتماعها مدحاً ولا ثواباً إذ العلة يجب ثبوت حكمها عندها، لأن المراد بكونها علة أنها تكشف عن عدم فعله لكونها صارفة عنه لا أنها موجبة وإن وجب ذلك فوجوب استمرار.

قوله: (إذا كانت كاشفة).

فإن قيل: كما أن أحدنا لا يفعل القبيح لاجتماع هذه الأوصاف فهو لا يفعل الحسن إلا لجلب نفع أو دفع ضرر، وهو مستحيل في حقه تعالى، وإذا لم يصح الجمع بين ٨٨٣/ الشاهد والغائب في الوجه الذي لأجله يفعل الحسن لم يصح الجمع بينهما في الوجه الذي لأجله يترك القبيح.

قلنا: دل الدليل على اتفاق الغائب والشاهد في الوجه الذي لأجله يترك القبيح فيجب اشتراكهما في ترك القبيح، ولم يشتركا في الوجه الذي لأجله فعل الحسن وهو الجلب والدفع. ويعد: فأحدنا كما يفعل الحسن لجلب نفع أو دفع ضرر فقد يفعله لحسنه ولكونه إحساناً، لولا هذا لم يكن لأحد على أحد نعمة لأنه يكون قد قصد بما فعله نفع نفسه أو الدفع عنها، بل قد يلزم إذا لم يقصد ذلك فيقال: فعله رياء وسمة أو لنفع نفسه.

ويعد: فكل عاقل يستحسن بكمال عقله إنقاذ الغريق وإرشاد الضال والإحسان إلى الغير بالصدقة ونحوها.

واعترضه المجرب بما تقدم من أصل الفلاسفة في المشهورات، وهو أن هذا الاستحسان لم يكن للعقل بل لسبب خارج من رقة طباع أو تأديب شرعي أو حجة التسالم أو نحو ذلك. وأجاب أصحابنا: بأننا نفرض الكلام في رجل حاسي القلب لا يعرف الله ولا الدار الآخرة، ولا شيئاً من الشرعيات فإنه يستحسن بكمال عقله ذلك.

يعني لا إذا كانت موجبة فإنه لا يصح تركيبها من وصفين، لأن كل واحد منهما إن لم يكن علة على انفراده فليس يصير علة بالانضمام، وإن كان علة لزم أن يوجب الحكم على انفراده ويؤدي إلى أن يكون للمعلول الواحد علتان وذلك لا يصح على ما هو مقرر في موضعه. قوله: (فقد يفعله لحسنه ولكونه إحساناً).

يعني والتقديم سبحانه يشارك الواحد منا في فعل ما هو حسن لهذه العلة.

قوله: (وبعد فكل عاقل يستحسن)... إلى آخره. يعني وإن لم يكن له فيه جلب نفع أو دفع ضرر، وأنت أيها السائل زعمت أنه لا يفعل الحسن إلا لذلك.

واعترضه الرازي بأنه وإن عري عن هذه الأسباب فهو يتخيل حصولها، وذلك لأن الضلال والفرق يلازمان رقة الطبع غالباً، وكذلك الصلوق وحسن الأخلاق يلازم التأديب الشرعي. وبالجملية فكل شيء مما يقضي به العقل عندكم يلازم سبباً مما ذكرناه في الغالب، فإذا رأى أحدنا رجلاً يتردى أو يغرق ظن أن رقة الطبع حاصلة فحينئذ يستحسن الإرشاد والإنقاذ، وصار الحل فيه كالحل في الحبل المبرقش المشبه للحية، فإن الإنسان لما رأى الضرر يلازم البرقشة في الحية والخنش وتوهم أن الحبل المبرقش حية نفر طبعه وإن لم يكن هناك ضرر.

تنبيه:

اعلم أن هذا الدليل الذي ذكره المصنف على ثبوت عدل الله، وأنه لا يفعل القبيح هو المعتمد في كتب الأصحاب، والمتداول في ألسنتهم، وهو بطريقة القياس لكن هذا يسمى قياس الأولى لوجود العلة في الغائب أقوى مما هي في الشاهد فيكون قطعياً، وقد وردت عليه اعتراضات منها ما ذكره المصنف.

ومنها: أن يقال: إذا كان عندكم أن من اجتمعت فيه الأوصاف هذه لا يفعل القبيح فقد ذكرت أن العيب قبيح وأن فاعله فاعل للقبيح مستحق للذم عليه، وعلى قياس كلامكم أنه لا يتصور من العاقل فعله لعلمه بقبحه عندكم ضرورة ولا استغنائه عنه إذ الفرض أنه عيب لا فائدة فيه، فيلزم ألا يتعقل وقوعه من مكلف وحينئذ لا يكون لعهده من القبائح وجه لأن الفرض أنه مستحيل الوقوع.

والجواب: أن يقال: إن كلام علمائنا في ذلك على وجه الفرض / ٤٠٢ / والتقدير، أي لو قدرنا وقوعه من المكلف، وأما وقوعه تحقيقاً فهو كما ذكرت أيها السائل لا ثبوت له، ذكر هذا الجواب بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة رحمته الله]، ويمكن أن يقال والله أعلم: يمكن وقوعه ممن جهل استغنائه عنه وإن كان في نفس الأمر لا حاجة إليه ولا فائدة تحته، وغير هذا من الأسئلة الواردة لكنها غير قاذحة فلا نشتغل بإيرادها.

ويمكن الجواب بأن يقال: أول ما في هذا أننا قلنا إن العاقل المتعري عن الأسباب التي ذكرتم يعلم بكمال عقله حسن هذه الأشياء وقبح غيرها، وأنت قلت بظن ذلك وبين العلم الضروري والظن فرقان^(١).

وبعد: فهذا العاقل يستحسن الانتقال والإرشاد وإن لم يكن هناك غرق وضلال، وكلامك مبني على أنه لا يظن حصول رقة الطبع إلا عند وقوع الضلال والفرق كما أنه لا يظن الضرر إلا عند رؤية الحبل المبرقش.

وبعد: فرقة الطبع أمر موجود من النفس فمتى حصل علم حصوله ومتى فقد علم فقده، ولا يصح أن يظن حصوله كما لا يصح أن يقول القائل أظن أنني اشتهدى وهو لا يشتهى، فكذلك لا يقول أظن أنني أرحم/٨٤/ وهو لا يرحم.

وبعد: فلأنما يكون ذلك ملازماً لركة الطبع غالباً في حق من يكون أغلب أحواله الرحمة ورقة الطبع، ونحن فرضنا الكلام في رجل خاسي القلب الدهر كله فكيف يظن حصول ما لا يعتاده أو يعقل عليه الأمر في حقه.

وبعد: فقياسه على الحبل المبرقش يفسد ما قاله؛ لأن العاقل إذا رآه فلأنما يظن الأذية والضرر في وقت يسير حتى يراه رؤية معقولة، فإذا علم أنه حبل زال الخوف والنفرة وإن كانت البرقشة باقية، فكان يلزم أن لا يستحسن العاقل الانتقال والإرشاد إلا في وقت يسير ثم يزول، ومعلوم أن هذا الاستحسان لا يزول.

وأما الشيخ أبو الحسين فحرر هذا الدليل على وجه آخر غير قياسي وهو أن القادر لا يفعل ما يفعل إلا لداع، والداعي إلى فعل القبيح ليس إلا جهل الفاعل بقبحه أو جهله بغنائه عنه أو حاجته إليه أو شهوته له، وهذه الأمور كلها مستحيلة في حقه تعالى فلا جرم استحالة منه فعل القبيح.

قال الإمام يحيى: وحاصله أنه تعالى قد فقد داعيه وخلص صارفه عن الفعل وكل من فقد داعيه وخلص صارفه عن الفعل فإنه لا يفعله.

(١) - قال في هامش الأصل: الفرقان جمع فَرَّقَ والفلق معناهما الصبح، يقال: هو أبين من فلق الصبح اهـ.

وإنما قلنا: إنه تعالى قد فقد داعيه إلى القبيح وخلص صارفه عنه لأنه إما أن يكون داعي حاجة أو داعي حكمة، والأول باطل لاستحالة المنافع والمضار عليه كما سلف، والثاني أيضاً باطل لأن ذلك مرتب على كون الفعل حسناً.

وأما خلوص صارفه فظاهر لأنه تعالى إذا كان عالماً بقبحه وعالماً بأنه غني لا يحتاج إلى شيء فقد خلص صارفه، وإنما قلنا: إن كل من فقد داعيه وخلص صارفه عن الفعل فإنه لا يفعله لأنه لو وقع والحال ما ذكرنا لبطل وقوعه على حسب الداعية وخرج عن كونه مقدوراً له لأن حقيقة الفعل ليس إلا وقوعه على حسب الداعية. انتهى.

قال بعض المتأخرين: ويؤيد هذين الدليلين كليهما ما قيل إن اعتقاد الجهل مقدور لأحدنا ومع ذلك لا يمكن أن يقصد إليه ويفعله وهو عالم بأنه جهله، إما لأنه لا داعي له إليه أو لوجود الصارف عنه وهو علمه بقبحه وغناه عنه بخلاف الكذب فإنه قد يفعله لحصول غرض فيه في بعض الأحوال.

فائدة:

قال الشيخ أبو هاشم: كل أفعاله تعالى توصف بأنها عدل سواء تعلقت بالحقوق كالإثابة، أو لا تعلق لها بذلك كخلق العالم وسائر التفضلات. وقال الشيخ أبو علي: إنما يوصف بأنه عدل منها ونحوها ما تعلق بحق الغير فقط، إذ العدل توفير حق الغير واستيفاء الحق منه فيخرج خلق العالم ونحوه مما لا يتعلق بحق الغير، وكلام أبي هاشم مبني على أن ما كان حسناً فهو عدل، والخلاف في التحقيق لفظي.

فصل/ فيما يلزم المجبرة في هذه المسألة

يقال لهم: أليس يجوز أن يفعل الله ما هو قبيح في الشاهد ولا يقبح فلا بد من قولهم بلا، فيقال: فليجز أن يخبر عن الشيء لا على ما هو به، ولا يقبح منه وقد التزمه العطوي^(١) قال: لأنه ليس بأعظم من غيره من القبائح.

وقالت التجارية: الكذب قبيح، والله تعالى غير موصوف بالقدرة على ما يقبح، ولأنه يدل على الجهل والحاجة، ويبطل الأول ما تقدم من أنه قلدر على القبيح، وأيضاً فكل كذب في العالم إنما يكون متولداً عن الاعتماد، وعندهم أن المتولدات ينفرد الله بها.

ويبطل الثاني أن الكذب كغيره من القبائح، فلما أن يجوزوا الجميع أو يمنعوا الجميع. وقالت الأشعرية: إنما لم يجر الكذب عليه، لأنه صائق لذاته، حتى لو كان الكلام فعلاً له لما قبح منه ويمكن أن يقال لهم: إن الخصم ألزمكم على مذهبكم أن لا يكون صادقاً فدلوا أولاً على أنه صائق حتى يمكنكم القول بأنه صائق لذاته.

(فصل: فيما يلزم المجبرة في هذه المسألة).

ومعنى الإلزام: هو أن يأتي على مقتضي ما يذهب إليه الخصم أمر لا يذهب إليه من حيث أن ما ذهب إليه يفضي إلى ذلك الذي لا يذهب إليه ويقتضيه، فنورد عليه لزوم ما لا يلتزمه بسبب ما ذهب إليه لثلا يذهب إليه.

قوله: (قال لأنه ليس بأعظم من غيره من القبائح).

قال السيد الإمام: وأوضح ذلك بمثال فقال: إن أحدنا لو قال لصبي: أدخل البيت ففيه رمان موضوع لأجلك وليس في البيت ذلك فليس ذلك بأعظم من أن يقلع سنّاً من أسنانه أو يقطعه إرباً إرباً. قال: ولقد مر على القياس.

(١) - محمد بن عبد الرحمن بن أبي عطية، أبو عبد الرحمن العطوي الكناني بالولاء، مولى بني ليث بن بكر من كنانة، من شعراء الدولة العباسية، مولده ومنشأه بالبصرة، كان معتزلاً يعد من المتكلمين الخنادق (الأعلام للزركلي ج ٦/ ص ١٨٩).

وبعد: فاتفقنا نحن وأنتم على أن الكلام الذي سمعناه من محمد ﷺ فعل، ويزعمون أنه حكاية أو عبارة، فما يؤمنكم أن هذا الذي سمعناه كذب وأن كلام الله القائم بذاته خبراً عن كون المؤمنين في النار والكفر في الجنة عكس ما سمعناه من محمد

وبعد: فعندكم أنه أمر لذاته ومع ذلك يجوز أن يأمر ببعض الأشياء وينهى عن بعض، فهلا جاز أن يكون صادقاً لذاته، ومع ذلك يكون صادقاً في بعض الأشياء دون بعض.

وبعد: فعندكم أن كلام الله تعالى معنى قائم بذاته يوجب كونه متكلماً، ومعلوم أن الخبر نوع الكلام النفسي ومع كونه ثابتاً لمعنى يمتنع أن يكون ثابتاً للذات.

يوضحه: أن قولنا: صادق مشتق من الصلق، فيجب كون الصلق معنى كما هو أصلهم في إثبات المعاني، وإذا كان كذلك وكان الخبر بكون زيد في الدار معنى قديم صح ثبوت ذلك المعنى وزيد ليس في الدار كما يثبت، وزيد فيها إذ لا تأثير لدخول زيد الدار وخروجه في تغيير المعنى القديم / ٨٨.

وبعد: فما أنكرتم أن ذلك المعنى القديم كذب وليس بصلق.

فإن قالوا: إنه تعالى عالم بكل شيء، فلا يجوز أن يخالف كلامه علمه.

قلنا: ولم لا يجوز وقد جاز ذلك في الشاهد أليس أحدنا يقول في نفسي كلام هو أن زيداً في الدار وهو يعلم أنه ليس فيها.

وبعد: فكثير منكم يذهب إلى حسن الكذب الذي فيه نفع ومصلحة كالخلف في الوعيد، فهلا كان المعنى القائم بذاته كذباً حسناً لنفع فيه وصلاح لا تعلمونه أو ليكون كذباً من وجه دون وجه كما أنه أمر من وجه ونهي من وجه.

وعلى الجملة فنحن نلزمهم الكذب في الكلام الذي هو عبارة عن المعنى النفسي، فلا تثبت دلالة على المعنى النفسي.

وأقول: إنه وإن مر على قياس مذهبهم فلقد عظمت جرأته على الله وقلت مراقبته لله ورد ما هو معلوم ضرورة من دين رسول الله ﷺ، فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قوله: (فلا تثبت دلالة على المعنى النفسي).

إلزام يقل لهم: إذا صح أن يفعل الظلم صح أن يلزم به وكل وجه يذكرونه في المنع من الأمر به قائم في المنع من فعله، ولا يقل: أليس أمر الله تعالى بالصلاة ولا يفعلها لانا نقول هذا عكس ما الزمناهم؛ لانا الزمناهم صحة أن يلزم بما يفعله لا صحة أن يفعل ما أمر به. إلزام يقل: إذا صح أن يفعل القبائح ولا يقبح فهلا جاز أن ينصب الأدلة على الباطل ويكون الحق عكس ما تقتضيه الأدلة فلا تحصل الثقة بأن ما عليه المسلمون حق،

أي على أنه صدق لأنه إذا اعترض الشك في صدق العبارة اعترض في المعبر عنه.

قوله: (وكل وجه يذكرونه في المنع من الأمر به)... إلى آخره.

يعني لأن المانع من ذلك لا يكون إلا قبحه إذ لا إشكال في قبح الأمر بالقبائح، ونقول: إذا لم يأمر بالقيح لقبحه فكذلك / ٤٠٣ / لا يفعله لقبحه بل الأمر به أهون من فعله في القبح. فإن قالوا: إن فعله لا يقبح منه.

قلنا: وكذلك الأمر لو صدر منه لم يقبح منه لانتفاء علة القبح في حقه عندكم.

فإن قالوا: إن السمع دل على أنه لا يأمر به كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨].

قلنا: وكذلك السمع دل على أنه لا يفعله كقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ [يونس: ٤٤]، ثم إن وجه دلالة السمع متفية على قواعدكم إذ وجه دلالة صدور عن عدل حكيم لا يجوز عليه الكذب، وقد نفيت هذه القاعدة فلا سبيل لكم إلى الاستدلال بالسمع. قوله: (فهلا جاز أن ينصب الأدلة على الباطل)... إلى آخره.

يقال: هذا غير لازم لهم لأن الأدلة التي أشرت إليها إن كانت شرعية فما دلت عليه هو عندهم حق، ولا يصح كونه باطلاً فلا يثبت أنه نصب أدلة على الباطل، وإن كانت أدلة عقلية فالدليل العقلي يدل على مدلوله لذاته ووجه دلالة الثابتة فيه لا لأن ناصباً نصبه واختار كونه دليلاً.

وليس تجوز به بأعظم من تجوز أن يضل عن الدين ويخلق اعتقاد الباطل والحيل والجهل بالأدلة وتكذيب الأنبياء ونحو ذلك مما يجوزونه ولا يقبح منه.

إلزام يقال: إذا جاز أن يخلق الضلال والباطل والكفر والكذب، فهلا جاز أن يبعث رسولا يدعو إلى ذلك ولا يقبح منه، فليس بعثة من يدعو إلى الضلال بأعظم من خلق الضلال، ومتى جاز ذلك فكيف يمكن القطع بأن الأنبياء دعوا إلى الحق.

إلزام يقال: إذا كان لا يقبح منه قبيح فهلا جاز أن يظهر المعجز على الكذابين ولا يظهره على الصالح فلا يوثق بصلق نبي ولا كذب متنب، وقولهم إن المعجز موضوع للتصديق كلام فارغ؛ لأنه إنما يثبت ذلك إذا ثبت أن المدعي صادق وأن الله حكيم، والسائل ألزمهم كذب جميع الأنبياء وإن ظهر عليهم المعجز.

تنبيه: وكما يلزمهم جميع هذه الإلزمات فإنه يلزمهم أن لا يحتالوا للانفصال عنها، وأن لا يستنكروا إلزامها ويتكلفوا الجواب عنها؛ لأنه لا يتصور فيها قبح عندهم لو صدرت منه تعالى.

قوله: (إنما يثبت ذلك إذا ثبت أن المدعي صادق).

يعني فلو ثبت صدق الأنبياء وكل من ادعى النبوة وظهر المعجز على يديه أمكن أن يقال في حقه أن المعجز موضوع للتصديق لتواتر ظهوره على ذوي الصدق وعدم علمنا بظهوره على غيرهم، فأما وصدقهم غير معلوم للتجوز الذي ذكرناه على قياس مذهبكم فمثل هذا الجواب لا يتأتى لكم، وليس تسليمنا لصدقهم كافياً لكم فإننا علمناه لعلمنا بعدل الله وحكمته وقبح إرسال الكذابين منه وأنتم عن هذا بمعزل.

تنبيه:

اعلم أنها قد جرت عادة الأصحاب ببناء هذه المسألة على ثلاثة أركان، وهي أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وأفعاله كلها حسنة، ويحققون العدل بأنه الذي هذه صفته والمصنف عدل عن تحقيقه بذلك إلى ما قد عرفت، واعترض حقيقتهم بما فيها من التكرار في

المعنى واكتفى بالاستدلال على أنه لا يفعل القبيح عن الاستدلال على الركنين الأخيرين لأن الأدلة متقاربة، وإلا فإنه لا بد من تقرير أنه لا يخل بالواجب إذ الترك في حقه ليس بفعل بالاتفاق. فلا يقال: إن ترك الواجب قبيح وقد دللنا على أنه لا يفعل القبيح، وكذلك فلا بد من الاستدلال على أن أفعاله كلها حسنة فقد نص المصنف على أن في الأفعال ما ليس بحسن ولا قبيح، فلا يدل ثبوت أنه لا يفعل القبيح على أن أفعاله كلها حسنة إلا لو لم يكن بينهما واسطة.

وقد قال الإمام يحيى: لا يقال: ^(١) إن هذا الأصل الثالث يعني أن أفعاله تعالى كلها حسنة لا فائدة فيه لأنه إذا ثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب فأفعاله كلها لا بد من كونها حسنة فلا معنى لإيراده.

إلا أنا نقول: في إيراده غرضان أحدهما الاحتراز عما يعد يسيراً من الأفعال وعما يقع من الساهي، فإن مثل هذا لا يوصف بحسن ولا قبح، فلا يعد من أفعاله تعالى لاستحالة السهو عليه، واستحالة أن يفعل فعلاً لا غرض فيه.

وثانيهما: أننا نذكره دفعا لكلام المجبرة حيث قالوا: إن الحسن ليس إلا ما أمر به والقبيح ليس إلا ما نهى عنه، فأفعاله ليست بحسنة ولا قبيحة بهذا المعنى. انتهى.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الواجبات ^(٢) على الله تعالى عند العدلية ثمانية تمكين المكلفين،

(١) - هذا مذكور في التمهيد (ج/٢/ص/٢٩٠) من المطبوع.

(٢) - وقد نظم الواجبات المذكورة السيد العلامة صارم الدين إبراهيم بن محمد بن عبدالله الوزير رحمته الله فقال:

وأوجب جمهور الأئمة ستة على الله فيها حكمة وصواب
بيان وتمكين ولطف وإعاضة قبول لتوب التائبين ثواب
وزاد بعضهم بيتاً نظم فيه الإثني الباقية وهي البت والإنصاف فقال:

وقد زيد فيها بعضهم وانتصافهم ثمانية خذها خلاك عتاب
واعلم أن إطلاق القول بأنها واجبة على الله هو قول بعض المعتزلة، وأما عند جمهور أئمتنا عليهم السلام فلا يطلقون القول بالوجوب لما فيه من الإيهام، وقد صرح بهذا الإمام عليه السلام بقوله قلت: بل الأولى... إلخ

والبيان لهم، واللفظ حيث يكون لهم في المعلوم لطفاً من فعله تعالى، وتعويض من نزل به ألم أو غم أو فوت نفع من جهته تعالى، وقبول توبة التائبين إذا وقعت على الوجه الواجب، وإثابة المطيعين له، وإعادة كل من له عند الله أو على أحد من الخلق عوض، والانتصاف لمن له حق على غيره.

وقد خالف في وجوبها المجبرة على طبقاتهم / ٤٠٤ / بناء على قاعدتهم في نفي التحسين العقلي، وخالف أيضاً بعض العدلية في وجوب اللطف على ما سيأتي.

قال الإمام يحيى بن حمزة رحمته الله: والأجود في التمكين والبيان واللفظ ألا يعبر عنها بالوجوب عليه بل لا بد من فعله له إذ لو لم يفعل ذلك بالملكف لا تنقض غرضه بالتكليف، والألأ يوصف بالوجوب إلا ما كان مستحقاً كسائرهما.

قلت: بل الأولى ألا يوصف شيء منها بأنه واجب عليه تعالى، وألا يصرح بلفظ الوجوب بل يقال في جميعها: لا بد من أن يفعلها، أو تتجنب هذه اللفظة على ما بلغني عن بعض الفضلاء رحمته الله أنه كان لا ينطق بذلك تأدباً في حق الله جل جلاله وعظم شأنه، والذي يدل على أنه تعالى لا يخل مما ثبت وجوبه عليه على سبيل الجملة أنه متوفر الدواعي إلى إيجاده ولا صارف له عنه، وكل من توفرت دواعيه إلى إيجاد فعل وعدم صارفه عنه فلا بد أن يفعله، والذي يدل على أن دواعيه تعالى متوفرة إلى ذلك خالصة عن الصوارف أنه تعالى عالم بوجوب ما ثبت وجوبه عليه، وعالم باستحقاق الذم على تركه ولا مشقة عليه تعالى في إيجاد قدرته على الممكنات، وكونه عالماً بأن ترك الواجب والإخلال به بمنزلة الإقدام على القبيح صارف له عن الإخلال به، فثبت بهذا أنه تعالى قد فُقد صارفه وتوفرت دواعيه إلى فعل الواجب.

فأما الذي يدل على أن من توفرت دواعيه إلى فعل وانتفت صوارفه عنه فإنه يفعله فتقريره بطريقتين إحداهما: أنه لو لم يفعله والحال هذه لبطل كونه قادراً عليه لأن من حق ما تعلق

قادرته به وقوفه على حسب داعيه، وانتفاؤه بحسب صوارفه، وثانيهما: بالرد إلى الشاهد، فإن الواحد منا متى توفرت دواعيه إلى الفعل وجب وجوده ومتى صرفه عنه صارف امتنع وجوده.

وأما الذي يدل على أن أفعاله تعلی كلها حسنة فهو أن الفعل الواقع من العالم لا يخلو إما أن يكون له فعله أو لا، ولا واسطة بينهما، إن كان له فعله فهو الحسن، وإن لم يكن له فعله فهو القبيح، وقد ثبت أنه لا يفعل القبيح، فثبت بذلك أن أفعاله كلها حسنة والحمد لله.

القول في خلق الأفعال

ذهب أهل العدل إلى أن أفعال العباد منهم
وقل أهل الجبر: هي من الله تعالى.

(القول في خلق الأفعال)

ذهب أهل العدل إلى أن أفعال العباد منهم، وهو مذهب أكثر أهل القبلة وغيرهم من أهل الأديان الكفرية.

وقال أهل الجبر: هي من الله تعالى، وإنما سمو جبرية لمذهبهم في هذه المسألة، وقولهم بأن العبد مجبور على هذه الأفعال لا اختيار له فيها.

قيل: وابتداء مذهبهم كان من الطاغية معاوية بن أبي سفيان ومن كلامه في الجبر: إنما أنا خازن من خزان الله أعطي من أعطى الله وأمنع من منع الله. فقال له أبو الدرداء^(١): كذبت يا معاوية بل تعطي من حرمه الله وتمنع من أعطاه الله. وقيل: قاله أبو ذر وصدقه أبو الدرداء، ومن كلامه: ما أظهرني الله عليكم إلا وهو يريد ذلك. وقال لأهل الشام: إن الله أمّرني عليكم. وقال: لو كره الله ما نحن عليه لغيره. وظهر الجبر وشاع في سلطان بني أمية وكان يقال: الجبر أموي، والعدل هاشمي.

واعلم أن من المخالفين في هذه المسألة المطرفية فإنهم يضيفون المتعدي من أفعالنا إلى الله تعالى ويصرحون بكونه منه، وأما المباشر فلا يضيفونه إليه، ولا يقولون بالكسب ويقولون: إذا ضرب أحدنا غيره أو قتله فهنا ضارب ومضروب وضرب وانضراب، وقاتل ومقتول وقتل وانقتال، فالقاتل والمقتول ظاهران، والقتل ما يكون في يد القاتل والآلة من الاعتمادات

(١) - أبو الدرداء هو عويمر بن زيد بن قيس الأنصاري، مختلف في اسمه وإنما هو مشهور بكنته، وقيل اسمه عامر وعويمر لقب، صحابي جليل، أول مشاهده أحد، وكان عابداً مات في آخر خلافة عثمان، وقيل عاش بعد ذلك، تمت تقريب

واختلفوا فقال جهنم هم لها كالظروف وإضافتها إليهم كإضافة ألوانهم وإضافة حركة الشجرة إليها، وسوى في ذلك بين المباشر والمتعلي.
وقل ضرا: هي من الله حدوثاً ومن العبد ٨٦/ اكتساباً ولم يفرق بين المباشر والمتعلي، وبه قل الأشعري في المباشر، فلما المتعلي فالله متفرد به عنده.
وقل المدعون للتحقيق منهم: الفعل يقع بقلرة العبد ولكنها موجبة ففاعلها هو فاعل الفعل؛ لأن فاعل السبب هو فاعل المسبب.
والأقرب أن هذه الأقوال تعود إلى قول جهنم في التحقيق لأن أهل الكسب لا بد أن يجعلوا العباد كالظروف لها في الحدوث.
وأما الكسب فهو إما أن لا يكون فعلاً فذكره هنا بطلالة وهذيان؛ لأن كلامنا في الأفعال، وإما أن يكون فعلاً فهو إما أن يتفرد الله به وهو مذهب جهنم، وإما أن يحتاج إلى كسب آخر فيعود السؤال، وكذلك المثبتون للقلرة الموجبة لا بد أن يجعلوا العباد كالظروف لأفعالهم؛

والحركات، والانتقال ما يكون في المقتول من تفريق البنية والاعتمادات والحركات / ٤٠٥ / وزهوق الأرواح، فهذا الانتقال فاعله الله عندهم تفرد بإحداثه، وهكذا الكلام في الانضراب وغيره من المتعدييات كالانكسار ونحوه.
قوله: (كإضافة ألوانهم).

قالوا: فقولنا صلى فلان وصام وحج كقولنا: اسود وابيض وحي ومات.
قالوا: والطاعات علامة^(١) إيصال الثواب منه تعالى إلى العبد لا أنه يستحق ذلك والمعاصي علامة إيصال العقاب إليه لا أنه يستحقه.
قوله: (وبه قل الأشعري)... إلى آخره.
كما أن هذا قول الأشعرية فهو قول النجارية والكلابية.
قوله: (وقل المدعون للتحقيق منهم).

(١) - في (ب): والطاعات علامات إيصال.

لأنه لا اختيار لهم في السبب ولا في المسبب، ويصير الحل فيه كالحل في الشجرة التي يوجد الله فيها اعتماداً يوجب الحركة، فإن ذلك لا يخرج الشجرة عن كونها كالظرف للحركة الموجبة عن الاعتماد، فظهر لك أن المجرة كلهم جهمية في التحقيق.

أشار به إلى الجويني وتلميذه الغزالي والقاضي أبي بكر الباقلاني وأبي إسحاق الإسفراييني^(١) وابن الخطيب الرازي، وهؤلاء من متأخريهم وهم المشاهير من علماء هذا المذهب وتففقوا على إنكار الكسب وتجهيل القائلين به، وأن حدوث أفعال العباد من جهتهم لكنهم ذهبوا إلى أن القدرة موجبة لمقدورها عند الدواعي. وقالوا بأنها صالحة للضدين لكن يجب أحدهما عند حصول الداعي، هكذا حكاه بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة الطائفة].

والذي حكاه الإمام يحيى عن الباقلاني أنه يذهب إلى أن الإيجاد إنما هو بقدرة الله تعالى، وأن تأثير قدرة العبد إنما هو في صفة زائدة للفعل وهي كونه طاعة أو معصية. قال: وهذا هو الكسب عنده.

قال: وذهب الجويني إلى أن الإيجاد كما يكون حاصلاً بقدرة الله تعالى فهو أيضاً بقدرة العبد عند الاختيار ولا معنى للكسب عنده. قال: وهو مذهب الإسفراييني منهم.

قوله: (لأنه لا اختيار لهم في السبب ولا في المسبب).

أراد بالسبب القدرة لأنها إذا كانت موجبة، فهي سبب إذ حقيقة السبب حاصلة فيها وهي كل ذات توجب ذاتاً أخرى، وإذا كانت سبباً فلا اختيار لنا فيها لأنها من فعل الله تعالى، ولا فيما هو مسبب عنها إذ هو صادر على سبيل الإيجاب وغير واقف على الاختيار لا هو ولا سببه.

(١) - أبو إسحاق الإسفراييني هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم المعروف بالاستاذ أبو إسحاق الإسفراييني كان فقيهاً متكلماً أصولياً أقر أهل العراق وخراسان له بالتقدم، من مصنفاته الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين والتعليق في أصول الفقه، توفي سنة ٤١٨ هـ، تمت.

فصل/ وقد اختلف أصحابنا في تفصيل الكلام عليهم

فقال أبو الحسين: العلم بأننا محدثون لأفعالنا ضروري لا مجال للشك فيه؛ لأن العقلاء يعلمون بعقولهم حسن الأمر بها والنهي عنها والترغيب والترهيب والملح والذم، ويعلمون ذلك بكونه فعلاً، وكل ذلك فرع على أنهم محدثون له، ومحال أن يعلم الفرع ضرورة والأصل استدلالاً.

يوضحه أنهم يطلبون الفاعل طلب المضطر إلى أنه فعل ويُعجبون الناس من كونه فعل، قل: بل هذا العلم حاصل للصبيان المراهقين.

قل: والعجبة يعلمون ذلك، ولكن جحد علمائهم ميلاً إلى الهوى وتعصباً للأسلاف وطلباً للرئاسة وتقرباً إلى السلطان، وليست شبههم أكثر ولا أدق من شبه السوفسطائية، فلم يلك ذلك إلا على أنهم غير جاحدين للضرورة، على أنه يمكن صرف خلاف الجميع إلى أنهم علموا ولم يعلموا أنهم علموا، فإنه لا يمتنع أن يطري شبهة في العلم بالعلم لا في العلم نفسه.

(فصل: وقد اختلف أصحابنا في تفصيل الكلام عليهم).

قوله: (فقال أبو الحسين)... إلى آخره.

وإلى هذه الطريقة وهي دعوى الضرورة ذهب محمود بن الملاحمي أيضاً ومال إليه الإمام يحيى.

قوله: (ولكن جحد علمائهم).

يعني وهم العدد اليسير منهم، قال أبو الحسين: المتسمون بالعلم منهم ضربان ضرب ذو فقه وأصول فقه وعلم أدب فهو لاء بمعزل عن علم الكلام وحكمهم فيه حكم العوام، وضرب منهم وهم العدد اليسير يتسمون بعلم الكلام يجوز على مثلهم المكابرة واتباع الأهواء لأمر دنيوية، وأما عوامهم وهم السواد الأعظم منهم فلو عرض مذهبنا ومذهبهم عليهم بحيث لا ينسب إلى رؤسائهم لأنكروا مذهبهم أشد الإنكار ولسبوا قائله ونسبوه إلى

يزيده وضوحاً أنك إذا حكيت مذهبهم هذا لعوامهم الذين لا يعرفون كيفية أقوالهم لأنكروه ولنزّهمهم عن هذه المقالة، بل لمجد علماءهم معتزلة في المعتقدات فلا ينفون إلا من ظلمهم ولا يحملون إلا من أحسن إليهم حتى لو رميت أحد منهم بحجر فشجه لملك ولم ينم الحجر ولو ثب إليك وثبة مضطر إلى أنك الذي /٨٨٧/ جرحته، ولو أخذت عليه دانتاً لما سهّل فيه ولخصك من بين الناس بطلبه.

الجهل إلا أن يذكر لهم أنه مذهب رؤسائهم فعند ذلك يقفون عن السب والتجهيل لهم، ويقولون: لا ندفع ما قال علماءنا، وهم في باطن أمرهم حائرون عمهون لا يذرون ما يأتون ويدرون من اتباع مذاهب أسلافهم أو اتباع مذهب أهل العدل، ثم إنهم إلى الرجوع إلى قول أسلافهم أميل لآرهم.

قال: وقد اتفق لي ذلك مع بعض المجبرة فإنه أنكر مذهبهم وذم قائله.

فلما قيل له: إنه مذهب من يعظمونه من علمائهم أمسك عن الإنكار والذم، وقد ذكر الفقيه أحمد بن حميد الحارثي عين المتكلمين بصنعاء أن مثل ذلك اتفق له مع بعض المجبرة، ومما قررت به قاعدة أبي الحسين في دعوى الضرورة أن كل عاقل يعلم من نفسه أن وقوع تصرفاته موقوفة على دواعيه ولولا دواعيه لما وقع منها شيء، فمتى اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكناً له فإنه يقع منه الأكل لا محالة، ومتى اعتقد أن فيه سماً انصرف عنه، وكذلك يعلم من حال غيره من العقلاء الذين أحوالهم سليمة وقوف أفعالهم /٤٠٦/ ووقوعها بحسب دواعيهم وإرادتهم، وأن الواحد منا إذا علم ماله من المنفعة في شرب الماء حال عطشه ولم يمنعه مانع فإنه يقع منه لا محالة، ومتى علم ما علم من المضرة في دخول النار فإنه لا يدخل فيها، وإذا كان الموجد للشيء هو من يحدث منه الفعل موافقاً لدواعيه، وثبت عند العقلاء أنه قد تقرر في بداية عقولهم أن العبد حاله كذلك علمنا أن علمهم بكونهم محدثين لأفعالهم علم ضروري.

واعلم أنه لا خلاف في أن تعلق الأفعال بنا ضروري وفي حسن تعلق الأمر بها والنهي

وبالجملة فلو جمعت أهل الجبر في صعيد واحد ثم رأوا رجلاً يقتل آخر أو يأخذ ماله واستشهدهم بعض الحكام لشهدوا أنه قاتله، ولما خالجتهم شبهة في ذلك ولو كان الحق ما ذهبوا إليه لكانت شهادتهم بذلك زائفة. وأما ما قاله الرازي في كتبه من أنه شديد التعجب من أبي الحسين حيث جمع بين هذا القول وهو غلو في الاعتزال وبين قوله إن الفعل موقوف على الداعي، وهو غلو في الجبر.

والمدح والذم ضرورة، والمجبرة لا يخالفون في ذلك على سبيل الجملة لكن يخالفون في التفصيل، وهو كون وجه التعلق هو الحدوث، والجماهير من أصحابنا يقولون: لا نعلم ذلك إلا استدلالاً.

وأما أبو الحسين ومن تابعه فادعوا العلم الضروري بالتفصيل كما وقع الاتفاق عليه في الأمر الجملي.

وقد قيل: إن الناس كانوا قبل أبي الحسين بين منكر لكون العبد موجداً لأفعاله ومعترف بصحة الإيجاد بأن لدعواه على النظر والاستدلال، فكيف يسمع من أبي الحسين نسبة العقلاء إلى إنكار الضرورة.

وأجاب الإمام بحجى: بأن من قبله متفقون على وجوب الإضافة إلينا ومعترفون بصحة وقوفها على أحوالنا، وهم بين منكر لتأثير القدرة في الحدوث ومثبت جهة أخرى وهم عدد قليل، وبين معترف بالحدوث مثبت له بطريق الاستدلال، ويجوز أن يعرض اللبس في العلم بكونه ضرورياً أو نظرياً كما عرض للكعبي في خبر التواتر فظنه نظرياً، فظهر أن كلام أبي الحسين مطابق للعقلاء ضرورة.

قوله: (وبين قوله إن الفعل موقوف على الداعي).

اعلم أن أبا الحسين يذهب إلى أن الفعل لا يقع ولا يصح وقوعه إلا للداع ومرجح، وأن وقوعه من غير اعتباره محال لأنه شرط في وجود الفعل، وإلى هذا ذهب ابن الملاحي والإمام بحجى، وهو قول متأخري الأشعرية خلاف ما ذهب إليه أبو هاشم وجمهور المعتزلة وغيرهم

فيمكن الجواب عليه: بأن الفعل وإن كان لا يقع إلا لداع فليس الداعي موجباً للفعل فلا يلزمه الجبر. ثم يقال له: هل يقدر أبو الحسين على أن يقول، وتقدر أنت على أن تتعجب، فإن قل: نعم يقدر على ذلك فقد ترك مذهبه، وهو بأن يتعجب من نفسه أولى. وقيل له: فهل تقدر على أن تترك قوله وتقدر على أن تترك تعجبك أم لا ؟ فإن قل: نعم، أبطل مذهبه.

من المتكلمين أنه ليس بشرط. وقال أبو الحسين: الفعل عند حصول المرجح واجب الحصول بالضرورة. قال الرازي: وإذا كان يذهب إلى هذا فالداعي علم ضروري أو ينتهي في آخر الأمر إلى العلم الضروري، وإذا كان الفعل لا يقع إلا بالداعي الضروري أوبما ينتهي^(١) إليه فالداعي سبب للفعل ومؤثر فيه وفاعل السبب فاعل المسبب، فالفعل على هذا من الله تعالى، وادعى الرازي أن أبا الحسين يذهب إلى أن أفعال العباد من الله تعالى وإنما كان يظهر لأصحابه إنكار ذلك وأن قوله كقولهم، بل أبلغ محاباة لهم وتستترأ عن ذمهم له.

قوله: (فليس الداعي موجباً للفعل). فيه سؤال وهو: أن أبا الحسين قد صرح بوجوب الفعل عند حصول الداعي. وجوابه: ما ذكره الإمام يحى من أن مفهوم الوجوب مشترك والغرض به هنا أن له أولوية بالوجود من ضده، وتلك الأولوية حاصلة بالنظر إلى داعيه وإن كان ضده ممكناً بالنظر إلى قدريته لأن العقل لا يأبى إثبات واسطة بين التساوي والتعيين على سبيل الوجوب، وهو أن يكون أحد الجانبين أولى بالحصول من الآخر وإن لم تنته تلك الأولوية إلى درجة الوجوب، ولهذا فإن أحدنا يستحق المدح والذم إذا ترك الفعل عند توفر دواعيه، وأما عند حصول الإلحاء فلا يستحق مدحاً ولا ذماً، وهذا يدل على إمكان الترك عند حصول تلك الأولوية.

قوله: (فإن قل نعم يقدر على ذلك فقد ترك مذهبه). فيه نظر لأنه لا ينفي القدرة وإن قال بأنها موجبة، فكان الأولى أن يقال: هل لأبي الحسين اختيار في أن يقول ولك في أن تتعجب أن ظاهر مذهبه نفي الاختيار لقوله بالقدرة الموجبة، وكذلك في سائر كلام المصنف على الرازي.

(١). في (ب): بالداعي الضروري أو ينتهي.

وإن قل بالثاني، قيل له: فلي لوم عليه في قوله وأي فضل لك في تعجبك وهل هذا إلا بمنزلة من يلوم غيره على أنه يشتهي الحامض ويمدح نفسه على أنه يشتهي الحلوى، ويلوم الحجر لأنها تهوي ويمدح الدخان لأنه يتصاعد

وإن قل: لا يقدر أبو الحسين على أن يقول ولا أقدر على أن أتعجب، قيل له: فأنت أبداً تحكي الأكاذيب فتقول قل أبو الحسين وتعجبت وأنت تعلم أن أبا الحسين لم يقل وإنما الذي قل هو الله الذي فعل القول في أبي الحسين كما فعله في الشجرة التي تُردي منها موسى ومن بلغ معه الإلزام إلى هذا الحد فهو حقيق بأن يرق له ويرحم.

فصل/وقد استدلل سائر الشيوخ بوجوه من الأدلة:

منها: أن أفعالنا توجد بحسب قصودنا ودواعينا، وتنتفي بحسب كراحتنا وصوارفنا مع سلامة الحل تحقيقاً أو تقديرأ، فلولا أنها من فعلنا لما وجب فيها ذلك وهذا أصلان:

أما الأول: فدليله أن أحدنا متى اعتقد أو ظن أن له في الفعل جلب نفع أو دفع ضرر وهو قادر عليه غير ممنوع منه فإنه يقع منه لا محالة حتى انه لو لم يقع علمنا أنه غير قادر، وبهذه الطريقة علمنا أن العرب حجزوا عن معارضة القرآن، وكذلك إذا توفرت صوارفه بأن يعتقد أو يظن أن في الفعل جلب ضرر أو فوت نفع وهو قادر عليه وغير ملجأ إلى فعله فإنه لا يفعله وهذا معلوم ضرورة. ونريد بسلامة الحل زوال الموانع، وخلوص الداعي من $\frac{1}{11}$ صارف يساويه أو يزيد عليه، وخلوص الصارف من داع يساويه أو يزيد عليه. ونريد بالتحقيق فعل العالم المميز لفعله، ونريد بالتقدير فعل الساهي والنائم، فإنه وإن لم يكن لهما داع محقق فهو مقدر بمعنى أنهما لو كانا في حل اليقظة أو التنبه لما وجد الفعل ولا انتفى إلا بحسب دواعيهما وصوارفهما المحققة، هذا عند الجمهور، وأما أبو الحسين فعنده أن دواعيهما وصوارفهما وقصودهما محققة.

(فصل: وقد استدلل سائر الشيوخ). وهم الذين لا يدعون الضرورة في تفصيل تعلق الأفعال (بوجوه من الأدلة).

قل: لأن الداعي قد يكون ظناً واعتقاداً وهما صحيحان على النائم والساهي، وأبطله الجمهور بأن الداعي أيضاً فعل فلما أن يحتاج إلى داع آخر من فعل أحدنا فيتسلسل أو ينتهي إلى داع ضروري وهو ليس يصح؛ لأن الله تعالى لا يفعل الظن في أحدنا. وكذلك الاعتقاد لو فعله في النائم لكان علماً ضرورياً ومعلوم خلافه.

وأما القصد فلا شبهة في أن من حقه أن يكون من فعل فاعل، ولا يصح من الساهي والنائم فعل القصد لاحتياجه إلى العلم. وأما فعل الملجأ فإنه يوجد بحسب قصده وداعية لكن وافق ذلك قصد الملجئ وداعيه، وكذلك سير الدابة وافق قصدها فيه قصد الراكب بدليل أنه لو رام الإقدام بها على السبع أو الحيد لأبت ذلك.

قوله: (وأبطله الجمهور بأن الداعي أيضاً فعل).

أرادوا وأنت يا أبا الحسين تذهب إلى أن الفعل لا يقع إلا بداعي وأن الداعي شرط فيه، ولهذا أثبت الداعي في حق الساهي والنائم، وقد قيل في إبطال قوله إنه لا طريق إلى إثبات هذا الداعي في حق الساهي والنائم وبأن المعلوم من حالهما في كثير من الحالات بل في كلها صدور الفعل من جهتهما ولا يعلم داع ولا يظن ولا يشك فيه، ولأن أحدنا قد ينتقي بعض ما في الطبق من الفاكهة ولا نجد داعياً إلى تعيين ما ينتقي.

قوله: (وأما القصد فلا شبهة)... إلى آخره. القصد في اصطلاح المتكلمين: هو الإرادة المقارنة للمراد أو لسببه الذي هو في حكم المسبب لمقارنته إياه مع كونه هو، وذلك المراد من فعل فاعل واحد فلا تسمى الإرادة لفعل الغير قصداً.

قوله: (لاحتياجه إلى العلم). يعني علمه بما يقصد إليه وتتعلق به إرادته التي هي قصد وفيه نظر، وقد صرح ابن متويه بأن النائم يصح كونه معتقداً وجعل الرؤيا من قبيل الاعتقادات والظنون ثم قال: وكذلك كونه مريداً صحيح بأن يقصد ما يعتقد وكذلك الكراهة، وربما يأتي للمصنف فيما بعد ما يقضي بعدم احتياج القصد إلى العلم.

قوله: (وأما فعل الملجأ). هو بصيغة اسم المفعول، وهذا جواب عن سؤال مقدر تقديره: لا

وأما نعيم أهل الجنة فلم يوجد بحسب قصودهم ودواعيهم، ولهذا لو دعا أحدهم الداعي إلى أن يبلغ درجة الأنبياء لما حصل له ذلك.

وأما اللون الحاصل عند ضرب بدن الحي فإنما هو لون الدم انزعج بالضرب فلا جرم كان انزعاجه فعل الضارب، وقد ذهب البغداديون إلى أنه متولد عن الضرب،

يمكن الاستدلال بما ذكرتموه على أن هذه التصرفات واقعة من جهتنا لأن فعل الملجأ يقع بحسب قصد الملجي وليس فعلاً له. وجوابه ما ذكره ومثل ذلك.

قوله: (وكذلك سير الدابة).

هو جواب أيضاً لسؤال مقدر تقديره: إن سيرها في الجهة التي تسير فيها تابع لقصد الراكب وموقوف عليه ولم يدل على أنه فعله.

وكذلك قوله: (وأما نعيم أهل الجنة).

فإنه جواب عن قولهم: أليس نعيم أهل الجنة تابعاً لاختيارهم وواقفاً على دواعيهم ولم يلزم كونه من فعلهم.

قوله: (وأما اللون الحاصل)... إلى آخره.

هو أيضاً جواب عن قولهم: أليس اللون الحاصل عند الضرب موقفاً على الضرب يقل بقلته ويكثر بكثرته ويتوقف على قصد الضارب وداعيه، ومع ذلك فليس بفعل له، ونظيره أيضاً بياض القبيطى فإنه يحصل بحسب الضرب من جهتنا، وكذلك سواد الحبر والحرارة الحاصلة عند حك إحدى الراحتين بالأخرى، وجوابه ما ذكره، ومعنى انزعاج الدم أن أجزاءه كانت متبددة بين أجزاء اللحم واللحم كالساتر لها فلما حصل الضرب وقع به تفريق بين أجزاء اللحم وصار بين اللحم فرج يجري الدم فيها، وحال الجلد دون خروجه فلذلك ترى الحمرة تحت الجلد. وقد ذهب بعض المتكلمين إلى أن ذلك اللون يحدث من جهة الله تعالى عند الضرب بمجرى العادة، وضعف بأن ما كان طريقه العادة جاز أن يختلف حاله والحال في هذا مستمرة على وتيرة واحدة.

ويبطله أنه كان يلزم أن يولد الضرب في الجملة لأن الغل محتمل وهو تولد لا بشرط فلا ينقلب علينا في توليده للألم، وكان يلزم أن يتولد من أول ضربة وأن يتولد في ظاهر البشرة، ومثله الكلام عليهم في بياض القبيطي^(١) واللون الحاصل عند خلط الزاج بالعفص والحرارة الحاصلة عند حك أحد الراحتين بالأخرى.

وأما الأصل الثاني وهو أنها لو لم تكن من فعلنا لما وجبت فيها هذه القضية فدليله أنها لو كانت من فعل الله لجرى الصور والألوان والأمراض وحركة المرتعش ونحو ذلك مما علمنا أن العلة في تعذره أنه لا يقف على أحواله بل يوجد وإن كرهته ويفقد وإن أردناه، وكذلك أفعال غيرنا لما لم تكن من فعلنا لم تقف على أحواله.

وذهب الشيخ أبو القاسم ومتابعوه من أهل بغداد إلى ما حكاه المصنف وهو مبني على خلاف ما عليه الجمهور أن اللون من مقدورات الله المختصة به.
قوله: (فلا ينقلب علينا في توليده للألم).

يعني لأنه يولده بشرط انتفاء الصحة وهي: تأليف مخصوص يوجد في محل الحياة، ولا يمكن اشتراط مثل هذا في توليده للون لأن اللون يصح حلوله في الجهاد دون الألم، ومما يبطل قول الشيخ أبي القاسم وأصحابه أن الضرب / ٤٠٨ / لا يكون بتوليد بعض أنواع الألوان أولى من توليد غيره إذ لا يخصص.

قوله: (ومثله الكلام عليهم في بياض القبيطي) ... إلى آخره.

القبيطي: ضرب من الحلاوى أبيض مأكول لا مشروب، وتلخيص ما أجاب به أصحابنا عنه أن البياض الذي يظهر عند ضرب القبيطي لون كان كامناً في الجسم فبرز بالضرب، وكذلك لون الخبر كان كامناً فظهر بالخلط، قالوا: ومعنى ذلك الكُمون أنه حال في أجزاء لطيفة مسخنة في باطنه مستترة بأجزاء أخرى في ظاهره، فإذا اعتمد على تلك الأجسام بضرب أو خلط انقشعت تلك الأجزاء الساترة وظهرت الأجزاء اللطيفة الكامنة.

(١) - القبيطي: ضرب من الحلوى، تمت منه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يوجد الله أفعالكم عند قصودكم ٨٨٧ ودواعيكم بمجرى العادة. قلنا: كل شيء طريقه العادة يجوز اختلافه، فكنا يجوز وقوعها وانتفاؤها، ولا صارف بأن يختلف العادة كما في الصحة والسقم وغيرهما.

ويعد: فلو كان كذلك لكنا لمجد أنفسنا مدفوعة إليها وخلافه معلوم، وبعد فلو جوزنا أن يكون من فعل غيرنا وإن وجدت بحسب أحوالنا لجوزنا أن تكون من فعل غير الله وإن وجدت بحسب أحواله.

فإن قالوا: السامي والنائم لا داع لهما ولا قصد، فيجب أن لا تكون أفعالهما منهما. قلنا: أما أبو الحسين فلا يتوجه إليه هذا، وأما الجمهور فلهما عندهم داع مقدر وقصد ولا يمتنع قيام التقدير مقام التحقيق في هذه الصور، ألا ترى أنه لا يمكن تقدير وقوف أفعل غيره على أحواله.

قالوا: ونظيره كُثْمُون النار في الحطب، والدهن في السمسم. وجوز الشيخ أبو هاشم أن يكون ظهور ذلك اللون بمجرى العادة من جهة الله تعالى ابتداء، واستبعده الجمهور بمثل ما تقدم من اختلاف ما كان طريقه العادة، والذي ذكره أيضاً مستبعد وفيه تكلف وتعسف ولا طريق لهم إلى صحة ما ذكره، وقد استمر كثير مما طريقه العادة، وكفى بما في العالم العلوي من الأمور العادية المستمرة، والله سبحانه وتعالى أعلم، ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].

وأما الشيخ أبو القاسم وابن المعتز ومن تابعهما فذهبوا إلى أن ذلك اللون من فعلنا متولد عن الضرب كما قالوه في اللون الحاصل عند ضرب بدن الحي، وهكذا الكلام في الحرارة الحاصلة عند الحك فعند الجمهور أن تلك أجزاء كانت كامنة فظهرت، ويأتي على أصل أبي القاسم ومن تابعه أنها من فعلنا، وعلى أصل الشيخ أبي هاشم أنها بمجرى العادة.

قوله: (كالصحة والسقم وغيرهما).

يعني كالحر والبرد وجميع ما طريقه العادة كالإحراق وما يجري مجراه.

ويعد: فما ذكره عكس وهو غير واجب في الأدلة اتفاقاً، فأكثر ما فيه أن هذه الطريقة لا يتنا ولهما فتحن نستل بغيرها.
فنقول: فعلهما يقف على قدرهما فيقل بقلتها ويكثر بكثرتها، وعلى الأسباب الصادرة منهما، ولهذا فإن النائم يتجاذبان الثوب، فيستبد به أكثرهما قُلاً.

قال السيد الإمام: وعلى هذا يقال: إن في الحيوانات حيوان يقال له: السمندل يدخل النار ويتمرغ فيها فلا تؤذيه ولا يحترق بها، وحتى أنه ليتخذ من وبره منديل غمر فكلما توسخ يلقي في النار فيعود أنظف ما يمكن ويكون، وهكذا فإنه يقال: إن بكرمان خشبة لا تحرقها النار.

قوله: (هو غير واجب في الأدلة اتفاقاً). يعني وإن وقع الخلاف في عكس العلل. واعلم أنهم يتفقون على أنه يجب الطرد والعكس في الحدود، وأنه يجب الطرد ولا يجب العكس في الأدلة، ويختلفون في العلل فالعقلية يجب اطرادها دون انعكاسها على المختار، والأشعرية يوجبون فيها العكس، والعلل الشرعية بين أهل الأصول فيها خلاف فمن أجاز تعليل الحكم بعلمين لم يوجب العكس، ومن لم يجز ذلك أوجب، وجميع الأقسام لا بد من الطرد فيها بالاتفاق.

تنبيه:

اعلم أن هذا الدليل هو معتمد الأصحاب في هذه المسألة أعني القائلين بأنه يحتاج فيها إلى الاستدلال، وقد أورد عليه اعتراضات ذكرها الإمام يحيى أشفها أن ما ذكرتموه من وقوف فعل العبد على داعيه لا يفيد كونه محدثاً، له وليس ذلك بأظهر من حصول الشيع للحي السليم عند تناول الغذاء الطيب، وحصول الري عند شرب الماء البارد، وحصول التبت عند إلقاء البذر الجيد مع حصول الشرائط من السقي بالماء وغير ذلك، فإذا كانت هذه الأمور واجبة الحصول عند هذه الأشياء، ومع ذلك لا تعلق بها فكذلك وقوع فعل العبد عند

الداعي لا يوجب تعلقه به، ولئن سلمنا وجوب حصول فعل العبد عند داعيه فلم قلتم إنه لا بد لذلك الفعل من مؤثر فضلاً عن أن يكون المؤثر فيه قدرة العبد، وهلا جاز أن يكون حاصلًا لا لأمر كما في صور من مذهبكم منها أن الذوات مشتركة في كونها ذاتاً، ثم إن بعض الذوات مختصة بصفة ذاتية يجب حصولها لتلك الذات / ٤٠٩ / ويمتنع حصولها لغيرها من الذوات، وهذا الوجوب لا يعلل بأمر لأنه بأي شيء علل فسد فهكذا الوجوب في فعل العبد لا يعلل.

أيضاً ومنها أن الغرض المعين يجب اختصاصه بالمحل مع أن ذلك المحل مثل لسائر المحال، وذلك الوجوب لا يعلل أيضاً لأنه بأي شيء علل بطل.

ومنها: أن الأعراض التي لا تبقى يختص صحة حدوثها بالوقت المعين مع كون ذلك الوقت مساوياً لسائر الأوقات.

ومنها: أن القادر يفعل أحد مقدوريه دون الآخر لا لأمر فلم لا يصح أن يقال: إن الفعل الذي حدث عند توفر الدواعي اختص وجوب حدوثه بذلك الوقت دون الوقت الذي قبله وبعده لا لأمر أو حدث وهو لا يحتاج إلى مؤثر أصلاً، ثم لئن سلمنا أنه لا بد لهذه الأفعال من مؤثر فلم لا يجوز أن يكون المؤثر فيها غير العبد، ولا يمكن أن يقال: لو كان كذلك لصح من ذلك الغير ألا يخلق تلك الأفعال عقيب توفر الدواعي أو يخلقها عقيب حصول الصوارف لأننا نقول: إن الموجد لتلك الدواعي هو الله تعالى، فإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال: إن تلك القدرة والداعية وإن كانتا غير مؤثرتين في وجود الفعل ولكنه يستحيل انفكاكهما عن ذلك الفعل والفاعل لأنه لا يمكنه أن يفعل ذلك الشيء عارياً عما يلازمه، فلذلك يستحيل من الله تعالى ألا يوجد ذلك الفعل عقيب توفر الدواعي كما أنه متى خلق الجوهر استحال منه ألا يخلق الكون الملازم له.

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض: أما معارضته بالري والشيع والنبات عقيب البذر

طريقة أخرى في هذه المسألة: قد ثبت أن العقلاء يستحسنون ويعلمون حسن الأمر والنهي بهذه الأفعال، ويعلقون بها المدح والذم، ويعلمون بكمل عقولهم قبح تعليق ذلك بالصور والألوان والطول والقصر ونحوها، فلولا أنها من فعلنا لما تعلق بها شيء ولما وقع فصل بينها وبين الصور.

فنحن نعلم الفرق بين توقف هذه الأشياء على ما يفعله وبين توقف أفعالنا على قصدنا ضرورة، ويمكن القول بأن حصول النبات عقيب البذر بمجرى العادة، ودليل أنه كذلك ما يقع فيه من اختلاف الحال فقد ينبت وقد لا، وقد ينبت بعضه دون بعض، وأما الشبع والري فليس المرجع بهما في التحقيق إلا إلى انتفاء شهوة الطعام والشراب على ما اختاره المحققون، فهما أمران سليبان ولعل من يشتبهما معنيين كالشيخين يجعلهما من أفعالنا لتوقفهما عليهما. وأما قوله: (وهلا جاز أن يكون حاصلًا لأمر كما في صور من مذهبكم).

فالجواب عنه أن تلك الصور قد ذكر المانع فيها، وهو أنها بأي شيء عللت بطلت، وهذا مانع عن التعليل لا محالة بخلاف مسألتنا هذه فإن تعليل ذلك بكوننا فاعلين لها ومؤثرين فيها لا يؤدي إلى محذور.

وأما قوله: (لأننا نقول إن الموجد لتلك الدواعي هو الله تعالى).

فلا يصح لأن في دواعينا ما هو ظن واعتقاد جهل، ولا يصح كونها من جهته تعالى، ولو كانت من فعله لكان حكمها حكم العلوم الضرورية.

وأما قوله: (ولكنه يستحيل انفكاكهما عن ذلك الفعل والفاعل).

لأنه لا يمكنه أن يفعل ذلك عارياً عما يلازمه ومعارضته بالجواهر والكون.

فجوابه: المطالبة بوجه الملازمة بين الفعل وبين القدرة والداعية، فإن ملازمة الكون للجواهر ضرورية إذ يستحيل حصول الجوهر لا في جهة فليين مثل ذلك في مسألتنا.

واعترضوه بأن قالوا: أَلَسْتُمْ تَحْمِلُونَ اللَّهَ عَلَى الْإِيمَانِ وَهُوَ مِنْ فَعْلِكُمْ. والجواب: أنا نحمد الله تعالى على مقدمات الإيمان من الإقدار والتمكين والتوفيق، وهو تعالى يحمدنا على فعله كما صرح به في قوله: ﴿فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ [الإسراء: ١٩]، وقوله: ﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ﴾ [آل عمران: ١١٥]، وصار الحال في حمدنا له تعالى على الإيمان كالحال في الوالد إذا اجتهد في تخريج ولده وحسن تربيته حتى يبدو صلاحه، فإنه يقال: هذا من أبيه، والمراد أنه تقدم من أبيه من العناية والرعاية ما كان سبباً في ذلك. ومثل هذا يقع الكلام في ذم من وضع غيره في النار فحرق ونحو ذلك، فإن الذم لا يقع على الإمامة بل على سببها.

قوله: (إنما نحمد الله تعالى على مقدمات الإيمان).

أما الذي ذكره قاضي القضاة وابن الملاحي والفقهاء حميد وغيرهم من المتكلمين فهو أنا نحمد الله تعالى على الإيمان نفسه وإن كان من فعلنا، لأنه في الحكم كأنه من جهته تعالى من حيث أنه أقدرنا على ذلك ومكنتنا منه وأعلمنا به ولطف لنا فيه، فصار الحال فيه كالحال فيمن يكسب مالاً في جاه غيره لا اختصاصه به، فإنه يحمد صاحب الجاه على ذلك وإن لم يكن وصول ذلك المال إليه منه، وكذلك الحكم فيمن أحسن إلى غيره بهمال فاتجر فيه وربح وتوصل إلى ملاذ ومسار فإنه يحمد ذلك المحسن على هذه الأمور المتفرعة على إحسانه / ٤١٠ / وإن لم تكن منه لما كانت في الحكم كأنها من جهته.

قوله: (وهو تعالى يحمدنا على فعله).

ذكر في (المحيط) وذكره أيضاً الحاكم أن جبرياً سأل عدلياً بحضرة بشر بن المعتمر فقال العدلي: أنا لا أحمد الله على ذلك وإنما الله يحمدنا عليه فانقطع السائل، فقال له بشر: شنت المسألة فسهلت، أراد لكونه في النطق في ذلك مخالفة لما ورد في الأثر ورد فيه الحمد لله على أن جعلنا من المسلمين، ولما اعتاده الصالحون من حمد الله على الإيمان والهداية له، وكان في هذا التشنيع تسهيل للمسألة لانقطاع السائل والاكتفاء عن إعمال النظر في جواب ذلك.

طريقة أخرى سمعية: وإنما استدللنا بالسمع هنا وإن كان العلم بصحته يقف على العلم بهذه المسألة، استظهاراً على الخصوم وإلزاماً لهم لموافقتهم في أنه دلالة، ولأنهم تمسكوا بالتشابه فتمسكنا بالحكم، ولأنهم كانوا يزعمون ٨٩٠/ أنه لا دليل لنا في السمع فأريناهم أن لنا في السمعية أكثر مما لهم،

قوله: (وإنما استدللنا بالسمع هنا)... إلى آخره. هذا من المصنف ترجيح لما ذهب إليه قاضي القضاة والسيد وابن متويه وغيرهم من المتكلمين، وهو أنه لا يصح الاستدلال بالسمع على هذه المسألة للوجه الذي ذكره، وكذلك غيرها من مسائل العدل النفسية كمسألة أنه لا يعذب بغير ذنب ولا يثيب بغير عمل وأنه لا يكلف ما لا يطاق ولا يريد القبيح ولا يرضاه، إلى غير ذلك من المسائل التي هي في الحقيقة تفصيل لكونه تعالى لا يفعل القبيح، وأما الذي ذهب إليه متأخرو المتكلمين من أصحابنا كالشيخ أحمد بن الحسن الرصاص والفقيه حميد والإمام يحيى فإن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة وغيرها من جنسها صحيح، وأنه يكفي في معرفة صحة السمع ثبوت الدلالة على أنه تعالى عدل حكيم على الجملة، فإذا عرف المستدل عدله تعالى وحكمته ونبوة نبيه ثبت له صحة السمع. قال الإمام يحيى في (التمهيد): اعلم أن التمسك بالآيات والأحاديث والإجماع في هذه المسألة صحيح من جهة النظر، وذلك لأن صحة المسالك السمعية متوقفة على تقدير قواعد الحكمة والحكمة متوقفة على كونه تعالى عالماً وغنياً، فإذا صح هذان الأصلان صح الاستدلال بالسمع في كل موضع لأن أصوله قد تمهدت.

قال: وأما من حيث الإلزام فممتنع لأنه ما لم يثبت أن الله تعالى لا يفعل القبيح لم يصح الاستدلال بالسمع، فكيف يمكن تصحيح ذلك بالسمع.

قوله: (استظهاراً على الخصوم وإلزاماً لهم)... إلى آخره.

هذا توجيه للاستدلال بالسمع على قول من قال إنه ليس بحجة على هذه المسألة، فإنهم أوردوا هذه الدلالة على كون أفعالنا منا استظهاراً كما ذكره المصنف، لأن السمع إذا طابق

ولا أحسب آية من كتاب الله تكاد تخلو عن الأدلة على صحة مذهبنا في هذه المسألة من أمر أو نهى أو مدح أو ذم أو وعد أو وعيد أو خبر يتضمن إضافة فعل إلى فاعل، ونحن نذكر من تفصيل ذلك ما سنع من الآيات. فمنها: قوله تعالى: ﴿مَاتَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ﴾ [الملك: ٣]، ولحواها مما يقتضي نفى الاضطراب والاختلاف من جهة الحكمة؛ لأنه إما أن ينتفي أن التفاوت من جهة الخلقة وهو باطل لحصوله، أو من جهة الحكمة وهو المطلوب.

العقل تأكدت الحجة وانشرح الصدر، وللتبرك بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل. قوله: (ولأنهم كانوا يزعمون أنه لا دليل لنا في السمع).

إنما زعموا ذلك لأن عادة المتقدمين من أهل العدل جرت بأنهم لا يحتاجون بالقرآن وسائر أدلة السمع على المسائل التي يقف عندهم العلم بصحة السمع على العلم بها، وإنما يحتاجون عليها بالأدلة العقلية فقط، والمخالفون يوردون الأدلة السمعية على كل مسألة، فلما رأوا تصانيف أهل العدل خالية عن ذلك طعنوا عليهم وقالوا: لو كان لهم حجج من القرآن والسمع لأوردوها واحتجوا بها فنحن أهل السنة المطابقون لما ورد به السمع. قوله: (ولمحن نذكر من ذلك ما سنع).

الذي ذكره المصنف وغيره من الآيات الدالة على المطلوب واردة على أنواع مختلفة متطابقة في الدلالة على ذلك، فمنها: نوع يدل على نفى إضافتها إليه تعالى لوصفه لأفعاله بصفة مفقودة في أفعالنا كالإلتقان ونفي التفاوت.

ومنها: نوع يدل على إضافتها إلينا من حيث الإخبار والأمر والنهي والوعد والوعيد وذلك لا يكون إلا مع كونها منا.

ومنها: نوع يتضمن إضافتها إلينا بالعمل والفعل والكسب ونحو ذلك. / ٤١١ /

ومنها: نوع يتضمن نسبة خلقها وتقديرها إلينا.

قوله: (إما أن ينتفي أن التفاوت من جهة الخلقة وهو باطل لحصوله).

ومنها: قوله: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، فإنه ليس المراد بالإتقان الإحكام؛ لأن في أفعاله ما ليس بمحكم بقي أن يكون المراد من جهة الحسن والحكمة.
ومنها قوله: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [السجدة: ٧] ونحوها مما يقتضي حسن خلقه، فلما أن يريد أن كله إحسان وهو باطل اتفاقاً لأن العقاب ليس بإحسان، وكذلك خلق الكافر على أصولهم ليس بإحسان أو أن كله حسن وهو المطلوب.
قال القاضي: معنى ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ في اللغة كمعنى أحسن في كل شيء.

يعني فإن في أفعاله تعالى العرض والتمحيز، والتمحيز حي وغير حي، وغير الحي نام وغير نام، ومائع وغير مائع، ثم في الأجسام الطويل والقصير والحسن في الخلقة والشنيع ونحو ذلك، ذكره بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة رحمته الله].

وأما جار الله رحمته الله فجعل نفي التفاوت في هذه الآية من جهة الخلقة وقال: أي من اختلاف واضطراب في الخلقة ولا تناقض إنما هي مستوية مستقيمة.

قال: وحقيقة التفاوت: عدم التناسب، وهذا هو التحقيق فإن المراد بخلق الرحمن ههنا هي السموات ودليله أول الآية ويؤيده قوله تعالى: ﴿هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ [الملك: ٣].

قوله: (بقي أن يكون المراد من جهة الحسن والحكمة).

يؤيده أن قوله: ﴿صُنِعَ اللَّهُ﴾ مصدر مؤكد لكلام مقدر هو الناصب لقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ﴾ والمعنى: ويوم ينفخ في الصور، فكان ما ذكره الله تعالى أثاب المحسنين وعاقب المجرمين، قال: ﴿صُنِعَ اللَّهُ﴾ يريد به الإثابة والمعاقبة وإنها من جملة الأشياء التي أتقنها وأتى بها على الحكمة والصواب، والمعنى أن مقابلة الحسنة بالثواب والسيئة بالعقاب من جملة إحكام الأشياء واتقانها وإجرائها لها على قضايا الحكمة، ذكر هذا المعنى جار الله.

قوله: (قال القاضي: معنى ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ في اللغة) ... إلى آخره.

قال: لأنه لا يثبت بأحد اللفظين فينفي بالآخر ولو قيل: أحسن كذا وما أحسن فيه لكان مناقضة، أراد القاضي ومعلوم أنه لو قال: أحسن في كل شيء لم يحمل إلا على الحسن.

وقولهم: مراده بقوله: ﴿أَحْسَنَ﴾، أي علم باطل، لأنه لم يرد أحسن في اللغة بمعنى علم وإن ورد مضارعها كما في وذر ودع ورد مضارعها دون ماضيها. على أنا قد قلنا أنه لا يجوز إجراؤه على الله لإيهامه الخطأ. ومنها: قوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا﴾ [ص: ٢٧] ونحوها مما يقتضي نفي العبث، وعلى أصلهم أن كل باطل يقع في العالم فهو خلقه.

وقد قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: عليه بل المنازعة فيه ثابتة، كما في قوله: ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾.

قال الرازي: سلمنا أن أحسن في كل شيء لا يحتمل إلا الحسن فقط فمن أين يلزم مثله في قوله: ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ وهل ذلك إلا قياس في اللغة وهو لا يصح؟ قيل: واستدلال القاضي بأنه لا يثبت بأحد اللفظين وينفى بالآخر غير مسلم.

قوله: (وقولهم مراده بقوله: ﴿أَحْسَنَ﴾ أي علم، باطل)... إلى آخره. فيه نظر. فقد قال جار الله في تفسير الآية: قيل علم كيف يخلقه من قوله: قيمة المرء ما يحسنه. كقول ابن طباطبا:

فيالائمي دعني أغالي بقيمتي فقيمة كل الناس ما يحسنونه
قوله: (ورد مضارعها دون ماضيها).

يعني فإنه ورد يذر ويدع ولم يرد في كلام العرب وذر ولا ودع استغناء بترك إلا في ضرورة الشعر فقد ورد ودع قال:

ليت شعري عن خليلي ما الذي غاله في الحب حتى ودعه
وهذا الكلام نقله المصنف من كلام السيد عليه السلام.

قوله: (على أنا قد قلنا أنه لا يجوز إجراؤه على الله تعالى).

يعني في آخر مسألة كونه تعالى عالماً وما لا يجري عليه من الأسماء في ذلك الباب.

قوله: (ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا﴾).

ومنها قوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] ومحوها مما يقتضي أنا مختارون في أفعالنا.

ومنها قوله: ﴿وَتَخْلُقُونَ أَفْكَاءَ﴾ [العنكبوت: ١٧]، ومحوها مما يدل على أنهم المقدرين لأفعالهم. ومنها قوله: ﴿يَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٧٦] ﴿مَا تَصْنَعُونَ﴾ ﴿هَلْ تَحْزَنُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النمل: ٩٠]، ﴿لَنَا أَعْمَلْنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ﴾ [الشورى: ١٥]، ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ﴾ [آل عمران: ٣٠]، ﴿وَقَدْ مَنَّا عَلَى مَاعِملُوا﴾ [الفرقان: ٢٣]، ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: ١٢٣] ومحو ذلك مما يصرح بأن لنا أعمالاً نحازي عليها، والقرآن مشحون بذلك.

وملحبتهم يقتضي صرف أكثر القرآن عن ظواهره ويدخله في قالب الهذيان؛ لأنه يكون التقدير بما يعمل فيكم بما يصنع فيكم.

ومنها ما يرد فيه لام الغرض نحو: ﴿وَلَقَدْ صَرَفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذْكُرُوا﴾ [الإسراء: ٤١] و﴿لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٦]، ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الحديد: ١٧]، ومحو ذلك وتقديره عند الخصم، ولقد صرفنا في هذا القرآن لِيُخْلَقَ فِيهِمُ الذِّكْرُ وَأَشْبَهَ ذَلِكَ.

هذه الآية الكريمة في سورة صاد وهي: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظُنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا قَوْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ [ص: ٢٧].

قال جار الله في تفسير باطلاً: خلقاً باطلاً، لا لغرض صحيح وحكمة بالغة أو مبطلين عابثين، كقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَإِعِينٍ﴾ (٣٨) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ [الدخان: ٣٨، ٣٩]، فتقديره ذوي عبث أو عبثاً، فوضع باطلاً موضعاً كما وضعوا هنيئاً موضع المصدر وهو صفة أي ما خلقناها وما بينهما للعبث واللعب ولكن للحق المبين وهو أن خلقنا نفوساً أو دعناها العقل والتمييز ومنحناها وأزحنا عللها ثم عرضناها للمنافع العظيمة بالتكليف وأعدنا لها عاقبة وجزاء على حسب أعمالهم، وقد بنى المصنف في الاستدلال بهذه الآية على أن أفعال العباد مما بين السماء والأرض وليس بالواضح، لأن معنى البين لا يعقل إلا في فصل أو وصل، إلا أن يريد أن الله سبحانه نفى بهذه الآية حصول الباطل فيما خلق، وأنه لا يفعل شيئاً باطلاً، فلو كانت أفعال العباد منه لم يكن منتزهاً عن هذا المعنى.

ومنها ما يتضمن النهي عن الاستهزاء بآيات الله محو: ﴿وَإِذَا وَلَا تَنخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا﴾ [البقرة: ٢٣١] ﴿أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا﴾ [النساء: ١٤٠] ولا استهزاء أبلغ من القول بأنه لا فائدة فيها ولا قدرة على امتثالها ولا معنى لأوامرها ونواهيها، يقول الله تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرُّ عِرْبَاجٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، ويقول الخصوم لا إثم إلا على ما اضطررنا إليه. ويقول الله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ويقولون: لا اختيار فيه. ويقول الله: ﴿قَدْ بَيَّنَّ الرُّسُلُ الْغَيَّ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ويقولون: لا فائدة في التبين لأنه إن خلق فينا الرشد رشدنا وإن خلق فينا الغي غوينا. ويقول الله: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَكَاِمُوا﴾ [النساء: ١٧٠] ويقولون: لا سبيل للكفر إلى الإيمان وإلى الانتفاع بما جله به. وعلى كل فلا يكاد تخلو آية من كتاب الله إلا ومنهم من يقتضي صرفها عن ظاهرها وإبطال معناها.

تنبيه:

ومما يستدل به من الأدلة الشرعية على صحة ما نقوله في هذه المسألة السنة النبوية والإجماع. أما السنة فنحو قوله صلى الله عليه وسلم: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له»^(١)، وقوله: «نية المؤمن خير من عمله ونية الفاسق شر من عمله»^(٢)، وقوله صلى الله عليه وسلم: «الأعمال بالنيات»^(٣). وأما الإجماع فهو أن الرضاء بقضاء الله واجب، فلو كان الكفر من قضاء الله لوجب الرضاء به لكن الرضاء بالكفر كفر بالإجماع، فعلمنا أن الكفر ليس من فعل الله تعالى، فلا يكون من خلقه ذكر هذا بعضهم.

(١). هو في الطبراني عن ابن عباس وعن عمران بن حصين، قال المناوي في شرح الجامع الصغير: وإسناده صحيح اهـ.
(٢). هو بهذا اللفظ في معجم الطبراني الكبير من حديث سهل بن سعد والنواس بن سيمان، وفي مسند الفردوس للديلمي من حديث أبي موسى، وفي الصحيح من حديث سعد بن أبي وقاص، وقيل في تفسير هذا الحديث: إن المؤمن ينوي كثيراً من عمل الخير فيقصر به عمله، وأن الكافر ينوي كثيراً من عمل الشر فيقصر به عمله اهـ.
(٣). حديث «الأعمال بالنيات» وإنما لكل امرئ ما نوى» عند الستة إلا الموطأ عن عمر بن الخطاب، وأخرجه من أئمتنا المرشد بالله ﷺ وغيره، وهو حديث مشهور اهـ.

فصل/ في ذكر بعض ما ألزمهم أصحابنا على القول بأن أفعال العباد من الله

فمن ذلك أنه يلزمهم ارتفاع معرفة الصانع تعالى؛ لأن العلم بمعنى الحدث في الغائب ينبغي على العلم بمعنه في الشاهد، ولسنا نعقل من معنى الحدث في الشاهد إلا أن أفعاله توجد بحسب أحواله، وذلك ينبغي على أن لنا أفعالاً لأنها لو وجدت بحسب أحوالنا وهي من فعل غيرنا لجاز مثله في كل شيء يفرضونه صانعاً للعالم، ومن ذلك أنه يلزمهم أن لا يصح معرفة شيء باكتساب قط؛ لأن علمونا إذا كانت من فعل الله تعالى فهي ضرورية، وهذا مع كونه محالاً للزوم اشتراك العقلاء فيه، فإنه يلزم الخصوم عليه أن لا يصنفوا الكتب ولا ينصبوا الأدلة، بل كان سبيلهم في كل مسألة أن يقولوا: نحن نعلم ما ذهبنا إليه ضرورة وأن لا يطلبوا من خصومهم الرجوع إلى منهم لأنهم كيف يعلمون ما لم يخلق الله فيهم العلم به.

ومن ذلك يلزمهم أن لا تكون فائدة في إرسال الرسل وإنزال الكتب والأمر والنهي؛ لأن الله تعالى إن خلق الكفر والإيمان وجدا وإن لم يخلقهما فلا سبيل إليهما، وكذلك يلزم قبح مجاهدة الكفار؛ لأن لهم أن يقولوا: أتجاهدوننا لأجل أن الله خلق فينا الكفر أو لأجل أنه لم يخلق فينا الإيمان، وكل ذلك بمنزلة مجاهدتنا على صورنا وألواننا، وكذلك يلزم قبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومجادلة الخصوم، وطلب العلوم ونحو ذلك.

إلزام يقال لهم: أليس في أفعال العباد ما هو ظلم؟ فلا بد من قولهم بلى فيقال: فيجب أن يسمى الله بفعله لذلك الظلم ظلماً كما يسمى بفعله للعدل عدلاً وبفعله للرزق رازقاً ونحو ذلك؛ لأنه لا فرق عند أهل اللغة في المعنى بين قولهم فاعل للظلم وبين قولهم ظالم بدليل أنه يمتنع إثبات أحدهما ونفي الآخر.

(فصل: في ذكر بعض ما ألزمهم أصحابنا على القول بأن أفعال العباد من الله).

قوله: (أليس في أفعال العباد ما هو ظلم).

لما ذكر السيد رحمه الله هذا الإلزام قال: ونحن قبل أن نحقق هذا الكلام على الخصم نبين حقيقة الظلم.

قلت: ووجه ذلك أنه لا يحسن بل لا يمكن الكلام في حكم الشيء حتى يتحقق معناه

قالوا: كيف يتفق معناهما وأحدهما مشتق من ظلم، والثاني مشتق من فعل. قلنا: اختلاف الاشتقاق/٨٩٢ لا يدل على اختلاف المعنى كالقعود والجلوس. على أنا نلزمهم المساواة بين قولهم ظلم وقولهم فعل الظلم، فإذا لزمهم ظلم لزمهم ظالم، ونرد عليهم السؤال في العلل.

ويرسم في الذهن وذلك ظاهر، وإنما أهملها المصنف بناء على ظهور معناه وتجليه واكتفاء بذكره لها في موضع آخر، وقد حققه السيد بأنه كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق، ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين، وألا يكون في الحكم كآنه من جهة المضرور، وألا يكون في الحكم كآنه من جهة غير فاعل الضرر، وأورد عليه بعضهم^(١) سؤالاً وهو: أن هذا الحد لا يطرد فإن أخطأنا لو أضرب غيره لنفع يفعله له أو دفع ضرر أو لظن ذلك فإن هذا الإضرار ظلم مع كونه غير عار عن ذلك، قال: فيزاد في آخر الحقيقة أو الضرر الذي فيه نفع أو دفع ضرر أو ظنهما أو أحدهما، ولم يقض العقل أو الشرع بحسنه.

قلت: ويرد عليه إثباته في أول الحد بلفظ كل، وذلك معيب إذ المراد تحقيق الماهية ولفظ كل للعموم والشمول.

قوله: (وأحدهما مشتق من ظلم).

كان الأولى أن يقول: من الظلم، بلفظ المصدر لأنه الأصل في الاشتقاق وكذلك قوله: من فعل الظلم فإنه كان الأولى أن يقول من فعل بكسر الفاء وسكون العين.

قوله: (كالقعود والجلوس). يعني فإن أحدهما مشتق من قعد والآخر من جلس ومعناهما واحد والمصنف رحمه الله تابع في ذلك للسيد، وكان الأولى أن يقال: كقعد وجلس أو كقاعد وجالس، فإنها متفقان في المعنى مع أن أحدهما مشتق من القعود والثاني من الجلوس لما ذكرناه آنفاً من أن الأصل في الاشتقاق هو المصدر على الصحيح.

قوله: (ونرد عليهم السؤال في العلل).

(١) - الإمام يحيى بن حمزة رحمه الله.

قالوا: كيف يصح ما قلتم ولفظ الظالم قد أطلق على الشاهد وهو غير فاعل للظلم عندنا. قلنا: إن أهل اللغة أطلقوا هذا الاسم على الشاهد لما اعتقدوه فاعلاً للظلم. وبعد: فهب أنهم أخطأوا في الاعتقاد، أليسوا مصيبين بالتسمية، فعلى هذا يصير هذا الاسم حقيقة في الله؛ لأنه فاعل للظلم على الحقيقة كلفظ الإله فإنهم وضعوه على الأصنام، فجعل الله حقيقة لأنه الذي يستحق العبادة، وهذا الاسم موضوع بإزاء استحقاق العبادة.

قالوا: الظالم اسم لمن حله الظلم. قلنا: يلزم مثله في العادل والرازق ويلزم إذا انفرد بفعل الظلم أن لا يكون ظملاً، ويلزم أن يكون الظالم هو المظلوم؛ لأنه الذي حله الظلم، ولو سلمنا أن محله الظالم للزم أن توجه أحكام الظلم من ذم وعقاب إلى نفس المحل كاللسان واليد دون الجملة.

قالوا: الظالم اسم لمن جعل الظلم ظملاً له. قلنا: يلزم مثله في العادل والرازق وأن لا يكون ظملاً له لو انفرد ويلزم لو وقف على الاختيار أن يجعله ظملاً لزيد دون عمر ومع حصول حقيقة الظلم في الحالين

يعني فيلزمهم أن يكون العادل غير فاعل العدل وألا يسمى الله لأجل فعله للعدل عادلاً. قوله: (ويلزم إذا انفرد بفعل الظلم ألا يكون ظملاً).

يعني الله تعالى. قال السيد: وعندهم أنه تعالى لو تفرد بالظلم لكان ظملاً. قوله: (لأنه الذي حله الظلم). يعني في أغلب الأحوال كاللطم والضرب والقتل وإن كان شيء منه محله الظالم كالشم باللسان.

قوله: (وألا يكون ظملاً لو انفرد). يعني الله تعالى لأنه لو انفرد بفعله فلم يجعل ظملاً له مع أن مذهبهم أنه لو انفرد به لكان ظملاً على ما حكاه السيد في غير موضع. قوله: (ويلزم لو وقف على الاختيار).

أي لو وقف كونه ظملاً على اختيار الجاعل. وفيه سؤال وهو أن يقال: أليس المتكلمون ذكروا أن أحكام الأفعال من كونها ظملاً وكذباً ونحو ذلك متعلقة بالفاعل؟

كما يصح أن يجعل الكلام أمراً لزيد دون عمرو مع كونه كلاماً في الحالين.
ويعد: فيعلمه ظلماً من لا يعلم أن الظلم جعل ظلماً له.
ويعد: فإن أردتم بقولكم جعل الظلم ظلماً له أنه حصله فذلك عين ما نوزعتم فيه، فكيف تدفعون الإلزام بنفس مذهبكم الذي لا يتم إلا بعد اندفاع الإلزام؟ وإن أردتم أنه جعل كسباً له فسيبطل الكسب.

والجواب: أن مراده أن جعل كونه ظلماً للغير لا يقف على الاختيار لا جعله نفسه ظلماً، ثم إنه وإن جرى ذلك في كلامهم فقد اعتذروا عنه وقالوا: أردنا أن تلك الوجوه متعلقة بالفاعل على جهة المجاز لأن الظلم هو الضرر العاري عن جلب نفع أو دفع ضرر، وهذا نفى وتأثير الفاعل في الإثبات لا في النفي.

قوله: (أن يجعل الكلام أمراً لزيد دون عمرو).

يعني بأن يجعله نهياً لعمرو أو خبراً له.

قوله: (ويعد فإن أردتم ٤١٣/ بقولكم جعل الظلم ظلماً له أنه حله وذلك غير ما نوزعتم فيه) ... إلى آخره.

كان الأولى أن يقول: إنه خلق فيه لأن هذا هو مذهبهم الذي نوزعوا فيه، وهكذا حرر السيد هذا الوجه.

قوله: (فكيف تدفعون الإلزام بنفس مذهبكم الذي لا يتم إلا بعد اندفاع الإلزام).

قال السيد: وهذا أصل كبير أن كل دلالة نصبت لإفساد مذهب من المذاهب فالاعتراض على تلك الدلالة بنفس ذلك المذهب لا يصح، فيجب أن يراعى هذا الأصل ويحافظ عليه. انتهى. ودليله أن ذلك المذهب إما فاسد فالطعن به لا يصح، أو صحيح فنصب الدلالة على إفساده لا تصح، فالدليل فاسد وإن لم يطعن عليه بالمذهب، وينبغي أن يفصل القول فيما ذكر فنقول ينقسم ذلك إلى ما تكون الدلالة فيه لا تصح إلا بعد فساد المذهب فتكون صحتها مبنية على

قالوا: الظالم اسم لمن تفرد بالظلم.
قلنا: يلزم مثله في العادل، ويلزم أن لا يوجد ظالم قط، ويلزم في الظلم المتولد أن يقتضي كون الله تعالى ظلماً لأنه تفرد به

فساده، وإلى ما لا يقف العلم بصحتها على فساد ذلك المذهب، إن كان الأول لم يصح ما ذكره السيد رحمه الله بل يصح أن يعترض بذلك المذهب على تلك الدلالة، وإن كان الثاني فما ذكره مستقيم لكن مسألتنا من القليل الأول؛ لأن الدلالة المذكورة وهي أن الظلم لو كان من فعله تعالى لوجب أن يسمى ظالماً ينبني على فساد القول بأن الظالم اسم لمن جعل الظلم ظلماً له، إذ لو صح هذا بطل دليلنا، فمهما لم يفسد هذا القول لم تصح تلك الدلالة، وحيث يتوجه الاعتراض عليها بنفس ذلك المذهب، وهو أن الظالم اسم لمن جعل الظلم ظلماً له.
قوله حاكياً عنهم: (الظالم اسم لمن تفرد بالظلم).

قالوا: والقديم تعالى لم يتفرد به لأنه مشترك بينه وبين العبد فهو الذي أوجده والعبد اكتسبه فلا يجب تسميته ظالماً.

قوله: (قلنا يلزم مثله في العادل).

فيه نظر لأنهم يلتزمون ولا يجب أن يكون تعالى غير عادل لأنه منفرد بأكثر أفعال العدل، وإن لم يتفرد بما كان عدلاً من أفعال العباد فتسميته بالعادل لأجل ما انفرد به وكان من أفعاله الخاصة عدلاً، وإنما الذي يلزمهم ألا يسمى عادلاً لأجل ما فعله من العدل الذي اكتسبناه عندهم ولعلهم يلتزمون ذلك.

قوله: (ويلزم ألا يوجد ظالم قط).

يعني لأن الله تعالى غير منفرد بفعل الظلم وكذلك جميع العباد فإنهم وإن اكتسبوه فليسوا منفردين به لأن الله تعالى هو الذي أوجده عندهم.
قوله: (لأنه تفرد به). يعني على مذهب الأشاعرة.

وبعد: فلو تفرد الله بالظلم هل كان تزيد حاله على كونه محدثاً له.
قالوا: الظالم اسم لمن لم يجعل الظلم كسباً لغيره.

قلنا: إن أوردتموه بفتح الياء في يجعل لزم أن يكون كل شيء سوى الله تعالى ظلماً؛ لأنه لا شيء يقدر أن يجعل الظلم كسباً لغيره إلا الله، وإن أوردتموه بضم الياء لزم أن لا يوجد ظالم في الدنيا لأنه ما من أحد يجعل هذا الظلم كسباً له إلا وقد جعل ظلم آخر كسباً لغيره، وعلى أي وجه أوردتموه فهو احتراز بنفس الملعب الذي وقع الإلزام عليه فكأنكم قلتم اسم الظالم لا يطلق على الله ويلزم أيضاً مثله في العلل والرازق على أنا سنبتل كسبكم هذا.

قالوا: أليس قد فعل الحركة ولم يسم متحركاً وفعل الولد ولم يسم والداً.

قلنا: قد اشتق له من فعل الحركة اسم وهو المحرك / ٨٩٣ / ومن فعل الولد مولداً، ولكن لا يطلق عليه هذا لإيهامه الخطأ فلما التحرك فهو اسم لمن حلتته الحركة فأوجبته له المتحركة.

والوالد اسم لمن خلق من مائه آخر من جنسه.

واعلم أن أصحابنا ألزموهم هذا الإلزام من حيث العبارة.

فلما من جهة المعنى والقوم يلتزمونهم إلا أنهم يدعون أنهم لا يكونون مظلّمين إلا بإطلاق العبارة وأصحابنا يلزمونهم التظليم باعتقاد المعنى؛ لأنه المعتبر في ذلك بدليل أن معتقداً لو اعتقد أن مع الله ثانياً لم ينجه من التثنية الامتناع من إطلاق العبارة. يوضحه أن بعض العجم لو ظن أن لفظ الظالم موضوع للعلل ثم دعا الله به فقال يا ظالم اغفر لي لما كان عليه حرج في إطلاق العبارة لما لم يعتقد معناها.

قوله: (لإيهامه الخطأ). قال السيد: وهو أنه تعالى من جنس الأسباب يعني لو صفهم السبب بأنه يولد المسبب حتى صار هذا اللفظ كأنه موضوع له والله تعالى ليس بسبب لأنه فاعل مختار، والسبب

مؤثر على طريق الإيجاب.

قوله: (والوالد اسم لمن خلق من مائه آخر من جنسه).

هذا معناه لغة، وأما في الشرع فهو اسم لمن ولد الولد على فراشه.

وكذلك لو تواضع أهل إقليم على أن يجعلوا لفظ الظالم اسماً للعادل والعكس لصح ذلك لأن العملة على المعاني دون العبارات.

إلزام يقال لهم أستمعوا على الإيمان وفعل الطاعات فلا بد من بلى فيقال: إن الله تعالى يقول: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [آل عمران: ١٨٨].

ويقال: أليس الله خلق الكفر في الكافر وأمره بالإيمان، فكان الله أمره بتغيير ما خلق وعاقبه لأجل أنه وقع ما خلق ولم لا يغير خلقه.

ويقال لهم: إذا كان الله نفى عن نفسه الظلم والكذب وعندكم أنه لم يدخل شيء من ذلك في الوجود إلا وهو فاعله، فلي شيء نفى عن نفسه أمعقول فكيف كان يكون حاله، وهل يريد على ما قد أثبتموه أو غير معقول فلي تملح في نفيه، وكيف يخاطب بما لا يعقل، وأي معنى لقوله ﴿وَمَا كُنَّا رَبُّكَ إِلَهُكَ الْقُرْآنُ يَظْلِمُ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٧]، وما معنى قوله: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً﴾ [الأنبياء: ٤٧]، ولحو ذلك؟

ويقال: أليس بعث الله الرسل إلى الكفار ليركوا الكفر فلا بد من بلى، فيقال: فكانه بعثهم لتغيير خلقه ولتجهيله وليقع خلاف ما أراد

ويقال: إذا قل الكفار للرسل أي فائدة في إرسالكم إلينا بلي شيء كان يجيب الرسل؟

قوله: (نفى عن نفسه الظلم والعبث والكذب).

يعني بقوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦] ونحوها وبقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَظُلْمًا﴾ [ص: ٢٧] أي عبثاً، وتنصب الأدلة على أنه لا يجوز عليه الكذب.

قوله: (ولتجهيله وليقع خلاف ما أراد).

يعني لأنه تعالى قد علم منهم الكفر وأنهم لا يؤمنون وأرادهم عندهم، إذ لو لم يردده لم يقع، فكان إرسال الرسل على قود كلامهم الغرض منه وقوع خلاف ما أراد وخلاف ما علمه وفي ذلك طلب تجهيله.

ويقول: أليس العبد متعبداً يطلب المعونة من الله تعالى فلا بد من بلى.
 فيقول: فإذا كان الإيمان من فعل الله تعالى فما معنى المعونة وكيف يحتاج الله في فعله إلى معين.
 ويقول: أليس يستحق أحدنا الشكر بالإحسان إلى غيره فلا بد من بلى؛ لأن ذلك ضروري.
 فيقول: وكيف يشكر على ما لم يفعل، ويقول: قد ثبت أن مسيلمة ادعى النبوة وقال له أصحابه: صدقت /٨٩٤/ في أنك نبي أليس كلامهم هذا تصديقاً له، فلا بد من بلى.
 فيقال إذا كان هذا التصديق فعل الله فلم لا يقولون بصدقه وقد صدقه الله، وما الفرق بينه وبين من يدعي النبوة فتنتطق الأشجار والأحجار بتصديقه بأن يفعل الله فيها ذلك التصديق.
 فإن قالوا: إن محمداً ﷺ قل: (لا نبي بعلي).
 قيل لهم: وما أنكرتم أن هذا من جملة الأكاذيب التي يفعلها في العبك ولم كان محمداً بالتصديق أولى من مسيلمة وقد صدقهما الله على سواء.
 ويقول: إذا كان الله خلق الكفر في الكافر وقدرته وإرادته الموجبتين له ومنعه من الإيمان فلي نعمه له تعالى عليه، وقد التزموا ذلك في نعمة الدين وخلافه معلوم ضرورة من الدين.

قوله: (وقد التزموا ذلك في نعمة الدين). ممن صرح بذلك الرازي، وعلله بأننا نعلم ضرورة أنه لا نعمة لمن أعطى السكين من هو قاطع بأنه يقتل به نفسه.

قال المهدي عليه السلام: ولقد ارتكب عظيماً من الضلال فإن المعلوم بضرورة الدين أن إنزال الكتب وإرسال الرسل نعمة على المؤمن والكافر، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] فإنكار نعمة الله الدينية على الكافر إنكار لما علم ضرورة من الدين ورد للقرآن، وهذا كفر شنيع من أوضح الكفر، ولهذا فإن الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام مع بعده عن التكفير كفر القائل به أبا الحسن الأشعري والرازي ابن الخطيب، ولم يكفر من أهل القبلة /٤١٤/ إلا هؤلاء والمجسمة المصرحين بالأعضاء لفظاً ومعنى.

قوله: (وخلافه معلوم ضرورة).

يعني وفي ذلك دلالة على صحة ما نقوله، وإنما تثبت النعمة الدينية في حقه لأنه تعالى عرضه

قالوا: فلما نعمة الدنيا فلله عليه نعم كثيرة فلا يستقيم لهم الفرق؛ لأن الله إذا كان خلقه للنار وأحياه لها وفعل فيه ما يؤدي إليها فهو بمنزلة من يقرب إليه الطعام المسموم، فلي نعمة عليه والحال هذه.

ويقال: ليس يخلو إما أن يتفرد الله بالفعل فيتوجه الملاح والذم إليه أو يتفرد به العبد فيتوجه إليه أو يشتركان فيه فيتوجه إليهما.

ويقال: إذا ألقى الصائم على قفله وسكب الماء في حلقه كرهاً أليس لا يائتم فلا بد من بلى. فيقال: إذا تناول الكوز وشرب منه أليس يائتم؟ فما الفرق بين الموضعين؟ وما معنى قوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»^(١)؟

بالتكليف إلى ارتقاء مراتب عظيمة ونيل منافع جسيمة لا تنال إلا بذلك، وأقدره على التوصل إليها ومكنه من ذلك وأزاح علقته فيه ولم يمنعه، ولو صح ما ذكره من أنه خلق فيه الكفر وأجبره عليه وأراد منه ليقع في العذاب الأليم والعقاب العظيم لم يكن له تعالى عليه نعمة.

قوله: (فلا يستقيم لهم الفرق).

وقد روي عن الأشعري عدم الفرق، والجري على قاعدتهم بنفي نعمة الدنيا أيضاً لكنه بذلك أعظم الجرأة على الله فنعوذ بالله من الضلالة.

قوله: (فما الفرق بين الموضعين).

يعني مع كون انتوالة للكوز وشربه منه فعل الله تعالى أجبره عليه واضطره إليه.

قوله: (وما معنى قوله عليه السلام) ... إلى آخره.

يعني لأن كل الأفعال على مذهبهم نحن مستكروهون عليها فيلزم أن تكون كل التكالييف مرفوعة عنا، وكلامه صلى الله عليه وسلم قاض بأن المرفوع شيء منها ونوع خاص.

(١) - في الجامع الصغير الطبراني عن ثوبان، قال الشارح: بإسناد حسن لا كما زعمه المؤلف. بل قيل: بضعفه، نعم هو صحيح لكثرة شواهداه.

ويقول: أليس يصح الإكراه على الفعل وكل فعل فالله تعالى فاعله، فكيف يتصور الإكراه؟
ويقول: أليس يصح الندم على الفعل والتوبة عنه، ولهذا قال تعالى: ﴿بَحَسْرَتٍ عَلَىٰ مَا قَرَرْتُ فِي جَنَّةِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦] فلا بد من بلى.

فيقول: كيف يصح الندم على ما يفعل فيه، وهل يصح أن يقول أحدنا: يا نلّمي على كوني أسود أو قصير القامة.

ويقول: قال تعالى: ﴿فَأَلْقُوا السَّلَامَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ﴾ [النحل: ٢٨] أليسوا صادقين في ذلك؟ فلا بد من بلى.

فيقول: ما معنى تكليب الله لهم بقوله: ﴿بَلَىٰ﴾، ولا بد من أن يكون هذا التكذيب كذباً على أصلكم.

قوله: (ويقول: قال تعالى: ﴿فَأَلْقُوا السَّلَامَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ﴾). هذا حكاية لحال الكافرين بعد أن توفاهم الملائكة. ومعنى: ﴿فَأَلْقُوا السَّلَامَ﴾: سالموا وأخبتوا وجاؤا بخلاف ما كانوا عليه في الدنيا من الشقاق والكبر، وجحدوا ما وجد منهم من الكفر والعدوان فقالوا: ما كنا نعمل من سوء.

قوله: (فما معنى تكليب الله لهم بقوله: ﴿بَلَىٰ﴾).

ظاهر كلام المصنف أن بلى من كلام الله تعالى رداً عليهم لأن بلى إيجاب للنفي، فالمعنى بلى كنتم تعملون السوء أي الكفر والعدوان والبغي والعصيان، وحمله جار الله على أنه من كلام أولي العلم رداً عليهم وشماتة بهم وهم الأنبياء والعلماء الذين كانوا يدعونهم إلى الإيمان ويعظونهم فلا يلتفتون إليهم وينكرون عليهم ويشاقونهم نظراً إلى سياق الآية: ﴿ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ يُخْزِبُهُمْ وَيَقُولُ أَتُنْشِئُونَ شُرَكَاءَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَشْكُرُونَ فِيهِمْ﴾ [النحل: ٢٧] أي تعادون وتخاصمون المؤمنين كأنها مشاقة لله تعالى، ﴿قَالَ الَّذِينَ الَّذِينَ أَوْفُوا أَلَعَلَمَ إِنَّ الْآخِرَىٰ لَيْسَ إِلَّا السَّوْءَ عَلَىٰ الْكَافِرِينَ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقُوا السَّلَامَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٢٧، ٢٨] أي فهو مجازيكم عليه.

ويقال: وجدنا كتاب الله تعالى مشحوناً بذكر شهادة الجوارح على العباد بأنهم فعلوا أفصاظة هي في هذه الشهادة أم كاذبة، ولا بد من أحدهما.

ويقال: هل في الشاهد قلدراً أم لا ؟

إن قالوا لا، قيل: فقد كلف الله تعالى العاجز وليس من مذهبيكم.

وإن قالوا: نعم، قيل: وما طريقكم إلى ذلك وقد جعلتم الفعل لغيره، فإن قالوا: وقع باختياره.

قلنا: إذا كان الاختيار الموجب مخلوقاً فيه كالفعل فلي دلالة لذلك على كونه قلدراً، وهل يلد الهوي/٨٩٥ على كون الحجر قلدراً لوجوده بحسب الثقل المخلوق فيه.

قوله: (ولا بد من أحدهما).

يعني ولا يمكنهم القول بأنها كاذبة، فلم يبق إلا أنها صادقة وفيه صحة ما نقوله.

قوله: (قلنا: إذا كان الاختيار الموجب).

يعني على قاعدتهم لأنهم وإن قالوا بتوقف الفعل على اختياره فهو عندهم واجب عند حصول الاختيار ولازم وجوده معه لا محالة.

فصل/ في ذكر بعض ما جرى من المناظرات

اجتمع أبو العتاهية^(١) وثلمة عند المأمون فرفع أبو العتاهية يده مناضراً لثلمة قل: من رفع يدي؟ فقال ثلمة: من أمه زانية قل: شتني يا أمير المؤمنين. قل ثلمة: تركت مذهبك فانقطع. اجتمع عدلي ومجبر فقال العدلي: أليس بعث الله موسى وهارون إلى فرعون، وقل: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئَلَّا يَعْلَمَ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: ٤٤]، قل: بلى قل: أبعثه ليغير خلق الله أو فعل فرعون، إن قلت بالأول فكيف يقتل موسى على التغير ويقتل فرعون على الإجابة؟ وما معنى قوله: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: ٤٤]، وإن قلت بالثاني تركت مذهبك؟ وقل عدلي لمجبر: أليس الله يقول: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا﴾ [البقرة: ٢٦٨]، فلخبرني هل الوعد أن كلاهما من الله أو أحدهما من الشيطان؟ فانقطع المجبر. ونظر مجبرٌ عدلياً، فقال العدلي: لا أحري ما يقول غير أن الله يقول: ﴿كَلَّمَآ أَوْ قَدَّوْنَا أَوَّارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَالَهَا اللَّهُ﴾ [المائدة: ٦٤] فلا بد أن يكون الذي أوقدما غير الذي أطفأها. وقيل لأبي الهذيل من جمع بين الزاني والزانية؟ فقال: أما أهل البصرة فيسمونه قوداً وأظن أهل بغداد لا يخالفونهم، فسكت السائل.

(فصل: في ذكر بعض ما جرى من المناظرات).

قوله: (اجتمع أبو العتاهية وثلمة عند المأمون). هو أبو العتاهية الشاعر الشهير وكان جبرياً وهو الذي طلب المناظرة، وكان ثمامة مزدرياً له، وقال له المأمون: عليك بشعرك ثم أذن له المأمون بذلك، ومما نقل أن أبا العتاهية صدف ثمامة بعد هذه المناظرة فقال له: أما كان لك في إقامة الحجة مندوحة عن البذا؟ فقال ثمامة: خير الكلام ما جمع الاحتجاج والانتقام. قوله: (وقيل لأبي الهذيل: من جمع بين الزاني والزانية)... إلى آخره.

قد حكيت هذه المناظرة على صفة أخرى، وهي أن جبرياً قال لعدلي: من يجمع بين الزانيين؟

(١) - أبو العتاهية: إسماعيل بن القاسم بن سويد العيني الغزي من قبيلة عنزة بالولاء، أبو إسحاق الشهير بأبي العتاهية، شاعر مكث، سريع الخاطر، في شعره إبداع، واشتهر شعره بالزهد، وهو يعد من مقدمي المولدين من طبقة بشار وأبي نواس وأمثالهما، توفي عام ٢١١ هـ.

وقال أبو الهذيل لحفص: هل شيء غير الله وغير ما خلق؟ فقال: لا، فقال: فعذب الله الكافر على أنه الله أو على أنه خلق، فقال: لا على واحد منهما، فقال: فعلام؟ قل: على أنه عصي، قل: فكونه عصي قسم ثالث، قل: لا، فأعاد السؤال، فانقطع وكان النظام حاضراً فلحن حفصاً حجته فقال: قل لأنه اكتسبها، فقال ذلك فقال: هل الكسب شيء غير الله وغير ما خلق؟ قل: لا، فأعاد السؤال، فانقطع.

وقيل لأبي يعقوب المجبر: من خلق المعاصي؟ قل: الله، قيل: فلم عذب عليها؟ قل: لا أدري. وروي أنه أتى بعض الولاة بطرار أحول العين وعنده عدلي ومجبر، فقال للمجبر: ما ترى يفعل فيه؟ فقال: يضربه خمسة عشر سوطاً، فقال للعدلي: ما تشير؟ فقال: يضربه ثلاثين سوطاً، خمسة عشر لكونه طراراً، وخمسة عشر لكونه أحول العين، فقال المجبر: أتضربه على الحول ولا صنع له فيه، قل: نعم، إذا كانا جميعاً من فعل الله تعالى فالحول والطرّ سواء، فانقطع المجبر. وقال عدلي لمجبر: هل تملك من مالك وأهلك شيئاً؟ قل: لا، فقال كل الذي تملكه قد جعلته في يدي ٨٩٧/ قل: نعم، قل: أشهدوا أن نساؤه طوالق وأن عبيده أحرار وماله صدقة للمساكين، فتحولت امرأته عنه، وسألت العلماء فافتوا بوقوع جميع ذلك عنه فصارت قصته أضحوكة.

فقال العدلي: أبوك. فغضب الجبري. وقال: جعلت أبي قواداً. فقال العدلي: يؤسأ لك تنزه أباك عن ذلك وتنسبه إلى ربك. قوله: (فلحن حفصاً حجته).

إنما لقنه النظام لئلا يذكر ذلك من بعد فيظن أن له في ذلك مخلصاً وأراد انقطاعه بالكلية، وقد حكى أن النظام لما قيل له: لم لقتته؟ أجاب بهذا المعنى وقال: عرفت أن أبا الهذيل لا يفوته جواب.

قوله: (بطرار). هو الذي ينتهب مال غيره / ٤١٥ / جهراً ثم يهرب فإن لم يهرب فغاصب، فإذا كان خفية من حرز فسارق، ومن غير حرز مختلس.

وقال أبو محمد المزيّن وكان ظريفاً: إذا أعطيت كتابي يوم القيامة قلت: قد عرفت ما فيه، ولكن هل أسأل عن شيء أثبتته باختياري أم عن شيء خلّقت فيّ، إن قالوا عن شيء أثبتته باختياري، قلت: يا رب عبدك الضعيف أخطأ وأساء، وعلى عفوك وفضلك توكل، فإن عفوت فبرحمتك وإن عذبت فبعدلك وإن قالوا: خلّقت فيك وقضى عليك، قلت: يا معشر الخلائق العدل الذي كنا نسمع به في الدنيا ليس هاهنا منه قليل ولا كثير.

وقال مجبر لعدلي: أرايت لو كان لي قطعة من الطين هل لي أن أعمل فيها ما أحببت حتى أعمل فيها جرة صحيحة وأخرى معوجة مكسورة؟ قل: نعم، ولكن بشرط أن لا تقول لم كانت هذه صحيحة وهذه معوجة؛ لأن ذلك فعلك، ثم قل العدلي: إني أسألك ما تقول في رجل غرس في بستانه خوخاً فقط، ثم قل لغلامه: اذهب فاتتني بكل فاكهة، فجاء الغلام وقال: ليس فيه إلا الخوخ، فقال: اذهب فأحرقه، لم لم يكن فيه سوى الخوخ، أهذا فعل حكيم؟ فانقطع.

قوله: (ضُحْكَة). هو بسكون الحاء وهو الذي يُضحك منه.

قوله: (وقال مجبر لعدلي: أرايت لو كان لي قطعة من الطين)... إلى آخره.

هذا مثل ضربه لملك الله تعالى لخلقه وتصرفه فيهم كيف شاء من غير اعتراض ولا استنكار من أحد.

قوله: (ولكن بشرط ألا تقول لم كانت هذه صحيحة)... إلى آخره.

يعني فإذا كان الله في خلقه للإيمان والكفر كمن عمل في قطعه جرة صحيحة وأخرى معوجة فلم قال للكافر: لم كفرت، كما قال لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تُسْجُدَ﴾ [الأعراف: ١٢] ونحو ذلك، لأن مثل هذا يستهجن ممن يجوز عليه النقص فضلاً عن المختص بصفات الكمال.

قوله: (فقال: اذهب فأحرقه)... إلى آخره.

يعني وهذا نظير تعذيب الله للكافر على كفره لم لم يخلق فيه غيره عندكم.

تنبيه:

ومن المناظرات في هذا الباب أن قال علي لجبري: أكلما أقول وأفعل من الله؟ قال المجبر: نعم. قال العلي: فأنا أقول الجبر كفر والمجبر كافر فبهت المجبر.

وسأل علي جبرياً عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٧٦] فقال: أخبرني هذا الكيد فعل الله أو فعل الشيطان. إن قلت: فعل الله وصفته بالضعف مع كونه القوي الذي لا يغالب، وإن قلت: فعل الشيطان بطل مذهبكم والحق أولى.

فصل / في إبطال قولهم بالكسب

اعلم أن الكسب والاكتساب هو إيقاع الفعل لجلب نفع أو دفع ضرر، ومنه سميت الحرف مكاسب، والطيور المخصوصة كواسب، وعلى هذا يحمل ما ورد في القرآن؛ لأنه المعقول من الكسب. وأما كسب الخبيرة فهو من الأسماء التي لا مسمى لها، والخيالات التي ليس لها حقيقة، وإنما التجؤا إلى القول به عند ضيق الخناق ولزوم الأمور الشنيعة من قبح الأمر والنهي والوعد والوعيد وإرسال الرسل وإنزال الكتب ونحو ذلك

(فصل: في إبطال قولهم بالكسب).

قوله: (اعلم أن الكسب والاكتساب) ... إلى آخره.

يقال: قد سمى الله تعالى فعل العاصي اكتساباً فقال: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] مع أنه لا نفع فيه ولا دفع ضرر. وجوابه: أن فاعل المعاصي لم يفعلها إلا لما فيها من المنفعة العاجلة بما يحصل فيها من اللذة والنفع الدنيوي، ولهذا خصها الله تعالى بالاكتساب والخبر بالكسب لما كان في لفظ الاكتساب اعتمال وكانت المعاصي مما تشتهي النفس وهي منجذبة إليه وأماره به فكانت في تحصيله أعمل وأجد فجعلت لذلك مكتسبة فيه، ولما لم يكن كذلك في باب الخير وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال، ذكره جار الله، وقد أورد على هذا الحد إشكالات أخر. منها: أنه يستلزم تسمية الفصد والحجامة والجسماع وأكل الطعام والقعود عند الإعياء من المشي والاستلقاء للاستراحة كسباً لكونه أوقع ليستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر، وتسميته كسباً غير مسلم لغة ولا عرفاً.

قال المهدي أحمد بن يحيى رحمته الله: فالأولى في حده لغة: أنه إعمال الجوارح أو بعضها في طلب عين يصح تملكها مع الاعتقاد أو الظن لكونها مما يتنفع به، واستعماله في غير ذلك من الأعمال الصالحة والقيحة مجاز تشبيهاً بالكسب اللغوي.

قوله: (والطيور المخصوصة). يعني الجوارح لاصطيادها.

قوله: (فهو من الأسماء التي لا مسمى لها والخيالات التي ليس لها حقيقة).

وسبيلنا أن نبين أولاً أنه غير معقول في نفسه فضلاً عن أن نشتغل بإبطاله . فنقول: لم يزل علماء الحق وفرسان الحجاج يطالبونهم بإظهار معنى الكسب، فما حصلوا منه على محصول، ونحن نقدم في ذلك طريقة قاطعة فنقول: أخبرونا عن الكسب، شيء هو أم لا شيء، إن قلتم: لا شيء فهو الذي نريد بأنه غير معقول، وإن قلتم: هو شيء؟ قلنا: أقديم هو فما وجه إضافته إلى العبد حتى يمدح ويلم عليه ويثاب ويعاقب، أو يحدث، فهل تفرد الله بإحداثه، فما معنى إضافته إلى العبد وأي فرج في ذكره أم تفرد به العبد فقد تركتم مذهبكم وأثبتتم العبد محدثاً لفعل، أم أحدثه الله واكتسبه العبد فيعود السؤال، فلما أن يحتاج إلى كسب آخر فيتسلسل، ولما أن يقتصر على الفعل وينفى الكسب من أول وهلة واعلم أنهم قد حققوه بمقائيق لا صحة لشيء منها.

يعني أن معناه ليس بمعقول، وقد ذكر المتكلمون في خمسة مذاهب أنها غير معقولة: أحدها: الكسب.

وثانيها: الطبع الذي تزعمه الطبائعية والفطرة التي ذهبت إليها المطرفية. وثالثها: مذهب النصارى أنه تعالى واحد ثلاثة.

ورابعها: ما ذهبت إليه المجبرة من كونه تعالى يرى بالحواس لا في جهة. وخامسها: مزية الخالدي التي ذكرها للطاعة مع المعصية الكبيرة.

قالوا: فمن هذه المذاهب ما لا يعقل، لأن ضرورة العقل تقتضي بطلانه كمذهب النصارى أنه تعالى واحد ثلاثة لتناقضه، ومنها ما لا يعقل لكونه خارجاً عما تقتضي - به الدلالة العقلية كمذهب أهل الطبع والفطرة، لأن المعقول من المؤثر إما كونه فاعلاً مختاراً أو معنى موجباً أو صفة تقتضي^(١) والطبع عندهم ليس من أي هذه، ومنها ما لا يعقل لأن الطالب لفهمه قد حرص على فهمه، فلم يتمكن من ذلك والطالب لأن يفهمه الغير حرص على تفهمه فلم يمكنه أيضاً، وهذا كمذهب المجبرة في الكسب ويقرب أن القول بالرؤية لا في جهة / ٤١٦ /

(١) - في (ب): أو صفة تقتضي أو حكماً كذلك.

فقال الأشعري: الكسب هو وجود الفعل بقدرة الله مقارناً لقدرة العبد لا تأثير لها في ذلك الفعل.

ولنا أن نقول: أول ما في هذا ١٩٧/ أنه إذا كان الفعل وقدرة العبد كلاهما من فعل الله ولا تأثير لأحدهما في الآخر، فلم كان أحدهما بأن يكون مكتسباً لأجل مقارنته للآخر أولى من العكس، وبعد فإذا كان لا تأثير للقدرة المحدث في الفعل فما الحكمة في خلقها وجعلها مقارنة له، وهلا كان وجودها كعلمها ومقارنتها كلا مقارنة؟

من هذا القبيل.

وكذلك مزية الخالدي^(١) وذلك لأن المنكرين للكسب وهم أهل العدل والجهمية وسائر الفرق المقرين بنبوة النبي محمد ﷺ غير بقية المجبرة كالمطرفية والخوارج وغيرهم وجميع الفرق الخارجة عن الإسلام على كثرتهم واختلاف مذاهبهم وتشتت أوطانهم وشدة بحثهم عن معناه وحرصهم على فهمه ومناظرتهم في ذلك لم يجدوا إلى تعقله سبيلاً، وكذلك القائلون به لم يجدوا إلى تفهيمه سبيلاً، ذكر هذا بعضهم^(٢).

واعلم أن القوي والله أعلم أن الكسب بالمعنى الذي أرادوه معقول فإن وجود الفعل بقدرة الله مقارناً لقدرة العبد مع عدم تأثيرها فيه على ما حققه الأشعري أمر متعقل، وكون الفعل طاعة أو معصية على ما حققه به الباقلاني أمر متعقل أيضاً وإن كان جعلهم له جهة لاستحقاق المدح والثواب والذم والعقاب أمر ظاهر البطلان، والفرق هذه المتكاثرة، وإن أنكرته فلائنه لا صحة له لا لعدم تعقله فافهم.

قوله: (مقارناً لقدرة العبد) أي مقارناً لحدوثها.

(١) - أحمد بن محمد الخالدي: قال في مطلع البدور: أحمد بن محمد بن داود الخالدي رحمه الله، قال القاضي العلامة محمد بن صلاح الفلكي الفرائضي رحمه الله: كان أحد الأعيان، وزينة الأوان، وقطباً من أقطاب الإسلام، إلى أن قال: وذكره الفقيه محمد بن فند الزحيف وأنه ممن لقي الإمام عز الدين بن الحسن رحمه الله من شيعة اليمن، وكان الفقيه عالماً كبيراً، له مسائل في اللغة غريبة، وله شرح المفتاح في الفرائض، قال صاحب مطلع البدور: وله شرح على كافي ابن الحاجب، وكان سيدي الحسين بن الإمام القاسم يثني عليه كثيراً، وهو حري بذلك. اهـ.

(٢) - الإمام يحيى رحمه الله.

وبعد: فجميع الأعراض عنده غير باقية، فلم جعل الفعل كسباً لمقارنته للقدرة، ولم يجعله كسباً لمقارنته للكون.

وبعد: فإذا كان الكسب هو وجود الفعل على هذه الكيفية فهو متعلق بالله، فما وجه إضافته إلى العبد وأي اختيار له فيه.

وبعد: فكأنه يقول يلزم العبد ويلعن على الفعل؛ لأنه خلق فيه مع غيره ولا يلزم على اللون لأنه خلق فيه وحده، وهذا في غاية الركة.

وقال: الباقلاني: المرجع بالكسب إلى صفة للفعل هي كونه طاعة أو معصية فوجود السجلة مثلاً هو من الله وكونها طاعة أو معصية هو من العبد، وهذا أيضاً ظاهر السقوط لأننا نسأله عن هذه الصفة التي هي كون السجلة طاعة هل هي وجود السجلة فهو الذي نهرب منه أو كونها كسباً، فعنه وقع السؤال.

وبعد: فإذا صح من أحدنا أن يجعل فعل الله على صفة بها تصير طاعة أو معصية فما الفرق في ذلك بين السجلة واللون، فهلا صح أن يكون اللون طاعة أو معصية بأن يكسبه أحدنا تلك الصفة.

وبعد: فالذي يعقل ويصح من معنى كون الفعل طاعة هو أن العبد قصد به وجه الله تعالى، وهذا لا يثبت إلا إذا كان فاعل السجلة وفاعل القصد واحداً حتى لو قصد أحدنا بسجلة عابد الوثن وجه الله لما كانت طاعة، ولو قصد عابد الوثن بسجلة أحدنا التقرب إلى الوثن ما كانت معصية. والحاصل أن القصد لا يكون قصد إلا إذا كان فاعله وفاعل الفعل واحداً، ولهذا لا يقال: إن أحدنا يقصد أن يكون لونه أبيض وإن جاز أن يقال: أراد ذلك.

قوله: (وقال الباقلاني: المرجع بالكسب إلى صفة للفعل).

هذا معنى الكسب عنده وقال أيضاً بأن تأثير قدرة العبد هو في هذه الصفة وأما الإحداث فيقدرة الله تعالى.

إذا ثبت هذا قلنا: أخبرنا عن القصد الذي صار الفعل طاعة أو معصية هل هو فعل الله فقد أبطلت مذهبك ولم يبق للذكر الكسب فائنة، أو هو فعل العبد فقد أثبت العبد فاعلاً لفعل لم يفعله الله، أو هو كسب للعبد وفاعله الله فيحتاج إلى كسب آخر ويتسلسل.

وبعد: فلأخبرنا عن هذه الصفة هل تقف على اختيار العبد فكان يصح أن يوجد الله الفعل ولا يكتسبه العبد بأن لا يختار الكسب ولا يقف على اختياره، فما الفرق بينها وبين الإيجاد ولم كان إحدى الصفتين بأن تكون كسباً أولى من الأخرى.

وبعد: فمن أصلنا أنه لا يقدر على صفة للذات من دون معنى، إلا موجد تلك الذات كالكلام، فإنه لا يجعله خبراً إلا الذي أوجده، فكذلك لا يجعل الفعل طاعة إلا الذي أوجده. وبعد: فلو سمي أحدنا مكتسباً لأجل أنه صير ٨٩٧ الفعل على صفة لكان أحدنا مكتسباً للجسم إذا صيره على صفة المتحركة.

وبعد: فكثير من محققيهم كأبي إسحاق والغزالي والجويني والرازي لا يثبتون الصفات، فما معنى الكسب عند هؤلاء.

وقال بعض مشيختهم: الكسب هو ما وقع بقدره محدثه. فقال لهم أصحابنا: أتريدون بقولكم وقع حدث فهو الذي نقوله، أو تريدون الكسب، فعن الكسب سألناكم.

قوله: (ولم كان إحدى الصفتين). يعني الإيجاد وكون الفعل طاعة أو معصية.

قوله: (فما معنى الكسب عند هؤلاء؟).

يقال: هؤلاء لا يثبتون الكسب ولا يذهبون إليه.

قوله: (وقال بعض مشيختهم).

قد ينسب هذا القول إلى الجويني، ونسب إلى الغزالي ونسب إلى الاسفراييني والرازي.

قوله: (فقال لهم أصحابنا).

يعني مبطلين لهذا القول، وقد أبطلوه أيضاً بأن قولكم ما وقع بقدره محدثه ينسب على إثبات

وقل بعضهم: الكسب هو ما حله مع القدرة عليه، وهذا متهافت؛ لأن الفعل إنما يحل بعض الفاعل، ولأن إثبات القدرة فرع على إثبات أحدنا قادراً، وذلك فرع على كونه فاعلاً، وإذا كان الله أحدث الفعل فما معنى القدرة عليه، ولأن قولهم عليه يفيد أن القدرة مؤثرة فيه فيقول: ما تأثير القدرة، هل في الإيجاد فهو المطلوب أو في الكسب، فعنه وقع السؤال على أنهم احترزوا بمحل القدرة عن المتولد وهو جهالة؛ لأن في المتولدات ما يوجد في محل القدرة عليه كالعلم المتولد عن النظر وكالتأليف.

طريقة أخرى في إبطال الكسب على تقدير كونه مفعولاً، يقال لهم: أليس الله هو الذي أوجد الفعل وجعله كسباً للعبد فلا بد من بلى، فيقول: ما وجه تعليقه بالعبد وكلا الوجهين من قبله تعالى. ويقال لهم: هل الفعل الذي قبح من العبد كالظلم، هل قبح من جهة كونه خلقاً فقط، فيلزم أن يقبح من الباري لو تفرد به الكسب في حقه تعالى، أو يقبح من الجهتين جميعاً فيلزم أن لا يقبح فعل قط؛ لأنه لم يجتمع لفاعل كونه خالقاً مكتسباً.

ويقال لهم: هل يصح أن يتفرد الله بفعل الكفر والإيمان، فإن قالوا: لا، قيل لهم: فهل يصح أن يتفرد بهما العبد، فإن قالوا: لا، قيل: فإذا كان من فعل الله ومن فعل العبد بحيث لا يصح أن يتفرد أحدهما عن الآخر بالفعل فقد أثبتوا معنى الشراكة وأحوجوا الله في فعل الإيمان إلى أن يكتسبه العبد كما أحوجوا العبد في أن يكتسبه إلى أن يخلقه الله.

ويقال لهم: أليس إذا خلق الله الفعل وجب أن يصير العبد مكتسباً حتى لا يقف كونه مكتسباً له على اختياره فلا بد من بلى، فيقول: فلئن الله الذي أدخله في كونه مكتسباً جبراً كما أدخله في كونه طويل القامة جبراً، فعلام يتوجه الملح والذم، وما الثمرة في ذكر الكسب.

القدرة وإثباتها يترتب على كون أحدنا قادراً، وكونه قادراً ينبني على كونه فاعلاً وهو خلاف مذهبكم، وأيضاً فهذا يقتضي أن يكون للقدرة المحدثه فيه تأثير وهو خلاف ما ذهبتم إليه من أن الفعل متعلق بالله تعالى إن شاء أوجده مع القدرة وإن شاء أوجده ولا قدرة. قوله: (وقل بعضهم: الكسب هو ما حله مع القدرة عليه). نسب هذا إلى الأشعرية.

ويقول: أليس أمر الله بالحج بشرط الاستطاعة حتى إذا لم يكن استطاعه لم يتوجه على تاركه ذم، فلا بد من بلى، فيقول: أليس معنى الاستطاعة عندكم أن يخلق فيه الحج وقدرته وإرادته، فلا بد من بلى، فيقول: فيجب أن يكون أمراً بالإيمان بشرط خلق الإيمان، فلا يتوجه على الكافر لوم.

ويقول: أليس يحتاجون إلى الله في كسب الإيمان فلا بد من بلى، فيقول: أليس وجه الحاجة هو أنه لو لم يخلقه ٨٩٩/لاستحل أن تكتسبوه، فلا بد من بلى، فيقول: قد أحوجتم الله إلى أنفسكم في خلق الإيمان لهذا الوجه بعينه، لأن عندكم أنكم لو لم تكتسبوه لاستحل أن يخلقه فيكم.

قوله: (فيلزم ألا يقبح من الباري لو تفرد به لفقد الكسب) لعلمهم يلتزمون هذا.

قوله: (أليس معنى الاستطاعة عندكم) ... إلى آخره.

فيه نظر لأن هذا معنى الاستطاعة عندهم التي هي القدرة لا استطاعة الحج التي هي شرط فيه فهي غير هذا المعنى، لكن القدرة أظهر في كونها شرطاً، ومعناها في التحقيق عندهم ما ذكره.

فصل/ في شبههم في أن الله خالق لأفعال العباد

أشفها ما عول عليه الرازي في مصنفاته وحاصله أن العبد حل إيقاع الفعل إما أن لا يصح منه الترك فهو المطلوب بالجبر. وإما أن يصح منه الترك فلا يكون الفعل أولى بالوقوع من الترك، إلا لمرجح وداع وإلا كان قد وقع أحد الجائزين لا لمرجح، وذلك يقدح في حدوث العالم، قل: وذلك المرحح لا يصح أن يكون من فعل العبد وإلا احتاج في وقوعه إلى مرجح آخر، وإذا كان من فعل الله فوقوع الفعل عنده إما على سبيل الوجوب وهو المطلوب؛ لأن ذلك الداعي حينئذ يكون سبباً، وفاعل السبب والمسبب واحد وإما على سبيل الجواز بمعنى أنه يصح أن يقع، وأن لا يقع مع وجود الداعي، فيحتاج في وجوده إلى مرجح آخر ويتسلسل.

والجواب: أول ما في هذا أنه لازم له في فعل الباري تعالى، فيقل: حل ما أوجد الله الفعل هل كان يصح الترك أم لا، إن قل: لا، لزم أن يكون تعالى مجبوراً على فعله، وإن قل: يصح، قيل: فليس الفعل أولى من الترك، إلا للداع، وإذا كان كذلك فوقوع الفعل عند ذلك الداعي إما على سبيل الوجوب فيلزم حصول العالم لم يزل، وأن لا يكون مختاراً في وجوده؛ لأن الداعي قد صار موجباً له، والداعي ليس بفعل الله تعالى حتى يقول فاعل السبب والمسبب واحد وإن كان على سبيل الجواز احتاج إلى داع آخر وتسلسل، فما أجاب فهو جوابنا.

(فصل: في شبههم في أن الله خالق لأفعال العباد).

قوله: (أشفها ما عول عليه الرازي).

أي أقواها ما اعتمده واستند إليه في تصحيح مذهبهم، وقد أوردها ابن الحاجب ثم أبطلها بأنها تؤدي إلى القدح فيما علم ضرورة لاستلزامها كون أفعالنا كلها ضرورية.

قوله: (وذلك يقدح في حدوث العالم). يعني لأن الذي دل على حدوثه هو حصوله مع الجواز فلا بد من مؤثر فيه وموجد له يرجح وجوده على عدمه.

قوله: (أنه لازم له في فعل الباري). قال الإمام يحيى: فكما أنه يبطل الاختيار في حق العبد فهو بعينه يبطل الاختيار في حق الله تعالى لأن طريق الفاعلية واحدة، وهذا بعينه فلسفة

واعلم أن هذا شيء أورده الفلاسفة في حدوث العالم. وتحقيق الجواب عليه وعليهم أن نقول: أما أفعال السامي والنائم فلا تتوجه فيها هذه الشبهة على أصل الجمهور؛ لأنها لا تحتاج إلى داع، ومتى قيل: فما المخصص للفعل على الترك مع أن نسبة القلورية إليهما على سواء؟

قلنا: يجوز أن يكون المخصص هو القلورية، وإن كانت معهما على سواء كما سيتضح، ويجوز أن يكون المخصص هو القصة؛ لأن الصحيح خلاف ما يقوله أصحابنا في إحتياجه إلى العلم، بل إنما يحتاج إلى الاعتقاد أو الظن، وذلك صحيح في حق السامي والنائم، وأما أفعال العالم المميز لفعله، فمسلم أنها لا توجد إلا للداع. لكن من سلم له أن الداعي هو المؤثر في الفعل وأن وقوع الفعل عنده على جهة الإيجاب، أو ليس صريح ملعب خصومه أن المؤثر في الفعل هو القادر وأن وقوع الفعل عند الداعي على جهة الجواز، ولو أطلقوا لفظ الوجوب فإنما هو وجوب /٢٠٠/ استمرار لا وجوب تأثير، وكيف والدواعي من قبيل الاعتقادات والظنون التي لا تأثير لها في الإيجاد وقوله: إنه إذا كان على سبيل الجواز افتقر إلى مرجح آخر غير مسلم، ولا صحيح؛ لأن أحدنا متى دعه الداعي إلى الأكل وعنده رغيفان مستويان وليس له إلا أحدهما، فإنه يأخذ أحدهما لا لمرجح مع استواء الداعي إليهما

محضة، وقول بالموجب وخروج عن الدين فإن قالوا: إن كون القديم تعالى يجب أن يكون فاعلاً لا يخرج عن حد الاختيار. قلنا: وكون فاعلية العبد واجبة لا تخرجه عن حد الاختيار.

قوله: (على أصل الجمهور). أراد لا على أصل أبي الحسين ومتابعيه القائلين بأنها لا يفعلان إلا للداع بناء على اشتراط الداعي.

قوله: (كما سيتضح). يعني في آخر هذا الجواب.

قوله: (لأن أحدنا متى دعه الداعي إلى الأكل وعنده رغيفان مستويان) ... إلى آخره.

هذا ما استدلل به الجمهور على عدم اشتراط /٤١٧/ الداعي، قالوا: لأنه لو كان الداعي

ومع جواز أن يأخذ الآخر، وكذلك الملجأ إلى الهرب إذا عن له طريقان، وكذلك العطشان إذا حصل له كوزان على سواء، وكذلك من بين يديه طبق تمر فإنه يأخذ واحدة واحدة من دون مرجح لها على ما يساويها.

شرطاً في وجوده لكان كما يحتاج إليه في أول الأمر يحتاج إليه في آخره أيضاً عند فرض الاستواء، واعترضه الإمام يحيى^(١) باعتراضات أما أولاً: فبأننا لا نسلم تماثلها بالإضافة إليه ولو كانا في أنفسهما مثلين فربما يعتقد لأحدهما فضلاً على الآخر فيكون هذا سبباً للعدول عن أحدهما إلى الآخر، وأما ثانياً: فلو تناهينا في التصوير إلى أنها يستويان من كل الوجوه فربما يذهب عن أحدهما لاستوائهما في الغرض ويصير الحال كما لو لم يكن إلا أحدهما.

قال: وأما ثالثاً وهو الصحيح فلأن حال القادر ليس كحال الموجب، فإن أثر الموجب متى صح وجب ومتى لم يصح استحال، والقادر يفعل أحد مقدوريه لقصد وداعيه مع استوائهما في كونها ممكني الوقوع على سواء، فمتى استويا في الغرض فإنه يفعل أحدهما لداعيه من دون أمر آخر.

فإذا قال السائل: فما الذي يرجح وجود المقدور على عدمه. فمن جوابنا أنه القادر فإذا قال: فلم وجد في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ولم يختص بالحصول دون ضده. قلنا: الفاعل المختار أوجده لقيام داعيه. فمتى قال: فلنفرض قيام الداعي في كل واحد من الضدين على سواء.

قلنا: من ههنا يتميز القادر عن الموجب فإننا لو جرينا في هذا الموطن على طلب مخصص لأحد مقدوريه دون الآخر غير كونه فاعلاً مختاراً لألحقناه بباب الموجب وخرج عن حد الاختيار، وهذا يرفع ما عرفناه ضرورة من الفرق بين القادر والموجب وحصل من مجموع ما ذكرنا أن الفاعل في الأصل مفتقر إلى الداعي ليعثه على الفعل، وعند فرض الاستواء في الفعلين من كلا الوجوه يفعل أحدهما دون الآخر من غير أمر وراء كونه فاعلاً مختاراً.

(١). هذه الاعتراضات التي ذكرها الإمام في التمهيد (ج/١/ص/١٣٧).

وقد أجب الرازي بهذا على الفلاسفة في أول كتاب الأربعين، فما باله صادر عليه هاهنا وحرره شبهة لو صحت لبطل الصانع.

ومتى قيل: فقد يرجع الفعل على الترك لا لأمر.

قلنا: بل يرجع الأمر وهو الداعي، ومتى استوى الداعي إليهما كان المخصص هو القادر بقصده واختياره بدليل أنه لو سئل عن ذلك فقيل: لم خصصت هذا الرغيف مع مساواته للآخر لقال: اخترت ذلك، ولسنا نعني بأن يكون تأثير القادر على جهة الاختيار إلا هذا، وبهذا تقع التفرقة بين المختار والموجب، فللطالب لنا بمخصص وراء القادر مطالب لنا بإبطال معنى القادر، وإدخاله في حد الموجب ولسنا نسلمه، ولا بد للرازي من النزول على مثل هذا الجواب، وإلا بطل عليه كون الباري مختاراً، وهو قد نزل عليه، ولكنه كثير التخليط. شبهة: قالوا: لو كان العبد محدثاً لأفعاله لوجب أن يعلم تفصيل ما أحدثه ليصح منه إيجاد قدر دون قدر كالقديم تعالى.

قلت: وفي كلامه عليه السلام ما يشفي في جواب هذه الشبهة التي أوردها الرازي ويفتح مقفلها ويحل معضلها.

قوله: (فما باله صادر عليه ههنا وحرره شبهة).

أي ما الذي خطر بباله أي قلبه حال كونه شاطراً، ولقظة شاطر لم يصح لنا سماعها فإن كان بالشين المعجمة والطاء المهملة فلعله من شاطرت فلاناً مالي إذا ناصفته وشاطرت طلبني أي اختليت شطراً أو صررته وتركت له شطراً، والمعنى أنه شاطر الفلاسفة على ما أورده فأخذ شطراً وجعله شبهة ولكن تعدية هذا المعنى ليست بالواضحة، وإن كان بالسين والطاء المهملة فلا معنى له لغة يستقيم هنا، ويخطر بالبال أن هذه اللفظة بالصاد والبدال المهملتين وإنما وقع إبدال الصاد سيناً والبدال طاءً من سهو القلم، وهي من صادره على كذا أي طالبه به، صرح بهذا المعنى في القاموس وأشار إليه في الصحاح، والمعنى فما بال الرازي طالب به هنا في تصحيح مذهبه وحرره شبهة يتوصل بها إليه.

والجواب: لم قلتُ إنه يحتاج في إيجاب قدر وأن قدر إلى أن يعلم تفاصيل ما أحدث، وهلا كفى أن يقصد إلى إيجاد جملة أفعال لغرض من الأغراض، ثم يأخذ في تلك الأفعال حتى يتم غرضه، ثم يقتصر على ذلك القدر من ذلك الجنس، وإن لم يعلم كميته، فإذا قصد أن يصلي ركعتين مثلاً فقد قصد أن يوجد من الحركات والسكنات والأقوال ولحو ذلك القدر الذي تكون الصلاة مركعتين، وكذلك إذا كان غرضه الحج قصد إلى أن يوجد من الخطأ القدر الذي به يصل إليها، ولا يحتاج أن يعلم كمية تلك الخطأ، وكذلك الباني يقصد أن يوجد من التأليفات ما به يصير المبني بيتاً وجميع الأفعال تجري على هذا المنوال، وهذا يعلمه كل عاقل، بل الصبي إذا تناول الكوز، فإنما يقصد أن يشرب القدر الذي معه يحصل الرقي ولا يتعرض للعلم بكمية حركات الفم ولا يمكنه ما يأخذ من قطرة، ولا بد للخصوم من الاعتراف بهذا. يوضحه أنهم أجمعوا على أن من استأجر غيره على خياطة قميص بأجرة معلومة فإن الإجارة صحيحة والعمل معلوم، ولو كان كما ذكروه لكان العمل غير معلوم والإجارة فاسدة. ويعد: فالسؤال لازم لهم في الكسب/٢٠١/ فيقول: يلزم أن يكون أحدنا علماً بتفاصيل ما كسبه وجوابهم جوابنا.

قوله: (يلزم أن يكون أحدنا علماً بتفاصيل ما اكتسبه وجوابهم جوابنا).

قد فرقوا بينهما بأن قالوا: الكسب يجب مع الصحة فلا يجب في المؤثر فيه أن يعلم تفاصيل ما اكتسبه بخلاف الحدوث فإنه لا يجب مع الصحة وإنما يثبت على وجه الاختيار فافترقا، وأجيب عليهم بوجهين، أحدهما: أن الكسب إذا كان متعلقاً بنا على زعمهم لم يكن بد من وقوفه على اختيارنا إذ لو لم يكن كذلك لم يصح كونه متعلقاً بنا.

الثاني: أن الكسب إذا كان متعلقاً بنا ومع ذلك لا نعلم تفاصيل ما اكتسبناه لما كان واجباً مع الصحة فهلا قلتُ إن أفعالنا حادثة من جهتنا ولا نعلم تفاصيل ما أحدثناه لأنه يجب مع الصحة.

ويعد: فقد قل بعض أصحابنا: إن أحدنا يعلم تفاصيل ما أحدثه أي يعلم أعيانها وإن لم يعلم كميتها؛ لأن العلم بكميتها أمر زائد على ذلك ألا ترى أن الرجل يدخل ندي قومه وجلع بلده فيعرف أعيان من فيه وإن لم يعلم كميتهم، وكذلك في من يضيف قوماً ومن يبصر أساطين المسجد

وأما قياسهم للواحد منا على القديم تعالى فغير صحيح؛ لأنه عكس الصواب من حيث لا يعلم معنى المحدث في الغائب إلا من علمه في الشاهد ولا يعلمه في الشاهد إلا من علم أن لنا أفعالاً، ولأنه لم تكن العلة في علمه تعالى بتفاصيل ما أحدث هي كونه أحدث بل كونه عللاً لذاته، ألا ترى أنه تعالى يعلم تفاصيل المعلومات، وليست بمحدثه، ويعلم تفاصيل المعاني القائمة بذاته عندهم، وليست محدثة.

شبهة: قالوا: نحن نفرق بالضرورة بين الحركة الاختيارية والاضطرارية في تعلق الأولى بنا دون الثانية، فلو تعلق إحداهما بنا من جهة الحدوث لوجب مثله في الثانية، بل كان يجب أن نتحدث الأجسام لأن الحدوث متماثل، بقي أن يتعلق من جهة الكسب والمحدث هو الله تعالى. والجواب: أنهم كانوا أولاً يجعلون الكسب هو نفس هذه التفرقة، وهم الآن جعلوها دليلاً على الكسب وهذه مناقضة، وبعد فإنما تلك هذه التفرقة على تعلق الكسب بنا من حيث يقف على قصودنا، فيجب أن تلك على تعلق الحدوث بنا كذلك.

قوله: (فقد قل بعض أصحابنا) ... إلى آخره.

هذا جواب ذكره صاعد ^{III} وأراد به يعلم أعيانها وإن لم يعلم كمية أعدادها.

قوله: (من حيث لا يعلم معنى المحدث في الغائب إلا من علمه في الشاهد).

يعني من حيث لا يمكن تعقل المحدث في الغائب مع عدم تعقله في الشاهد، وهذا أولى من قولهم إن إثبات المحدث في الغائب ينسب على إثباته في الشاهد لأنه يقال: الاستدلال على إثبات الصانع ممكن من غير طريقة القياس على المحدث في الشاهد بأن يقال: حصل العالم مع جواز ألا يحصل وتجدد وجوده / ٤١٨ / بعد أن لم يكن فلا بد من مؤثر فيه.

(١) - صاعد بن عبيد البجلي، أبو محمد أو أبو سعيد الحراني، مقبول من كبار العاشرة، (تقريب: ج ١/ ص ٣٥٨).

وبعد: فهذه التفرقة ثابتة في المتعديات، فليجعلوها كسباً لنا.
وبعد: فقد أبطلنا الكسب بما لا مزيد عليه فليكن هذا دليلاً لأنه لأنه لم يبق للتفرقة معنى إلا أنها تتعلق بنا من جهة الحدوث.

وأما قولهم: إن الحدوث متمائل، فكان يجب أن تتعلق بنا جميع المقدورات فهو باطل؛ لأن الأشياء وإن اشتركت في الحدوث لم تشترك في الحاجة إلى محدث معين، وكيف يصح لهم هذا وهو محل النزاع! وبعد فكان يلزم مثله في المعلولات المتماثلة أن يستند إلى علة واحدة ولا يحتاج كل معلول إلى علة للوجه الذي ذكره.

وبعد: فعند كثير منهم ومنا أن الوجود هو ذات الموجود فلا يكون متمائلاً لاختلاف النوات.

وبعد: فالتماثل الحقيقي إنما يعقل بين النوات وليس يلزم من القدرة على إيجاد ذات القدرة على إيجاد سائر النوات، ولا من القدرة على إيجاد الذات على وجه القدرة على إيجادها على وجه آخر.

قوله: (فهذه التفرقة ثابتة في المتعديات).

هذا جواب يختص الأشاعرة ومن قال بقولهم في نفي الكسب عن المتعديات.

قوله: (لم تشترك في الحاجة إلى محدث معين).

يعني بل إلى محدث ما على سبيل الجملة ويكون الكلام في تعيينه موقوفاً على الدلالة، فإن قامت على أنه الواحد منا قيل به، وإن قامت على أنه غيرنا قضي به.

قوله: (في المعلولات المتماثلات).

يعني كصفة الحي بكونه حياً وصفة العالمية مع اتحاد متعلقها.

قوله: (فالتماثل الحقيقي)... إلى آخره. يعني وأما تماثل الصفات والأحكام فغير حقيقي وإن جرى في كلام المتكلمين أن صفة الوجود ونحوها من الصفات المتفقة في الأحكام متماثلة فتجوز لأن التماثل من أحكام الذوات فقط.

وبعد: فالذي يعلم به كون المقدور مقدوراً هو وقوفه على القصد والداعي، فما حصل فيه هذا الوجه علمنا أنه مقدور لنا، وإلا كان مقدوراً للباري.

شبهة: قالوا: لو قدر أحدنا ٢٠٢/ على إحداث أفعاله لقدر على إعدادتها كالقديم تعالى. والجواب يقال: أثبتوا أن العلة في قدرته تعالى على الإعلاء هي قدرته على الإحداث ولا سبيل إلى ذلك، والفرق عندنا أنه قلدر لذاته وأحدنا قلدر بقدرة والقدرة لا تتعلق على التفصيل إلا بمقدور واحد.

قوله: (والقدرة لا تتعلق على التفصيل إلا بمقدور واحد).

أراد بالتفصيل حيث يكون الجنس والوقت والمحل متحدة فإن القدرة حينئذ لا تتعلق إلا بمقدور واحد.

قال في (التذكرة): لأنها لو تعدت عنه إلى ما فوقه ولا حاصر لتعلقت بما لا يتناهى، ولو تعلقت بما لا يتناهى لزم زوال التفاضل بين القادرين، وكان يتأتى من الضعيف رفع الجبال كما يتأتى من القوي الشديد القوة، لأنها على هذا التقدير قد قدر أعلى ما لا يتناهى على الشرائط التي ذكرناها، وإنما كان كون القدرة لا يتعلق على التفصيل إلا بمقدور واحد علة في عدم جواز الإعادة على مقدورها لأننا لو جوزنا الإعادة على مقدورها بطل هذا الحكم لأنه لا بد أن يعاد بالقدرة التي وجد بها بعينها، فإنه لا يجوز أن يتعلق بقدرة أخرى ولا قادر آخر، وإلا لجاز مقدور بين قادرين. وإذا وجب ذلك وقد صح أن مقدورها في كل وقت غير مقدورها في الوقت الآخر، فإن لها في كل وقت مقدوراً أعلى ما هو مقرر في مواضعه وجب لو صح إعادة مقدورها أن تتعلق القدرة الواحدة بجزء من الفعل على وجه الابتداء وبجزء آخر على وجه الإعادة فيخرج عن الحكم الذي ذكرناه، ولا يمكن أن يقال: إنه لا يصح أن يوجد بها في ذلك الوقت غير ذلك الجزء المعاد لأن هذا يقتضي أن لو بقي هذا المعاد ولم يعدم وكانت القدرة أيضاً باقية ألا يكون لها مقدور في ذلك الوقت أصلاً، وهذا يقتضي أن تعلقها فيه بمقدور موقوفاً على فناء هذا المعاد وأن تعلقها لا يرجع إلى ذاتها وقد عرفنا خلافه.

وبعد: فالسؤال لازم لهم في الكسب.

وبعد: فهم قاسوا الشاهد على الغائب، وهو عكس الصواب.

وبعد: فليس من قدر على إيجاد شيء قدر على إعداته، فإن في أفعال الباري تعالى ما يستحيل إعداته. وهو ما لا يبقى في المتولدات.

أما ما لا يبقى فلأنه لو صحت إعداته لانتقلب باقياً لأنه يصير له في الوجود وقتان، وإذا صح مع تخلل وقت عدم صحا على جهة التوالي من حيث إنه إذا تعلّى في الوجود الوقت الأول إلى الثالث والرابع وما بعدهما صح تعديده إلى الوقت الثاني،

هذا ما ذكره ابن متويه قال رحمه الله: وفي المجبرة من جواز إعادة مقدور القدر وهو محكي عن بعض البغداديين وغيرهم من أهل العدل.

قوله: (فالسؤال لازم لهم في الكسب).

يعني وهم يذهبون إلى أن أحدنا مكتسب لهذه الأفعال ولا يقدر على إعادة اكتسابها.

قوله: (فإن في أفعال الباري تعالى ما يستحيل إعداته). قلت: بل قد ذهبت الفلاسفة والكرامية وأبو الحسين البصري إلى أنه لا يصح من القديم ولا من غيره إعادة شيء من المعدومات بناء على مذهبهم في نفي إثبات الذوات في حالة العدم، فإذا عدمت صارت نفيّاً محضاً غير متعينة في نفسها ولا متميزة في ذات بينها فلا يصح إعادتها وإنما يعاد أمثالها ونظائرها، ولهذا ذهب أبو الحسين إلى عدم جواز إعدام المكلفين وجعل الفناء تبدد أجزاءهم كما سيأتي، والإعادة جمعها حتى تصير على مثل ما كانت عليه من الحياة ونحوها، وهذا هو القياس الجاري على مذهبهم في نفي الذوات حالة العدم، وأما الرازي فإنه مع نفيه لثبوتها في حالة العدم قال بصحة الإعادة ولا سبيل له إلى الجمع بين هذين المذهبين.

قوله: (وهو ما لا يبقى في المتولدات). هذا هو المختار الذي صححه ابن متويه على خلاف فيه، فإن أبا هاشم أجاز إعادة المسبب مبتدأ ثم رجع عنه إلى جواز إعداته بإعادة سببه، وجوز الأشعري إعادة ما لا يبقى، وزاد أبو علي على ما ذكر فمنع من إعادة ما دخل جنسه تحت

ولا تصح الإشارة إلى أمر يحيل ذلك إلا وجوده في الأول، والوجود لا يحيل الوجود ولو سلمنا أنه يحيل لما كان بأن يحيله في الوقت الثاني أولى من الثالث وما بعده فيلزم أن يستحيل أبداً، وفي ذلك ما نريد من استحالة إعدته.

وأما المسبب فلأنه لو أعيد لكان إما أن يعاد مبتدأ أو مسبباً، والأول باطل؛ لأنه يكون له في الوجود وجهان، والوجهان في الفعل كالفعلين في صحة تعلق أحدهما بقدر، والآخر بقدر آخر، وفي ذلك صحة مقدور بين قلدرين وهو محل، والثاني باطل لأنه إن أعيد بسببه الأول لم يصح لأن من حق السبب أن يكون له في كل وقت مسبب آخر، وإما أن يعاد بسبب آخر فيؤدي صحة حصوله بسببين إلى صحة تعلقه بقدرين لجواز أن يتعلق أحد السببين بقدر والآخر بقدر آخر، هذا ما ذكره مشائخنا رحمهم الله تعالى في المبتدأ والمسبب، وهو يمكن أن يعترض،

مقدورنا وإن كان مبتدأ باقياً من فعل الله تعالى.

قوله: (إلى أمر يحيل ذلك).

يعني يحيل وجوده في الوقت الثاني من وقت حدوثه.

قوله: (لأنه يكون له في الوجود وجهان). يعني ابتداء وتوليداً.

قوله: (أن يكون له في كل وقت مسبب).

يعني غير المسبب الذي / ٤١٩ / تقدم كما يجب في القدرة أن يكون لها في كل وقت مقدور غير المقدور الذي يختص بالوقت الأول، فلو جوزنا إعادة هذا المسبب بسببه وجب في هذا السبب أن يوجب على وجه الابتداء جزءاً وعلى وجه الإعادة جزءاً آخر، فيلزم تعديده إلى ما لا يتناهى كما قيل مثل هذا في القدرة، هذا إذا كان السبب باقياً وله في كل وقت مسبب فأما إذا كان باقياً وليس له إلا مسبب واحد مع بقاءه كالاجتماع فإن سببه التأليف وهو لا يولد إلا تأليفاً واحداً، فإننا نقول: لا يصح إعادة مسببه لأن تأثيره إنما هو في مسبب واحد حال حدوثه وحالة حدوثه قد تقضت، فلا يصح مع بقاءه تأثيره بإعادة ولا بغير إعادة. وهذا على قول

أما المبتدأ فلقائل أن يقول: إن الذي أحال وجوده في الوقت الثاني هو لزوم أن ينقلب باقياً، وهذا المحيل غير حاصل في الوقت الثالث وما بعده، فلذلك صرح من القادر إعادته في الوقت الثالث أو ما بعده، واستحل في الوقت الثاني، وكلما يتعلق بالقادر إنما يتبع ما يصح دون ما يستحيل .

وأما المسبب فللقال أن يقول أيضاً: يصح إعادته مبتدأ، ويصح إعادته بسبب آخر، ولا يلزم من صحة حصوله على وجهين أو عن سببين صحة تعلقه بقادرين، بل يكون الوجهان والسببان متعلقان بقادر واحد، وما يتعلق بالقادر لا يصح أن يتعلق بغيره، وصار الحل فيه كالكلام فإنه يصح أن يقع أمراً ويقع خبراً وإنما يتعلق الوجهان بقادر واحد ولم يلزم من ذلك صحة تعلقه بقادرين ٢٠٣/ كذلك هذا، وليس وقوعه على وجهين أو عن سببين بأبلغ من الفعلين المتغايرين فإذا كانا مما يتعلق بقادر استحل تعلقهما بغيره.

بعضهم. وإن كان منهم من قال بتوليده في حال بقاءه لكن بشرط تجدد التجاور، وهو الذي اختاره ابن متويه، وكذلك الاختلاف في الافتراق وتوليده للألم بشرط انتفاء الصحة، فإن منهم من قال لا يولده إلا في حالة الحدوث، ومنهم من قال يولده في حال البقاء بشرط تجدد انتفاء الصحة، وأما إذا كان السبب غير باق فإعادة السبب حيثئذ متوقفة على إعادته ولا يصح لكونه غير باق على ما تقدم فيما لا يبقى.

قوله: (أما المبتدأ فللقال أن يقول)... إلى آخره.

ربما يمكن الجواب بأن وجوده في الوقت الثالث أو الرابع مثلاً وإن لم يلزم منه انقلابه باقياً ولم يحصل فيه هذا المحيل فقد لزم من صحة وجوده في الثاني لما ذكرنا من أن الوجود لا يحيل الوجود، وصحة وجوده في الثاني يلزم منه انقلابه باقياً فقد أدى إلى المحال بواسطة وما أدى إلى المحال فهو محال، والذي أدى إليه تجويز الإعادة لما لا يبقى فلنترك القول بما يلزم من القول به المحال.

قوله: (وليس ذلك بأبلغ من الفعلين المتغايرين).

شبهة: قالوا: لو تعلق بنا هذه لأفعال على الحدوث لتعلقت بنا على سائر الصفات من نحو كونها شيئاً وعرضاً وحسناً وقيحاً.

والجواب: منع الجامع ولزوم مثله في أفعال القديم تعالى، وفي الفرق بأن وجودها ليس مما إذا صح وجب فلذلك احتاج إلى مؤثر وليس كذلك سائر ما ذكرهم فإنه مما إذا صح وجب فلم يحتاج إلى الفاعل ولهذا لا يؤثر الفاعل إلا في الحدوث وتوابعه على أنه ليس للشيء بكونه شيئاً حل ولا بكونه جسماً وعرضاً بخلاف كونه موجوداً.

يقال: إن الفعلين لا يستحيل تعلقهما بقادريين وتجويز تعلقهما بقادريين لا يؤدي إلى محذور بخلاف ما ذكرته، فإننا لو قدرنا تعلق أحد السبيين بقادر والآخر بقادر آخر ولا مانع من هذا التقدير أدى إلى كون المسبب مقدوراً لقادريين وذلك محال.

قوله: (والجواب منع الجامع).

أي بين تعلقها بنا من جهة الحدوث وتعلقها بنا على سائر صفاتها.

قوله: (ولزوم مثله في أفعال القديم تعالى). يعني فكان يلزم أن تتعلق به أفعاله تعالى من حيث أنها أشياء وذوات وحسنة وقيحة ومعلوم خلافه.

قوله: (وفي الكسب).

يعني فيقال: أليس أنها تتعلق بنا من جهة الكسب عندكم ولا يجب تعلقها بنا من هذه الوجوه التي ذكرتموها ولا من جهة الحدوث.

قوله: (فإنه مما إذا صح وجب).

يعني كونه شيئاً وعرضاً وحسناً وقيحاً، فإن هذه الأشياء تجب عند صحتها.

قوله: (وتوابعه). يعني توابع الحدوث ككون الكلام أمراً وخبراً ونحو ذلك مما يتوقف على القصد.

(١). توابع الحدوث: صفات الأفعال.

شبهة: قالوا: لو صح أن يحدث أحدنا فعله لصح منه في الثاني مثل ما فعله في الأول، ومعلوم أن من كتب حرفاً لا يمكنه أن يكتب مثله في كل وجه.

والجواب: لم وجب ذلك؟ فإن قاسوه على القديم تعالى منعنا الجملع على أن أحدنا إذا قل ياء أمكنه أن يأتي بمثلها في الثاني، وكذلك يفعل مثل الإرادة والاعتقاد والحركة، وكذلك الكاتب الماهر تتساوى حروفه حتى يلتبس على الناظر، وإن امتنع ذلك فلجواز أن يتغير حال العلم أو يحمل من المداد أقل أو أكثر مما حمله أولاً أو لفقد العلم بكمية أجزاء ما أوجله من التأليفات أولاً وثانياً، على أن السؤال وارد عليهم في الكسب.

قوله: (منعنا الجملع).

يعني لأنه عالم لذاته فهو يعلم مقدار ما فعل أولاً وثانياً، ولا يفعل بآلة فيجوز عليها التغير والانضراب بخلاف الواحد منا.

قوله: (وكذلك يفعل مثل الإرادة والاعتقاد والحركة).

يعني فإنه إذا أراد مثلاً قدوم زيد مرة يمكنه أن يريد قدومه ثانياً وثالثاً والإرادتان مثالان لتعلقهما بمتعلق واحد على أحص ما يمكن، وكذلك الاعتقاد فإن أحدنا إذا اعتقد أن زيداً في الدار والاعتقاد مما لا يبقى وإنما يجده وقتاً بعد وقت، فهذه الاعتقادات التي يجدها متماثلة وكذلك الحركات في الجهة الواحدة متماثلة.

قوله: (وكذلك الكاتب الماهر تتساوى حروفه).

وقد نقل أن بعض الماهرين في صناعة الكتابة كان يكتب المصاحف على وجه يقتضي التباس بعضها ببعض حتى قال قاضي القضاة وقد رأى خطه: هذا مما ينبغي أن تبطل به شبهة المجبرة.

قوله: (على أن السؤال وارد عليهم في الكسب).

يعني فيقال: كأن يجب صحة أن يكتسب أحدنا ثانياً كما اكتسب أولاً فأنتم تجعلون أحدنا قادراً على الاكتساب كما نجعله قادراً على الإحداث.

شبهة: قالوا: لو أحدث أحدنا لسمي خالقاً كالقديم والجواب: منع الجمع.

وبعد: فالخلق هو التقدير بحسب المصلحة، فما لم تكن أفعالنا كذلك فالسؤال ساقط فيه، وما كان كذلك فإنما لم يوصف أحدنا بأنه خالق على الإطلاق لوقوع الإجماع على أن هذا اللفظ لا يطلق إلا على الله تعالى من حيث قد صار بالعرف اسماً لمن يوجد أفعاله بحسب المصلحة من غير زيلة ولا نقصان، وليس ذلك إلا القديم تعالى، فلما مع التنفيذ فيصح، ولهذا قال تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ أَفْكَاءً﴾ [العنكبوت: ١٧]، و﴿وَإِذْ تَخْلُقُونَ الطِّينَ﴾ [المائدة: ١١٠] ونحو ذلك مما ورد في اللغة.

وأما قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ﴾ [فاطر: ٣] فهو على ظاهره، لأننا لا نثبت خالقاً يرزق غير الله، فلما الخالق الذي يقدر فعله بحسب الغرض فالقرآن واللغة مشحونان به.

قوله: (من حيث قد صار بالعرف اسماً) ... إلى آخره.

قيل: ولأن إطلاق هذه اللفظة علينا توهم أننا نقدر على خلق الأجسام والأعراض التي لا تدخل تحت مقدورنا وأنا نخترع أفعالنا / ٤٢٠ .

قوله: (ونحو ذلك مما ورد في اللغة). نحو: خلقت الأديم، هل يجيء منه مطهرة. وقول زهير: ولأنت تفري ما خلقت وبع — ض القوم يخلق ثم لا يفري قوله: (وأما قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾) ... إلى آخره.

هذا جواب عن تمام لهذه الشبهة تأتي بعد إلزام أن يسمى الواحد منا خالقاً فيقال: ولا يجوز ذلك، لقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾.

فصل / في شبههم السمعية

قد تعلقوا بالمتشابه الذي ذم الله تعالى متبعيه.

ولنا في بيان كونه متشابهاً وجوه جملة وجوه تختص كل آية الأول من الجملة أن نقول: وقع الإجماع على أن أكثر القرآن محكم وأقله المتشابه، ونحن قد بينا أنه ما يكاد توجد آية من كتاب الله تعالى إلا ومنهم من يقتضي صرفها عن ظاهرها حتى الآيات ٢٠٤/ التي يتمسكون بها، فإذا أورد اليسير المحتمل للتأويل يخالف بظاهره الكثير الذي لا يحتمل التأويل حكمنا بكون المتشابه هو القليل ولا بد لهم من الاعتراف بهذا، ولكنهم يدعون أن الكثير معهم الوجه الثاني: أن نقول عدواً أن جميع السمعية تلك بظواهرها على قولكم وأنه لا دليل لنا إلا من جهة العقل، فقد أجمعنا نحن وأنتم على أنه إذا تعرض السمع والعقل عمل على العقل لأنه لا يحتمل التأويل.

وقد ذكره الرازي في الأربعين والحصول والنهاية وعلله بأنهما إذا تعرضا لم يخل إما أن يعمل عليهما جميعاً وهو محال لأن فيه اعتقاد المتناقضات، وإما أن يطرحهما جميعاً وهو محال؛ لأن فيه إلغاء الأدلة وأما أن يعمل على السمع وي طرح العقل وهو محال؛ لأن السمع يحتمل التأويل والعقل لا يحتمله فلا يعترض بما يحتمل على ما لا يحتمل، وإما أن نعمل على العقل ونتاول السمع وهو المطلوب. وهذا الذي ذكره صحيح، ولولا ذلك لوجب أن يقضى بأن الله تعالى جسم للآيات التي تلك بظواهرها على ذلك ويترك دليل العقل وهو محال، وإذا كان كذلك وجب أن نتاول ما يقتضي ظاهره أن يكون الله تعالى ظلالاً كاذباً غائباً كما تأولنا ما يقتضي أن يكون جسماً.

(فصل: في شبههم السمعية).

قوله: (قد تعلقوا بالمتشابه الذي ذم الله متبعيه). يعني بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَّهُ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾ [آل عمران: ٧]، ومعناه: أن أهل البدع يتعلقون بالمتشابه منه الذي يحتمل ما يذهب إليه المبتدع مما لا يطابق المحكم ويحتمل ما يطابقه من قول أهل الحق طلباً أن يفتنوا الناس عن دينهم ويضلّوهم.

الوجه الثالث: أن نقول علّوا أنه ليس لمخالفكم دليل قط فإن له أن يمنعكم من الاستدلال بالسمعيات رأساً فنقول: إذا كان القول ما قلتم من أن الله الفاعل لكل شيء ولا يقبح منه قبيح، فما أنكرتم أن هذه السمعيات من الأكاذيب التي فعلها في الأنبياء وأنه لم يصلق نبي قط، وأن كل معجز يظهر عليه فإنما يظهر على كذاب، وأكثر ما في ذلك أن يكون قبيحاً في الشاهد وتلبساً فهو لا يقبح من الباري تعالى عندكم، وإذا كان كذلك فكيف وثقتم بالسمعيات، وكيف تسكن نفس المسترشد المستفيد لا سيما وقد أصلتم في كتب المنطق أن السمعيات إنما تفيد الظن. وهذه وجوه علمة في كل ما يوردونه من السمعيات في هذه المسألة وغيرها.

إذا ثبت هذا فقد تعلقوا بآيات منها قوله تعالى: ﴿هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]. والجواب عنها: أن ظاهرها متروك بالإجماع لأنه تعالى شيء ولم يخلق نفسه، وكذلك علمه وقدرته وسائر المعاني القديمة، وإذا سقط تعلقهم بالظاهر فليسوا بالتأويل أحق منه،

قوله: (وهذه وجوه علمة).

يعني لا يختص بإبطال استدلالهم بالسمع في هذه المسألة، وقد ذكر أصحابنا وجهين يختصان بالمنع عن استدلالهم بالسمع على هذه المسألة وحدها، أحدهما: أن صحة السمع تنبني على أن أفعالنا منا، لأنه ينبني على إثباته تعالى قادراً عالماً والطريق إلى ذلك متفرعة على أن لنا أفعالاً حادثة من جهتنا، فكيف نستدل بالسمع على بطلان ما لا يصح السمع إلا بعد صحته.

وثانيهما: أن صحة السمع تنبني على أنه تعالى عدل حكيم، ولا يثبت أنه تعالى عدل مع القول بأنه فاعل لأفعال العباد وهي تشتمل على أنواع القبائح جميعها.

قوله: (وسائر المعاني القديمة). يعني على مذهبهم.

قوله: (فليسوا بالتأويل أحق منا).

يزاد: بل نحن به أحق لتطابق الأدلة العقلية والسمعية، فتناولها بأن المراد معظم الأشياء

وهو معارض بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾، وقوله: ﴿وَتَخْلُقُونَ أَفْكَاءَ﴾ [العنكبوت: ١٧] وقوله: ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]. ومنها قوله: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ﴾ [الرعد: ١٦].

والجواب: لا تعلق بظاهرها لوجوه، أما أولاً: فلأنه إنما نفى أن يخلق غيره مثل خلقه وهو متفق عليه.

وأما ثانياً: فلو كان إثبات الخلق لغيره يقتضي الشركة لكان قد أثبت لنفسه شريكاً بقوله ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ ولحوماً مما تقدم.

وهي ما لا نقدر عليه، أو لا نقدر على الوجه الذي أوقعه تعالى عليه، ولو لم يكن من موجبات تأويلنا هذا إلا أنها وردت تمديحاً ولا مدح في خلق أفعال العباد المشتملة على القبائح.

قوله: (وقوله ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾).

يعني وفيه دلالة على ثبوت أن غيره يخلق وإلا لم يكن للتفصيل وجه.

قوله: (ومنها قوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ﴾).

وجه تمسكهم بها أن المعنى بل اجعلوا، ومعنى الهمة الإنكار، وخلقوا صفة لشركاء. قال جار الله: يعني أنهم لم يتخذوا الله شركاء خالقين قد خلقوا مثل خلق الله حتى يقولوا قدرها ولا على الخلق كما قدر الله عليه فاستحقت العبادة فتخذهم شركاء ونعبدهم كما تعبد من غير فرق بين خالق وخالق، ولكنهم اتخذوا شركاء عاجزين لا يقدر على ما يقدر عليه الخلق فضلاً أن يقدر على ما يقدر عليه الخالق. انتهى.

قلت: ومن هنا نعرف أنه لا تعلق لهم بهذه الآية وأنها عما نحن فيه بمعزل، وأن جوابي المصنف الأول والثاني فيها انضراب ونقصان لعدم تحققه لمعنى الآية على ما فسرها به المحققون.

وبعد: فهي معارضة بقوله: ﴿أَحْسَنَ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧] فإن ظاهر هذه تلم على أنه لا يفعل القبيح وهو لا يحتمل التأويل، على أن ذلك وارد عليهم في الكسب.

ومنها قوله تعالى: ﴿أَمْ مَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧] وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ ﴿٢٠﴾ أَمْ مَنْ غَيْرُ الْخَيَّارِ﴾ [النحل: ٢٠، ٢١].

والجواب: لا تعلق لهم بظاهرها لأن ظاهرها إنما ينفي المساواة بين من يخلق ومن لا يخلق، وأن الأصنام التي تعبدها غير حية ولا خالقه بل هي مخلوقة، وكل ذلك مجاب إليه، وليس في الآية دليل على أن غير الله تعالى لا يفعل.

وأما الخلق فقد بينا أنه لا يصح إطلاقه إلا على الله تعالى، فنحن قائلون بمقتضى الآية.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ مُقَدَّرٍ﴾ [الفرقان: ٢] وأفعال العباد من الأشياء.

والجواب: أنه لا تعلق لهم في ظاهرها كما تقدم.

قوله: (وهو لا يحتمل التأويل).

يقال: كيف جعلته ظاهراً ثم قلت لا يحتمل التأويل؟ وإنما الذي لا يحتمل التأويل ما كان نصاً على أنهم قد تأولوها بالعلم على ما تقدم.

قوله: (على أن ذلك وارد عليهم في الكسب).

يعني لنسبتهم له إلينا لكنهم يقولون ليس القول بتأثيرنا في الكسب يقتضي إثبات خالق غير الله بخلاف الإحداث.

قوله: (فنحن قائلون بمقتضى الآية).

يعني إن سلمنا أنها تقتضي نفي كل خالق سوى الله لكنها لا تلحظ إلى هذا المعنى، والله أعلم.

قوله: (لا تعلق لهم في ظاهرها كما تقدم).

يعني لأن ظاهرها أنه خالق لنفسه وللمعاني القديمة التي يشبثونها.

ويعد: فأصل الخلق هو التقدير، ونحن نقول: إن الله تعالى قدر أفعال العباد وليس يجب أن يكون المقدر من فعل المقدر، ألا ترى أنهم يقولون: خلقت الأديم أي قدرته، والأديم ليس من فعلهم.

ويعد: فإذا كان الخلق هو التقدير بحسب المصلحة من غير زيادة ولا نقصان، فقد اقتضى ظاهر الآية على أصلهم أن تكون أفعال العباد كذلك ومعلوم أن فيها من التفاوت والقيح ما لا يصح معه إطلاق كونها مقدرة بحسب المصلحة. إذا ثبت هذا فاللعنى خلق كل شيء مما يختص بالقدرة عليه ليتمكن الجمع بينها وبين ما تقدم ذكره.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: ٩٦].

والجواب: أنه لا تعلق لهم بظواهرها من وجوه:

أحدها: أنه أضاف العبدية والنحت والعمل إليهم فلو أراد ما ذكره، لكان قد ناقض. وثانيها: أن الآية وردت مورد الإنكار والاحتجاج والتوبيخ ولو لم يكونوا هم الفاعلين للنحت والعبدية لكان لا معنى لتوبيخهم، ولا حجة عليهم بل كانت الحجة لهم فيقولون: إذا كنت خلقت فينا العبدية والنحت فلي معنى للإنكار، وهلا تركت فعلها والإنكار فيها. يوضحه أنه لو لم يكن لهم عمل لكان قول إبراهيم عليه السلام مبهماً لعذرهم بمنزلة من يقول لفاعل القبيح: أنت لم تفعله وإنما فعله غيرك.

قوله: (ومنها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾) [الصفات: ٩٦].

ووجه تمسكهم بها أنهم جعلوا ما مصدرية فيكون المعنى وعملكم.

قوله: (أنه أضاف العبدية والنحت)... إلى آخره.

يعني في الآية التي قبل هذه وهي: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ [الصفات: ٩٥].

قوله: (وردت مورد الإنكار والاحتجاج).

أي إنكار عبادة الأصنام المنحوتة والاحتجاج عليهم بأن العابد والمعبود جميعاً خلق الله

وثالثها: أن الله تعالى جعل العلة في توبيخهم أن الأصنام مخلوقة فلو كانت أفعالهم مخلوقة لزال معنى هذا التعليل وصار الكلام كله ٢٠٧/ لا معنى له، إذا ثبت هذا فاللعنى تعبّدون أصناماً تحتونها والله خلقكم وخلق تلك الأصنام التي تعملونها فكيف تعبّدون مخلوقاً مثلكم لا يضر ولا ينفع.

وقوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ أي وما تعملون فيه، كما يقال: عمل النجار باباً أي عمل في الباب، وكما يقال: فلان يعمل الثياب أي يعمل فيها، وقال تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحْرِبٍ وَتَمَثِيلٍ﴾ [سبأ: ١٣] والمراد يعملون في الخارِب لأن الخارِب أجسام وهي غير مقدورة ولا مكتسبة، وبهذا يستقيم المعنى ويزول التناقض ويوافق العقل ومحكم الكتاب واللغة وتظهر فائدة الكلام وتقوم الحجة على الكفار.

يزيله وضوحاً أنهم عبّدوا المنحوت لا النحت فدل على أن المراد بقوله: تحتون أي تحتون فيه، وإلا كان التقدير تعبّدون لمحتكم، وهامنا إلزام لا يجلبون عنه انفصلاً فيقال لهم: هل جعل الله آلهة تعبّد من دونه؟ فإن قالوا: نعم جعلها،

فكيف يعبد المخلوق المخلوق / ٤٢١ / على أن العابد منها هو الذي عمل صورة المعبود وشكله ولولاه لما قدر أن يصور نفسه ويشكلها.

قوله: (أي وما تعملون فيه).

يعني فتكون ما موصولة حذف عائدها، وجعل جار الله التقدير: وما تعملونه أي من الأصنام، كقوله: ﴿قَالَ بَلْ رَزَقَكُمُ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُمْ﴾ [الأنبياء: ٥٦] أي فطر الأصنام.

قال تعالى: فإن قلت كيف يكون الشيء الواحد مخلوقاً لله تعالى معمولاً لهم حيث أوقع خلقه وعملهم عليها جميعاً.

قلت: هو كما يقال: عمل النجار الباب والكرسي، والصائغ السوار والخلخال، والمراد عمل أشكال هذه الأشياء وصورها دون جواهرها والأصنام جواهر وأشكال، فخالق

قيل: فما معنى قوله: ﴿أَجْعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهًا يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥]؟ وإن قالوا: لم يجعلها، قلنا: إذا كان خلق الأصنام وخلق لمحتها حتى صيرها أصناماً وخلق فيهم عبادتها وتسميتها آلهة واعتقاد استحقاقها للعبادة، فكيف يقال لم تجعل آلهة تعبد؟ وهل الجعل أكثر من ذلك ثم إذا لم يجعلها فمن جعلها؟ وأي معنى لهذا الإنكار وكيف يكون جعلها؟ ومنها قوله تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء: ٣٧] قالوا: والعجل فعل العجلان.

والجواب: أن ظاهرها متروك؛ لأنه يقتضي أن الإنسان مخلوق من العجل، وليس كذلك؛ لأن العجل عرض والأجسام جسم؛ ولأن الخصم يتأولها على القلب فيزعم أن التقدير خلق العجل من الإنسان، وهذا مع كونه عدولاً عن الظاهر فهو لا مقتضى له ولا دليل عليه. وللآية عندنا معنيان: أحدهما: أن العجل هو الطين الرطب وعليه قول الشاعر:

والنخل تنبت بين الماء والعجل

جواهرها الله، وهم عاملوا أشكالها الذين يشكلونها بنحتهم وحذفهم بعض أشكالها حتى يستوي التشكيل الذي يريدونه، ورجح ﷻ جعلها موصولة بأن قوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ترجمة عن قوله: ﴿مَا تَنْجُتُونَ﴾ وما في ما تنحتون موصولة لا مقال فيها فلا يعدل بها عن اختها إلا متعسف متعصب لمذهبه من غير نظر في علم البيان ولا ينظر لنظم القرآن. قال صاحب المجيد: وقيل: استفهام إنكار، أي وأي شيء تعملون؟ تحقيراً لعملهم، وقيل: نافية أي وما تعملون شيئاً، وقيل: مصدرية أي وعملكم. قال: وهذه وجوه متكلفة. قوله: (فما معنى قوله: ﴿أَجْعَلْنَا﴾؟) يعني مع أنه إنكار لذلك إذ الهمزة فيه للإنكار. قوله: (فزعم أن التقدير خلق العجل من الإنسان).

هذا تأويل أبي عمرو، قال صاحب المجيد: وكذا قرأ عبد الله أي طبيعة من طبائعه. قال: وليس بجيد لأن القلب باباه الشعر.

قوله: (أحدهما أن العجل هو الطين).

قال جار الله: وقيل: العجل الطين بلغة حمير. قال شاعرهم: والنخل... البيت. قال والله

ومنه قوله تعالى: ﴿مِنْ حَمَلٍ مَّسْنُونٍ﴾ [الحجر: ٢٦].

وثانيهما: أن علة العرب إذا أرادت المبالغة في الوصف فمأ كان أو مدحاً قالوا: خلق فلان من كذا، أي لكثرة ولعه به واعتياده به كأنه خلق منه، وكأنه لا يعرف شيئاً سواه، فيقولون: فلان مخلوق من الخيال وفلان مخلوق من الكرم مبالغة في الوصف، فلأراد الله المبالغة في ذم الإنسان بالعجل كما قل ﴿وخلق الإنسان عجولاً﴾^(١). ويدل على هذا من بعد قوله: ﴿سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ﴾ [الأنبياء: ٣٧].

أعلم بصحته، وصدر البيت: ولا نبغ في الصخرة الصماء منبته. والنبع: شجر.

قوله: (ومنه قوله تعالى: ﴿مِنْ حَمَلٍ مَّسْنُونٍ﴾ [الحجر: ٢٦].

يعني أنه موافق لتأويل العجل بالطين فإن الحمأ أيضاً هو الطين الأسود المتغير، وأما مسنون فقليل: معناه مصور من صورة الوجه. وقيل: مفرغ مصبوب. وقيل: متن.

قوله: (إذا أرادوا المبالغة)... إلى آخره.

قال صاحب المجيد: قوله من عجل مبالغة كقوله عليه السلام: «ما أنا من دد ولا دد مني»^(٢). وكقوله:

وإنما يضرب الكبش ضربة على رأسه يلقي اللسان من الفم فجعلهم من الضرب.

قوله: (قل: ﴿وخلق الإنسان عجولاً﴾).

يعني قال الله تعالى والآية الكريمة: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولاً﴾.

قوله: (ويدل على هذا قوله من بعد: ﴿سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ﴾ [الأنبياء: ٣٧].

يعني فإنه لما أراد نهيهم عن الاستعجال وزجرهم قدم أولاً ذم الإنسان على فرط العجلة

(١). التلاوة: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولاً﴾ كما نبه عليه الإمام عليه السلام ولعل ذلك سبق قلم من الناسخ وهي في سورة الإسراء الآية / ١١.

(٢). في الجامع الصغير بلفظ: «لست من دد» ابن عساكر عن أنس، والبيهقي في السنن، والطبراني عن معاوية بإسناد حسن اهـ

ومنها قوله: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ آيَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ [الأنبياء: ٧٣]، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ آيَةً يَدْعُونَ إِلَى الْكُفْرِ﴾، [القصص: ٤١]، وفي ذلك ٢٠٧/ كونه خلق الهدى والضلال.

والجواب: يجوز أن يكون المراد بالجعل الوصف والتسمية كما قلنا تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنثًا﴾ [الزخرف: ١٩]، وكقوله: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ [الأنعام: ١٠٠]، ويجوز أن يكون المراد جعلناهم كذلك في الآخرة، ويريد بالهدى الثواب، وبالضلال العقاب، ويؤيده قوله: ﴿لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا ثَوَابَ آيَتِنَا يُوقِنُونَ﴾ [السجدة: ٢٤]، فإن الهداية بعد الصبر والتقوى هي الثواب، وكذلك في قوله: ﴿آيَةً يَدْعُونَ إِلَى الْكُفْرِ﴾، يدل عليه سياق الآية، قل تعالى: ﴿فَأَخَذْنَاهُ وَخُذُوهُ، فَجَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ..﴾ [القصص: ٤١] إلى قوله: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ﴾، والجعل بعد أن نبههم في اليم إنما هو في الآخرة، ويصير بمنزلة قوله: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ الْنَارَ﴾ [هود: ٩٨]، وكذلك دعاؤهم إلى النار، ولو كان كما ذكرناه من أن المعنى نصبنا هؤلاء للدعاء إلى الهداية وهؤلاء للدعاء إلى الضلال لكان الجيب للكل مطيعاً، وهو باطل.

ومنها قوله: ﴿ثُمَّ صَرَفْنَا عَنْهُمْ إِبْرِيلَ﴾ [آل عمران: ١٥٢] الآية.

والجواب: ليس في الآية أن الصرف هو الهزيمة التي فهم عليها. ويجوز أن يكون المراد بالصرف التخلية بينهم وبين الكفر وإزالة النصر لأجل الفشل والتنازع،

وأنه مطبوع عليها. قال جابر الله ﷻ تعالى: فإن قلت لم نهاهم عن الاستعجال مع قوله: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾، ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ مَجْهُولًا﴾ أليس هذا من تكليف ما لا يطاق؟

قلت: هذا كما ركب فيه الشهوة وأمره أن يغلبها لأنه أعطاه القدرة التي يستطيع بها قمع الشهوة وترك العجلة. وعن ابن عباس أنه أراد بالإنسان آدم أنه حين بلغ الروح صدره ولم يتبالغ فيه أراد أن يقوم، وروي أنه لما دخل الروح في عينه نظر إلى ثمار الجنة ولما دخل جوفه اشتهى الطعام، وقيل: خلقه الله في آخر النهار يوم الجمعة قبل غروب الشمس فأسرع في خلقه قبل مغيبها، وعن ابن عباس أيضاً أنه النظر بن الحارث قال: والظاهر أن المراد الجنس.

قوله: (لأجل الفشل والتنازع).

ويجوز أن يكون المراد بالصرف النهي عن قتالهم بعد انهزام المنهزمين، فمعلوم أن النبي عليه وعلى آله السلام وجماعة لم ينهزموا وأنهم إنما كفوا عن القتل بأمر من الله ويجوز أن يكون المراد بالصرف الأسباب المقتضية للهرب من الخطاطر والرهبة . ويجوز أن يكون المراد بالصرف إباحة الحرب للذين كانوا أمتعوا في طلب العدو، فإنهم كانوا معلورين بالاتفاق، والضمير وإن كان ظاهر العود إلى الجميع فلا يمتنع قيام دليل على رجوعه إلى البعض المعلورين في الانهزام، وبالجمله فالنم لم يكن على الصرف الذي فعله الله، وإنما هو على سببه وهو الفشل والتنازع والعصيان وإرادة الدنيا ونحو ذلك كما يشهد به قوله: ﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٦٥].

الفشل عبارة عن الجبن وضعف الرأي، وذلك إشارة إلى ما وقع من بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد، فإنه لما وصل شعب أحد لقتال المشركين جعل جبل أحد خلف ظهره مستقبلاً للمدينة وأقام الرماة عند الجبل، وأمرهم أن يثبتوا ولا يزولوا عن مكانهم كانت الدائرة للمسلمين أو عليهم، فلما أقبل الكفار رشقت الرماة قبلهم وضربهم الباقون / ٤٢٢ / بسيوفهم فانهزموا، وحينئذ وقع التنازع بين الرتبة المذكورين، فمن قائل قد انهزم المشركون فما مقامنا هنا، ومن قائل: لا نخالف أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما نفر الأكثر منهم لينهبوا ويأخذوا من الغنيمة كالمشركون على الثابتين، وهم عبدالله بن جبير في طائفة لا تبلغ العشرة، فقتل عبدالله وأقبلوا على المسلمين، وحالت الريح دبوراً، وكانت صبا فهزموا المسلمين فقتلوا من قتلوا.

قوله: (ويجوز أن يكون المراد بالصرف الأسباب المقتضية للهرب).

هذا هو الأقوى، ومن أبلغ الأسباب أن حالت الريح دبوراً وكانت صبا حتى هزمهم وقتلوا من قتلوا، وهو معنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ﴾ ذكره جار الله.

قوله: (ويجوز أن يكون المراد بالصرف إباحة الحرب). في هذا الوجه بعد وهو مما ينبو عنه الفهم.

يزيله وضوحاً قوله: ﴿لَبَّيْتُكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٢] والابتلاء لا يكون بالمعاصي. ومنها قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] وفي الأرض الظلم والفساد

والجواب: أنه قال: ﴿خَلَقَ لَكُمْ﴾ ولم يقل عليكم، والظلم والفساد علينا لا لنا، فلا تعلق بظواهرها. والمراد خلق لنا ما نتفع به من الأرزاق وغيرها بدليل أنها وردت مورد المن علينا ولا مئة له بأن يخلق فينا القبيح ويعاقبنا عليه.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ﴾ [البقرة: ١٢٨] فبين أن الإسلام من جهته والجواب: لا بد من ترك ظواهرها لاقتضائه على تأويلهم أن يكونا وقت السؤال غير مسلمين لاستحالة طلب الحاصل، وإلا كان بمنزلة من يقول: اجعلنا إنسانين، وهو محال، إذا ثبت هذا فللاية عندنا معان صحيحة فيجوز أن يكون المراد الحكم والتسمية، أي احكم لنا بذلك وسمنا به وأظهره من حالنا. ويجوز أن يكون المعنى ألطف بنا في الإسلام، ووقفنا للثبات عليه.

قوله: (والابتلاء لا يكون بالمعاصي). يعني بل يكون بما يفعله الله من صنوف المحن ليمتحن صبر من أصابته على المصائب وثباته على الإيمان عندها.

قوله: (والمراد خلق لنا ما نتفع به). قال جار الله: معنى لكم: لأجلكم ولانتفاعكم به في دنياكم ودينكم، أما الانتفاع الدنيوي فظاهر، وأما الانتفاع الديني فالنظر فيه وما فيه من عجائب الصنع الدالة على الصانع القادر الحكيم وما فيه من التذكير بالآخرة وثوابها وعقابها لاشتغاله على أسباب الأنس واللذة ومن فنون المطاعم والمشارب والفواكه والمناكح والمراكب والمناظر الحسنة البهية، وعلى أسباب الوحشة والمشقة من أنواع المكاه كالنيران والصواعق والسباع والأجياش والسموم والغموم والمخاوف.

قوله حاكياً عنهم: (فبين أن الإسلام من جهته).

قالوا: وكل من قال بأن الإسلام من جهته قال بذلك في سائر الأفعال.

قوله: (لاستحالة طلب الحاصل). لهذا حمله جار الله على أن المراد زدنا إخلاصاً وإذعاناً لك.

ويجوز أن يكون المعنى واجعلنا مسلمين بزيادة الأمر بذلك والحث عليه كما قل تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ [الأنبياء: ٧٣] أي جعلنا بأمرنا أئمة يهتدى بهم ويقتلى، ومثله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]. ويجوز أن يكون المراد بالجعل التعليم كقول المعلم المؤدب جعلت فلاناً شاعراً كاتباً أي علمته ذلك.

ويجوز أن يكون المعنى الدلالة والبيان، كما يقل: جعلت كلام فلان باطلاً أي دلت على ذلك. ومنه ﴿وَجَمَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْغَالِيَةُ﴾ [التوبة: ٤٠]. ويجوز أن يكون المعنى أحلنا عمل المسلمين كما يقل: جعلت فلاناً أخاً أي حللته عمل الأخ.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّئَاتِ يَوْمَ يُمِيزُ فَقَدْ رَحِمْتُهُ﴾ [غافر: ٩]. والجواب: المراد بيومئذ يوم القيامة، والسيئات يوم القيامة ليست هي المعاصي وإنما هي العذاب كما تقرر أن السيئة في اللغة تطلق على كل الشرور. ومنها قوله: ﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا﴾ [البقرة: ٢٥٠] فتبين أن الصبر والثبات فعله.

قوله: (ومنها قوله تعالى: ﴿وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ﴾).

تمسكوا بها بناء على أن السيئات هي المعاصي وطلبهم لأن يقيهم الله تعالى إياها دليل على أنه الذي يفعلها، ولو صح أنها المعاصي هنا فلا دلالة فيه على مذهبهم ويكون المعنى أعصمهم عنها والطف بهم في تركها.

قال جار الله: السيئات العقوبات أو جزاء السيئات، فحذف المضاف على أن السيئات هي الصغائر والكبائر المتوب عنها، والوقاية منها التكفير أو قبول التوبة، ثم قال: فإن قلت: ما الفائدة في استغفارهم لهم وهم تائبون صالحون موعودون المغفرة والله لا يخلف الميعاد.

قلت: هذا بمنزلة الشفاعة وفائدته زيادة الكرامة والثواب.

والجواب: لا بد من ترك ظاهره لأن الإفراغ لا يعقل في الصبر، والثبات أيضاً في الإقدام ليس على ظاهره، والمراد آتنا من المعونة والألطف ما نصير معه وثبت، على أنه سؤال والسؤال لا يدل على أن المستول يفعل.
ومنها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ فصرح بأنه مكره على السجود

والجواب: لا بد من ترك ظاهرهما عندهم؛ لأن السجود كله كرهاً فلا معنى لقوله: طوعاً. وأيضاً فليس المراد السجود الاصطلاحي؛ لأن أكثر الخلق لا يفعله كالشياطين والكفرة والفسقة والمجانين، والمعنى الانقياد لما يحدثه ويفعله فيهم، وعبر عنه بالسجود كما قل الشاعر:
ترى الأكم فيها سجداً للحوافر

قوله: (لأن الإفراغ لا يعقل في الصبر).

يعني لأن معناه لغة الصب والإراقة لنحو الماء والدم من المائعات.
قوله: (والثبات أيضاً في الإقدام ليس على ظاهره). قال جار الله: المعنى وهب لنا ما نثبت به في مداحض الحرب من قوة القلوب وإلقاء الرعب في قلب العدو ونحو ذلك من الأسباب.
قوله: (على أنه سؤال)... إلى آخره. يعني فلا دلالة على أنه تعالى يفعل فينا الصبر والثبات لأنهم وإن سألوا ذلك منه تعالى فلا يدل على أنه يفعله، لكنه يقال: إن هذا حكاه الله عنهم في معرض المدح لهم ولم ينكره عليهم، ولو سألوا منه تعالى ما لا يصح منه تعالى أن يفعله لم يورده في معرض الثناء عليهم، فهذا وجه تعلقهم به.

قوله: (والفسقة والمجانين). يعني الذين فسقوا بترك الصلاة، وأما المجانين فهو لا يتأتى منهم لتوقفه على قصد القربة وهي غير متأتية منهم.

قوله: (والمعنى الانقياد لما يحدثه ويفعله فيهم). أي من أفعاله تعالى شاء أو أبوا لا يقدر أن يمتنعوا عليه، ولهذا قال في آخرها: ﴿وَلَا تُلْهِكُمْ بِالْغَدُوِّ وَالْأَصَالِ﴾ [الرعد: ١٥] أي يتقاد أيضاً له حيث ينصرف على مشيئته تعالى في الامتداد والتقلص والفيء والزوال.

ومنها قوله: ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾ (١٥) وَيَتَرَلَّى أَمْرِي ﴿طه: ٢٥، ٢٦﴾.

والجواب: أن شرح الصدر في الحقيقة اتساعه، فالظاهر متروك، وهو في العرف أن تسكن النفس إلى الشيء وتهش، وضيق الصدر بالشيء عكسه، والمراد اشرح لي صدري بالثواب والمعونة والألطف. ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧].

والجواب: لا بد من ترك ظاهرهما لاقتضائه التناقض، فكانه قل: رميت وما رميت، والمعنى: وما أصبت إذ رميت، ولكن الله أصاب، وذلك كقولهم: رب رمية من غير رام، أي رب إصابة من غير بصير بالرمي.

قوله: (وتهش). يقال: هش له أي ارتاح، وهو بفتح التاء والهاء على وزن يفعل، بفتح العين، وماضيه على وزن فعل.

قوله: (والمراد اشرح لي)... إلى آخره. قال جار الله / ٤٢٣ / : لما أمر يعني أمر الله موسى لأن هذا حكاية منه تعالى لكلامه عليه السلام بالذهاب إلى فرعون الطاغي عرف أنه كلف أمراً عظيماً وخطراً جسيماً يحتاج معه إلى احتمال ما لا يحتمله إلا ذو جأش رابط وصدر فسيح فاستوهم ربه أن يشرح صدره ويفسح قلبه ويجعله حليماً حمولاً يستقبل ما عسى يرد عليه من الشدائد التي يذهب معها صبر الصابر بجميل الصبر وحسن الثبات، وأن يسهل عليه في الجملة أمره الذي هو خلافة الله في أرضه وما يصحبها من مزاولة معاطم الشؤون وجلائل الخطوب، وإذ قد فهمت معنى الآية نوضح لك أنه لا متمسك لهم بها ولا معنى لإيرادهم لها. قوله: (والمراد اعصمنا عن ذلك). أي عن عبادة الأصنام وثبتنا وأدمننا على اجتناب عبادتها، وأما قوله: ﴿أَجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ﴾ فجوابه يؤخذ مما تقدم في قوله: ﴿وَأَجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ﴾ [البقرة: ١٢٨].

قوله: (وذلك كقولهم: رب رمية من غير رام). هو مثل من أمثال العامة ومنه:

فقلت لها أصبت حصاة قلبي ورُبُّ رمية من غير رام

(١). وتهش: أي وتقبل.

والقصة أنه عليه السلام أخذ حفنة ٢٠٩ من التراب، وكان هو المتولي لرميها إلى الهواء، والله تعالى هو المتولي لتفريقها في أعيان المشركين وإيصالها إليهم.

وقريب من هذه قوله: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ [الأنفال: ١٧]، فإن المراد لم تقتلوهم بھولكم ولكن الله قتلهم بما خلق لكم من القدرة على ذلك وأعانكم وأمدكم بملائكته، وألقى الرعب في قلوبهم، ونحو ذلك من الأسباب التي تقتضي حسن إضافة القتل إليه، ولهذا إذا كان من بعض الناس أعانه على قتل غيره من دلالة عليه أو إمساك أو تثبيط قيل: ما قتله إلا فلان.

ومنها قوله: ﴿هُوَ الَّذِي يُسِيرُ الْكَوْكَبَ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ [يونس: ٢٢].

والجواب: أما السير في البحر فلا كلام فيه لأن السفن تسير باعتماد الريح، وهو من فعله تعالى.

وأما سيرهم في البر فلإنما أضافه إلى نفسه لأنه الذي أقدر عليه وأمكن منه بخلق الآلة وزوال الموانع.

والمعنى رب إصابة حصلت من غير بصير بالرمي، قيل: وأول من أرسل هذا المثل الحكم بن عبد يغوث المنقري وكان أرمى الناس في زمانه، فنذر ليذبحن مهاة على الغبغ فرام ذلك أياماً فلم يتمكن وكان يرجع خائباً حتى هم بقتل نفسه، فسأله ابنه مطعم أن يحمله معه وألح عليه حتى فعل، ومرت مهاتان واحدة بعد أخرى والحكم يرميهما فأخطأهما فلما عرضت الثالثة رماها ابنه مطعم فأصابها فعند ذلك تكلم الحكم بهذا فأرسل مثلاً.

قوله: (والقصة أنه عليه السلام أخذ حفنة من التراب) ... إلى آخره. فمعنى الآية على ما ذكره جاز الله أن الرمية التي رميتها لم ترمها أنت على الحقيقة لأنك لو رميتها لما بلغ أثرها إلا ما يبلغه أثر رمي البشر ولكنها رمية لله عز وجل حيث أثرت ذلك الأثر العظيم، فأثبت الرمية لرسول الله صلى الله عليه لأن صورتها وجدت منه، ونفاها عنه لأن أثرها الذي لا يطيقه البشر فعل الله تعالى، فكانه فاعل الرمية على الحقيقة وكأنها لم توجد من الرسول أصلاً.

ومنها قوله: ﴿وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨٣].
والجواب: لم يبين ما ذلك الفعل وهو عندنا بالإرسل والبعث على الطاعة والترغيب فيها والترهيب من طاعة الشيطان واللفظ في جميع ذلك على أن ظاهرها يبطل ملعب القوم؛ لأن الله جعل فضله سبباً في كونهم لا يتبعون الشيطان، وعند الخصم أن اتباع الشيطان من فعله تعالى.

ومنها قوله: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ﴾ [الرعد: ١٧].
والجواب: ليس الضرب بمعنى الخلق في اللغة قط، وإنما يستعمل في معان، أحدها: الضرب المؤلم وهو غير مراد بالاتفاق.

وثانيها: الضرب الذي هو أخص من النوع، وليس مراداً أيضاً.
وثالثها: ضرب المثل، وهو المراد هنا تقديره: كذلك يضرب الله المثل للحق والباطل.
ومنها قوله: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠].
قالوا: فالله فطر الناس على الدين، فدل على أنه من فعله.

قوله: (ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ﴾)... إلى آخره.
وجه تمسكهم به أن المراد بالفضل خلق الإيثار وعدم خلق الكفر والمعاصي، وهذا غير لازم ولا دلالة في الآية عليه، والمراد بالفضل ما ذكره من إرسال الرسل وإنزال الكتب والتوفيق.
قوله: (الذي هو أخص من النوع).

أراد النوع الذي هو أخص من الجنس لأن الجنس ما اشتمل على مختلف بالحقيقة كالحیوان مثلاً لا شتماله على الإنسان والفرس والجمل ونحوها وحقائقها مختلفة، وكل من هذه الأشياء المختلفة نوع كالإنسان مثلاً، ونوع الإنسان مثلاً ضروب طویل وقصیر وأبيض وأسود ونحو ذلك.

قوله: (وهو المراد ههنا). ويدل عليه ذكر ذلك عقيب ضرب مثل الحق والباطل بقوله: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ﴾.

والجواب: ليس في الظاهر أن الدين فطرته، ولو كان كذلك لكان يقتضي أن يكون كل الناس فطروا على الدين، وعند الخصوم أن أكثر الخلق فطروا على الكفر، ولأنه لو كان كما قالوا لكان قد بدل خلق الله لأن المبدلين للدين أكثر من أن يحصوا، ولأنه لو كان كما قالوا لكان التقدير: فأقم وجهك للدين وقد خلقتك كذلك وهو بمنزلة أن يقول: كن طويلاً وقد خلقتك كذلك وإذا سقط تعلقهم بالآية فللعنى فطرة الله التي فطر الناس عليها لأنه تعالى ما أنشأهم وابتدعهم إلا لعبادته، كما قل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذريات: ٥٦]، ونظيره قوله ﷺ: (كل نسمة تولد على الفطرة.. الخبر، وقوله ﷺ: (كل مولود يولد على الفطرة، وإنما أبواه يهودانه ويمجسانه).

قوله: (ليس في الظاهر أن الدين فطرته).

يقال: بل هو الظاهر فإن المعنى أن الدين الحنيف فطرته التي فطر الناس عليها، ونحن نلتزم ما ذكرته من أن كل الناس فطروا على الدين وإن كان الخصوم لا يلتزمون لما ذكره من أن عندهم أن أكثر الخلق فطروا للكفر.

قوله: (ولأنه لو كان كما قالوا). يعني من أن الدين فطرته بمعنى أنه خلقه فينا.

قوله: (لأن قد بُدِّل خلق الله). يعني مع قوله: ﴿لَا بُدِيلَ لِمَ خَلَقَ اللَّهُ﴾ [الروم: ٣٠].

قوله: (وهو بمنزلة أن يقول: كن طويلاً)... إلى آخره.

وذلك لأن معنى فأقم وجهك قوم وجهك له غير ملتفت عنه يمينا ولا شمالاً، وهو تمثيل لإقباله على الدين واستقامته عليه وثباته واهتمامه بأسبابه، فإن من اهتم بالشيء عقد عليه طرفه وسدد عليه نظره وقوم له وجهه مقبلاً عليه.

قوله: (فللعنى فطرة الله التي فطر الناس لها)... إلى آخره.

يعني ويكون / ٤٢٤ / اللام بمعنى على، كقولهم: صف علي كذا، أي صفه لي، وكما ترد على بمعنى اللام يرد اللام بمعنى على، كقوله تعالى: ﴿وَيَخْرِجُونَ لِلْأَذْقَانِ﴾ [الإسراء: ١٠٧] وقولهم: سقط لوجهه.

وللآية وهذه الأخبار معنى آخر، وهو أن الله /١٠/ فطر الناس على الخلقة التي يهتدى بها إلى الدين القيم، ويقتضي الإقرار بالربوبية ويشهد له بالوحدانية، فإذا تدبر فيها الإنسان حل كمل عقله امتدى بذلك إلى الدين القيم، وإذا اتبع الهوى ودين الآباء ووساوس الشيطان ضل عما تشهد به الفطرة من إقلمة الدين، وعلى هذا يروى عن النبي ﷺ أن الله تعالى يقول: «إني خلقت عبادي حنفاء فافتلهم الشيطان عن دينهم»^(١)، وفي ذلك وجه آخر وهو أن معنى قوله ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، أي أمرهم بها من عبادته كما تشهد به الخلقة على أنه تعالى واحد لا ثاني له، وقوله: ﴿لَا يَبْدِيلُ لِحَلْقِ اللَّهِ﴾ أي لا دليل يدل على خلاف ما تدل عليه الفطرة.

وقريب من هذا قول من حمل الآية على أن المراد بالفطرة الدين، ومعنى أن الله فطره أي ابتداء شرعه بالأمر به ومنها: قوله: ﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً﴾ [الحج: ٥٣].

قال جار الله: المعنى أزموا فطرة الله أو عليكم فطرة الله، وإنما أضمر به على خطاب الجماعة لقوله: ﴿مُنْبِئِينَ إِلَيْهِ﴾ وهو حال عن الضمير في الزموا، والفطرة الخلقة ألا ترى إلى قوله: ﴿لَا يَبْدِيلُ لِحَلْقِ اللَّهِ﴾، والمعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام، غير نائين عنه ولا منكبين له لكونه مجاباً للعقل مساوياً للنظر الصحيح حتى لو تركوا لما اختاروا عليه ديناً آخر، ومن غوى منهم فإغواء شياطين الإنس والجن. ومنه قوله عليه السلام: «كل عبادي خلقت حنفاء فاجتالهم الشياطين عن دينهم وأمروهم أن يشركوا بي غيبي»^(٢). وقوله: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه وينصرانه».

ومعنى لا تبديل لخلق الله: ما ينبغي أن تبدل تلك الفطرة أو تغير.

قوله في حكاية الخبر: (إني خلقت عبادي حنفاء). أي مسلمين والحنيف المسلم.

قوله: (ومنها قوله تعالى: ﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً﴾) [الحج: ٥٣].

(١). هذا الحديث في أمالي المرشد بالله. اهـ

(٢). هذا الحديث في أمالي المرشد بالله عن عياض بن حماد، وهو بعض حديث قدسي اهـ

(٣). في الجامع الصغير أبو يعلى والطبراني في الكبير والبيهقي في السنن عن الأسود بن سريع -

ومنها: قوله: ﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً﴾ [الحج: ٥٣].

والجواب: لا بد للخصم من ترك ظاهرها؛ لأن الشيطان ليس هو الملقى عندهم، والمراد بالجعل هنا الدلالة والبيان كما سلف تمثيله، ومنه قول الشاعر:

جعلنا لهم نهج السبيل فأصبحوا على ثب من أمرهم حيث يمموا

فالله تعالى جعل نسخ ما ألقاه الشيطان فتنة للكافرين، أي امتحاناً وتكذيباً لما توهموه وفرقاً بينهم وبين المؤمنين.

اعلم أنه لا بد من ذكر تفسير هذه الآية ليتضح لك كيفية الجواب عنها وتطلع على معاني جواب المصنف فيها.

قال جار الله: السبب في نزول هذه الآية يعني: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ [الحج: ٥٢] إلى قوله: ﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ﴾ [الحج: ٥٣] أن رسول الله ﷺ لما أعرض عنه قومه وشاقوه وخالفه عشيرته ولم يشايعوه على ما جاء به تمنى لفرط ضجره من إعراضهم ولحرصه وتهاككه على إسلامهم ألا ينزل عليهم ما ينفرهم لعله يتخذ ذلك طريقاً إلى استمالتهم واستنزاهم عن غيهم وعنادهم، فاستمر به ما تمناه حتى نزلت عليه سورة النجم وهو في نادي قومه وذلك المتمنى في نفسه فأخذ يقرأها فلما بلغ قوله: ﴿وَمَنْزُورَ الثَّالِثَةِ الْآخِرَى﴾ [النجم: ٢٠] ألقى الشيطان في أمنيته التي تمنها أي وسوس إليه بما شفعها به، فسبق لسانه على سبيل السهو والغلط إلى أن قال: تلك الغرائيق العلى وإن شفاعتهم لترتجى.

وروي: الغرائقة، ولم يفظن له حتى أدركته العصمة فتنبه عليه، وقيل: نبهه جبريل عليه السلام أو تكلم الشيطان بذلك فأسمعه الناس، فلما سجد فيها في آخرها سجد معه من في النادي وطابت نفوسهم.

إذا عرفت هذا فقله: ﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً﴾ معناه أن تمكين الشيطان من ذلك

والآية تحتل وجهاً آخر، وهو أن الله تعالى جعل ذلك فتنة لهم بمعنى أنه خلطهم وخلق بينهم وبين الشيطان، فصار ما ألقاه فتنة لهم حيث لم ينظروا في الحق، ولو نظروا لبطلت فتنة الشيطان وإضلاله.

ومنها: ﴿وَإِنْ نُصِبْهُمْ حَسَنَةً يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ...﴾ إلى قوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨].
والجواب: أنها معارضة بقوله: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [آل عمران: ٧٨].

ويعد: فلا بد من ترك ظاهرها؛ لأنه متناقض حيث قال تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، فكأنه قال: الكل من عند الله والبعض ليس من عنده.
ويعد: فليس المراد بالحسنة والسيئة الطاعة والمعصية؛ لأن الإصابة لا تقال في فعل الإنسان، وإنما تقال فيما يناله من فعل غيره، فيقال: أصابته نعمة أو نقمة، ولا يقال: أصابه صلاة أو زنى.

محنة من الله وابتلاء ازداد المتأفقون به شكاً وظلمة والمؤمنون نوراً وإيقاناً، فقول المصنف: المراد بالجعل هنا الدلالة والبيان، غير متضح، وقد نقضه بأن حمل الآية على أن المراد لنجعل نسخ ما ألقاه الشيطان فتنة للكافرين، والمراد بنسخ ما ألقاه في قوله تعالى: ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ﴾ [الحج: ٥٢] أن يذهب به ويبطله ثم يحكم آياته أي بينها.

قوله: (وخلق بينهم وبين الشيطان). يعني بأن مكته من الوسوسة بذلك أو النطق به.
قال جار الله: والله سبحانه له أن يمتحن عباده بما شاء من صنوف المحن وأنواع الفتن ليضاعف ثواب التائبين ويزيد في عذاب المذنبين.

قوله: (إلى قوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ قَالَ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمُ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ٧٨، ٧٩].
قوله: (وبعد فليس المراد بالحسنة والسيئة الطاعة والمعصية).

قال جار الله: السيئة تقع على البلية والمعصية، والحسنة على النعم والطاعة، قال الله تعالى:

ويعد: فالله تعالى حكى الكلام عن الكفار، ومعلوم من أنهم لم يريدوا الطاعة والمعصية؛ لأنه لم يكن أحد منهم إذا زنى أو شرب الخمر يقول: هذا من عملي، وكيف وهو حسن عنده، وكذلك لم يكونوا يطيعون فضلاً عن أن يضيفوا تلك الطاعة إلى الله تعالى.

وإذا ثبت هذا فللراد بالحسنة النعمة والرخاء، وبالسيدة الشلة والحنة بالقحط والأمراض والنقص ويصير كقوله: ﴿وَبَلَوْنَهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٨].

وقال: ﴿إِنْ تَمَسَّكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا﴾ [آل عمران: ١٢٠]، وقال تعالى: ﴿إِنْ تُصِيبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرًا﴾ [التوبة: ٥٠]، وهذا كان حال الكفار مع النبي ﷺ يتطيرون به إذا أصابهم ما يكرهون، فبين الله أن الكل من عنده، وإنما سمى سيئة على جهة المجاز تشبيهاً للشيء بما يقابله كما قال تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، وقال: ﴿وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا﴾ [الأأنعام: ١٦٠].

﴿وَبَلَوْنَهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ﴾. وقال: ﴿إِنْ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ١١٤]. والمعنى: وإن يصيبهم نعمة من خصب ورخاء نسبوها إلى الله تعالى / ٤٢٥ / وإن تصيبهم بلية من قحط وشدة أضافوها إليك، وقالوا: هي من عندك وما كانت إلا بشؤمك، كما حكى الله عن قوم موسى: ﴿وَلِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ﴾ [الأعراف: ١٣١]، وعن قوم صالح: ﴿قَالُوا أَطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ﴾ [النمل: ٤٧].

وروي عن اليهود لعنت أنها تشاءمت برسول الله ﷺ فقالوا: منذ دخل المدينة نقصت ثمارها وغلت أسعارها فرد الله عليهم: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾ يسط الأرزاق ويقبضها على حسب المصالح، ولا تناقض بين هذه الآية وبين قوله: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾، لأن معناها ما أصابك يا إنسان خطاباً عاماً من حسنة أي من نعمة وإحسان فمن الله تفضلاً منه وإحساناً وامتناناً وامتحاناً، وما أصابك من سيئة أي من بلية ومصيبة فمن عندك لأنك السبب فيها بما اكتسبت يداك كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَمِمَّا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾.

ومنها قوله: ﴿فَأَعْرَبْنَا بَيْنَهُمُ الْقَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾ [المائدة: ١٤]، فتبين أنه الباعث على القتل بالبغيضاء، ولا بد أن يكون الحق مع أحد الفريقين.

والجواب: أنه لا فرج لكم في ذلك؛ لأنه لم يقل إن تلك المعلدة معصية، وجائز أن يكون الله تعالى أمر اليهود أن تعادي النصراني لأجل التثليث وغير ذلك من أنواع الكفر والمعاصي، وأمر النصراني بمعداة اليهود لأجل تكذيب عيسى وغيره من الأنبياء، فتكون المعلدة طاعة في الطرفين.

ومنها: قوله: ﴿وَلَا يَذَرُ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا﴾ [المائدة: ٦٤].

والجواب: لا بد من ترك ظاهرها لاقتضائه أن يكون القرآن هو الفاعل لذلك وعند الخصم أن المتولي لذلك هو الله ولا فائدة في القرآن، والمعنى أنه كثر طغيانهم عند سماعه وازدادوا عتواً وكفراً وتكبراً عن اتباع الحق، كما يقل: ما زادتك موعظتي إلا إصراراً، وكقوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَاءِي إِلَّا فِرَارًا﴾ [نوح: ٦]، أي ما ازدادوا عنه إلا فراراً ونحوه، ﴿مَا زَادَهُمْ إِلَّا تَفَوُّرًا﴾ [فاطر: ٤٢]، وكقوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي أَخْلَلْتُ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ﴾ [إبراهيم: ٣٦] أي ضل عندهم، وأشبه ذلك.

ومنها قوله: ﴿فَلَمَّا أَتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ (٧٦) فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ. [التوبة: ٧٦، ٧٧].

والجواب: من أين لهم أن الله الذي أعقبهم نفاقاً وهو المتنازع؟

وعن عائشة: «ما من مسلم يصيبه وصب ولا نصب حتى الشوكة يشاكها وحتى انقطاع شسع نعله إلا بذنب وما يعفو الله عنه أكثر»^(١).

قوله: (ومنها قوله: ﴿فَأَعْرَبْنَا﴾). هذه الآية أتى بها المصنف كذلك والآيتان اللتان بعدها، وهي مما يعد من شبههم في أنه تعالى يضل خلقه ويحملهم على نواهيهم ويوقعهم في معاصيه، وستأتي شبههم في ذلك ولها بهذه المسألة طرف تعلق فلا بأس بذكرها ههنا.

(١) - في الجامع الصغير قريب من ذلك ولفظه: «ما من مصيبة تصيب المسلم إلا كفر الله بها عنه حتى الشوكة يشاكها، أحمد والبخاري ومسلم عن عائشة، ومعناه في أمالي المرشد بالله ﷺ اهـ»

وعندنا أن الضمير في قوله: ﴿ فَأَعْقَبَهُمْ ﴾ عائد إلى التولي والإعراض والبخل؛ لأنه أقرب المذكورين؛ ولأن في إضافته إلى الله نقضاً لحكم الكتاب وأدلة العقل.
ومنها: قوله: ﴿ أَضْحَكَ وَابْكَى ﴾ [النجم: ٤٣] والضحك والبكاء قد يقعان معصية.
والجواب: أما البكاء فهو من فعل الله، ولا يصح كونه معصية، ولهذا لا يلزم العقلاء ولا أهل الشرع من بلره البكاء، وكذلك الضحك حيث يقع من دون اختيار وحيث يقع بالاختيار، فقد يكون طاعة وقد يكون معصية.

قوله: (وعندنا أن الضمير في قوله: ﴿ فَأَعْقَبَهُمْ ﴾ عائد إلى التولي والإعراض والبخل).
قال جار الله: عن الحسن وقتادة أن الضمير للبخل، يعني فأورثهم البخل نفاقاً متمكناً في قلوبهم لأنه كان مثبتاً فيه وداعياً إليه، والظاهر أن الضمير لله عز وجل، والمعنى يخذلهم حين نافقوا ويمكن في قلوبهم نفاقهم فلا ينفك عنها إلى أن يموتوا بسبب إخلافهم ما وعدوا به من التصديق والصلاح وكونهم كاذبين، ومنه جعل خلف الوعد ثلث النفاق، وإنما جعل جار الله الضمير لله تعالى وفسره بالخذلان لكونه جعله مسبباً عن الإخلاف كالعقوبة عليه، والله أعلم.

قوله: (والضحك والبكاء قد يقعان معصية).

لا حاجة إلى هذه الزيادة لأن مرادهم الاحتجاج على نسبة أفعالنا إلى الله معصية كانت أو غيرها، وقد حصل غرضهم بنسبة الضحك والبكاء إليه سواء كانا طاعة أو معصية أو يقعان طاعة في بعض الأحوال ومعصية في بعضها. ولهذا قال السيد حاكياً عنهم قالوا: بيّن أن الضحك والبكاء من جهته، ومن قال بذلك لم يفصل بينه وبين غيره من الأفعال.

قوله: (والجواب أما البكاء)... إلى آخره.

لا بد من ذكر حقيقة البكاء والضحك ليتضح لك ما كان من جهته تعالى وما كان من جهة الضاحك والباكي، والذي ذكروه في حقيقة الضحك: أنه تفتح في الوجه والأجفان وتقلص في الشفتين عند سرور أو تعجب.

والمراد بقوله: ﴿أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾ أنه فعل ما عنده يقع الضحك كما تقول: أضحكني زيد / ٢١٢/ أي فعل ما لأجله ضحكت، وليس في الآية أنه خلق الضحك.

قال ابن متويه: والذي لا بد منه حتى يثبت صاحكاً ما يظهر في الحديقة عند السرور أو التعجب فإن هذا لا تخلو عنه أحوال الضاحكين فأما غيره فقد يخلو عنه، ومتى حصل الضحك من دون سرور أو تعجب فهو متضحك. قال بعضهم^(١): والمراد بتفتح الأجفان امتدادها إلى مؤخر العين ومقدمها وإن تقاربت الأجفان إلى الالتقاء، والمراد بتفتح الوجه كون جلده تأخذ إلى الصابرين، وأما البكاء: فهو نزول الدمع من العين مع لوعة وحزن، واللوعة والحزن يرجع بهما إلى اعتقادات وظنون لقوت نفع أو نزول ضرر، ولا بد من اعتبارهما فإن الدمع يخرج من عين الأرمد ومن به صدام ولا يكون بكاء. قوله: (فهو من فعل الله).

هكذا أطلق القول في (التذكرة) أن البكاء من الله، وكذلك أطلق السيد كإطلاقه واستشهد على ذلك بعدم وقوفه على القصد والداعي بل قد يدعو أحداً الداعي إليه فلا يقع وقد يقع من غير اختيار. قيل: وفيه نظر لأن الإنسان قد يقف البكاء على اختياره، بل قد قيل / ٤٢٦ / : إن من الناس من يقف البكاء على اختياره من عين دون عين، وقد يستجلب أحداً البكاء بأسباب كتذكر الأحزان وتعداد محاسن الموتى. وجوابه: أن ما وقف على اختيارنا من غير تذكر سبب إن صح ذلك فهو من فعلنا، لكن لا ينبغي أن يسمى بكاء ولكن هو تباكي، وأما المستجلب بالتذكر ونحوه فهو من فعله تعالى بعد تذكر الأسباب حيث لا يمكن دفعه وإن كان في الحكم كأنه من جهتنا ويتعلق حكمه بنا من مدح وذم كما في واضع رجل في النار ونحوه، وما أمكن دفعه فهو من فعلنا، وحيث يكون البكاء من العبد فالمراد ما فيه من الاعتمادات والحركات ومن الحزن واللوعة حيث يكونان ظناً أو اعتقاداً أو علماً غير ضروري، وما كان منهما علماً ضرورياً فمنه تعالى، وكذلك جرم الدمعة وتأليفها فافهم.

(١) - الإمام يحيى بن حمزة رحمته الله.

ويجوز أن يكون المراد خلقه خلقه يتمكن معها من الضحك ولهذا يختص بذلك من بين سائر الحيوانات.

ومنها قوله: ﴿مِرْطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧] لأن المراد أنعمت عليهم بالإيمان. والجواب: هب أنه كذلك فلسنا نمنع القول بأن الله أنعم بالإيمان، ولكن بمعنى أن الله قدر عليه ولطف فيه ووفق فيه، ويجوز أن يكون المراد الذين أنعمت عليهم بالنصر الذي آتيتهم وحسن الثناء عليهم وإنجاز ما وعدتهم ونحو ذلك.

قوله: (ويجوز أن يكون المراد خَلَقَهُ خَلْقَهُ)... إلى آخره.

إلى هذا الوجه لمح جار الله حيث قال: المعنى أنه خلق قوتي الضحك والبكاء.

قوله: (لأن المراد أنعمت عليهم بالإيمان).

قال جار الله: والذين أنعمت عليهم هم المؤمنون، وأطلق الإنعام ليشمل كل إنعام لأن من أنعم الله عليه بنعمة الإسلام لم يبق نعمة إلا أصابته واشتملت عليه. وعن ابن عباس هم أصحاب موسى قبل أن يغيروا، وقيل: هم الأنبياء.

القول في المتولدات

المتولد: هو الفعل الموجود بواسطة موجبة، كالعلم الحاصل بواسطة النظر والألم الحاصل بواسطة التفريق، والمبتدأ يقابله، وهما يرادفان السبب والسبب في أغلب الأحوال، ويفارقان المباشر والمتعدي مفارقة الأعم للأخص؛ لأن المباشر هو الموجود في محل القدرة عليه، والمتعدي هو الموجود في غير محلها بواسطة فعل في محلها، فكل متعدد متولد ولا عكس، وكل مباشر مبتدأ بحسب الخلاف بين الشيوخ ولا عكس، والحاصل أنه يعتبر في المباشر والمتعدي محل القدرة، فلا يصح إطلاقهما على أفعاله تعالى لأنها كلها مخترعة.

(القول في المتولدات)

هي نوع من الأفعال وما تقدم شامل لها لكن اقتضى إفرادها بالكلام عليها ما اختصت به من الخلاف ومخالفة بعض العدلية فيها، وإن كان ما سنذكره من الخلاف غير مقصور على المتولدات، وقد اقتضى ذكر المتولدات للخلاف الذي فيها ذكر حقيقة المتولد وما يقابله وما يقارنه وذكر الأسباب وما يتصل بذلك، ولهذا أورد المصنف من ذلك نبذاً وهي كافية في هذا المقام، وقد نفى صالح قبة المتولد من أفعالنا. وقال: الذي نسميه متولداً يفعل الله ابتداءً وهو قول الجبرية. وقال الرازي: لو كان دوران الهوي مع النقل وجوداً وعدمياً دالاً على تولده عنه وجب أن يقتضي مثل ذلك تولد الفعل عن الداعي.

قوله: (وهما يرادفان السبب والمسبب في أغلب الأحوال).

أما المسبب فهو مرادف للمتولد مطلقاً، وأما السبب فيرادف المبتدأ في بعض الأحوال إذ من المبتدأ ما ليس بسبب كالإرادة، ومن الأسباب ما ليس بمبتدأ.

قوله: (بحسب الخلاف بين الشيوخ).

يعني فعند المتقدمين أن المباشر هو الموجود بالقدرة في محلها مبتدأ، وعلى هذا يكون كل مباشر مبتدأ، وعند المتأخرين أنه الموجود بالقدرة في محلها على ما حققه به المصنف، ولا

فصل/ والأسباب المولدة ثلاثة

وهي الاعتماد والكون والنظر. والمسببات ستة: فالاعتماد يولد ثلاثة اعتماداً مثله وكوناً وصوتاً، والكون يولد الألم وما هو من جنسه^(١)،

يشترطون فيه أن يكون مبتدأ كما شرطه المتقدمون، وعلى هذا لا يكون كل مباشر مبتدأ إذ في المباشر ما هو متولد كالعلم الحاصل عن النظر فإنه موجود بالقدرة في محلها وكذلك كثير من الأكوان والاعتمادات، وعلى هذا يكون بين المباشر والمبتدأ عموم من وجه وخصوص من وجه، إذ في المبتدأ أيضاً ما ليس بمباشر وهو ما كان من أفعاله تعالى مبتدأ بغير واسطة، وإلى هذا أشار بقوله: (ولا عكس).

قوله: (لأنها كلها مخترعة).

يعني المبتدأ والمتولد إذ لا يفعل تعالى بقدرة ولا يعتبر في أفعاله محل القدرة وقيل^(٢): إن المتولد من فعله تعالى لا يسمى مخترعاً وإنما يختص اسم المخترع بالمبتدأ.

(فصل: والأسباب المولدة ثلاثة).

قوله: (والمسببات هي ستة: الاعتماد، والكون، والصوت، والتأليف، والألم، والعلم).

فالعلم من أفعال القلوب، وليس فيها متولد غيره وإن كان قاضي القضاة قد ذهب إلى صحة توليد النظر للاعتقاد المطابق الذي ليس بعلم، وما عداه من المتولدات من أفعال الجوارح.

قوله: (اعتماداً مثله وكوناً). الاعتماد يولد ههما مقترنين، ولا يصح أن يولد أحدهما دون الآخر.

(١) - كاللذة فإنه من جنس الألم تمت.

(٢) - الفقيه قاسم بن أحمد.

والتأليف والنظر يولد العلم، وكلما كان سبباً صح أن يكون مسبباً إلا النظر، وكلما يصح من الله تعالى متولداً يصح منه مبتدأ، وكذلك من الواحد منا إلا في الألم والتأليف والصوت فإننا لا نفعلها إلا متولدة.

فصل/وقد ذهب أبو علي إلى أن الله تعالى لا يفعل بسبب

ويطلبه ما نعلم أن كثيراً من أفعاله تعالى واقع بحسب غيره كسير السفينة وحركة الرحى عند قوة الريح والماء ونحو ذلك

قوله: (وصوتاً). الاعتماد يولده بشرط الصكة.

قوله: (والكون يولد الألم). يولده بشرط انتفاء الصحة.

قوله: (وما هو من جنسه). / ٤٢٧ /

يعني اللذة، وإنما يفترق هو وهي بحسب مقارنة الشهوة والنفار، وكذلك يولد الكون التأليف بشرط المجاورة، فإن كان في أحد المحليين رطوبة وفي الآخر يبوسة حصل مع التأليف صعوبة التفكيك وإلا فلا.

قوله: (فإننا لا نفعلها إلا متولدة).

قيل: وعكسها العلم فإنه لا يصح من الله إلا مبتدأ، ذكره بعض المتأخرين [المهدي وغيره]، والصحيح خلافه لأنهم بنوا على أن الله تعالى لا يفعل النظر لكون شرطه التجويز ولا يصح عليه تعالى، لكن يقال لهم: النظر من أجناس المقدورات والله تعالى قادر عليها كلها والتجويز ليس بشرط إلا في حق الناظر وهو من أمر الله النظر فيه.

(فصل: وقد ذهب أبو علي إلى أن الله تعالى لا يفعل بسبب).

وأنه لا يصح منه الفعل على جهة التوليد، وخالفه أبو هاشم فقال: يصح أن يكون في فعل الله تعالى المتولد عن سبب فيكون إيجاداً بإيجاد سببه.

قوله: (ونحو ذلك). يعني كإحراق النار بالاعتماد وهو ظاهر، وقد قال تعالى في سير السفن:

وبالجمله فالأسباب تولد لما هي عليه لا لأحوال الفاعلين فلا تختلف باختلافهم، ألا ترى أن الاعتماد يولد لاختصاصه بالجهة، فمتى وجد ولد لا محالة إذا لم يكن مانع، ولا يقف توليده على اختيار مختار، وكذلك التفريق يولد الألم في بدن الحي لا محالة إذا انتفت الصحة، فإذا ولدت هذه الأسباب وهي من فعلنا ولدت وهي من فعل الله أيضاً، لولا ذلك لجاز أن تولد إذا فعلها زيد ولا تولد إذا فعلها عمرو، وتولد في المشرق دون المغرب، وخلافه معلوم.

شبهته: أنه كان يلزم أن يكون الله تعالى محتاجاً إلى السبب.

والجواب: لا نسلم؛ لأن كل جنس يصح منه تعالى متولداً يصح منه ابتداء، فلما عين ما يوجد متولداً فهو وإن كان لا يصح عند أصحابنا إيجاده مبتداً، فذلك لا تقتضي الحاجة إلى السبب؛ لأنه أمر يرجع إلى الفعل نفسه،

﴿وَجَرَيْنَ يَهُمَّ رِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ [يونس: ٢٢]، فنص على حصول الجري عن الريح، ويعضده قوله تعالى في آية أخرى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ﴾ [الشورى: ٣٣].

ومما يدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾ [الروم: ٤٨].

قوله: (لاختصاصه بجهة). يعني فالعلوي يختص بجهة العلو اللازم منه كالدخان والمجتلب، والسفلي يختص بجهة السفلى اللازم منه كالثقل والمجتلب.

قوله: (شبهته أنه كان يلزم أن يكون الله تعالى محتاجاً إلى السبب). قال: لأن حاجة المسبب إلى سببه واجبة لازمة، فيلزم إذا أراد الله إيجاد ذلك المسبب ألا يمكنه ذلك ويتأتى منه إلا بإيجاد سببه، فيكون ذلك محالاً لاستلزامه الحاجة عليه تعالى عند إرادة إيجاد المسبب.

قوله: (يصح منه مبتداً). يعني فلا يلزم احتياجه تعالى إلى السبب من أجل إيجاد مسببه لأنه قادر على ما لا يتناهى من أمثال ذلك المسبب ابتداء من غير توليد.

قوله: (لأنه أمر يرجع إلى الفعل). أي يوقفه في الوجود على ذلك السبب واستحالة إيجاده مبتداً، فهو إذاً المحتاج إلى السبب لا الباري سبحانه وتعالى.

وهو أنه كان يكون له في الوجود وجهان، فيؤدي إلى صحة مقلود بين قلدرين، وصار الحل في احتياج الفعل المعين عندهم إلى سبب، واستحالته من دونه كالحل في احتياج العرض المعين إلى محل معين، واستحالة وجوده من دونه في أن ذلك لا يقتضي وصف البلري تعالى بالحاجة في الموضوعين.

قوله: (كلحل في احتياج العرض المعين إلى محل معين).

يكفي في معارضة أبي علي احتياج الفعل الذي لا يصح وجوده إلا في محل إلى محل ما، فكما أنه لا يصح من الله تعالى إيجاداً إلا في محل ولم يلزم أن يكون تعالى محتاجاً إلى المحل كذلك لا يصح منه تعالى إيجاداً إلا بإيجاد سببه، ولا يلزم أن يكون محتاجاً إلى السبب بل عدم الحاجة في هذا أوضح لصحة إيجاد أمثاله على وجه الابتداء كما تقدم. ولا يصح إيجاد أمثاله في غير محل، وسواء قلنا بأن العرض المعين يحتاج إلى محل معين أم لا فقد استقامت الحجة على أبي علي.

واعلم أن العلة في احتياج العرض المعين إلى محل معين أن الحال في محل لا يصح وجوده إلا فيه، لأنه لو صح وجوده في محل آخر أو لا في محل لم يكن تخصيصه بهذا المحل إلا لوجه، ولا يمكن أن يخصه به إلا الفاعل أو المعنى، أما الفاعل فلو أثر في ذلك لصح منه أن يوجد في أكثر من محل واحد حتى يوجد في محلين ومحال كثيرة بأن يريد ذلك، وقد عرفنا خلافه.

وأما المعنى فكان يلزم فيه مثل ما لزم في الأول من احتياجه في حلوله في هذا المحل إلى معنى ويتسلسل، هذا ما ذكره أصحابنا، وفي كلامهم نظر وإطالة الكلام هنا لا يليق بهذا المقام.

تنبيه:

إذا صح منه تعالى إيجاد الفعل بواسطة سببه بإرادته له تكون عند إيجاد السبب.

فإن قيل: يلزم أن تكون هذه الإرادة عزماً وقد قلتم لا يصح العزم عليه.

قلنا: مقارنة السبب كمقارنة المسبب فهي في الحقيقة قصد لا عزم، وقد جوز بعضهم أن تكون إرادته مقارنة له والأصح هو الأول.

فصل/ كل شيء يتولد عن فعل العبد فهو فعله عند جمهور أصحابنا.

وقال الجاحظ: ما عدا الإرادة واقع بطبع المحل، وبه قال النظام ومعمّر في ما يتعلق محل القدرة إلا أن النظام يجعله بواسطة محل الطبع.

(فصل: كل شيء يتولد عن فعل العبد فهو فعله عند جمهور أصحابنا). كما أن المبتدأ فعله وإن اختلفا في أن أحدهما / ٤٢٨ / بواسطة الآخر وبغير واسطة.

قوله: (وقال الجاحظ). تلخيص مذهبه أن الإرادة من فعل العبد فإنه لا فعل له سواها وجميع ما عداها من الأفعال المنسوبة إليه متولد لا من فعله بل بطبع المحل، ولا تأثير للعبد فيه ولا تأثير لله تعالى أيضاً فيه.

قال الإمام يحيى عليه السلام: والفكر عنده كالإرادة في أنه من فعلنا فهو يقول: ما عدا الإرادة والفكر.

قوله: (وبه قال النظام)... إلى آخره. تلخيص مذهبه: أن المباشر وهو ما وجد في محل القدرة بها سواء كان بواسطة أم لا من فعلنا، وما خرج عن محل القدرة وهو المتعدي فإنه فعل الله تعالى لكن لم يفعله ابتداء بل جعله طبعاً للمحل، فهو فعله بواسطة ذلك الطبع، وفسره بأن قال: طبع الحجر مثلاً صلاحيته للإندفاع، وقبوله الذهاب في الجهة إذا دفع فيها برمي أو نحوه، وتلك الصلاحية لما أودعه الله فيه من الثقل وصلابة التأليف، فالذهاب هو فعل الله بواسطة هذا الطبع الذي هو الصلاحية.

قال الحاكم في (شرح العيون): وحكى أصحابنا أن النظام رجع عن هذه الأقاويل الشنيعة، وأما معمّر فحكى المصنف عنه ما ذكره في الكتاب وحكى غيره^(١) عنه أنه يذهب إلى أنه لا فعل للعبد سوى الإرادة، ولا فعل لله غير المتحيزات، وما خلى عن ذلك فهو حاصل عن طبع الأجسام.

(١) - الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام

وقال ثلثة: ما عدا الإرادة حدث لا يحدث له

وقال أهل الجبر: جميع المتولدات مما يتفرد الله به

لنا: ما تقدم من وقوع أسبابها على قصودنا ودواعينا، وحصولها بحسب قدرنا وآلاتنا وبحسب ما نفعله من الأسباب في الكمية والمطابقة، ويتعلق الأمر بها والنهي عنها والملح والذم عليها ونحو ذلك مما تقدم ذكره، وليس خروجها عن الاختيار عند وقوع أسبابها يخرجها عن كونها فعلاً لنا كما أن خروج المبتدآت بوقوعها عن الاختيار لا يخرجها عن كونها فعلاً لنا. ويبطل قول من علقها بالطبع أن الطبع غير معقول، إلا أن يريدوا به السبب فيقع الخلاف في عبارة.

وذهب صالح قبة إلى أن جميع ما خرج عن محل القدرة فلا تأثير للعبد فيه ولا لطبع المحل بل هو فعل الله تعالى، وإنما ينسب إلى العبد لوقوعه بواسطة فعله كالإحراق بالنار عقيب الإلقاء فيها مع كونه من الله اتفاقاً.

قوله: (وقال ثلثة)... إلى آخره.

هكذا نقل عنه، وبعضهم ذكر أن مذهبه أنها خرج عن محل القدرة حدث لا يحدث له. قال الحاكم: وقد تأول مشائخنا قوله بأنه أراد به إذا فعل سبب المسبب خرج عن مقدوره إذ لا يقدر على الامتناع منه ولو أراد هذا لكان صحيحاً، والله أعلم بمقاصد القوم.

قوله: (وقال أهل الجبر: جميع المتولدات مما يتفرد الله به).

فيه نظر لأن هذا مذهب الأشعرية منهم، وأما النجارية وضرار وغيرهم فلا يقولون بذلك بل قالوا بوجودها الله والعبد يكتسبها كالمبتدأ، والمراد ما كان من المتولدات من فعلنا.

قوله: (في الكمية والمطابقة). يعني فيكثر بكثرة الأسباب التي يفعلها ويقل بقلتها وتوجد المسببات مطابقة لها، فإننا إذا فعلنا النظر ولد العلم لا غيره، وإذا فعلنا الاعتماد على شرطه ولد الصوت لا غيره ونحو ذلك.

قوله: (ويبطل قول من علقها بالطبع).

يعني سواء إن قال بأنه مؤثر كالجاحظ أو واسطة كالنظام.

ويعد: فيلزمهم في المعجزات أن تكون بطبع المحل فلا تقع ثقة بالنبوة، وكذلك كان يلزم مثله في أصول النعم. شبهتهم: أن المراد والمسبب يبيان عند حصول الإرادة والسبب ولا يتعلقان بالاختيار كالمعلولات.

□□□

والجواب: لا نسلم وجوب المراد عند الإرادة. لأنه إن جعل إيجابها إيجاب العلة لم يصح؛ لأن العلة إنما توجب الصفات والأحكام دون النوات. ولأنه كان إذا تزايدت الإرادة تزايد وجود المراد ولأنه كان يلزم إذا قلنت أول حروف الخبر أن لا يقع الكلام بها خبراً لأن ما تقضى من العلة فلا تأثير له. ولأنه كان يجب اختصاصها بما هي علة فيه، وذلك لا يصح إلا بعد وجوده، فكيف يجعل علة فيه، ووجوده سابق لاختصاصها به. ولأن محل الإرادة غير محل المراد فكيف تؤثر في غير محلها.

قوله: (إلا أن يريدوا أنه السبب فيقع الخلاف في عبارة). يعني يكون الخلاف لفظياً ولا خطأ في مذهبهم إلا من جهة العبارة، لأن السبب فعلنا فيكون المتولد من فعلنا كما نقوله.

قوله: (وكذلك يلزم مثله في أصول النعم). يعني فيجوز أن تكون حاصلة بالطبع، وفي ذلك إخراج القديم عن استحقاق العبادة لأنها كالشكر على النعم ولا يستحقها إلا المنعم بأصول النعم، ويلزم النظام وأتباعه إضافة القبائح المتعديات إليه تعالى، وبهذا يبطل ما ذهب إليه صالح قبة، وأما ثمانية فيبطل ما ذكره أنه قد تقرر أن المحدث لا بد له من محدث، وأنه يلزمه تجويز أن يكون العالم حدثاً لا محدث له، وهذا يؤدي إلى الإلحاد.

قوله: (ولأنه كان يجب اختصاصها بما هي علة فيه). يعني لأن العلة لا توجب إلا بشرط الاختصاص.

قوله: (وذلك لا يصح إلا بعد وجوده). يقال: بل اختصاصها به ثابت في حال عدمه وهو نفس التعلق الحاصل بينها وبين هذا المراد دون غيره.

ولأنه كان يجب وجود المعزوم عليه عند وجود العزم لأنه أراد، وكان لا يصح النهي عن المراد بعد حصول الإرادة.

ولا أن يرجع المرید عما أراد، وإن جعل إيجاب الأسباب فباطل أيضاً لأنه يصح تعلق الإرادة بفعل الغير، ولا يكون سبباً فيه.

ولأنه كان إذا اشترك جماعة في إرادة شيء كان مقدوراً لكلهم، ولأنه كان يلزم في الضعيف إذا أراد المشي أن يقع لأن قلّة السبب كافية في وقوع ٢١٤/ المسبب وإلا بطل كونه مسبباً. ولأنه كان يلزم إذا خلق الله في أحدنا إرادة دخول النار مع علمه بما فيها من المضرة أن يدخلها.

ولأنه قد يريد أحدنا ما هو متولد عن أحد الأسباب المذكورة، والشيء لا يكون مسبباً عن سببين.

ولأنه إذا وجب وجود المراد عند وجود الإرادة لم يكن أحدهما بأن يكون سبباً في الآخر أولى من العكس.

قوله: (غير محل المراد).

يعني في أغلب الأحوال وإلا فقد يكون محلها محله كالنظر والعلم إذا تعلقت بهما الإرادة.

قوله: (عند وجود العزم).

يعني لأن العلة تقارن / ٤٢٩ / معلولها والعزم لا يكون عزمًا إلا مع تقدمه.

قوله: (وكان لا يصح النهي عن المراد بعد حصول الإرادة ولا أن يرجع المرء عما أراد).

يعني لأن العلة لا تقف في إيجابها على شرط سوى الاختصاص، ولا يصح انفكاك معلولها عنها، ومعلوم أن المراد يتوقف وجوده على ألا يعارض الداعي صارف يقاومه أو يزيد عليه، وإذا وقعت تلك المعارضة رجع المرء عما أراده وتركه.

قوله: (لم يكن أحدهما بأن يكون سبباً)... إلى آخره.

يقال: يلزمك مثل هذا في الكون والألم ونحوهما والإرادة بكونها سبباً أولى لتوقف المراد

ولأنه كان يجب إذا أراد أحدنا الكتابة وسائر الأفعال المحكمة أن يقع وإن لم يكن علماً وكله باطل.

وأما قولهم: يجب المسبب عند السبب فغير مسلم أيضاً على الإطلاق؛ لأنه يجوز أن يعرض عارض يمنع من وقوع المسبب وإن وقع السبب.

وأما قياسهم ذلك على العلل فغير صحيح؛ لأن الأدلة فصلت بين المعلول والمسبب، فإِنَّ المسبب ذات موجودة كوجود السبب وحادثه كحادثه، فلمكن تعليقها بالقادر بخلاف المعلول فإنه ليس بذات، وأيضاً فالعلل لا تقف في الإيجاب على شرط بخلاف الأسباب.

عليها وتأخره عنها وهي متقدمة ولا تتوقف عليه.

وقد أجيب عن هذا: بأننا نعلم السبب سبباً والمسبب مسبباً لكونه يصح وجود السبب في بعض الأحوال ولا يوجد المسبب لمانع أو عدم شرط، وفيه نظر لأن من جعل الإرادة موجبة عدها من الأسباب فيمكنهم الجواب بمثل هذا.

قوله: (ولأنه كان يجب إذا أراد أحدنا الكتابة)... إلى آخره.

يقال: إن الإرادة وإن كانت سبباً فالسبب قد يتوقف في إيجاب المسبب على شرط، فيكون إيجاب الإرادة للكتابة ونحوها مشروطاً بالعلم وذلك لا يقدر في كونها سبباً.

قوله: (أن يعرض عارض يمنع من وقوع المسبب) يعني من عدم شرط أو وجود مانع.

توضيحه: أن أحدنا قد يوجد السبب ويختار ألا يوجد المسبب كمن دفع جرماً بإحدى يديه ومنعه عن النفوذ بالأخرى.

قوله: (لأن العلل لا تقف في الإيجاب على شرط بخلاف الأسباب). إنها وجب ذلك لأن العلة لو وقفت على شرط منفصل عن وجودها لأدى ذلك إلى فتح باب الجهالات، فكنا نجوز أن في الجسم عللاً ولا طريق لنا إليها، إذ الطريق إليها ليس إلا معلوها، ولعله لم يحصل لتوقفه على شرط وذلك باطل بخلاف السبب فإنه وإن لم يوجد مسببه فالطريق إليه الصفة التي يوجبها أو الحكم وهو لا يقف في إيجابه لها على شرط لأنه علة فيهما، فلا يلزم تجويز أسباب لا طريق إليها.

فصل/وأما الكلام على المجبرة

فجميع ما تقدم في خلق الأفعال متوجه عليهم هائنة لأن أكثر ما كلفته فعلاً وتركاً من المتولدات كالصلوات والزكوات والحج وقضاء الدين ورد الوديعة والظلم والكذب والجلب والدفع والأدعية والصناعات والكتابات ونحو ذلك.

ويلزمهم أن يكون الله هو المنفرد بسبب نفسه وقتل الأنبياء وجميع الأكاذيب؛ لأن كل فعل ذلك متولد عن الاعتمادات.

والذي يختص هذا المكان من شبههم أن قالوا: كان يلزم أن يكون العاجز فاعلاً بل الميت بل المعلوم بأن يرمي ثم يعلم قبل الإصابة.

والجواب: أتريدون بكونه فاعلاً أنه حل الموت والعجز مستعمل قدرته في الإحداث فغير لازم، أم تريدون أنه وجد من جهته بعض ما كان قادراً عليه فهو صحيح فما يلزم منه؟
يزيده وضوحاً: أنه يستحق اللوم على الإصابة الحاصلة حل الموت أو العجز، ويصح أن يتوب من الإصابة قبل وقوعها لكونها كالواقعة بوقوع سببها، وكل ذلك لا يصح في ما ليس بفعل الإنسان.

(فصل: وأما الكلام على المجبرة).

قوله: (فغير لازم).

يعني لا يلزم من كون الفاعل فاعلاً أن يستعمل قدرته في الفعل حال حدوثه إذ الفاعل ليس إلا من وجد من جهته بعض ما كان قادراً عليه، وهذا ملتزم فيما ذكرتم.

قوله: (ويصح أن يتوب من الإصابة قبل وقوعها).

هذا مذهب الأكثر أنه تصح التوبة من المتولد بعد وجود سببه وإن لم يكن قد وجد.

قال القاضي: وإذا صحت وجبت لأنها من الواجبات المضيق.

وقال عباد: لا تصح التوبة من المتولد إلا بعد وقوعه إذ هي بذل الجهد في تلافي ما وقع فأما ما لم يقع فالواجب تركه لا التوبة منه. ورد بأن ما وجد سببه ووقع فإنه كالواقع الموجود من

جهة فاعله لخروجه عن كونه مقدوراً عند وجود سببه على ما اختاره البصريون، قالوا: ولهذا لا يفتقر المسبب إلى بقاء قدرة فاعل السبب ولا إلى حياته.

وأما عباد فقد بنى على مذهبه من أنه لا يزال مقدوراً حتى يوجد كالمبتدأ من غير فرق، ورد بأنه عند وجود سببه لا يقف على قصد وداع بل قد صار واجب الوجود ولو كره فاعل السبب وجوده ومن حق المقدور أن يقف على القصد والداعي، وقد قال أبو هاشم بمثل مقالة عباد في مسبب القديم فقط، وذهب إلى أنه لا يخرج عن كونه مقدوراً بعد إيجاد سببه، قال: لأن وقوفه على اختياره باقٍ إذ ما من حالة إلا وهو يقدر تعالى فيها على منع وجوده بإيجاد ضده بخلاف أحدنا، فإنه قد لا يقدر كالرمية بعد نفوذها، وظاهر كلام غيره الإطلاق لأن معنى خروجه عن كونه مقدوراً هو عدم احتياجه بعد وجود سببه إلى تأثير القادر، وهذا حاصل في مسبب القديم تعالى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا كلام في وجوب التوبة عن سبب المسبب القبيح بعد وجوده لقبحه ولو لم يقبح إلا لقبح مسببه.

وأما المسبب فالأولى أن يفصل القول فيه فيقال: إن علم الفاعل أو ظن وجوده ولم يمكنه منع وجوده بإيجاد أضداده ونحوها وجبت عليه التوبة تحرزاً من المضار المعلومة أو المظنونة، وسواء قلنا بأن الوجه في وجوبها دفع المضار إن صح قول أبي هاشم أنه يستحق العقاب عليه حال وجود السبب، أو منع استحقاق العقاب إن صح قول أبي علي أنه لا يستحق العقاب عليه إلا حال وجوده، وإن أمكنه منع وجوده وجب ذلك عليه تحرزاً من المضار كما مر، ولم تجب عليه التوبة قطعاً إذ لا يجتمع وجوب ترك الفعل ووجوب التوبة منه، وإن لم يعلم ولا يظن وجوده لم يجب عليه منع وجوده ولا التوبة منه لأن الضرر غير معلوم ولا مظنون فلا يجب التحرز عنه.

قالوا: فهذا يقتضي أن يكون قد استحق العقاب في حال موته وإن لم يستحقه في حال حياته، وهذا شنيع من القول.

قلنا: أما على قول شيخنا أبي هاشم - وهو الصحيح - فاستحقق الدم على المسبب هو في حال وقوع السبب؛ لأن المسبب حينئذ يكون في حكم الواقع، ولهذا صحت التوبة عنه، ومتى منع من وقوعه مانع زال استحقاق الدم/٢١٥ لأن استمرار استحقاق الدم مشروط بوقوعه. وأما على قول شيخنا أبي علي قيل: وهو أحد قولي أبي هاشم فالدم يستحق حل وقوع المسبب وإن كان ميتاً لأنه فعله، وقد كان يمكنه أن يحتزم منه بأن لا يوجد سببه وليس في ذلك إلا التشنيع وهو متروك للأدلة، وهاهنا وجه قوي وهو أن المسبب إن كان صغيراً لم يستحق عليه الدم رأساً وإن كان كبيراً فسيبه كبير.

قوله: (فاستحقق الدم) وكذلك استحقاق العقاب فإنه يلزم استحقاق الدم.

قوله: (قيل: وهو أحد قولي أبي هاشم).

وقد قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام أيضاً وهو الصحيح من قوله الذي صححه هو.

قوله: (فسيبه كبير). هذا ما ذهب إليه أبو علي وهو وجوب مساواة عقاب السبب لعقاب المسبب، وعنه رواية أخرى وهو أن عقاب السبب دون عقاب المسبب، وهو الذي اختاره أبو هاشم لأننا نعلم بديهية كون قدر قبح الاعتماد المولد للأصوات التي تألف منها الكذب ليس كقدر قبح الكذب، فإن الكذب قبح لكونه كذباً والاعتماد قبح لكونه مولداً للكذب، وهذان وجهان مختلفان فلا طريق إلى وجوب تساوي عقابيهما بل يجوز اختلافهما في عظم القبح لاختلاف وجهيهما، ولأن قبح السبب تابع لقبح المسبب فيجب ألا يكون كمثله، فلا يقطع بكبر السبب كالا اعتماد المولد للقتل، ولا يحكم عليه حال الاعتماد بأنه فاسق. والله أعلم.

فصل/ في ما يجري عليه تعالى من الأسماء بمعنى كونه فاعلاً

منها الموجد والمحدث والمكون والمثيب، كلها سواء.
ومنها: المخترع والمبتدع والمنشي والمبدئ، كلها تفيد الإيقاع لا بمثل ولا احتذاء.
ومنها: الصانع، ولا يستعمل إلا مضافاً، نحو: صانع العالم؛ لأن إطلاقه يوهم الاحتراف والتكسب.
ومنها: الخالق؛ لأنه يفيد إيقاع الفعل مقدراً بحسب المصلحة من غير زيلة ولا نقص.
ومثله الباري والمقدر والمدبر، وقيل: المدبر مجاز في حقه تعالى؛ لأنه يفيد النظر في عواقب الأمور.

ومنها: المجمل والمنعم والمفضل، أي فاعل الجميل والنعمة والإحسان.
ومثله الموسع والمنان، ومنع شيوخنا من الحنّان؛ لأنه يفيد رقة القلب من حين الناقة على ولدها، وأجازوا حنّان - بالتخفيف - بمعنى الرحمة كما قال تعالى: ﴿وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا﴾ [مريم: ١٣] أي ورحمة منا.

(فصل: فيما يجري عليه تعالى من الأسماء بمعنى كونه فاعلاً؟)

قوله: (ومثله الباري).

قال جار الله ﷻ: الخالق: المقدر لما يوجده، والباريء: المميز بعضه من بعض بالأشكال المختلفة، والمصور: الممثل أي يميز ما بصورة بتفاوت الهيئات، ولا أدري لم لم يعدده المصنف من أنواع هذه الأسماء.

قوله: (وأجازوا حنّان).

بالتخفيف بمعنى الرحمة كما قال تعالى: ﴿وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا﴾ [مريم: ١٣].

اعلم أن تقديره ووهبنا له حناناً أي رحمة لأبويه وغيرهما وتعطفاً وشفقة أنشد سيويوه^(١):

(١) - عمر بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبوبشر الملقب بـ(سيويوه)، إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو، ولد في سراز وقدّم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد ففاه، وصنف كتابه المسمى (كتاب سيويوه، طبع) في النحو.

ومنها: الجواد معناه الكثير من فعل العطايا، وأما السخي فممنعه شيوخته لأنه مأخوذ من اللين، يقال: أرض سخاوية، أي لينّة ولم يحصل عرف ينقله عن أصله إلى من أكثر العطاء، ولهذا لو أعطى الرجل عطاء جزلاً لا على سهولة لم يوصف بالسخاء.

ومنها: العدل والعدل والحكيم والمحكم معناه فاعل العدل والحكمة.

ومنها: المبديء والمعيد معناه الذي أنشأ الخلق أولاً وثانياً. والفاطر كاللبدى.

وأما الأسماء الجارية عليه تعالى من طريق الاشتقاق:

فمنها: الغيبي المميت، أي فاعل الموت والحياة عند من يجعله معنى، أو سببه عند من لا يجعله معنى.

وقالت حنان ما أتى بك هاهنا أذو نشب أم أنت بالحي عارف^(١)

وقيل: حناناً من الله عليه. قال جبار الله: وحن في معنى ارتاح واشتاق ثم استعمل في العطف والرأفة، وقيل لله: حنان كما قيل: رحيم. على سبيل الاستعارة، وقد بان لك مما ذكر ضعف استشهاد المصنف بالآية، إذ لم ترد في وصف الله بهذه اللفظة مخففة وإنما هي في الآية مصدر ومفعول مطلق.

قوله: (معناه فاعل العدل والحكمة).

يقال: أما المحكم فمعناه فاعل الأحكام فهو مأخوذ من الأحكام لا من الحكمة.

قوله: (وأما الأسماء الجارية عليه تعالى من طريق الاشتقاق). مفهومه أن ما تقدم ذكره من الأسماء غير مشتقة وليس كذلك ففي كلامه نظر، ولا حاجة إلى هذا الكلام الذي أتى به.

قوله: (عند من يجعله معنى).

هو أبو علي، وأبو القاسم، وأبو هاشم لكنه توقف آخرأ وقوى نفيه، وذهب الجمهور أن

(١) - البيت لمنذر بن درهم الكلبي، وحنان معناه رحمة وتعطفاً كما أشار إليه الإمام عليه السلام، ورفع على أنه خبر مبتدأ محذوف تقديره: أمري حنان، كما في قوله تعالى: ﴿فَصَبِّرْ بِجَمِيلٍ﴾ (يوسف: ١٨)، أي أمري صبر جميل، وجملة المبتدأ والخبر في البيت في محل نصب مقول القول، تمت

ومنها: المقدر والمقوي والمعلم والمكلف والదال والدليل عند من يميز إطلاقه.
ومنها: المنور، أي فاعل النور، وقد يراد به ناصب الأدلة.

المرجع به إلى عدم الحياة وزوالها، والمراد بالميت عندهم ما ذكره المصنف وهو أنه فاعل سببه أي سبب زوال الحياة من تفريق البنية ونحوه.
قوله: (ومنها المقدر)... إلى آخره.
يعني فالمقدر فاعل القدرة والمقوي فاعل القوة، والمعلم فاعل العلم، والدال فاعل الدلالة.
قوله: (والمعلم).

هو غير مضعف ولا كلام في جواز إجرائه عليه تعالى، وأما المعلم بالتشديد فأجازه أبو علي من التعليم وهو فعل العلم في غيره كالمحرك والمسكن، وقد نطق القرآن بوصفه بالتعليم نحو: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] / ٤٣١ / ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٥]، ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ ﴿٢﴾ ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ٤، ٣].

وقال أبو هاشم: لا يجوز إطلاقه عليه وإن صح معناه لغة إذ هو في العرف لحرفة مخصوصة كتعليم الصبيان ونحوه واختاره القاضي وقواه.
قوله: (والدليل عند من يميز إطلاقه).

الذي أجاز إطلاقها أبو علي والقاضي بمعنى أنه خالق الدليل وفاعله وإن كان مجازاً من قبيل تسمية الفاعل بفعله.

وقال أبو هاشم: لا يجوز أن يوصف بذلك لأن الدليل في العرف ما يصح أن ينظر فيه ويستدل به وذلك يستحيل عليه تعالى فلا يوصف به، وأورد عليه ورود في السمع لأن في بعض الأدعية المأثورة: (يا دليل المتحيرين). لكن هذا لا يقتضي صحة إطلاق الاسم عليه بل يقر حيث ورد لكونه مجازاً، وقد ذكر ابن الحاجب أن الدليل في اللغة: الناصب والمرشد وما به الإرشاد، وحيث يصح وصفه به إذا لم يكن فيه إيهام الخطأ كما في سائر الألفاظ المشتركة.

وأما وصفه تعالى بأنه نور في قوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ﴾ [النور: ٣٥] فمعجاز، ومعناه: المنور أو الهادي لأهل السماوات والأرض.

ومنها: الهادي والمرشد، وأما المضل فإطلاقه يومهم الخطأ فلا بد من تقييده فيقال: أضل الكفار، بمعنى أهلكهم أو عذبهم أو ٢١٦ سماهم كذلك.

ومنها: اللطيف واللاطف والعاصم والموفق والمصلح والمسدد كله بمعنى فاعل اللطف وبالعكس الخاثل والمسلط ونحو ذلك.

ومنها: الخَيْر أي فاعل الخير نقيض الشرير، وقد أجاز إطلاقه أبو علي ومنعه أبو هاشم قل: لأنه صلب بالعرف اسماً لمن يستحق الثواب كقولنا: فاضل وصالح، وقد امتنعا بالإجماع فكذلك خير.

قوله: (فمعجاز ومعناه المنور).

قال جار الله: المعنى ذو نور السموات وصاحب نور الأرض ونور السموات والأرض للحق، شبهه بالنور في ظهوره.

قوله: (الهادي والمرشد ونحوها). يعني كالميتين وما أفاد هذا المعنى.

قوله: (ومنها الخَيْر أي فاعل الخير).

الظاهر أنه لمن أكثر من فعل الخير ففيه مبالغة، وكذلك الشرير المكثّر لفعل الشر فمعنى خَيْر ثابت في حقه تعالى بالنظر إلى الحقيقة.

قوله: (كقولنا: فاضل وصالح).

قال أبو علي: إن الذي منع من وصفه بفاضل هو الشرع وهو الإجماع، ولو خيلنا وقاعدة اللغة لوصفناه به لحصول معناه في حقه فإنه يفيد المدح والتعظيم والقديم أهل لذلك لا يمنع مساواة خير لفاضل في المعنى مع امتناع فاضل من إطلاق خَيْر عليه تعالى، وإنهما يستويان في وصف القديم بهما على قاعدة اللغة ومنع من الوصف بفاضل مانع شرعي دون خَيْر، فبقي خير على الجواز الأصلي، ورده أبو هاشم بأن ما ذكرته لا يصح فإن اللغة أيضاً تمنع من

ومنها: الكريم، أي فاعل الكرم، وإن استعمل بمعنى المنتزه عما لا ينبغي [من] ^(١) الصفات. ومنها: البر الرحيم، الرحيم الرؤوف، أي فاعل الرحمة، وهي النعمة، وليس المراد رقة القلب؛ لأن الأصل هو النعمة، ولهذا لو حصلت رقة القلب في الشاهد ولا نعمة لم تسم رحمة.

ومنها: الرزاق والرازق والوهاب، فإذا أكثر من ذلك فهو الباسط، وإن قدره بحسب المصلحة فهو القابض، فإذا أخبر عن نفسه بإيصاله فهو الكفيل والكافل والمتكفل. ومنها الغياث، أي فاعل الغوث.

ومنها: المؤمن، أي فاعل الأمان من العقاب، أو مصدق أنبيائه بالعجزات. ومثله المهيمن أي المصطفى والشاهد كما قال تعالى: {ومهيماً عليه} أي شاهداً قال الشاعر:

إن الكتاب مهيمن لنبيئنا والحق يعرفه ذوو الأبواب

وأما السلام فمعناه المسلم من الآفات والعقاب والحن، وهو مجاز من باب تسمية الفاعل باسم فعله.

الوصف بفاضل لأنه يفيد تجدد أمر لذلك الموصوف يستحق بسببه المدح والتعظيم. قيل: وهذا لا دلالة عليه ولا يفهم من اللغة بل إنما يفيد المدح والتعظيم، وأما أن سببه تجدد أمر أو غيره فخارج عن مفهومه.

قوله: (الرحمن). هو من أشرف الأسماء وخواصها ولهذا لا يجوز إطلاقه على غيره تعالى، وتسمية السورة الكريمة بذلك على معنى السورة التي يذكر فيها الرحمن، وكثير من أصحابنا يجعلونه من قبيل المجاز لأنه من التعطف والحنو ورقة القلب، وعلى تفسير المصنف تكون حقيقة وهو الأولى.

قوله: (ومثله المهيمن). قال جابر الله: المهيمن الرقيب على كل شيء الحافظ له مفعيل من الأمر إلا أن همزته قلبت هاء.

(١). في الأصل ينبغي الصفات وزيدنا (من) لاستقامة المعنى.

ومنها: الطالب والمدرّك، معناه يطلب الحق من الظالم فلا يفوته ما طلب، والمراد بالطلب هنا والإدراك فعل ما معه يصل المظلوم إلى حقه.

ومنها: المثيب والمعاقب، أي فاعل الثواب والعقوبة والدال على أنه يفعلهما، ومنها الجيد والمجلد قل الزجاج^(١): معناه الفعل، وقيل: هو مثل جواد

ومنها: الحميد، قيل: كثير الحمد لعباده على فعل الخير مثل شكور، وقيل: حميد بمعنى محمود وأما قولنا: آب فصحيح بمعنى المانع بمعنى الممتنع، وعلى الأول حُمل قوله تعالى: ﴿وَيَأْتِ اللَّهَ الْآنَ يُسَخَّرُ نُورُهُ﴾ [التوبة: ٣٢] أي يمنع من إطفائه.

ومنها: الحفيظ والحافظ والراعي والحارس والكافي والوديع كله يفيد دفع المكاره عن عباده، وإن كان لا بد من تقييد فيما يوهم الخطأ منها كالحارس والراعي، فإنه يفيد نوع احترام، وأما المتكلم أي فاعل الكلام والمبين فاعل البيان ولا يجري عليه في هذا القبيل ما يفيد التكلم بالآلة نحو الفصيح والنالط والصايغ والخطيب والقاص ونحو ذلك وأما العامل فلا يجوز إجراؤه عليه تعالى، وما ورد منها فمجاز يقر حيث ورد؛ لأنها إنما تستعمل في من يجهل عواقب الأمور، وكذلك الشاكر والشكور ٢١٧/ لا يجري عليه تعالى؛ لأنه إنما يستعمل في مقابلة نعمه واستعماله حيث ورد مجاز من باب تسمية الشيء باسم مقابله، فسمى الجزاء على الشكر شكر، كما سمي الجزاء على السيئة سيئة.

قوله: (وأما السلام)... إلى آخره.

قال جار الله: السلام بمعنى السلامة، ومنه ﴿دَارُ السَّلَامِ﴾، و﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾، وصف تعالى به مبالغة في وصف كونه سليماً من النقائص أو في إعطائه السلامة.

قوله: (فإنه يفيد نوع احترام).

يعني فالحارس اسم في العرف للمستأجر على الحفظ، وكذلك الراعي لمتعهد الغنم ونحوها وحافظها بالنهار.

(١) - إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، عالم بالنحو واللغة، ولد ومات ببغداد، من مؤلفاته: (إعراب القرآن / مطبوع).

تنبيه:

اعلم أن الأسماء المشتقة من الأفعال لا يصح إجراؤها عليه تعالى في الأزل فلا يقال: هو خالق في الأزل ونحو ذلك، وقد أجازت النجارية وصفه تعالى بأنه جواد في الأزل قالوا: إذ لو لم يكن جواداً في الأزل لكان بخيلاً، وهو باطل لأن الجواد فاعل الجود، وهو تعالى غير فاعل في الأزل فلو كان معنى الجواد نفى البخل [على]^(١) قولهم لصح وصف الجمادات وكثير من الحيوانات التي لا يتصور منها البخل بالجود وهو معلوم الاستحالة، وقد ذهبت الكرامية إلى أن صفات الله تعالى كلها أزلية سواء تعلقت بالفعل كخالق ورازق ومنعم ونحوها، أو لم تتعلق به وهو مذهب كثير من فرق المجبرة.

(١) لفظه على زيادة منا ليستقيم الكلام.

القول في أن الله تعالى لا يعذب أحداً إلا بذنبه ولا يشيبه إلا بعمله

اعلم أولاً أن الثواب: هو المنافع المستحقة المفعولة على وجه الإجلال والتعظيم. وقلنا: المستحقة احترازاً من التفضل، وقلنا: على وجه الإجلال والتعظيم احترازاً من العوض فإنه يستحق لا على هذا الوجه، ولهذا يصل إلى الثواب والمعاقب والمكلف وغيره. والعقاب: هو المضار المستحقة على وجه الاستخفاف والإهانة. قلنا: المستحقة احترازاً من الظلم وما ينزل بالمرء لطفاً أو لجلب نفع أو دفع ضرر، وقلنا: على وجه الاستخفاف والإهانة احترازاً من حد التائب.

(القول في أن الله تعالى لا يعذب أحداً إلا بذنبه ولا يشيبه إلا بعمله)

قوله: (اعلم أولاً أن الثواب) ... إلى آخره.

لما أراد أن يتكلم على حكم للثواب والعقاب وهو أنها لا يصلان إلى مستحقتهما / ٤٣٢ / احتاج إلى أن يبين أولاً ماهيتهما إذ التصور يتقدم على التصديق، وسيأتي تحقيق أمر هاتين الحقيقتين وحقائق ما اشتملتا عليه من الألفاظ في الوعد والوعيد إن شاء الله تعالى فإنه بذلك أخص، وأما التعذيب والإثابة فهما إيصال العقاب والثواب إلى الغير.

﴿المجلد الثاني﴾ ————— القول في أن الله تعالى لا يعذب أحداً إلا بذنبه ولا يثيبه إلا بعمله ﴿﴾

فصل/ ذهب أهل العدل إلى أن الله تعالى لا يثيب أحداً إلا بعمله ولا يعاقب أحداً إلا بذنبه.

وقل أهل الجبر: يجوز أن يعذب الأنبياء بذنوب الفراعنة ويثيب الفراعنة بطاعة الأنبياء ومنهم من قل: إذا كان يوم القيامة حملت ذنوب المسلمين على اليهود والنصارى وأعطوا طاعات الملائكة.

لنا: أن إثابة من لا يستحق تضمن تعظيم من لا يستحق التعظيم لما تقدم من أن الثواب لا يتميز عن العوض إلا بذلك، وتعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح بالضرورة،

(فصل: ذهب أهل العدل إلى أن الله تعالى لا يثيب أحداً إلا بعمله ولا يعاقبه إلا بذنبه، وذهب أهل الجبر)... إلى آخر ما حكاه المصنف عنهم.

وتحقيق مذهبهم تجوز أن يعذب الله من لا ذنب له بل من له ثواب كالأنبياء وغيرهم، ويثيب من لا طاعة له بل من له عقاب كالكفرة وغيرهم، لأنه مالك فله أن يفعل في مملكه ما أراد ولا يقبح منه إذ ليس بمأمور ولا منهي، والخلاف في هذه المسألة يترتب على قاعدة التقبيح العقلي.

واعلم أنهم وإن جوزوا هذا فلم يذهبوا إلى أنه يقع مع أنه لازم لهم لأن عندهم أن جميع أفعال المكلفين طاعاتها ومعاصيها من الله تعالى، فالمطيع وإن أثب فعلى غير عمله والعاصي إذا عوقب فعلى غير فعله.

قوله: (ويثيب الفراعنة).

والفراعنة ملوك مصر كما أن الأكاسرة ملوك فارس، وكان الفراعنة أهل طغيان ومجاوزة للحد في الكفر والتكبر على الله تعالى كفرعون موسى.

قوله: (وتعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح بالضرورة).

يعني التعظيم الكثير، وأما السير منه فقد جوز الشيخان الابتداء به في حق من لا يستحقه لأنه كالنفع، فيجوز الابتداء تفضلاً بالسير منه الذي يقع فيه التسامح، وأما قليل الاستخفاف والذم لغير مستحق فأجازه أيضاً أبو هاشم ومنعه أبو علي وهو الصحيح.

ولهذا فإن العقلاء يستقبحون قيام الملك في وجه الرجل الدني الوضيع لما كان لا يستحق ذلك ويستقبحون تعظيم الأجانب كتعظيم الأبوين وتعظيم الأبوين كتعظيم الخالق جل ذكره.

ومن هنا قبحت العبادة للأصنام من حيث كان تعظيم من لا يستحق. وبعد: فلو حسن الثواب لا بعمل لقبح التكليف وصار عبثاً.

وأما عقاب من لا يستحق فلأنه محض الظلم وكل ظلم قبيح، أما أنه ظلم فلأن الظلم هو الضرر الصادر عن عالم أو متمكن من العلم بصفته عارياً عن استحقاق وجلب نفع ودفع ضرر، والظن لهما وعن كونه كالواقع من جهة المضروب، وعن كونه كالواقع من جهة غير فاعل الضرر. قلنا: الضرر جنس، وقلنا: الصادر عن عالم أو متمكن من العلم بصفته احترازاً من الضرر الصادر من غير المكلفين والسامي والنائم فإنه لا يوصف بأنه ظلم وإن وصف بالقبح. قلنا: عارياً عن استحقاق احترازاً من عقاب العصلة.

قلت: والصحيح أيضاً على قواعدهم المنع من يسير التعظيم لغير مستحقه، وقياسه على النفع يقتضي جواز الكثير منه لمن لا يستحقه كما يجوز التفضل بالمنافع الكثيرة فالقياس فاسد.

قوله: (يستقبحون قيام الملك في وجه الرجل الدني الوضيع).

هذا أمر لا كلام فيه وادعاء الضرورة في استقباح ذلك لا يعد مجازفة.

قوله: (ويستقبحون تعظيم الأجانب كتعظيم الأبوين).

يقال: إنه قد يكون من الأجانب من يستحق من التعظيم أكثر مما يستحقه الأبوان كالنبي والإمام والسلطان العادل والعالم العامل.

وجوابه: أن المراد الأجانب الذي ليس لهم من الأحوال ما يوجب التعظيم من نبوة ولا إمامة ولا علم، فهو عموم أريد به الخصوص، والله أعلم.

قوله: (لقبح التكليف). يعني لأن الغرض به وهو الوجه في حسنة التعريض لمنافع لا تنال إلا به، فإذا كان إيصالها من دونه حسناً فلا فائدة فيه بل يكون عبثاً.

المجلد الثاني _____ القول في أن الله تعالى لا يعذب أحداً إلا بذنبه ولا يثيبه إلا بعمله

قلنا: وجلب نفع احترازاً من تحمل مشق الأسفار ونحوها طلباً للربح والرياسة ويدخل فيه أنواع التدابير والألطف ونحو ذلك قلنا: ودفع ضرر احترازاً من الفصد والحجامة قلنا: وعن الظن لهما لأنه لا فرق في حسن إنزال الضرر بين العلم بجلب النفع ودفع الضرر وبين ١٨/الظن لذلك ولا يكفي ظن الاستحقاق في حسن الضرر كما ستعرف.

قوله: (احترازاً من تحمل مشق الأسفار) ... إلى آخره.

هذا يشعر بأنه لا فرق في كون الضرر ظلماً بين أن ينزله بنفسه أو بغيره والظاهر أن الظلم مقصور على إنزال الضرر بالغير، وأنه إنما يذم منزل الضرر بنفسه لتركه ما هو واجب عليه من دفع الضرر عن النفس، وإن أطلق الظلم على ما لا يتعدى فعلى جهة المجاز كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣].

قوله: (ويدخل فيه أنواع التدابير والألطف ونحو ذلك).

أي ويدخل فيها أخرجناه عن كونه ظلماً بقولنا: وجلب نفع لأن في تأديب الصبيان مثلاً ليتعلموا القرآن أو غيره من فنون العلم أو ليتخلقوا بالأخلاق الحسنة ويتصفوا بالأوصاف المستحسنة نفع لهم، وكذلك في إيلام المكلفين لينزجروا عما هم عليه من التهور في المعاصي والانتهاك للمنهاي، أو ليكونوا أقرب إلى الطاعات الموصلة إلى أعلى الدرجات نفع عظيم، وأراد بنحو ذلك جميع ما كان فيه للمضروور نفع كتكليف الأجير العمل بالأجرة بعد عقد الإجارة فإنه لا يكون ظلماً لما في مقابله ذلك من النفع.

قوله: (لأنه لا فرق في حسن إنزال الضرر) ... إلى آخره.

قال السيد: ألا ترى أنه يحسن من أحدنا أن يكلف ولده الاختلاف إلى المكتب وإن شق ذلك عليه، ولا يكون ذلك منه ظلماً لما كان في مقابله نفع / ٤٣٣ / مظنون أو دفع ضرر مظنون. قوله: (ولا يكفي ظن الاستحقاق في حسن الضرر كما ستعرف).

يعني على ما سيجيء في موضعه، وهذا مذهب الزيدية وجملة المعتزلة كأبي علي والقاضي

قلنا: وعن كونه كالواقع من جهة المضرور احترازاً من عدوان الظالم والسبع إذا عدا علينا فقتلناه دفعاً عن أنفسنا، فالضرر كالواقع من جهة نفسه.

قلنا: وعن كونه كالواقع من جهة غير فاعل الضرر احترازاً عن يُلقى صيباً في النار أو البرد فيميتة الله، فضرر الإمامة هو كالواقع من جهة الملقى حيث قد علم أن الله يفعل ذلك بمجرى العادة.

وأما أن كل ظلم قبيح فذلك ضروري في الشاهد ولا علة لقبحه إلا كونه ظلماً بدليل أن من علم ذلك علم قبحه ومن جهله جهل قبحه.

وتلامذته، لأن ظان الاستحقاق يقدم على ما لا يأمن فيه عدم الاستحقاق بل يجوز كونه ظلماً، والإقدام على ما لا يأمن كونه قبيحاً كالإقدام على القبيح المعلوم حاله في القبح. وذهب الشيخ أبو هاشم إلى أنه قد يحسن إنزال الضرر لأجل ظن الاستحقاق محتجاً بورود إقامة الحدود على من قامت الشهادة عليه بأنه قذف مثلاً، والحد إضرار بالمحدود، ولا يحصل بالشهادة إلا الظن للاستحقاق، ولا يرد الشرع بخلاف ما يقضي به العقل، ورُد كلامه بأن الشرع إنما ورد تعبداً، فليس ثم اعتقاد الاستحقاق ولا أنه عقوبة بل يفعل ذلك لورود الشرع به، فإن كان مستحقاً فعقوبة وإلا فامتحان وعوضه حاصل من الله، والقرآن وإن ورد بكونه عقوبة ونكالاً فلا بد من حمله على هذا.

قوله: (وعن كونه كالواقع من جهة المضرور)... إلى آخره.

قال السيد: ولو قلت إن هذا الشرط داخل فيما تقدم لصح لأن المدفوع مستحق أن يدفع بما أمكن، وهكذا فلو جعلته داخلاً تحت الشرط الأخير لصح أيضاً لأن الإتيان عليه وقبله في الحكم من جهة غير فاعل الضرر. قيل: ولا بد أن يزداد في حد الظلم أو الضرر الذي فيه نفع أو دفع ضرر أو ظنهما أو أحدهما ولم يقض العقل أو الشرع بحسنه ليدخل في الظلم إضرار الواحد منا بغيره لنفع يناله أو دفع ضرر أو لظن ذلك فإن هذا الضرر مع كونه ظلماً غير عار عما ذكر، وفيما ذكره نظر من حيث المعنى ومن حيث اللفظ.

فصل / ومحكم السمع يطابق ما ذهبنا إليه

قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤] ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩] ﴿فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِ﴾ [العنكبوت: ٤٠] ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [٧] وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٨، ٧] ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧] الآية، ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨] ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ مَرِحَتِي يَغَيِّرُ مَا بَايَأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ [يونس: ٤٤] ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٧] ﴿يَوْمَ نَجْعِدُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [ال عمران: ٣٠] الآية ﴿وَنُوفِّي كُلَّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ﴾ [النحل: ١١١] ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النمل: ٩٠] ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ﴾ [الرحمن: ٦٠] ﴿يَمَّا عَمِلُوا﴾ [النجم: ٣١] ﴿يَمَّا ظَلَمُوا﴾ [النمل: ٥٢] ﴿يَمَّا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ [البقرة: ٥٩] ﴿يَمَّا قَدَّمْت أَيْدِيَهُمْ﴾ [النساء: ٦٢] ﴿يَمَّا قَدَّمْت يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [الحج: ١٠]، والقرآن مشحون بأمثلة هذا مما لا يحتمل التأويل.

أما المعنى فيقال: إن هذا الذي ذكرته ليس بظلم ولا يعرف بالعقل كونه قبيحاً ولا ظلماً وإنما عرفنا قبحه بالشرع لكونه منهياً عنه، ونحن إنما حددنا الظلم المعروف قبحه عقلاً وأما من حيث اللفظ فلأننا لو زدنا في الحد ما ذكرته كان لفظة أو مذكورة في الحد والحدود يتجنب فيها ذلك ويعاب فيها الإتيان به، لكن يمكن أن يجاب عن هذا الأخير بأن (أو) ههنا ليست للشك ولا للتخيير ولا يعاب في الحدود من لفظة (أو) إلا ما كان كذلك.

(فصل: قوله: (ومحكم السمع يطابق ما ذهبنا إليه).

عبارة المصنف هذه تقضي باسترجاحه أن هذه المسألة ونحوها مما لا يمكن الاستدلال عليه بالسمع لتوقفه على صحتها، وقد صرح به بعد كما صرح به السيد، وهو مذهب القاضي وابن متويه، وقد قدمنا ما ذكره الإمام يحيى وهو صحة الاستدلال بالسمع عليها لتقرر قواعد الحكمة من قبل وهو الأقوى. والله أعلم.

فصل/ في شبههم

أما من جهة العقل فلا شبهة لهم، وأما من جهة السمع فتمسكوا بشيء من المتشابه، والأصل فيه على الجملة ما تقدم من أن ملعبهم يقتضي أن لا يوثق بالسمع لا سيما وهذه المسألة لا يؤخذ فيها بالسمع إلا مؤكداً لكننا نجيب تبرعاً عن الآيات التي ذكروها.

فمنها قوله تعالى: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [النحل: ٢٥] ﴿وَلِيَحْمِلُوا أُنْفُسَهُمْ وَأَنْفَالَهُمْ مَعَ أَنْفُسِهِمْ﴾ [العنكبوت: ١٣].

والجواب: لا بد من ترك ظاهرها لأن الحمل المعقول إنما يكون في ما له ثقل، وذلك لا يصح إلا في الأجسام؛ ولأن الظاهر يقتضي التخفيف عن الحمل من أوزارهم؛ لأن من حمل ثقل غيره فقد خفف عنه والإجماع على خلافه.

وبعد: يقتضي ظاهرها مخالفة الإجماع فهو يقتضي مخالفة العقل والكتاب والسنة، أما العقل فلا شك أنه يقبح أخذ الغير بهرم غيره أو من غير جرم.

وأما الكتاب فقول: ﴿وَمَا لَهُمْ حَمِيلٌ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ [العنكبوت: ١٢] وقوله: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ [الأنعام: ١٦٤] و﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وسائر ما تقدم ذكره.

وأما السنة فهي في ذلك أكثر من أن تحصى، ولو ادعى في ذلك الضرورة من الدين لأمكن.

(فصل: في شبههم).

قوله: (وأما السنة في ذلك فهي أكثر من أن تحصى).

نحو حديث أبي ذر^(١) عنه عليه السلام فيما يروى عن ربه عز وجل أنه قال: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا»^(٢) الحديث بطوله، ولا ظلم أعظم من إيصال العقاب العظيم إلى من لا ذنب له، وآخر هذا الحديث: «يا عبادي إنما هي أعمالكم

(١) - أبو ذر: هو جندب بن جنادة بن سفيان بن عبيد، من بني غفار بن كنانة بن خزيمة، أبودر صحابي من كبارهم قديم الإسلام، توفي عام ٣٢ هـ بالريذة.

(٢) - هو في أمالي أبي طالب عليه السلام، وفي سنن البيهقي، وفي مسند أحمد بن حنبل بمعناه. اهـ.

﴿المجلد الثاني﴾ ————— القول في أن الله تعالى لا يعذب أحداً إلا بذنبه ولا يثيبه إلا بعمله ﴿﴾

إذا ثبت هذا فللعنى يحملون أوزارهم، ومثل أوزار الذين يضلونهم لأجل إضلالهم إياهم، وذلك لأنهم فعلوا، وتبين ضلالهم وإضلالهم لغيرهم، فأنضيف أحدهما إليهم والثاني إلى الأتباع ليقع التمييز بين ما حملوه لضلالهم وبين ما حملوه لإضلالهم،

أحصيها لكم ثم أوفيكهم إياها فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه^(١) أخرجه مسلم والترمذي^(٢).

قوله: (ومثل أوزار الذين يضلونهم).

الأحسن أن يقال: ومثل بعض أوزار الذين يضلونهم لأن من للتبعض. واعلم أن قوله تعالى: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ﴾ اللام فيه للتعليل من دون أن يكون غرضاً نحو قولك: خرجت من البلد مخافة الشر.

والمعنى أنهم قالوا عندما قيل لهم: ﴿مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكَ؟﴾ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿[النحل: ٢٤]﴾ أي أحاديثهم وأباطيلهم، التقدير المنزل أساطير الأولين وإنما جعلوه منزلاً على جهة السخرية، وقوله: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ﴾ أي قالوا ذلك إضلالاً للناس وصداً عن رسول الله ﷺ فحملوا أوزار إضلالهم / ٤٣٤ / كاملة وبعض أوزار من ضل لضلالهم، وهو وزر الإضلال لأن المضل والضال شريكان هذا يضلّه وهذا يطاوعه على إضلاله فيتحاملان

(١) - هذا حديث قدسي وهو بعض الحديث، وهو في الجامع الصغير بلفظ: يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته محرماً بينكم فلا تظالموا، يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم، يا عبادي كلكم جائع إلا من أطعته فاستطعموني أطعمكم، يا عبادي كلكم عار إلا من كسوته فاستكسوني أكسكم، يا عبادي إنكم تخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً فاستغفروني أغفر لكم، يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ما زاد في ملكي شيئاً، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل إنسان مسألته ما نقص ذلك مما عندي إلا كما ينقص المخيط إذا أدخل في البحر، يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكهم إياها فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه، مسلم عن أبي ذر، وقال الشارح المناوي، وأخرجه عنه أحمد والترمذي وابن ماجه اهـ

(٢) - هو أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، مثلث الفوقية والميم مضمومة ومكسورة، نسبة إلى مدينة قديمة على طريق (جيحون) نهر بلخ، سمع الحديث عن البخاري وغيره، وكان ثبناً حجة، وفاته بترمذ أواخر رجب سنة سبع وستين ومائتين.

وإضافة المصدر إلى المفعول أكثر من أن يحصى، وعلى مثل هذا حمل قوله: ﴿يَأْتِي وَإِثْمَكَ﴾ [المائدة: ٢٩] أي بإثمك الذي اختصت به وإِثْمَكَ الذي اكتسبته بقتلي، فإضافه إلى نفسه ليقع التمييز، وهذا في السنة الناس كثير يقال حمل فلان إثم هذه البهيمة بقتله لها، أي حمل إثمها بقتلها.

الوزر، هذا ما ذكره جار الله بناء على أن من في قوله ﴿من أوزار﴾ للتبعيض وبنى المصنف على ما ذهب إليه الأخفش^(١) من أنها زائدة.

والمعنى: ومثل أوزار، وقد رد الواحد^(٢) أن تكون (من) تبعيضية باستلزامه تخفيف الأوزار عن الأتباع، وهو خلاف قوله صلى الله عليه وسلم: «من غير أن ينقص من أوزارهم شيء». قوله: (وإضافة المصدر)... إلى آخره.

يقال: أما أنها في الكثرة كما ذكرت فلا فقد نص أهل العربية على قلتها، وأما أنها جائزة فلا كلام فيه، وبه يحصل الغرض مع أن جعلك لهذه الآية من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول فيه نظر لأنه إنما يتصور لو قال: إضلال الذين يضلونهم، وأما إضافة أوزار فليست من هذا المعنى بل الإضافة لكون الأوزار بسبب الذين أضلوهم والإضافة تكون لأدنى مناسبة، والله أعلم.

(١). أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش فارسي الأصل، تلمذ على سيبويه وأخذ عنه كلما عنده، وكان الطريق الوحيد لرواية كتاب سيبويه، وقد جلس بعده يلميه على طلابه ويشرحه، وعنه أخذ تلاميذه البصريون مثل الجريري والمازني، وأخذ عنه علماء الكوفة ومنهم إمامهم الكسائي، والأخفش أكبر أئمة البصريين بعد سيبويه، وإليه يعزى الإعداد لنشأة المدرسة الكوفية، وله مؤلفات كثيرة ومنها: (كتاب المسائل الكبير)، في النحو والصرف، و (كتاب المسائل الصغير) وله كتب أخرى سقطت في يد الزمن كما يقول الدكتور شوقي ضيف، مثل: كتاب (الأوسط) في النحو، وكتاب (المقاييس) وكتاب (الاشتقاق) في الصرف. وظل الأخفش حتى بعد أن ترك البصرة إلى بغداد مقصداً لطلاب العلم وعلماء اللغة مكباً على التدريس والبحث حتى توفي سنة ٢١١ هـ. (المدارس النحوية ٩٤ ابن خلكان في: سعيد. وأنباء الرواة ج ٣٦/٢، الفهرست ٨٣)

(٢). هو علي بن أحمد بن محمد بن علي بن متويه الواحدي المتوي، المتوفي سنة ٤٦٨ هـ صاحب التفاسير المشهورة، كان استاذ عصره في النحو والتفسير، وله مؤلفات منها ثلاثة كتب في تفسير القرآن هي (البيسط) و(الوسيط) و(الوجيز) وله كتاب (أسباب النزول) وغيره، وتوفي بمدينة نيسابور، انظر (وفيات الأعيان ٣٠٣/٣ - ٣٠٤)، ترجمة رقم (٤٣٨).

من المجلد الثاني _____ القول في أن الله تعالى لا يعذب أحداً إلا بذنبه ولا يثيبه إلا بعمله

وعلى هذا حمل قوله عليه السلام: «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة» أي ومثل وزر من عمل بها لأجل الإغواء، ولولا هذا لسقط وزر الذي عملها لأن الذي قد سنها قد عمله ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَقْبُوا فَنَنَّا لَأَنْصِيْبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ [الأنفال: ٢٥] قالوا: فبين أنه يصيب الظالم وغيره.

والجواب: هذا التفسير فاسد من جهة اللفظ ومن جهة محكم الكتاب والسنة، ومن جهة العقل.

قوله: (فله وزرها). لفظ الحديث: «فعليه وزرها» والله أعلم.
قوله: (ولولا هذا لسقط وزر الذي عملها). يعني مع أنه لا يسقط قطعاً اتفاقاً، فقد قال صلى الله عليه وسلم: «من سن خيراً فاستن به كان له أجره ومثل أجور من تبعه غير منتقص من أجورهم شيئاً ومن سن شراً فاستن به كان عليه وزره ومثل أوزار من تبعه غير منتقص من أوزارهم شيئاً»^(١).

تنبيه:

اكتفى المصنف بجواب هذه الآية عن جواب الأخرى، وهي: ﴿وَلِيَحْمِلَنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَنْقَالَهُمْ مَعَ أَثْقَالِهِمْ﴾ [العنكبوت: ١٣] لأن الكلام فيها متقارب، والمعنى بهذه الآية صناديد قريش فإنهم كانوا يقولون لمن آمن منهم: لا نبعث نحن ولا أنتم فإن عسى كان ذلك فإننا نتحمل عنكم الإثم فأنزل الله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَكُمْ وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ وَلِيَحْمِلَنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَنْقَالَهُمْ مَعَ أَثْقَالِهِمْ﴾ [العنكبوت: ١٢، ١٣] أي أنقال أنفسهم وأنقالاً مع أثقالهم أي أنقالاً آخر غير الخطايا

(١). هو في جمع الزوائد بهذا اللفظ إلا قوله: «ومثل أجور.. إلخ» وفيه بلفظ: «ومن أجور»، قال الهيثمي: رواه أحمد وأحمد والبيزار والطبراني في الأوسط، ورجاله رجال الصحيح إلا أبا عبيدة بن حذيفة، وقد وثقه ابن حبان، وهو في الترغيب والترهيب للمنذري كما في الكتاب، قال: رواه أحمد والحاكم وقال: صحيح الإسناد، ورواه ابن ماجه من حديث أبي هريرة اهـ.

أما من جهة اللفظ فإنهم بنوا على أن قوله: ﴿لَا تُصِيبَنَّ﴾ نعت للفتنة وليس كذلك ولا هو خبر لها أيضاً لأن نون التأكيد لا تدخل في النعت ولا في الخبر، وإنما تدخل عند النحلة في ستة مواضع: في الأمر نحو: اضربن، والنهي نحو: لا تضربن، وفي المستقبل مع الأمر نحو: ﴿لَتَرْكَبَنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ [الإنشاق: ١٩]، وفي الاستفهام نحو: ﴿هَلْ يَذْهَبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ﴾ [الحج: ١٥]، وفي جواب القسم نحو: ﴿وَتَأْتِيهِ لَكَيْدٌ أَصْتَكْرُ﴾ [الأنبياء: ٥٧]، وفي إمام للفرق بينها وبين التخيير نحو: ﴿فَإِمَّا نَذْهَبَنَّ﴾ [الزخرف: ٤١].

التي ضمنوا للمؤمنين حملها وهي أثقال إضلال من كانوا سبباً في ضلاله.
قوله: (نعت للفتنة).

أي وصف لها بأنها غير مصيبة للظالمين وحدهم، ويكون مفهومه أنها تصيبهم وغيرهم.
قوله: (ولا هو خبر لها أيضاً).

يعني فلا يكون التقدير هي لا تصيبن على أن ضميرها مبتدأ مقدر والجملة المنفية خبره.
قوله: (لأن نون التأكيد لا تدخل في النعت ولا في الخبر).

يقال: أما إذا كان النعت أو الخبر نفياً فقد ورد دخولها في النفي نادراً تشبيهاً له بالنهي وأجازه بعضهم واحتج بقوله:

فلاذانعيم يتركن لنعيمه وإن قال فرطني وخذرشوة أبقى

قوله: (وفي المستقبل مع الأمر). هذا الكلام لا معنى له والمثال الذي أورده دخلت النون فيه لأنه جواب القسم ودخلها فيه لازم.

قوله: (وفي إمام). يعني الشرطية وهي (أن) فزيدت عليها (ما) مؤكدة لمعناها.

قوله: (للفرق بينها وبين التخيير).

لعله أراد للفرق بينهما وبين إمام العاطفة أخت أو، والذي ذكره النحويون أن العلة لدخولها

﴿المجلد الثاني﴾ _____ القول في أن الله تعالى لا يعذب أحداً إلا بذنبه ولا يثيبه إلا بعمله ﴿﴾

وأما من جهة المعنى فهو أن الآية تحذير ولا معنى للتحذير إلا إذا أمكن الاحتراز مما حذر منه، وإذا كانت الفتنة تصيب الظالم وغيره والمتقي وغيره كان الأمر بالإتقاء لا معنى له؛ لأنه يكون التقدير: اتقوا فتنة تصيبكم سواء اتقيتم أم لا.

وأما من جهة العقل فهو ما تقدم، وكذلك من جهة الكتاب والسنة، وقد قل تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنْتُمْ عَذَابُ اللَّيْفَةِ أَوْ جَهَنَّمَةُ هَلْ يَهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الأنعام: ٤٧].

إذا ثبت هذا فللمعنى على ما قاله بعض النحاة أنها جزاء فيه طرف من النهي أو القسم كما تقول: انزل من الدابة لا تطرحنك ولا تطرحك فهو جواب /٢٢٠/ الأمر بلفظ النهي، أي انزل فإن تنزل لا تطرحنك وعلى مثل هذا حمل قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّمْلُ أَدْخُلُوا مَسْكَنَكُمْ لَا يَحْطَمَنَّكُمْ سُلَيْمَنٌ وَجُذُودُهُ﴾ [النمل: ١٨].

في إما الشرطية أنهم لما أكدوا إن يارأوا أن تأكيد ما هو المقصود وهو فعل الشرط أولى، ولا أدري من أين أخذ المصنف ما ذكره.

قوله: (وإذا كانت الفتنة تصيب الظالم وغيره)... إلى آخره. قد قيل في معنى الفتنة: هي الذنب.

قيل: وهو هنا إقرار المنكر بين أظهرهم.

وقيل: افتراق الكلمة. وقيل: المراد بها العذاب.

وقيل: اختبار وبلية تصيبهم. وقيل: ضلالة، وقيل: هرج.

وقيل: قحط. وتمسك المخالف بها لا يكون إلا إذا حملت على أن المراد بها العذاب.

قوله: (على ما قاله بعض النحاة). هو الفراء^(١) إلا أن قول المصنف فيه طرف من النهي أو القسم لم ينسب إلى الفراء في مظانه ولا حاجة إليه لأن النون يصح دخولها لما فيه من معنى الجزاء.

(١). أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، الكوفي، النحوي، اللغوي، نزيل بغداد، أحد أعلام المدرسة الكوفية في النحو واللغة له مصنفات فيهما، وروى الحديث في مصنفاته عن: قيس بن الربيع وأبي الأحوص، وهو أجل أصحاب الكسائي، وناظر سيبويه مع الكسائي (في مسألة العقرب والزبور) وله تصانيف في إعراب القرآن. توفي سنة ٢٠٧ هـ. (مقدمة الأزهار).

ويجوز أن يكون الكلام متضمناً معنى كي، أي اتقوا فتنة كي لا تصيبين الذين ظلموا
وادخلوا مساكنكم كي لا يحطمنكم، فتكون الآية دليلاً لنا عليهم.

قال الزمخشري: وجاز دخول النون المؤكدة في جواب الأمر لأن فيه معنى النهي إذا قيل:
انزل عن الدابة لا تطرحك فلذلك جاز لا تطرحك.

قال في (المجيد): ورد بأنه ولو جعلت جواباً للأمر فليس فيه معنى النهي بل هو نفي محض
لأن / ٤٣٥ / تلك الآية وهي قوله تعالى: ﴿لَا يَحْطَمَنَّكُمْ﴾ ينتظم فيها شرط وجزاء، ولا
ينتظم هنا إذ لو قلت: إن تتقوا لا تصيبين الذين ظلموا أفسد المعنى، وقد قيل في معنى الآية:
إن النون دخلت لأنه جواب قسم مثبت ودخلت اللام في محلها إلا أن اللام أشبعت فصارت
لا، والمعنى: والله لتصيبين الذين ظلموا، ويؤيده قراءة ابن مسعود وغيره (لتصيبين) الذين
ظلموا، وقد ضعف بأن الإشباع بابه الشعر وبأن المعنى يختلف فيلتبس، ونقل عن المبرد
والفراء والزجاج أنه نهي، وتم الكلام عند قوله: فتنة، ثم ابتداء نهي الظلمة خاصة عن
التعرض للظلم فتصيبهم الفتنة لكنه أخرج في صورة نهي الفتنة كما قالوا: لا أرينك هنا أي لا
تكن هنا فأراك، فكأنه قال: واحذروا ذنباً وعقاباً، ثم قيل: لا تعرضوا للظلم فيصيب
العقاب وأثر الذنب من ظلم منكم خاصة.

ونقل عن الأخفش الصغير أنه دعاء، أي لا أصابت الفتنة الذين ظلموا خاصة، واستلزم
عدم الدعاء على غير الظالمين أي لا أصابت ظالماً ولا غيره، فكأنه قيل: واتقوا فتنة لا أوقعها
الله بأحد. وقد قيل: المعنى لا تفعلوا المعاصي ومروا بالمعروف وانها عن المنكر فإن لم تفعلوا
عمكم العذاب. وقيل: عذاب الاستئصال يصيب الظالم عقوبة وغيره امتحاناً.

قال جار الله: إذا كانت جواباً فالمعنى إن أصابتكم لا تصيبين الذين ظلموا منكم خاصة
ولكنها تعمكم، كما يحكى أن علماء بني إسرائيل نهوا عن المنكر تعذيراً فعمهم الله بالعذاب.

قوله: (ويجوز أن يكون الكلام مضمناً معنى كي)... إلى آخره.

هذا لا وجه لجوازه وكان جديراً بأن لا يوضع في مثل هذا الكتاب.

﴿المجلد الثاني﴾ _____ القول في أن الله تعالى لا يعذب أحداً إلا بذنبه ولا يثيبه إلا بعمله ﴿﴾

ومنها قوله: ﴿وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سَلَتْ﴾ (٨) ﴿بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: ٨، ٩] فومحها بذنب غيرها.
والجواب: لا تعلق بظاهاها؛ لأن أصل السؤال للإستفهام وهو مستحيل في حقه تعالى؛ ولأن الظاهر يقتضي أن لها ذنباً.

والمعنى أنه تعالى وبخ الظالم لها ووجه السؤال إلى المظلوم للقطع على أنه ليس له جرم ومبالغة في تأنيب الظالم، كما تقول العرب للمظلوم: لماذا ضربك زيد ولأي جرم شتمك إذا كانوا لا يعرفون له ذنباً، أي لا ذنب لك يقتضي ما فعل بك.

ومثل هذا قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَالَ اللَّهُ يٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوا مِنِّي آلِهَةً﴾ [المائدة: ١١٦]، وأورده تعالى تقريباً للقائل بهذه المقالة.

ومنها قوله تعالى: ﴿أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ [الأعراف: ١٥٥].

والجواب: أن الظاهر متروك؛ لأنه لو تيقن موسى أن الله يفعل ذلك لما كان للإستخبار معنى، فدل على أنه غير متيقن لما يدعى المخالف بيقينه، والاستفهام عندنا إستفهام استنكار وتبديد كأنه قال: لست تهلكنا بما فعل السفهاء منا كما قال تعالى: ﴿أَنْطَعُمْ مِنْ لَوِيْشَاءِ اللَّهِ أَطَعَمَهُ﴾ [يس: ٤٧] أي لسننا نطعمهم، وقوله: ﴿أَنْتُمْ لِيَشْرِيْنَ وَثِيْلًا﴾ [المؤمنون: ٤٧] ولحومه.

ومنها قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦]، فبين أنه يعذب الجلود التي لم تعص.

والجواب: أن المعذب هو الجملة التي عصت لا نفس الجلد والجلود بمنزلة ما نزيله فيهم من تعظيم الخلقة وتشويهها والمعذب هو الجملة لا هذه الزوائد

قوله: (ومنها قوله: ﴿وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سَلَتْ﴾).

حكى في (الكشاف) أنه قرئ: سثلت. أي خاصمت عن نفسها وسألت الله أو قاتلها
والمؤودة البنت المدفونة حية في حال صغرها أو عقيب ولادتها، وكان هذا من أفعال
الجاهلية مخافة منهم للفقر أو للعار.

وقيل: إن المراد بالتبديل إعلة الجلود وسمى الإعلة تبديلاً كما قل تعالى: ﴿وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْنِ﴾ [سبأ: ١٦] ولم يرد أنه بلك أصلهما وإنما المراد أنه أعاد من جناتهم التي كانت قبل خراب السد هاتين الجنتين.

ومنها قوله: ﴿يَنْسَاءَ النَّيِّ﴾ إلى قوله: ﴿يُضْعَفُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠].

والجواب: يقال: ومن أين لكم أنهم لا يستحقون ضعفي ما يستحق غيرهم وجائز اختلاف الحدود باختلاف المصالح واختلاف العذاب باختلاف أحوال العصاة، ولهذا كان حد الحر ضعف حد العبد ولا يمتنع أن تكون المفصلة في إتيانهم الفاحشة أعظم من غيرهم، ولأن خيانة النبي ليس كخيانة غيره، ولهذا قل تعالى لنبيه ٢٢١/: ﴿إِذَا لَادَقْتَكَ ضِعْفَ الْحَيَوةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ﴾ [الإسراء: ٧٥] أي ضعف عذاب الحيلة.

قوله: (وقيل: إن المراد بالتبديل إعلة الجلود). قريب من هذا ما حكاه في (الكشاف) أنه يجعل النضيج غير نضيج.

قوله: (فلم يرد أنه بلك أصلهما). فيه نظر والظاهر خلاف ما ذكره، وقد قال جابر الله: وتسمية البدل جنتين لأجل المشاكلة وفيه ضرب من التهكم، وهذا يقضي بأن هذين الجنسين ليسا من الجنان فضلاً أن يكونا من جناتهم.

قوله: (ولأن خيانة النبي)... إلى آخره.

كلامه هذا يقضي بأن المراد بالفاحشة الزنى، وقال جابر الله: المراد كلما اقترفوا من الكبائر، وقيل: هي عصيانهم رسول الله ونشوزهم وطلبهم منه ما يشق عليه وما يضيق به ذرعه ويغتم لأجله، وقيل: الزنى، والله عاصم رسوله من ذلك كما مر في حديث الإفك.

قال رحمه الله: وإنما ضعف عذابهن لأن ما قبح من سائر النساء كان أقبح منهن فأقبح لأن زيادة قبح المعصية يتبع زيادة الفضل والمرتبة وزيادة النعمة على العاصي من المعصية، فليس لأحد من النساء مثل فضل نساء النبي ولا على أحد منهن مثل ما عليهن من النعمة والجزاء يتبع الفعل وكون الجزاء عقاباً يتبع كون الفعل قبيحاً، فمتى ازداد قبحاً ازداد عقابه شدة،

من المجلد الثاني ————— القول في أن الله تعالى لا يعذب أحداً إلا بذنبه ولا يثيبه إلا بعمله

تنبيه:

اعلم أن الظاهر أن الخصوم يستدلون بهذه الشبهة على وقوع التعذيب من غير ذنب،
وليس ذلك ملعبهم وإنما ملعبهم الجواز ويوافقون في أنه لا يقع فلذا لا شبهة لهم.

ولذلك كان ذم العقلاء للعاصي العالم أشد منه للعاصي الجاهل لأن المعصية من العالم أقبح،
ولذلك كان فضل حد الأحرار على حد العبيد حتى أن أبا حنيفة وأصحابه لا يرون الرجم
على الكافر.

قوله: (فلذا لا شبهة لهم).

يعني لأنه ليس في العقل ولا في السمع ما يدل على جواز ذلك.
والآيات هذه وإن كان شيء من ظواهرها يوهم الوقوع وهو فرع الجواز فقد وافقونا في
عدمه فلم يبق لهم متمسك.

فصل/ قطع أهل الحشو على أن أطفال المشركين يعذبون بذنوب آبائهم

والكلام عليهم ما تقدم. وشبهتهم من جهة العقل هي أن حكمهم كحكم آبائهم في الدنيا في السبي والاسترقاق والمنع من الدفن في مقابر المسلمين، فكذلك في الآخرة. والجواب: يمنع الجامع وللعارضة بكونهم لا يقطعون بسرقة آبائهم ولا يجلدون بزناهم ولا يقدحون بقتلهم.

والتحقيق أنه إنما فعل بهم ذلك في الدنيا على طريق الهنة كالأعراض التي تصيبهم عبرة لأبائهم وزجراً لهم عن الكفر، ولم في مقابلة ذلك من الأعراض ما يوفي عليه قالوا: يجب أن يكون العقاب على أبلغ الوجوه وأبلغ الوجوه أن يرى قرة عينه تعذب. والجواب: لا نسلم أنه يقع على أبلغ الوجوه؛ لأن المعاقب يستحق قلداً من العقاب في كل وقت ولا يصح الزيادة عليه، ولهذا يكون عذاب الجاحد للربوبية أعظم من عذاب الجاحد للنسبة.

ويعد: فيجب أن يعذب الأنبياء والمؤمنون بذنوب آبائهم؛ لأن ذلك أبلغ في غم آبائهم. ويعد: فكل في الآخرة مشغول بنفسه كما حكي الله تعالى.

وشبهتهم من جهة السمع ما روه عن خديجة أنها سألت النبي ﷺ عن طفل كانوا لها في الجاهلية، فقالت: «لو شئت لأسمعك ضغائهم في النار»^(١).

(فصل: قطع أهل الحشو على أن أطفال المشركين يعذبون بذنوب آبائهم). ولم يكتفوا

بتجوز تعذيب من لا ذنب له بل قطعوا به ههنا.

وقد ذهبت المطرفية إلى أن النقم والبلايا التي تنزل بأولاد الكفار عقوبة لهم على ذنوب آبائهم أيضاً / ٤٣٦ / وكذلك سببهم واسترقاقهم، ويخرج لهم من هذا جواز تعذيبهم. قوله: (قوله كما حكي الله تعالى).

يعني بقوله تعالى: ﴿فَلَا أَصَابَ يَنْهَضُ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَسَاءُ لَوْلَا﴾ [المؤمنون: ١٠١]، وقوله:

(١) - رواه الطبراني في الأوسط وحكاه في نهاية ابن الأثير اهـ

﴿المجلد الثاني﴾ القول في أن الله تعالى لا يعذب أحداً إلا بذنبه ولا يثيبه إلا بعمله ﴿﴾

والجواب: لا نسلم صحة هذا الخبر عنه عليه السلام وإن صح فالحادي. وبعد: فهو معارض بدلالة العقل وعلم القرآن، ويقول عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستقظ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن الصبي حتى يحتلم»^(١). وفي الحديث أنه عليه السلام مثل عن أولاد المشركين، فقل: «هم خدام أهل الجنة»^(٢)، والمروي أنه عليه السلام نهى في بعض الغزوات عن قتل الأطفال، فقل: أو ليسوا أولاد المشركين؟ قل: «أوليس خياركم أولاد المشركين - يعني نفسه - كل نسمة تولد على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها إما شاكراً وإما كفوراً».

﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ﴿٣٤﴾ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ ﴿٣٥﴾﴾ [عبس: ٣٤، ٣٥] ونحو ذلك.

قوله: (وإن صح فالحادي).

يعني وإن اجتمعت فيه شروط الصحة فالمسألة قطعية، والآحادي ولو صح لا يفيد إلا الظن فلا يعمل به في مسائل الاعتقاد بل في الفروع والعمليات.

قوله: (كل نسمة تولد على الفطرة). قد اختلف أهل العدل في معنى هذا. فقال محمد بن الحسن الشيباني^(٣) صاحب أبي حنيفة: المراد بالفطرة الإسلام. والمعنى عنده أن كل مولود يولد مسلماً، وهكذا ذكر السيد المرتضى الإمامي أن الفطرة الإسلام قال: وقوله على الفطرة أي للفطرة، فالمعنى أن كل مولود يولد للإسلام لأن حروف الجر تتعاقب كقوله تعالى: ﴿وَيَخْرُجُونَ لِلْأَذْقَانِ﴾ أي على الأذقان.

وقال أيضاً في موضع آخر: المراد بالفطرة الخلقة الدالة على توحيد الله وعدله، فيكون المعنى

(١) - في الجامع الصغير أحمد وأبو داود والحاكم عن علي عليه السلام وعمر، قال النابلي: بطرق عديدة يقوي بعضها بعضاً اهـ.
(٢) - في الجامع الصغير «إني سألت ربي أولاد المشركين فأعطانيهم خدماً لأهل الجنة. إلخ»، الحكيم عن أنس، وفي الجامع أيضاً «أولاد المشركين خدم أهل الجنة» الطبراني في الأوسط عن سمرة وعن أنس بإسناد حسن. اهـ.
(٣) - أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني مولا هم، أحد الفقهاء ولد بواسط ونشأ بالكوفة، وتفقه بأبي حنيفة، وكان من مجوري العلم والفقه، قوياً في مالك، لازمه ثلاث سنين وأخذ عنه، ولي القضاء أيام الرشيد، وكان مولده سنة ١٣٢ هـ وتوفي بالري سنة (١٨٩ هـ)، قال الشافعي: ما رأيت سمياً أخف روحاً من محمد بن الحسن وما رأيت أفصح منه، تمت.

وبعد: فالطفل قد يستعمل في البالغ لقرب عهده بالطفولة كما قل:

عرضت لعامر والخيل تردى بأطفال الحروب مشمرات

يولد على الخلقة الدالة على توحيد الله وعدله، ذكره الحاكم.

وقد قيل: إن المراد بالفطرة العهد الذي أخذه على بني آدم عند إخراجهم من ظهر آدم بعد نزوله إلى الأرض قبل أن يخرجوا من بطون أمهاتهم على الصورة التي خلقوا عليها، ونقل في ذلك أثر وهو أن الله تعالى لما خلق آدم أخرج ذريته من ظهره كأمثال الذرثم قال: أليست بربكم؟ قالوا: بلى. وأخذ عهدهم على ذلك وعلى التصديق بما جاءت به الرسل، فكل مولود يولد على ذلك العهد إلا أن هذا الخبر غير مصحح عند أصحابنا.

وقيل فيه: إنه من دسائس الملحدة. قيل: ويقرب أنه لا مانع من صحة معناه إن كان مما اجتمعت فيه شروط صحة الأخبار.

قوله: (كما قل: عرضت لعامر).

الذي في شرح الأصول وغيره لعامر باللام وهو أولى، وقد قيل: على الاستشهاد بهذا البيت الذي يقع في النفس أن صاحب البيت أراد غير ذلك لأنه أضاف الطفولة إلى الحرب لا إلى مدد الأعمار، ولم يرد بأطفال الحروب إلا الذين كانوا في أول الدخول فيها والاعتقاد، وكهل الحرب وشيخها من كثر مراسه لها وطال انغماسه فيها، ومدحهم بكونهم أطفال الحرب من حيث أن الخبر بمضار الحرب يهابها ويتقي الإقدام ولا كذلك من لم يعتد ذلك، فإنه قد يجترئ ويشرع في الإقدام لجهله ما يخشى من ضررها.

قال: وإنما البيت الذي يدل على أن الأطفال يراد بها البلاغ قول بعضهم:

ويسرع للفواحش كل طفل يجبر المخزيات ولا ييالي

إذ الفاحشة والمخزية لا تسمى بذلك إلا في حق من كان بالغاً.

المجلد الثاني _____ القول في أن الله تعالى لا يعذب أحداً إلا بذنبه ولا يثيبه إلا بعمله

فصل في ذكر بعض ما يلزمهم

يقال: إذا كان الثواب والعقل إنما هو لأجل اختيار الله ابتداءً لأجل طاعة ولا معصية فما معنى الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية؟ وما معنى الجزاء والحساب ونصب الموازين ونشر الصحف وإرسال الرسل؟

حكى أن مجبراً قص فقال: يغفر الله يوم القيامة لجميع مذنبى أمة محمد ثم ينالني يا عدلي أمثل هذا يؤتى إن كان لكم عنى في الطاعة فما بالكم لم تأتونى بالمعاصي لأغفر لكم. فقال: معترلي هذا إغراء بالمعاصي، فقال: نعم رغماً لكم.

واحتضر مجبر وعليه دين فجمع أولاده وقال: قد علمت أنني من إحدى القبضتين فاحتفظوا بالكم ولا تقضوا شيئاً من ديوني، فإن كنت من أهل الجنة لم يضرني وإن كنت من أهل النار لم ينفعني شيء.

وقل عدلي مجبر: ما تقول في مشرك مات طفله حل الشرك ثم أسلم هو؟ فقال المجبر: المشرك الذي أسلم في الجنة، ولله في النار.

وقل عدلي مجبر: إذا كانت ذنوب المسلمين تحمل على الكفار فهي إذاً أولى ما يفعل لأنه يزداد بها غم الكفار.

(فصل: في ذكر بعض ما يلزمهم). وقد تضمن هذا الفصل طرفاً مما نقل عن الخصوم من المبالغة في مذهبه هذا.

قوله: (إن كان لكم عنى).

أي تعب ونصب، أراد إذا كان عنى بالعين المهملة، فإن كان بالعين المعجمة فالغناء النفع ولم يصح لنا سماعه، والمعنى على كل منهما مستقيم.

قوله: (إنني من إحدى القبضتين).

القبضة بالضم ما قبضت من شيء، يقال: أعطاه قبضة من بر أو سويق أي كقامته وربما جاء بالفتح.

تنبيه:

الأصحاب يذكرون أن العلم بهذه المسألة فرض عين لأن العلم بعدل الله وحكمته يتوقف على العلم بها، وكذلك يأتي في غيرها كمسألة خلق الأفعال وغير ذلك من مسائل العدل التي هي فرع على مسألة العدل والحكمة.

القول في القضاء والقدر

القضاء يستعمل في اللغة بمعنى الخلق نحو: ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢].
وبمعنى الأمر نحو: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣].
وبمعنى الإعلام نحو: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ﴾ [الإسراء: ٤] ونحو: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمَرَ أَنَّ دَابِرَ هَٰؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ﴾ [الحجر: ٦٦].

(القول في القضاء والقدن)

قوله: (نحو) ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾).
أورده السيد شاهدأ على معنى الفراغ والإتمام، وما ذكره المصنف أولى لأن اليومين ليسا ظرفاً للفراغ بل للخلق، وإن جعلاً ظرفاً للفراغ بمعنى أنه وقع في آخر ساعة منهما أو في أحدهما فبتأويل.

قوله: (نحو) ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾).
قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: الأجود هنا أن القضاء بمعنى الكتابة لأن القضاء في الآية ينبغي حمله على معنى يصح أن يعقب بالحرف الذي بعد القضاء ولو كان المعنى على الإعلام لم يستقم ذلك، إذ لا يصح أعلمنا إلى بني إسرائيل، ولا أخبرنا إلى بني / ٤٣٧ / إسرائيل، ويستقيم المعنى إذا كان كتبنا إلى بني إسرائيل.

قلت: ولا معنى لها فإن اختلاف التعدية بالحروف لا يدل على اختلاف معاني الألفاظ المعدة، وقد حمله جار الله على أن المعنى وأوحينا إليهم وحياً مقضياً أي مقطوعاً مبتوتاً بأنهم يفسدون في الأرض، وبهذا التفسير تستقيم التعدية بإلى مع استقامة الاستشهاد بالآية لأن الإيجاء إعلام، ومن معاني القضاء تخليص الذمة كقضيته الدين.

ومن معانيه: الحكم. قال تعالى: ﴿وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ﴾ [الزمر: ٦٩]، أي حكم وفصل،

وبمعنى الفراغ نحو: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ﴾ [القصص: ٢٩]، ونحو: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ وَلَوْ إِلَىٰ قَوْمِهِمْ﴾ [الأحقاف: ٢٩]، وأما القدر فلم يرد إلا بمعنى الكتابة والعلم نحو قوله: واعلم بأن ذا الجلال قد قدر في الصحف الأولى التي كان سطر أمرك هذا فاجتنب منه النثر أي علم وكتب وكقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩] أي بعلم،

والذي ذكره السيد من معانيه الإتمام والفراغ والإعلام والإيجاب، وجعله بدل الأمر مستشهداً عليه بقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ ثم قال: واستعماله في هذه الوجوه لا يمنع من أن يكون حقيقة في بعضها متعارفاً في الباقي كالإثبات، فإنه حقيقة في الإيجاد ثم قد يذكر بمعنى الخبر عن وجود الشيء وقد يذكر بمعنى العلم. وقال بعض الشارحين [الإمام يحيى عليه السلام]: أراد حقيقة لغوية وعرفاً لغوياً وتكون مشتركة مع ذلك إذا كان استعمالها وسبقها إلى الفهم على سواء، وإلا فالأغلب أن العرفية تكون أسبق إلى الأفهام واستعمالها أكثر، فتكون هي الحقيقة وتنقلب الحقيقة الأصلية مجازاً كما ذكر في اسم الدابة والقارورة. قال: ولعله أراد بها هو حقيقة فيه في الأصل الخلق والتمام وفي غير ذلك عرفية.

قلت: فيه وهم فإن السيد لم يعد الخلق من معانيه.

قوله: (فلم يرد)... إلى آخره.

قيل: ويستعمل في الخلق نحو: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾ [فصلت: ١٠]، وفي التقليل نحو: ﴿وَمَنْ قُدِّرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ﴾ [الطلاق: ٧]، وفيه نظر لأن المراد في الآية الأولى التقدير لا القدر، والمعنى تقدير أرزاق أهلها ومعايشهم وما يصلحهم وفي قراءة ابن مسعود: ﴿وقسم فيها أقواتها﴾. قوله: (وكقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ أي بعلم).

قال جار الله: القَدَرُ والقَدْرُ والتقدير، وقرئ بهما أي خلقنا كل شيء مقدرًا محكمًا مرتبًا على

فإن أرادوا به التقدير فقد ورد بمعنى الخلق نحو: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾. وبمعنى الكتابة أيضاً والعلم نحو: ﴿قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَيْبِ﴾ [النمل: ٥٧].

فصل/ واتفق أهل القبلة على إثبات القضاء والقدر في جميع أفعال العباد بمعنى العلم والكتابة.

واتفقوا على نفيه بمعنى الأمر.

واختلفوا في هل قضاء أفعال العباد وقدرها بمعنى خلقها، فأنكره أهل العدل، وقال به أهل الجبر.

لنا: ما تقدم في مسألة خلق الأفعال.

حسب ما اقتضته الحكمة، أو مقدراً مكتوباً في اللوح معلوماً قبل كونه قد علمنا حاله وزمانه، وهذا في الحقيقة يقاربه ما ذكره المصنف.

قوله: (فإن أرادوا به). يعني المخالفين في هذه المسألة وهم المجبرة.

قوله: (نحو) ﴿قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَيْبِ﴾ أي علمنا).

وهذا التقدير لله وحده وإنما أسنده الملائكة إلى أنفسهم لما لهم من القرب والاختصاص به تعالى كما يقول خاصة الملك: دبرنا كذا، والغابرين: الذين غبروا في ديارهم أي بقوا فهلكوا، والتذكير لتغليب الذكور.

(فصل: واتفق أهل القبلة على إثبات القضاء والقدر في جميع أفعال العباد بمعنى العلم والكتابة).

قوله: (واتفقوا على نفيه بمعنى الأمر).

يعني الأمر بكل أفعال العباد وإن كان ثابتاً مجمعاً عليه في بعضها.

قوله: (فأنكره أهل العدل).

ولإنكارهم له منعوا من إطلاق القول بأن أفعال العباد بقضاء الله وقدره، ولقولهم

وبعد: فقد وقع الإجماع على وجوب الرضى بقضاء الله ووقع الإجماع على قبح الرضى بالمعاصي، وأخبر الله عن نفسه أنه لا يرضى الكفر، وجاء في الحديث: «من لم يشكر نعمائي ويصبر على بلائي ويرضى بقضائي فليتخذ ريباً سواي»^(١).

وبعد: فوقع الإجماع أيضاً على أن قضاء الله حق لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾ [غافر: ٢٠]، ووقع الإجماع على أن الكفر باطل كما قل تعالى: ﴿وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾ فلو كانت المعاصي بقضائه لكانت حقاً.

وبعد: فإذا جاز القضى بالمعاصي بمعنى الخلق جاز أيضاً القضاء بها، بمعنى الأمر؛ لأنه ليس الأمر بالكفر بأبلغ من فعله في الكافر ومنعه من الإيمان.

وبعد: فقد قل تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨]، فلو كانت المعاصي من القدر لكانت أمر الله والمخالف لا يقول بذلك.

بشوته بمعنى العلم والكتابة منعوا أيضاً من إطلاق نفي كونها بقضاء الله وقدره. وأما المجبرة فلا تباثهم معنى الخلق أجازوا إطلاق القول بأنها بقضائه تعالى وقدره بل لهم بذلك لهج كثير بحيث أنه من أحب الأشياء في ألسنتهم، فلا يأتي أحد بطاعة أو معصية إلا قالوا: هي بقضاء من الله وقدره.

قوله: (فقد قل تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾)... إلى آخره.

فيه نظر لأنه يقال: ليس يلزم إذا كان أمر الله قدراً أن يكون القدر أمر الله فلا يلزم إذا كانت المعاصي من القدر أن تكون من أمر الله لأن هذا عكس ولا يجب.

ثم إن كلام المصنف يوهم أن المراد بالأمر ما يأمر الله به، وليس كذلك فإن المراد بأمر الله ما يريد أن يكونه. نعم ومما يورد على الجبرية في هذه المسألة أن يقال لهم: من قضى بعبادة الأوثان والنيران؟ فإن قالوا: الله تعالى كذبهم القرآن، قال تعالى: /٤٣٨/ ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾، وإن قالوا: لم يقض بها تعالى. فهو كما نقول.

(١). الطبراني في الأوسط. اهـ

وروي أن الحجاج بن يوسف^(١) كتب إلى أربعة من العلماء يسألهم: هل أفعالنا بقضاء الله وقدره أو لا؟ وهم: الحسن البصري، وعمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، والشعبي^(٢). فأجاب الحسن بأن قال: (أتظن أن الذي نهاك دهاك، إنما دهاك أسفلك وأعلاك، والله برئ من ذاك).

قال: ولا أعرف جواباً غير هذا، وهو جواب أمير المؤمنين.
وقال الثاني: لا أعرف إلا ما قاله أمير المؤمنين: (أتظن أن الذي فسح لك الطريق يلزم عليك المضيق).
وقال الثالث: لا أعرف إلا ما قاله أمير المؤمنين: (إذا كانت المعصية حتماً كانت العقوبة عليها ظملاً).

وقال الرابع: لا أعرف إلا ما أجاب به أمير المؤمنين قال: (ما حمدت الله تعالى عليه فهو منه، وما استغفرت الله منه فهو منك).

قيل: فلما بلغ الحجاج ما أجابوا به قال: قاتلهم الله لقد أخذوها من عين صافية.

(١) - هو: الحجاج بن يوسف الثقفي، ولد سنة (٤٠هـ) بالطائف، ولاء عبد الملك بن مروان مكة والمدينة والطائف والعراق، وكان سفاكاً سفاحاً ظالماً غشوماً، له أخبار كثيرة تحكي عن ظلمه وغشمه وقساوته، توفي بواسط سنة (٩٥هـ) وأجري على قبره الماء فاندرس. الأعلام (١٦٨/٢).

(٢) - الشعبي هو عامر بن شراحيل الشعبي بفتح المعجمة، أبو عمرو، ثقة مشهور، فقيه فاضل من الثالثة، قال مكحول: ما رأيت أفقه منه، مات بعد المائة وله نحو من ثمانين، اهد تقريب.

فصل/في بيان من القدرية

اتفق الناس على أنه اسم ذم لما ورد الأثر بلمهم ولعنهم والنهي عن مجالستهم وتشبيههم بالجوس. وعندنا أنهم المعنيون به وعندهم أنا المعنيون به. ودليلنا اللغة والمعنى والأثر. أما اللغة فهو أن الاسم إنما يشتقه أهل اللغة لمن أثبت الشيء لا لمن نفاه، والخصوم أثبتوا القدر بالمعنى المختلف فيه، ونحن ننفيه وهم أحق بهذا الاسم، كما أن الموحد من أثبت الواحد والثثوي من أثبت الثاني، والجسم من أثبت التجسيم، والمجر من أثبت الجبر، والعدلي من أثبت العدل، وأشباه هذا كثير، فكذلك القدري لمن أثبت القدر، ولو كان اسماً لمن نفاه لكان المسلمون ثنوية، لأنهم ينفون الثاني. فإن قالوا: أنتم القدرية لأنكم تثبتون القدر على أفعالكم فالاسم من القدرة. قلنا: لو كان كذلك لكتتم أيضاً قدرية لأنكم تثبتون القدرة لله تعالى، وأكثركم يثبت القدرة للعباد.

(فصل: في بيان من القدرية)

قوله: (وعندهم أنا المعنيون به). قال السيد: وحكي عن بعضهم أنه قال: إن المعتزلة كانت تلقبنا بالقدرية فقلبناها عليهم وقد أعاننا السلطان على ذلك.

قوله: (إن الاسم إنما يشتقه أهل اللغة)... إلى آخره.

فيه نظر لأن القدري ليس مشتقاً من القدر، وإنما هو منسوب إليه، أو هو اسم القدر زيدت عليه ياء النسبة، فما ذكره رحمته وهم والأولى في تحرير العبارة ما ذكره السيد رحمته في قوله: إن القدري اسم نسبة. وإن قيل عليه قد أثبتت يا معتزلة القدر لأنكم تجعلون المعاصي بقدر العبد فصحت النسبة والاشتقاق فأنتم إذا القدرية؟

فالجواب: أن هذه ليست من عبارات المعتزلة ولا يتولعون بذكر القدر بخلاف المجبرة.

قوله: (وأكثركم يثبت القدرة). يعني من عدا الجهمية.

قوله: (على أن الاسم المشتق من إثبات القدرة قُدرِي). يعني المشتق منها على طريق النسبة لأن الاسم المنسوب ليس إلا المنسوب إليه مع زيادة يائي النسبة.

وإن زعم أنها موجبة، وكان يلزم أن يكون الله قديرًا؛ لأنه أثبت القدرة لنفسه، على أن اسم المشتق من إثبات القدرة قُدرِي - بضم القاف - والخبر ورد بفتحها.

ويُعد: فهم يلهجون بالقدر في كل قضية، وقد جرت عادت أهل اللغة بأن من أكثر اللهج بشيء سمي به كما يقال: تمري لبني لمن أكثر اللهج بذلك.

وأما من جهة المعنى فهو أن النبي ﷺ فهم ونهى عن مجالستهم وحكم بأنهم شهود إبليس وخصماء الرحمن وشبههم بالمجوس فسبيلنا أن ننظر في معاني هذه الأطراف.

أما اللوم فوجدناهم أحق به؛ لأنهم أضافوا إلى الله تعالى كل قبيح من ظلم وعبث وسفه وتكليف ما لا يطاق والإضلال عن الدين ونحو ذلك مما لو نسبته لأحدهم لأنف منه ونفله عن نفسه.

ولنحن نقول: إن الله عدل حكيم متزه عن كل نقص في الذات والفعل منعم على كل الخلق، له الحجة على المكلفين.

على أنا قد بينا فساد ملههم ولا ذم في المذهب أبلغ من فساده.

فإن قيل عليه: هذا من تغيير النسب كدهري في النسبة إلى الدهر، ورازي في النسبة إلى الري.

قلنا: إنما يصح ذلك لو صح أنه منسوب إلى القدرة فصحيحه أولاً حتى نحمله على التغيير.

وقوله (بضم القاف) كان ينبغي أن يزيد وتسكين الدال.

قوله: (كما يقال تمري لبني).

وأوضح منه في التمثيل قولهم للخارجي: حَكَمِي لولوعه وشدة حرصه على النطق بلا حكم إلا الله، وقد قرر هذا الوجه الذي أشار إليه بأن القدري اسم منسوب، والنسبة إما أن تكون للقرابة كنسبة الرجل إلى أبيه أو جده أو أحد قرابته المعروفين كهاشمي وعربي وعلوي، وإما إلى الحرفة والصناعة نحو باقلاني، وإما إلى البلد التي سكنها هو أو أبوه أو

وأما النهي عن المجالسة فنظرنا فوجدنا في مجالستهم من المفصلة ما لا يخفى.
أما أولاً: فلأنهم يغرون بالمعاصي ويسهلونها بقولهم ما قدره الله كان وما لم يقدره لم يكن، فلا وجه للصبر عن المعصية والتحفظ /٢٢٤/ منها.
وأما ثانياً: فلأنهم يؤسسون من رحمة الله وعدله لتجوزهم أنه يعذب من غير ذنب، وأنه خلق خلقاً للثار فلا تنفهم الطاعة، وآخرين للجنة فلا تضرهم المعصية، فلا تسكن نفس مطيع بطاعة ولا تخاف نفس عاص من معصية.
وأما ثالثاً: فلأنهم أساءوا الثناء على الله تعالى بقولهم: كل قبيح وفساد من قبله، وأحسنوا الثناء على العصاة بقولهم: لا حيلة لهم.
وأما كونهم شهداء إبليس وخصماء الرحمن فلأن الله تعالى إذا قل لإبليس: ما منعك أن تسجد ولم كفرت؟ فيقول: أنت: يا رب منعني من السجود وقضيت علي بالكفر، فهو منسوب إليك ونسبته إليّ كذب لا صحة له ولا حجة لك عليّ.
فلذا قال الله تعالى: من شأملك على هذا فلا يجد غير أهل هذه المقالة.

جده نحو بصري ومكي، وإما إلى كلمة لهج بها وكثر تكريره لها كما يقال: حكمي للخارجي، ووجوه النسب مفقودة في هذا الاسم إلا هذا الوجه الأخير، وقد نظرنا فوجدنا الخصوم أولي لهج عظيم وولع كبير بهذا اللفظ ولا يزالون يذكرونه عند كل حادثة تحدث فيجب أن يكونوا المعنيين به.

قوله: (وأما كونهم شهداء إبليس)... إلى آخره.

شهادتهم له ومخاصمتهم لله جل وعلا تقديرية وبلسان حالهم، وإن كانوا هم وإبليس في الآخرة أحقر من أن يحاجوا الله بالأباطيل وينطقوا بالهجر من الأقاويل.

والمعنى أن هذا يكون قولهم لو قالوا ونطقوا بما كانوا عليه من الاعتقاد، وهيئات، ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ﴾ (٥٥) وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴿[المرسلات: ٣٥، ٣٦]. نسأل الله تعالى النجاة فيه من عذابه.

حكى الحاكم رحمه الله أنه كان في البصرة نصراني فكتب كتاباً قل فيه: شهود أهل هذا الكتاب المسمون يشهدون أن فلاناً النصراني فعل الله فيه الكفر وقضيه عليه ومنعه من الإيمان، وأنه أتى في ما أتى من قبل الله تعالى، ثم كان يأتي المجرة فيأخذ خطوطهم بذلك ويقول: اكتبوا حتى تشهدوا لي يوم القيامة، فكانوا يكتبون وأهل العلل يسخرون منهم، ويحكى أيضاً أن مجبراً سمع قارئاً يقرأ: ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ عَلَىٰ أَنْتَ جَدَّ﴾ [الأعراف: ١٢]، فقال: هو والله منعه، ولو قل إبليس منعه لكان صادقاً، وقد أخطأ إبليس الحجة، ولو كنت حاضراً لقلت منعه.

وأما شبههم بالمجوس فمن وجوه: منها أن المجوس يقولون: أحد الإلهين يقدر على الخير ولا يقدر على الشر، والآخر بالعكس، والمجرة يقولون: الكافر يقدر على الكفر ولا يقدر على الإيمان والمؤمن بالعكس.

ومنها أن المجوس يعلقون الملح والذم بما لا اختيار في فعله ولا تركه. يحكى أنهم يرمون بالبقرة من شاهق ويقولون: انزلي لا تنزلي، فإذا وقعت على الأرض قالوا: عصت فأكلوا لحمها، وكذلك ملهب الخصوم في الكافر والمؤمن.

ومنها أن المجوس علقوا هذه الأحكام من ملح وذم وأمر ونهي بما لا يعقل وهو الطبع، والمخالفون علقوا ذلك بما لا يعقل وهو الكسب.

ومنها أن المجوس ينكحون أمهاتهم وأخواتهم ويفعلون القبائح ويقولون كل ذلك إرادة الله منا وهو من الله، وكذلك قول المخالفين في المعاصي.

قالوا: بل أنتم المجوس لأنكم تضيفون الشرور إلى الشيطان وتنفونها عن الله، فكذلك ملهب المجوس. قلنا: الشرور التي أضافتها المجوس إلى الشيطان هي الأمراض والمصائب والصور التي تنفر عنها النفوس وكل هذا نحن نضيفه إلى الله.

وأما الشرور التي هي الإغواء والصد عن الدين وسائر المعاصي فإن إضافتها إلى الشيطان ٢٢٥/ ليس مما يختص به المجوس بل قد قل به اليهود والنصارى، والنبي ﷺ إنما شبه القدرية بالمجوس في ملهب يختصون به دون سائر فرق الكفر.

على أن النبي أضفنه إلى إبليس من الإغواء والوسوسة والصد عن الدين ونحو ذلك قد أضافه الله إليه ورسوله والسلف الصالح، ولو ادعى كونه ضرورة من الدين لصح، ولهذا قال أبو بكر في مسألة: (هذا ما رآه أبو بكر فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله تعالى ورسوله منه بريثان).

ومثله قل عمر وابن مسعود وهذا شيء لا ينكره إلا جائر عن الحق، وأيضاً فالشرور التي هي المعاصي مما تستلذه النفس، والظاهر من مذهب المجوس أنهم لا يضيفونه إلى الشيطان لأنه من الخير عندهم.

وأما الآثار فقد روى في (الفائق) أنه قل: «لعنت القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبياً قيل: ومن القدرية يا رسول الله؟ قل: قوم يزعمون أن الله تعالى قدر المعاصي عليهم وعذبهم عليها، قيل: ومن المرجئة؟ قل: قوم يقولون الإيمان قول بلا عمل»^(١).

وروى أبو الحسن عن محمد بن علي المكي^(٢) بإسناده أن رجلاً قدم على النبي ﷺ من فارس فقل النبي: «أخبرني بأعجب ما رأيت»، قل: رأيت قوماً ينكحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم، فإذا قيل لهم: لم تفعلون؟ قالوا: فضله الله وقدره، فقل ﷺ: «أما إنه سيكون في آخر هذه الأمة قوم يعملون المعاصي ويقولون: الله قدرها عليهم، الراد عليهم كالشاعر سيفه في سبيل الله»^(٣).

قوله: (وأما الآثار).

أراد ما أثر عن النبي ﷺ وغيره وإن كان اصطلاح أهل الحديث أن يخصوا الآثار بها نقل عن غير النبي ﷺ من الصحابة والتابعين وما نقل عنه من انشطةهم عبروا عنه بالأخبار.

(١). رواه الشيخ محمود الملاحمي، في كتابه الفائق عن الحسن البصري عن حذيفة عن النبي ﷺ الحديث بلفظه. اهـ

(٢). هو محمد بن علي المكي من الطبقة الثامنة، قال أبو القاسم: وهو إمام نيسابور.

(٣). رواه الشيخ محمود الملاحمي في الفائق المطبوع (ص/٢١٥)، قال: وروى شيخنا أبو الحسين عن محمد بن علي المكي بإسناده إلى النبي ﷺ الحديث اهـ

وعن الأصمغ بن نباتة^(١)، قال: قام شيخ إلى علي بعد انصرافه من صفين فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله وقدره؟
فقال ﷺ: (والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطننا موطناً ولا هبطنا وادياً ولا علونا تُلعةً إلا بقضاء وقدر).

فقال الشيخ: عند الله احتسب عنائي ما أرى لي من الأجر شيئاً.
فقال له: (مه أيها الشيخ بل أعظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين).
فقال الشيخ: كيف والقضاء والقدر ساقانا؟

قال: (ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً وقدرأ حتماً لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي ولم يأت من الله لائمة لمذنب ولا محملة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى باللدن من المسيء، تلك مقالة عبلة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور وأهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها).

قوله: (قام شيخ إلى علي) / ٤٣٩ / .

قال الدامغاني في رسالته: اسم هذا الشيخ أزور بن ضرار.

قوله: (ولا علونا تُلعة). التلعة ما ارتفع من الأرض.

قوله: (فقال له مه). معناه اكفف عن هذا الكلام واعتقاده.

قوله: (قال ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً)... إلى آخره.

يقال: فما بال أمير المؤمنين أطلق القول بأن ذلك بقضاء الله وقدره مع أنكم قد منعتم إطلاقه لإيهامه الخطأ، واحتماله المعنى الغير الصحيح كما سبق إلى فهم هذا الشيخ الذي راجعه.
وأجاب بعضهم [الإمام يحيى عليه السلام]: بأنه عليه السلام يجوز له إطلاق ما لا يجوز لنا إطلاقه

(١) - من الشيعة المعاصرين لأمير المؤمنين عليه السلام، له من الكتب: عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر النخعي، ووصيته إلى محمد بن الحنفية.

إن الله تعالى أمر تخيراً ونهى تحذيراً، وكلف يسيراً، ولم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً، ولم يرسل الرسل ٢٢٧/ إلى خلقه عبثاً، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار).

فقال الشيخ: فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ قل: (هو الأمر من الله والحكم، ثم تلى ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ فنهض الشيخ مسروراً وهو يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم الحساب من الرحمن رضواناً
أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً جزاك ربك عنا فيها إحساناً
وعن الحسن البصري: إن الله بعث محمداً والعرب قلدية مجبرة يحملون ذنوبهم على الله تعالى مصداقة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾ الآية [الأعراف: ٢٨]، وفي قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨] ونحوها.

لما ثبت بالدلالة من عصمته، فلا يجوز للسامع أن يظن به قول الخطأ ولا اعتقاده فأشبهه الرسول ﷺ في هذا الحكم.

قلت: ويمكن أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام قصد بالإطلاق استخراج المباحثة في هذا المعنى وإشباع الفصل فيه، ولو لم يبحثه الشيخ لما اكتفى بالإطلاق ولا وضح له المعنى من غير سؤال.

قوله في حكاية البيت الأول: (يوم الحساب من الرحمن غفرانا). قد روي: يوم النشور من الرحمن رضوانا. ويروى بعد هذين البيتين اللذين حكاهما المصنف:

نفسى الفداء لخير الناس كلهم بعد النبى على الخير مولانا
نفى الشكوك مقال منك متضح وزاد العلم والإيمان إيماننا
فليس معنرة في فعل فاحشة يوماً لفاعلها ظلماً وعدواننا
لا ولا قائل ناهيه أوقعه فيها عبدت إذا يا قوم شيطاننا
فإن صحت هذه الرواية ففيها نص صريح على بطلان ما ذهب إليه المجبرة وبيان أنهم القدرية، وكلامه عليه السلام حجة.

وعنه أيضاً (إن من المخالفين قوماً يقصرون في أمر دينهم ويعملون فيه بزعمهم على القدر، ثم لا يرضون في دنياهم إلا بالجد والاجتهاد في الطلب والأخذ بالجزم، فإذا أمرت أحلامهم بشيء من أمر الآخرة قل: لا أستطيع قد جفت الأقلام وقضي الأمر، ولو قلت له: لا تتعب نفسك في طلب الدنيا وبها مشاق الأسفار والحر والبرد والمخاطرة، فإنه سيأتيك ما قدر لك وكذلك لا تسق زرعك ولا تحرسه ولا تعقل بعيرك ولا تغلق باب دارك ولا تلتمس لغنمك راعياً فإنه لا يأتيك في جميع ذلك إلا ما قدر لك لأنكر ذلك عليك ولما رضي به في أمر دينه، وقد كان أمر الدين بالاحتياط أولى).

وسئل جعفر بن محمد عليه السلام عن القدر فقال: (ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو فعله، ومالم تستطع أن تلومه عليه فهو فعل الله يقول الله: لم كفرت ولا يقول: لم مرضت).
وسئل محمد بن واسع^(١) عن القدر فقال: (إذا جمع الله الخلائق يوم القيامة يسألهم عما أمرهم ولم يسألهم عما قضى عليهم).

فصل في بعض ما جرى من المناظرات

قل عدلي لجبر: ما تقول في علي عليه السلام هل قاتل معاوية لعنه الله على شيء جعله الله لمعاوية وقضه له، أم على شيء جعله لعلي وقضه له؟ فقال: بل على شيء جعله لمعاوية وقضه له، قل: فمعاوية إذا أحسن حالاً من علي حيث رضي بما قضى له ولم يرض علي بذلك فانقطع الجبر.

وقل عدلي لجبر: أكان قتل يحيى بن زكريا وسائر الأنبياء بقضاء الله وقدره؟ قل: نعم، قل: أفترضون به؟ فسكت.

(فصل في بعض ما جرى من المناظرات).

(١) - محمد بن واسع بن جابر الأزدي أبو بكر البصري، عن أنس ومطرف بن الشخير والحسن وسالم وعبد الله بن الصامت، وعنه الحمادان وهشام ومعتز وخلق، وثقه العجلي والدارقطني والذهبي وقال في الكاشف: ثقة كبير الشأن، وعده المنصور بالله في رجال العدلية، احتج به مسلم والأربعة إلا ابن ماجة، توفي سنة ثلاث أوسيع وعشرين ومائة. (الجدائل الصغرى مختصر الطبقات).

وقل عدلي مجبر: أنتم إذا ناظرتم المعتزلة قلتم بالقدر، وإذا دخل أحدكم منزله ترك ذلك لأجل فلس، قل: وكيف؟ قل: إذا كسرت جاريته كوزاً يساوي فلساً/٢٢٧/ ضربها وشتمها ونسي منهجه.

وقيل لمجبر: أيقضي الله بالفساد ويخلق؟ فاستلقى وقال: لي خمس بنات لا أخلف على إفسادهن غير الله.

وصعد سلام الفارسي المثذبة فأشرف على بيته فرأى غلامه يفجر بجاريته فبادر ليضربها فقال الغلام: القضاء والقدر ساقانا، فقال: لعلمك بالقضاء والقدر أحب إلي من كل شيء أنت حر لوجه الله.

ورأى شيخ بأصفهان رجلاً يفجر بأهله فجعل يضرب امرأته وهي تقول: القضاء والقدر، فقال: يا عدو الله أتزين وتعتزّين بمثل هذا؟

فقال: أوّه تركت السنة وأخذت مذهب ابن عباد، فتنبه وألقى السوط وقبل بين عينيها واعتذر إليها، وقال: أنت سنّة حقاً، وجعل كرامة على ذلك.

ورأى مجبر رجلاً يفجر بامرأته فقال: ما هذا؟ قال: القضاء والقدر، فقال: الخيار ما قضى الله، فلقلب بالخيار فيما قضى الله فكان إذا دعي به غضب.

وقل مجبر لعدلي: ما تقول في مناظرة آدم لموسى حيث قل: ذلك شيء قضى علي وقدر فانقطع موسى،

قوله: (فقال: أوّه تركت السنة وتبع مذهب ابن عباد).

أوّه بفتح الهمزة وتشديد الواو وهي من أسماء الأفعال، ومعناها أتوجع ويقال فيها: أوّه وهي أفصح ومنه قوله:

فأوه لذكرها إذا ما ذكرتها ومن بعد أرض بيننا وسما
ولعلها أرادت بابن عباد الصاحب الكافي^(١) رحمه الله فإنه كان ذا قدم راسخة في الاعتزال.

(١) - الصاحب بن عباد ، هو : إسماعيل بن عباد أبو القاسم الصاحب الكافي ، كافي الكفاة ، كان نادرة دهره وأعجوبة عصره ، عالماً فاضلاً متكلماً ، أدبياً شاعراً ، له فضائل ومناقب ، وهو صاحب الإمامين الأخوين السيديين الإمام المؤيد =

فقال العدلي: لو كان ذلك علراً لآدم لكان علراً لجميع العصاة، ولما كان الله على الناس حجة، فقال المجرب: هو علر للجميع، لكن ليس لهم أن يقولوا بمثل مقالة آدم

قوله: (ما تقول في مناظرة آدم لموسى).

إشارة إلى ما ورد في الحديث، ورواه البخاري ومسلم في جامعيهما من رواية أبي هريرة^(١) عنه صلی اللہ علیہ وسلم قال: «تحتاج آدم وموسى فقال: أنت الذي أخرجت الناس من الجنة بذنبك وأشقيتهم، قال: فقال آدم لموسى: أنت الذي اصطفاك الله برسالتك وكلامه أتلومني على أمر كتبه الله علي قبل أن يخلقني» أو قال: «قدره الله علي قبل أن يخلقني»، قال صلی اللہ علیہ وسلم: «فحج آدم موسى»^(٢).

وقد ذكر بعض^(٣) محققي محدثي أصحابنا ما معناه أن موسى لم يلّم آدم على نفس المعصية بل على ما أفضت إليه من الخروج عن الجنة، وهي أعظم المصائب والتسلي بالأقدار في المصائب حسن اتفاقاً وإنما القبيح التسلي بالقدر في الذنوب إجماعاً، ودليل حسن الأول قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ﴾ [الحديد: ٢٢] الآيتين.

يوضح ذلك: أن موسى لم يصرح بالإنكار على آدم إلا في نفس الخروج من الجنة والانتقال من الراحة إلى التعب، وأما نفس المعصية فلم ينكر عليه فيها، وكيف ينكرها وقد تاب عنها؟ وهذا توجيه حسن، والله أعلم.

بالله أحمد بن الحسين، والإمام أبو طالب يحيى بن الحسين البهارونيين، له مؤلفات، منها: كتاب الإمامة في فضائل أمير المؤمنين علي عليه السلام، وتثبيت إمامة من تقدمه، وله قصائد ورسائل في العدل والتوحيد في أصول الدين وغيره، وهو من القائلين بالعدل والتوحيد كما ذكره الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة عليه السلام في الشافي. توفي رحمة الله عليه سنة خمس وثمانين وثلاثمائة.

(١) - هو عبدالرحمن بن صخر الدوسي الملقب بأبي هريرة، نشأ يتيماً ضعيفاً في الجاهلية، وقدم المدينة ورسول الله صلی اللہ علیہ وسلم بخيبر فأسلم سنة ٧هـ وتوفي عام ٥٩هـ، تمت.

(٢) - هو في كنز العمال برقم (٥٤٨) أحمد (ق د هـ) أبو داود والترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة، وهو فيه برقم (٥٤٩) أبو داود عن عمر. اهـ.

(٣) - هو محمد بن إبراهيم الوزير.

فقال العدلي: إذا مثلنا كما قل الشاعر:

إذا مرضنا آتيناكم نعودكم وتذنبون فأتاكم فنعتذر

فقال المجبر: نعم هو كذلك.

ناظر عمرو بن عبيد أبا عمرو بن العلا^(١) فقال عمرو: هل تجد في كلام العرب أن أحداً فرط في ما لا يقدر عليه فقال أبو عمرو: لا فقال عمرو، فما معنى قوله: ﴿بَحَسْرَتَيْنِ عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنِّ اللَّهِ؟﴾ الله فسكت أبو عمرو.

وتشاجر عدلي ومجبر في من القدرية فجاءوا إلى مجوسي فقالوا: يا مجوسي ممن المجوسية؟ قل: من الله فقال العدلي للمجبر أينما يوافق؟

وقال تلميذ لسلام الفارسي: مررت الليلة بآية تدل على أن يوسف كان قلدراً وهي قوله: ﴿مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي﴾ [يوسف: ١٠٠]، فقال سلام: وأنا مررت في قصة موسى بآية توهمني فيه ذلك وهي قوله: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [القصص: ١٥]، فقال آخر: ولقد رأيت أعجب من هذا قوله: ﴿لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي﴾ [المائدة: ٢٥]، فلم يرض أن يقول: أملك نفسي حتى قل: أملك أخي، فقام معتزلي وقال: أما رضيتم بذهب موسى ويوسف حتى تردون عليهما فسكتوا.

قوله: (إذا مثلنا).

يعني في فعل الله تعالى المعصية فينا وقضائه بذلك علينا، وما يجب علينا من التوبة عن ذلك والندم عليه وإبلاغ الجهد في الاستغفار منه.

قوله: (أينما يوافق).

هذا تقرير لموافقة مذهب المجبرة لمذهب المجوس لكون المجوسي ادعى أن المجوسية من الله تعالى وهكذا مذهبيهم.

(١) - زيان بن عمار التميمي المازني البصري، أبو عمرو، ويلقب أبوه بالعلاء، من أئمة اللغة والأدب، وأحد القراء السبعة، ولد بمكة، ونشأ بالبصرة، ومات بالكوفة سنة ١٥٤هـ.

وحكى الحاكم عن بعض المجبرة أنه قل: لزنية أزنيها أحب إلي من عبلة الملائكة، قيل له: ولم؟ قل لعلمي بأن الله قضاها علي ولا يقضي إلا ما هو خير لي.

وسئل جماعة عمرو بن قايذ^(١) عن القدر فقال: أقيموا ربكم مقام رجل صالح إن كان ما قيل حقاً فلا تعاتبوه، وإن كان كذباً فلا تبهتوه.

ودخل معتزلي على محمد بن سليمان^(٢) فلمر بضرب عنقه فضحك فقال: كيف تضحك في هذه الحال؟ قل: أرايت لو قام رجل في ٢٢٨/ السوق وقل: إن محمد بن سليمان يقضي بالجنون ويفعل الظلم ويجمع بين الزانيين ويريد كل فساده فاعترضه رجل آخر، فقال: كذبت، بل يقضي بالحق ولا يفعل الفواحش ولا يريد ما أيهما أحب إليك؟ فقال: من دفع عني وأحسن الثناء علي، فقال المعتزلي: لا أبالي إذا أحسنت الثناء على رب العللين، فانقطع ومن حوله من المجبرة وخلق سبيلهم.

فصل/ في شبههم في هذه المسألة

تعلقوا بأخبار أحادية لا تقبل في مثل هذه المسائل إلا مؤكدة، ولكننا نجيب على تقدير صحتها.

فمنها «القدر كله من الله خيره وشره».

والجواب: أراد بحديره النعم والعافية والخصب وكثرة الأموال والبنين،

قوله حاكياً عن بعضهم: (يلد على أن يوسف كان قلدراً).

يعني أن مذهبه كمذهب المعتزلة لأنهم القدريه عندهم.

(فصل: في شبههم في هذه المسألة).

(١). عمرو بن فائد الأسواري أبو علي ذكره الجاحظ في البيان والتبيين وذكر أنه من كبار القصاص، وترجم له ابن حجر في

لسان الميزان (٣٧٢/٤) باسم عمرو بن فائد الأسواري، وذكر أن وفاته بعد المائتين ييسير.

(٢). محمد بن سليمان بن علي بن عبدالله بن العباس العباسي، أبو عبدالله أمير البصرة، وليها في أيام المهدي سنة (١٦٠هـ)

وعزل سنة (١٦٤هـ) وأعاد الرشيد، وكان مولده (١٢٢هـ) وتوفي (١٧٣هـ) بالبصرة، كانت نفسه تطمح إلى الخلافة؛

فلم يتمكن من ذلك. الأعلام (١٤٨/٦).

وبشره الأمراض والقحط والموت، فإن هذا هو السابق إلى الأفهام والمعلوم من قصده عليه السلام، وسمى شراً جرياً على حلة اللغة، ألا ترى أنهم يقولون: فلان بشر إذا اشتد مرضه وأهل البلد الفلانية بشر إذا كانوا في قحط وغلا. ومنها: «القدر سر الله في أرضه فلا تفشوه»^(١).

والجواب: ما تقدم، بل هذا آكله لأن المشهور عنه عليه السلام الحث على الصبر على المصائب، وكتمانها كالأمراض ونحوها، ولو كان المراد ما ذكره لما جاز لشهود الزنى أن يشهدوا به ولا جازم العصاة ولا حكاية المعاصي ولا الاعتراف بالذنوب، لأن كل هذا إفشاء للقدر.

على أن المخالفين لم يمثلوا هذا الخبر؛ لأنهم أشد الناس إفشاء للقدر فلا يقع واقعة من خير أو شر إلا أعلنوا فيها بالقدر، فهلاً كفوا عن ذلك لئلا يفشوه.

ومنها مناظرة آدم عليه السلام لموسى عليه السلام وسلف ما هو جواب عنها.

وتعلقوا من الكتاب العزيز بآيات ليس في ظاهرها تعلق، منها قوله: ﴿وَإِذْ يَرْيَكُمُوهُمْ إِذِ اتَّقَيْتُمْ فِي أَغْنِيَكُمْ قَلِيلًا وَيَقْلِلُكُمْ فِي أَغْنِيَهُمْ لِيَقْضَىٰ اللَّهُ أَثْرَكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٤]، فيبين أنه بعث المؤمنين على محاربة الكفار وجرائم عليهم، وكذلك بعث الكفار على المؤمنين وجرائم عليهم ليقضي ذلك.

والجواب: ليس في ظاهرها من هذه الدعوى شيء، والمراد بالقضاء التمام، فقلل الكفار في أعين المؤمنين ليجتروا عليهم تثبيتاً لهم ونصراً،

قوله: (وسلف ما هو جواب عنها).

يعني من أنه لو كان ذلك عذراً لآدم لكان ذلك عذراً لجميع العصاة ولما كان لله / ٤٤٠ / على الناس حجة.

قوله: (فقلل الكفار في أعين المسلمين ليجتروا عليهم).

(١) - هو في الجامع الصغير ولم يذكر السيوطي له مخرجاً لكن قال المناوي الشارح: وقد خرجته أئمة مشاهير منهم أبو نعيم وابن عدي وهو ضعيف اهـ

وقلّ المؤمنين في أعينهم لئلا يجتروا منهم خذلاناً لهم ليتم ما وعد من نصر المؤمنين وخذلان عدوهم وهلاكهم بأيدي المؤمنين.

ومنها قوله: ﴿قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ [يوسف: ٤١].

والجواب: أن لفظ الأمر ليس فيه تصريح بما يدعيه الخصم، وهو من الألفاظ المشتركة. وبعد: فلو أراد بقضي خلق لاقتضى ذلك أن يكون قد وجد في تلك الحال وهو لم يقع إلا بعد مدة،

قال جار الله: قللهم تصديقاً لرؤيا رسول الله ﷺ وليعانيوا ما أخبروا به فيزداد يقينهم ويجدوا ويثبتوا.

قال ابن مسعود: لقد قللوا في أعيننا حتى قلت لرجل إلى جنبي: أترأهم سبعين. قال: أراهم مائة. فسألنا رجلاً منهم أسرناه. فقال: كنا ألفاً.

قوله: (وقلّ المؤمنين في أعينهم)... إلى آخره.

روي أنه تعالى قللهم حتى انتهى الحال إلى أن قال قائل منهم: إنهم أكلة جزور، وكان هذا التقليل قبل اللقاء، ثم كثر المؤمنين في أعينهم لتفجأهم الكثرة فيبهتوا ويهابوا حين يرون ما لم يكن في حسابهم.

قال جار الله: والطريق التي بها يبصرون الكثير قليلاً أن يستر الله بعضه بساتر أو يحدث في أعين الرائي ما يستقلون له الكثير كما أحدث في أعين الحول ما يرون به الواحد اثنين.

قوله: (وهو من الألفاظ المشتركة).

قيل: بين القول المخصوص والفعل.

وقيل: أنه مشترك بين الصيغة والشأن، يقال: هو في أمر أي في شأن، والغرض نحو فعلته لأمر، وجهه التأثير نحو تحرك الساكن لأمر.

قوله: (لا يقتضي ذلك أن يكون قد وجد في تلك الحال).

والمراد بالقضاء هنا الحكم أي حكم به وعلم.

ومنها قوله: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩].

والجواب: إنما يقتضي ظاهرها أن كل ما خلفه تعالى فهو بقدر وذلك مسلم، فلما أن كل شيء فقد خلقه بقدر فلا لأنه تعالى شيء ولم يخلق نفسه بقدر، وكذلك قدرته وعلمه، ومتى قالوا: هذا خصه الدليل.

قيل: وكذلك أفعال العباد خصها الدليل لو سلمنا أن ظاهرها يقتضي ما قالوه.

قل بعض المفسرين: إنه تعالى خلق جميع ما يجري به من العقاب والثواب بمقدار، ولهذا ذكره بعد قوله ﴿ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ﴾ [القمر: ٤٨].

ومنها قوله: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨].

والجواب: المراد بالعند هنا الحكم والعلم كما يقل: المسألة عند أبي حنيفة كذا أي في حكمه وعلمه، وكل الأشياء في علمه تعالى وحكمه بمقدار لا يزيد ولا ينقص، وليس المراد باللقدر القدر؛ لأن ذلك لم يرد.

ومنها قوله: ﴿لَبِزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

يعني تأويل رؤيأ صاحب السجن من قتل الخباز وكون الساقى يسقى ربه خمرأ.

قوله: (والمراد بالقضاء هنا)... إلى آخره.

قال جار الله: المعنى قطع وتم ما تستفتيان فيه من أمركما وشأنكما.

قوله: (والجواب إنما يقتضي ظاهرها)... إلى آخره.

فيه نظر لأن كلامه إنما يصح على قراءة بعضهم بالرفع في كل وجعل خلقناه وصفاً لكل.

وقوله: (بقدر هو الخبر).

ويكون المعنى حيثئذ أن كل شيء خلقناه فهو بقدر، وأما إذا جعلنا خلقناه هو الخبر وبقدر حالاً فمع تقدير كونه خبراً لا يصح ما ذكره بل يكون المعنى أنه تعالى خلق جميع الأشياء

والجواب: أن ذلك لم يستعمل بمعنى القضا والقدر في شيء من اللغة، وإنما يستعمل في معان:

أحدها: بمعنى الإيجاب نحو: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣].
 وثانيها: الإخبار: نحو: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ﴾ [الأنبياء: ١٠٥].
 وثالثها: الحكم والعلم نحو: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾ [المجادلة: ٢١]، ونحو: ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ﴾ [الحج: ٤]، وليس في شيء من هذه المعاني للخصم فرج.
 ومنها: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾ [التوبة: ٥١].
 والجواب: مع ما تقدم أنه قل لنا ولم يقل علينا، والمراد الثواب؛ لأنه تعالى قل: ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا لِأَحَدٍ أَلْحُسَيْنَيْنِ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمْ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِنْدِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا﴾ [التوبة: ٥٢]، ثم أمرهم الله بأنه لن يصيبهم إلا ما كتب الله لهم

بقدر، وكذلك على قراءة الجمهور بالنصب فالظاهر معهم لأن خلقناه يكون حيثنذ مفسراً قطعاً لا وصفاً.

قال ابن جني^(١): وقراءة الرفع هو الوجه في العربية، يعني لعدم قرينة ترجح النصب فيختار الرفع بالابتداء.

قوله: (وإنما يستعمل في معان) ... إلى آخره.

الأقوى والله أعلم أن الكتابة على ظاهر معناها في جميع الآيات الكريمة ولكنها مستلزمة للعلم، والمعنى بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ كتب عليكم وجوبه وكذلك سائرهما.

(١). أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، كان أبوه مولى، رومياً، يونانياً، وكان مملوكاً لسليمان بن فهد بن أحمد الأزدي، ومن ثم فهو أزدي بالولاء. ولد حوالي سنة ٣٢٠هـ بالموصل، وكان شديد الذكاء أكب على علوم اللغة العربية والفقه والحديث، وأخذ يدرس الطلاب بالموصل ويتعرض للأعراب الفصحاء، وحدث أن مر بمحلقة أبو علي الفارسي إمام النحاة في عصره وعمر ابن جني لم يتجاوز الثامنة عشرة، ومن ثم لحق به ابن جني ولازمه أربعين سنة، وابن جني ممن أكثر في التصنيف حتى بلغت مصنفاته الخمسين، ومنها تسجيله لكلام أستاذه الفارسي مثل: (اللمع) و(ذي القدر) و(تأييد تذكرة أبي علي). وأشهر مصنفاته كتاب (الخصائص) في ثلاثة مجلدات مطبوعة.. وظل يوالي التأليف والتصنيف حتى توفي سنة ٣٩٢هـ.

من الثواب أو النصر لا ما يترتب به الكفار.

ومنها قوله: ﴿وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٤٩]، فأخبر أن ذبحهم بلاء منه.

والجواب: أنه لا تعلق في ظاهرها لأن البلاء كما يطلق على الهنة يطلق على النعمة، كما قل: ﴿وَلِيُبَلِّغَ الْمُؤْمِنِينَ مِّنْهُ بَلَاءً حَسَنًا﴾ [الأفقال: ١٧]، وهو هاهنا مصروف إلى النعمة؛ لأنه ابتداء بذكر الإنعام، فقل: ﴿وَإِذْ بَجَّيْنَاكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَفِي ذَٰلِكُمْ﴾ أي وفي ذلكم الإنجاء نعمة عظيمة، ولو سلمنا أن المراد الهنة، فإنما هي بالتخلية بينهم وبين فرعون وخذلانهم، وكونه لم يدفعه عنهم كما خلي بين الكفار وبين أنبيائه حتى قتلهم على جهة الامتحان ليصبروا فيعظم ثوابهم ولغير ذلك من المصالح.

ومنها قوله: ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣]، فبين أنه يقضي بالعصية والفساد.

والجواب: ليس في الآية ذكر أن الله أشربهم، ومن الجائز أن يكون الشيطان.

ويعد: فقد قل بكفرهم ففسر معنى الإشراب بأنه هو الكفر والعبادة لغير الله، وأيضاً فكيف يعاقب الله على معصية بمعصية.

والمعنى أن قوله: ﴿وَأَشْرَبُوا﴾ ليس له فاعل غيرهم، لكن لا يرد شربوا بهذا المعنى في اللغة.

قوله: (من الثواب أو النصر). هما الحسنيان المذكورتان في الآية الكريمة.

قوله: (ومنها قوله: ﴿وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾). تمسكهم بهذه الآية في إثبات القضاء والقدر بمعنى الخلق غير متضح.

قوله: (ويعد فقد قل بكفرهم ففسر معنى الإشراب)... إلى آخره.

فيه نظر لأن المعنى أشربوا في قلوبهم العجل بسبب كفرهم، ذكره جار الله فليس الكفر هو الإشراب بل سببه، ولو صح ما ذكره لكان يفوته لمتسك الخصم بالآية.

قوله: (وأيضاً فكيف يعاقب الله)... إلى آخره.

وقد يرد الفعل على هذه الصيغة ولا فاعل له سوى المفعول به مع جواز أن يرد على خلاف هذه الصيغة كقوله: ﴿وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾ [الأعراف: ١٤٩] ونحو: ﴿وَأَلْقَى السَّحَرَةُ سِحْرَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٢٠]، وقد يرد بمثل هذه الصيغة ولا فاعل له سوى المفعول به، ولا يجوز وروده على غيرها نحو: أعجب فلان بكذا، أو سر بكذا، وهذه الآية من هذا الباب يقال: أشرب قلب فلان مودة فلان، ولا يقال: /٣٣٠/ شربها وإن كان ذلك هو المراد

تنبيه:

قد ثبت أن القضاء والقدر يستعملان في معان بعضها صحيح وبعضها فاسد في حقه تعالى، وكل لفظة هذا حالها فإنه لا يجوز عندنا إطلاقها بالنفي ولا بالإثبات لإيهام الخطأ، فلا يجوز إطلاق القول بأن أفعال العباد بقضاء الله وقدره لإيهامه معنى الخلق والأمر، ولا إطلاق القول بأنها ليست من قضائه وقدره لإيهام زوال العلم والكتابة والأخبار

يعني لأن الإشراب سببه الكفر وهو في نفسه معصية، فكيف يجعل عقاباً على الكفر. قوله: (والمعنى).

قال جار الله: المراد أنه بداخلهم حبه والحرص على عبادته كما بداخل الثوب الصبغ. قوله: (على هذه الصيغة). أي صيغة مالم يسم فاعله.

قوله: (سوى المفعول به). يعني الذي أقيم مقام الفاعل، وهو هاهنا ضميرهم الذي هو الواو في أشربوا.

قوله: (مع جواز أن يرد على خلاف هذه الصيغة).

يعني كما ورد في قراءة بعضهم ﴿سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾ قال الزجاج: معناه سقط الندم في أيديهم أي في قلوبهم وأنفسهم، وأما ولما سَقَطَ بصيغة المجهول فالمعنى لما اشتد ندمهم وحسرتهم على عبادة العجل لأن من شأن من اشتدت ندامته أن يعرض يده غماً فتصير يده مستقوطة فيها لأن فاه قد وقع فيها وهو من باب الكناية، وكذلك فإن ألقى السحرة يصح

ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه تعالى، وكذلك الكلام في كل لفظة هذا سبيلها من المشتركات لا بد فيها من التقييد بما يزيل الإيهام.

أن يستند مثله إلى الفاعل الحقيقي بأن يكون الملقى غير الملقى فيسند الفعل إليه. ومعنى الآية الكريمة أن السحرة خروا سجداً كأنها ألقاهم ملقاً لشدة / ٤٤١ / خروورهم وعدم تمالكهم عندما رأوا.

قوله: (ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه).

يعني من معاني القضاء كالأمر بالطاعات منها وإيجاب بعضها.

قوله: (هذا سبيلها).

يعني كونها تستعمل في معان بعضها يصح عليه تعالى وبعضها لا يصح في حقه، فإنه لا يجوز إطلاقها عليه تعالى بإثبات ولا نفي، لأننا إن قلنا: إن اللفظة المشتركة إذا خلت عن القرائن حملت على جميع معانيها فظاهر امتناع الإثبات والنفي، وإن قلنا: لا تحمل على معانيها كلها بل يتردد فهم السامع بينها ويكون اللفظ مجملاً ففيه إيهام الخطأ وتعريض له وتعرض للتهمة.

القول في الهدى والضلال

الهدى يستعمل في اللغة بمعنى الدلالة والإرشاد نحو: ﴿إِنَّا عَلَّمْنَا الْهَدَى﴾ [الليل: ١٢].
وبمعنى التوفيق نحو: ﴿وَالَّذِينَ هَتَدُوا زَادَهُمْ هُدًى﴾ [حمد: ١٧].
وبمعنى الثواب نحو: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ [حمد: ٥] في قصة المقتولين، ونحو: ﴿إِنَّ
الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ﴾ [يونس: ٩].
وبمعنى الفوز والنجاة نحو: ﴿لَوْ هَدَّيْنَاهُ اللَّهُ لَهْدَيْنَاكُمْ﴾ [إبراهيم: ٢١] أي نحو لو أجهنا الله
لأجهناكم لأنكم أتباع لنا، فلو أجهنا لنجيتهم، ونحو: ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨]
الكافرين أي لا ينجيهم.

(القول في الهدى والضلال)

قوله: (الهدى يستعمل).... إلى آخره.
قيل [المهدي عليه السلام]: الصحيح أن الهدى ليس بلفظة مشتركة وإنما هو حقيقة في الدلالة
والبيان لتبادر الفهم إليها عند الإطلاق واستعماله في غيرها مجاز.
قوله: (نحو) ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ أي حالهم وشأنهم.
قوله: (في قصة المقتولين) يشير إلى قوله: ﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [حمد: ٤] وقد روي:
قَتَلُوا بالتشديد.

قال قتادة: نزلت في يوم أحد.

قوله: (أي لو أجهنا لأجهناكم).

هذا من كلام الذين استكبروا للضعفاء يوم القيامة.

قال في (الكشاف): وإنما قالوا هذا القول إما موركين الذنب في ضلالهم وإضلالهم على الله
كما حكى الله عنهم، وقالوا: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨] الآية، و﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ

وبمعنى الحكم والتسمية نحو: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ﴾ [النساء: ٨٨] إلى قوله: ﴿أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْذُوا مِنْ أَضَلِّ اللَّهِ﴾ المعنى مالكم مختلفين فيهم فبعضكم يسميهم مهتدين، وبعضكم يسميهم بخلاف ذلك أتريدون أن تسموا مهتدياً من سماه الله ضالاً وحكم بذلك عليه، ومنه قول الشاعر:

ما زال يهدي قومه ويضلنا جهرأ وينسبنا إلى الكفار

وأما الضلال ففيه لفظتان: ضل وأضل.

أما لفظة ضل فقد تكون لازمة نحو: ضل الشيء أي ضاع وهلكه ومنه قوله تعالى: ﴿قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا﴾ [الأعراف: ٣٧] أي ضاعوا، وقوله: ﴿ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٦٧] أي ضاع وبطل. وقد تكون متعدية نحو: ضل فلان الطريق والدار، وضل عنهما إذا جهل مكانهما، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [البقرة: ١٠٨].

مَا عِبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ ﴿[النحل: ٣٥] يقولون ذلك في الآخرة كما كانوا يقولونه في الدنيا، ويدل عليه قوله تعالى حكاية عن المنافقين: ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ [المجادلة: ١٨]. وإما أن يكون المعنى لو كنّا من أهل اللطف فلطف ربنا بنا فاهتدينا لهديناكم للإيمان، وقيل معناه: لو هدانا الله طريق النجاة من العذاب لهديناكم أي لأغنيا عنكم وسلكننا بكم طريق النجاة كما سلكننا بكم طريق الهلكة.

قوله: (كقوله: ما زال يهدي قومه ويضلنا.. البيت).

يعني فإن معناه يحكم على قومه بالهدى ويسميهم مهتدين وعلينا بالضلال ويسمينا ضالين. وقوله: يضلنا في البيت مضارع أضلنا، فالاستشهاد به مستقيم.

قوله: (فقد تكون لازمة).

أي لا يقف فهم معناها على متعلق كقام وقعد.

قوله: (وقد تكون متعدية). أي يقف فهمها على متعلق كضرب، وشاهده ما ذكره من ضل فلان الطريق والدار، وأما ضل عنهما فليس متعدياً وإنما هو لازم عُدِّي بعن ففي كلامه نظر.

وأما لفظة أضل فتأتي على وجوه:

أحدها: أن تكون بمعنى ضل المتعدية، وتكون الهمزة للفرق بين ما يفارق مكانه وبين ما لا يفارق.

قل أبو زيد^(١): يقال: ضل الطريق ولا يقال: أضلها لما كانت لا تفارق مكانها، ويقال: أضل بعيره، ولا يقال: ضل عن بعيره، لما كان البعير يفارق مكانه اللهم إلا أن يكون البعير لم يفارق مكانه بأن يكون مربوطاً أو محبوساً كان كالطريق يقال: فيه ضل عن بعيره ولا يقال: أضله.

وثانيها: أن تكون من ضل اللازمة التي بمعنى ضاع وبطل فترد الهمزة للتعدية إلى واحد فيقال: أضله أي أضاعه وأبطله، ومنه ٢٣٦/ قوله تعالى: ﴿أَضَلَّ أَعْمَلُهُمْ﴾ أي أبطلها.

وثالثها: بمعنى الحكم والتسمية، يقال: أضل فلان فلاناً أي حكم عليه بذلك وسمل به كقوله: (ما زال يهني قومه ويضلنا) البيت. وكقول الكميت:

فطائفة قد أكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء مذنب

ومنه قوله تعالى: ﴿أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾ [النساء: ٨٨].

ورابعها: بمعنى الوجدان والمصادفة، يقال: أضللت فلاناً أي وجدته ضالاً كما يقال: أجبنته وأبجلته، أي وجدته كذلك وعليه حمل قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ [الجن: ٢٣] أي وجده، وقد حمل أيضاً على معنى الحكم والتسمية وعلى معنى العذاب.

قوله: (وكقول الكميت)

هو شاهد على أن أفعال ترد بمعنى الحكم والتسمية وإن لم يكن فيه لفظة أضل.

قوله: (كما يقال: أجبنته وأبجلته). شاهده قول عمرو بن معدي كرب يخاطب مجاشعاً: لله دركم يا بني سليم قاتلناكم فما أجبناكم وسألناكم فما أبخلناكم، وهاجيناكم فما أفحمناكم. أي ما وجدناكم على هذه الصفات الذميمة.

قوله: (وعليه حمل قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾).

(١) - هو: أبو زيد الأنصاري سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري [١١٩ - ٢١٥هـ] أحد أئمة الأدب واللغة، من أهل البصرة ووفاته بها، وهو من ثقات اللغويين، من تصانيفه: (النوادر في اللغة) وغيره (انظر الأعلام ٩٢/٣).

وخامسها: أن يفعل ما عنده يضل ويضيفه إلى نفسه مجزأً لأجل ذلك كقوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦] أي يضل عنده كثير، وإن جاز أن تحمل هذه الآية على معنى يحكم فيه بضلال كثير.

وسادسها: أن تكون من ضل المتعدية وتزاد الهمزة للتعدية إلى مفعول ثان، فتصير متعدية إلى اثنين نحو: أضله الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَضَلُّنَا السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الزمر: ٨] بالضم، و ﴿إِنْ كَادَ لَيُضِلُّنَا عَنْ آلِهَتِنَا﴾ [الفرقان: ٤٢]، ونحو ذلك وهذا هو الإضلال بمعنى الإغواء هو محل الخلاف بيننا وبين المجبة.

ممن حمله على ذلك الإمام يحيى، وأما جار الله فحمله على أن المعنى تركه عن الهداية واللفظ وخذله على علم أي علماً بأن ذلك لا يجدي عليه، وأنه ممن لا لطف له، أو مع علمه بوجوه الهداية وإحاطته بأنواع الألفاظ المحصلة والمقربة.

قوله: (كقوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا﴾).

يعني فإنه نسب الإضلال وأضافه إلى نفسه لفعله ما وقع الضلال عنده وهو ضرب المثل. قال جار الله: وإسناد الإضلال إلى الله تعالى إسناد الفعل إلى السبب، بأنه لما ضرب المثل فضل به قوم واهتدى به قوم تسبب لضلالهم وهداهم.

قوله: (وإن جاز)... إلى آخره.

هذا بناء على أن الضمير للقرآن، وما ذكره جار الله أوضح وأرجح.

قوله: (وقوله: ﴿لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ بالضم).

يعني على قراءة الضم فإن بعضهم قرأه بالفتح ولا حجة فيه، ويقال: ولا حجة في / ٤٤٢ / الضم أيضاً فإنها هو متعد إلى مفعول واحد مقدر أي ليضل الناس، وأما سبيله فإنها يتعدى إليه بحرف فافهم، وكذلك قوله: ﴿إِنْ كَادَ لَيُضِلُّنَا عَنْ آلِهَتِنَا﴾.

وليس في القرآن ولا في السنة شيء مضاف إلى الله تعالى بهذا المعنى، فلا يكون للخصوم في السمع شبهة قط.

فائدة:

ذكر الإمام يحيى من معاني الضلال العقوبة كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ [القمر: ٤٧]، ويشهد له قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ﴾ الآية [القمر: ٤٨]، وهكذا قوله تعالى: ﴿بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ﴾ [سبا: ٨].
والهلاك والنفاد كقوله تعالى: ﴿أَوَدَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَهْ نَأَلْفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [السجدة: ١٠]، معناه هلكننا ونفدنا وتبددت أجزاءنا.
والنسيان كقوله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢].
والذهاب عن الشيء والغفلة عنه نحو: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [الضحى: ٧] أي وجدك غافلاً عما أراد لك من الكرامة بالنبوة.

فصل/ ذهب أهل العدل إلى أن الله تعالى لم يضل عباده عن الدين ولا خلق فيهم الضلال.

وقالت المجبرة: إن الله هو المغوي عن الدين، المضل عن الرشد المانع عن سواء السبيل، وأن كل ضلال هو فاعله. ودليلنا: اللغة والمعنى والعقل والسمع. أما اللغة: فلم ترد لفظة أضل بمعنى خلق الضلال ولا لفظة هدى بمعنى خلق الهدى، وبعد فمن حمل غيره على سلوك طريق جبراً لا يقال: هداه إليه، وكذلك من صرف غيره عن طريق جبراً لا يقال: أضله عنها.

وأما المعنى: فهو أنه لا خلاف بيننا وبينهم أن التكليف لا يصح إلا مع البيان، والإضلال والإغواء هو التلبس فلا يصح أن يجمع التكليف. وبعد: فلو كان الله أضلهم عن الهدى لما أمكن الاحتجاج عليهم بالكتب والرسل، ولكان لا معنى للترغيب والترهيب والوعد والوعيد والتوبيخ في نحو: ﴿فَالَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الانشقاق: ٢٠]، ﴿فَالَهُمْ عَنِ التَّذَكُّرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر: ٤٩]، ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى﴾ [الإسراء: ٩٤]، ونحو ذلك.

(فصل: قوله: (ذهب أهل العدل إلى أن الله تعالى لم يضل عباده عن الدين).

في قول المصنف: أهل العدل. إشارة إلى أن الإضلال عن الدين ينافي العدل ولا يجامعه فلهذا نفاه من قال بالعدل.

قوله: (وقالت المجبرة).... إلى آخره.

قال الإمام يحيى عليه السلام: اعلم أن المجبرة على طبقاتهم ذهبوا إلى أن الله تعالى قد أضل أكثر الخلق عن الدين وصدهم عن منهاج الطريق المستبين، وأزلهم عن السبيل ولبس عليهم وجه الدليل وتهاكوا في إظهار ذلك حتى قال قائل منهم: إن الله تعالى هو إبليس إبليس ومصدر كل ضلالة وتلبس، تعالى الله عن مقالاتهم وشنيع جهالتهم.

قوله: (لا خلاف بيننا وبينهم).... إلى آخره. يعني لحصول الإجماع على أن الله تعالى لا يكلف ما لا يعلم، أما عند أهل العدل فلقبحه، وأما عندهم فلأنه غير متصور فلا يصح استدعاء حصوله.

قوله: (فلا يصح أن يجمع التكليف).

وبعد: فالإضلال والإغواء الوارد على سبيل التلبيس إنما يصل من يعجز عن المنع بالقهر كالشيطان.

وأما العقل: فهو ما ثبت من أن الله تعالى علل حكيم لا يكلف العباد ما لا يطيقون، ولا يؤاخذهم بما لا يذنبون، وأن ذلك يؤدي إلى إبطال التكليف/٣٣٢/ والكتب والرسل، ويرفع معنى الأمر والنهي ونحو ذلك وبعد فكيف ينهى عن الإضلال والإغواء ويفعله، والطرف من العقلاء ينزه نفسه من أن يفعل ما نهى عنه، ولهذا قل شعيب عليه السلام: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَخْلِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَيْتُكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ﴾ [هود: ٨٨]. وقال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٤]، وفي الأخبار أنه نزل بقوم موسى بلاء، فسأل ربه عن سبب ذلك فقل: فيكم رجل ثمام، فقل موسى: أخبرنا به يا رب لنقتله، فقل: كيف أعيب خصلة ثم أفعلها، وقال الشاعر:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك إذا فعلت عظيم
وبالجمل فلو نسبت إلى بعض المخالفين مثل ذلك فقلت: كل ضلال وفساد منك وأنت أغويت علي عبيدي وأضللتهم عن الرشد لوائبك مواثبة مضطر إلى أنك نسبت إليه صفات النقص، فكيف يضاف إلى أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين؟
وأما السمع فلنا: فيه طريقان.

إحداهما: في أنه فعل ملى جميع الخلق وأرسلهم. والثانية: أنه لم يضل أحداً بل المعنى المختلف فيه.

أما الطريقة الأولى: فقل تعالى: ﴿إِنَّا نَعْتَلِّهُدَى﴾ فيبين أن عليه أن يهدي الناس.

يقال: أما الإضلال الذي هو خلق الضلال فيصح مجامعته للبيان إذ ليس البيان يمانع من خلقه، وأما التلبيس فنعم لا يجامعه ولكنه غير متعلق على مذهبه، لأنه تعالى إذا كان فاعل الإيمان والكفر والطاعة والمعصية فلا معنى للتلبيس ولا حكم له.

قوله: (ولهذا قل شعيب: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَخْلِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَيْتُكُمْ عَنْهُ﴾).

وقال: ﴿هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ [فصلت: ١٧]، وقال: ﴿فَأَمَّا يَا تِينُكُم مِّنِّي هُدًى﴾ [طه: ١٢٣]، وقال: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ﴾ [الأنعام: ١٠٤]، وقال: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: ٩]، وقال: ﴿أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ﴾ [يونس: ٣٥].

معنى الآية: ما أريد أن أسبقكم إلى شهواتكم التي أنهاكم عنها لأستبد بها دونكم. قوله: (وقال: ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾). يعني فأخبر بأنه أنزل القرآن هداية للناس لأنه تعالى قال: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ﴾. قوله: (وقال: ﴿فَأَمَّا يَا تِينُكُم مِّنِّي هُدًى﴾).

أراد تعالى برسول أبعثه إليكم وكتاب أنزله عليكم، يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ﴾ وقال في مقابلته: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾.

فإن قيل: لا دلالة في الآية على حصول الهداية لأنه أتى في الآية بلفظ الشك. قلنا: ليس المراد أن إتيان الهدى إليهم مشكوك فيه فإنه كائن لا محالة، وإنما أتى بحرف الشك إيذاناً بأن الإيمان به وتوحيده لا يشترط فيه بعثة الرسل وإنزال الكتب لتركيبه فيهم العقول ونصبه للأدلة العقلية وتمكينه من النظر والاستدلال. قوله: (وقال: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ﴾).

ووجه التمسك بهذه الآية أن البصيرة نور القلب الذي يستبصر به كما أن البصر نور العين الذي به يبصر، والمعنى جاءكم من الوحي والتنبيه ما هو للقلوب كالبصائر. قوله: (وقال: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾). وجه التمسك بها هنا أن المعنى أن هداية الطريق الموصل إلى الحق واجبة عليه كقوله: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى﴾.

قوله: (وقال: ﴿أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ﴾). يعني بعد قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلْ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ﴾، فإنه تعالى أخبر بأنه يهدي إلى الحق وأنكر هداية الذين أثبتوهم

وقال: ﴿أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي﴾ [الزمر: ٥٧]، وقال: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمْ﴾. وأمثلة هذا كثير.

وأما الطريقة الثانية: فدليلها أنه تعالى أضاف الإضلال بالمعنى المختلف فيه إلى غيره، فقال: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنَ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾ [طه: ٧٩]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ﴾ [ص: ٢٦]، ﴿وَلَا ضَلَّتْهُمْ وَلَا مَتَّبَعَتْهُمْ﴾ [النساء: ١١٩]، ﴿لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الحج: ٩]، ﴿قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا﴾ [المائدة: ٧٧]، ﴿فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٦٧]،

شركاء له إلى الحق، وقرر أن من يهدي إلى الحق وهو الله سبحانه أحق بالاتباع.

قوله: (وقال: ﴿أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي﴾).

يقال: هذه الآية حجة عليك لا لك لأن الله تعالى أخبر عن نفس الكافر أنها تقول عند معاناة العذاب: لو أن الله هداني لكنت من المتقين نفياً لحصول الهداية وتحسراً على عدمها، فإذا هذه الآية مما ينبغي للخصوم أن يوردوها.

وجوابه: ما ذكره جار الله أنه لا يخلو إما أن يريد به الهداية / ٤٤٣ / بالإلجاء أو بالالطاف أو بالوحي، فالإلجاء خارج عن الحكمة ولم يكن من أهل الالطاف فيلطف بهم، وأما الوحي فقد كان ولكنه أعرض ولم يتبعه حتى يهتدي وإنما يقول هذا تحيراً في أمره وتعللاً بما لا يجدي عليه كما حكى عنهم التعليل بإغواء الرؤسا والشياطين ونحو ذلك، ونحوه: ﴿لَوْ هَدَيْنَا اللَّهَ لَهُدَيْنَاكُمْ﴾ [إبراهيم: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿بَلَى قَدْ جَاءَ تِلْكَ أَيْتِي﴾ [الزمر: ٥٩] رد عليه منه تعالى، والمعنى قد هديت بالوحي فكذبت به واستكبرت عن قوله وآثرت الضلالة على الهدى، ومنه قوله تعالى: ﴿أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾ [النساء: ٨٨] أي صار ضالاً.

قوله: (وأمثلة هذا كثير). صوابه: كثيرة.

قوله: (فدليلها أنه تعالى أضاف الإضلال بالمعنى المختلف فيه إلى غيره).

يقال: ليس في إضافته له إلى غيره ما يدل على أنه لا يفعله. وجوابه: أن الخصوم ذهبوا إلى أن الإضلال بالمعنى المختلف فيه صادر جميعه منه تعالى فإذا نسبته إلى غيره بطل ما ذهبوا إليه من

﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ [البقرة: ٣٦]، ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ﴾ [البقرة: ١٠٢]، ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾ [النمل: ٢٤]، ﴿لَا يَفْقِنَنَّكُمْ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ﴾ [الأعراف: ٢٧]، ﴿رَبَّنَا هَاتُوا لَنَا ضُلُوكَنَا﴾ [الأعراف: ٣٨]، ﴿رَبَّنَا آرِنَا الَّذِينَ أَضَلْنَا مِنْ الْجَنَّةِ وَالْإِنْسِ﴾ [فصلت: ٢٩]، ﴿وَمَا كَانِ اللَّهُ يُضِلُّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ﴾ [التوبة: ١١٥] وأمثلة هذا كثير.

أنه المتولي لذلك إلا أن قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ﴾ [البقرة: ١٠٢] لا حجة فيه، لأن المعنى أنهم اتبعوا كتب السحر والشعوذة التي كانت الشياطين تقرأها على عهد ملك سليمان وفي زمانه، ولا دلالة على أن الشياطين الذين حملوهم على ذلك، وكذلك قوله: ﴿وَمَا كَانِ اللَّهُ يُضِلُّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ﴾ [التوبة: ١١٥] لا حجة فيه لأنهم يقولون أما من هداه فنعم لكنه يضل من لم يهده، وفي سائر الآيات كفاية في الدلالة على المقصود.

فصل/ في شبههم

لا شبهة لهم من جهة العقل، ولكن تعلقوا بشبه سمعية، وقد قلنا أنه لا يصح لهم الاستدلال بسمع قط، ويختص هذا المكان أن نقول: ما أنكرتم أن الله أنزل القرآن إضلالاً لخلقه وأن الحق في خلاف ما جاء به، ونحن نحيب على تقدير صحة استدلالهم بالسمع فمن الآيات قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [فاطر: ٨] ونحوها.

والجواب: أن هذه الآية وجميع ما يذكرونه هنا ما ورد فيه الإضلال/ مطلقاً ليس بصريح بمحل النزاع الذي هو خلق الإضلال فلا تعلق لهم فيها. والمعنى هنا: يهلك من يشاء وينجي من يشاء، فقد تقدم أن معنى ضل هلك وضاع،

(فصل: في شبههم) قوله: (وقد قلنا أنه لا يصح لهم الاستدلال بسمع قط).

يعني لتجويزهم القبيح عليه تعالى، ومع ذلك فما يؤمنهم أنه تعالى لم يرد بخطابه معنى من المعاني المفهومة بل يتكلم به على جهة الهذر واللعب، أو أراد به معنى استأثر بعلمه في الأزل ولم يجعل لنا إلى العلم به سبيلاً، أو يقال: أراد به معنى غير ما ذهبتم إليه.

قال الإمام يحيى: وكفى بهذا المذهب شناعة على قائله، ومما يقال لهم هنا: قد دل الدليل العقلي على أنه تعالى لا يجوز أن يضل عباده، ولا دليل لكم على الإضلال إلا هذه الآيات التي تمسكتم بها، والأدلة العقلية لا تحتل التأويل ولا يجوز احتمالها للخطأ وإلا لزم من تجويز الخطأ فيها تطرق احتمال الخطأ إلى الكتاب والسنة لأنه لا يمكن القطع بكون الكتاب والسنة حجة إلا بالعقل والقدح في الأصل يتضمن القدح في الفرع، وأما الآيات السمعية فيمكن تأويلها وحمل الكلام على المجاز.

قوله: (ليس فيه تصريح بمحل النزاع الذي هو خلق الإضلال).

صوابه: خلق الضلال، ولعله من سهو القلم.

قوله: (والمعنى هنا يهلك من يشاء).

قال الإمام يحيى: المراد العقوبة يشهد له سياق الآية من قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ

وكذلك معنى أضل أهلك إذا وردت مطلقة، ويجوز أن يكون المراد الثواب والعقاب أو الحكم والتسمية، أو خلق ما عنده يظهر الضلال والهدى كل هذه معان ظاهرة في اللغة مطابقة للعقل، وما ادّعوه غير ظاهر في اللغة، ولا مطابق للعقل، ويحتاج إلى حذف وإضمار. ومنها: قوله: ﴿يُضِلُّ يَدٌ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦]. والجواب: لا بد من ترك ظاهرها عند الخصم؛ لأن الله لا يضل بالقرآن بل يخلق الضلال وكذلك الهدى،

عَمَلِهِ. فَرَأَاهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ ﴿فَاطِر: ٨﴾، ولو كان كما زعموا من خلق الكفر والضلال في الكافر لكان لا معنى لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾، فإنها وردت للناسي وتسلية رسول الله ﷺ عن شدة ما يقاسي من عنادهم وإصرارهم، فأخبر تعالى أنه عليم بما يصنعون وسيجازيهم على سوء فعلهم وصنيعهم، وهذا لا يصح مع كونه خالقاً للكفر وموجداً له فيهم. وقال جابر الله في تفسير قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [المدثر: ٣١] في سورة المدثر ذلك إشارة إلى ما قيل من معنى الإضلال والهدى أي مثل ذلك المذكور من الإضلال والهدى يضل الكافرين، ويهدي المؤمنين يعني يفعل فعلاً حسناً مبنياً على الحكمة والصواب فيراه المؤمنون حكمة ويدعون له لاعتقادهم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة وحكمة فيزيدهم إيماناً، وينكره الكافرون ويشكون فيه فيزيدهم كفراً وضللاً. قوله: (ويحتاج إلى حذف وإضمار).

لعل مراده أنا إذا حملناه على الإغواء كان التقدير: يضل من يشاء عن الدين. أي يغويهم، وإذا جعلناه بمعنى العذاب أو الحكم أو التسمية / ٤٤٤ / أو الإهلاك لم يحتاج إلى ذلك، ومعنى يحتاج إلى حذف وإضمار أي إلى أن يقدر أن ثم حذفاً من الكلام وإضماراً لما يتم به المعنى.

قوله: (لأن الله لا يضل بالقرآن).

وأيضاً فلم يصرح بمحل النزاع، فيقول: خلق الهدى والضلال، والمراد يعذب بالكفر به كثيراً، ويثيب بالإيمان به كثيراً، والبلاء ترد في اللغة بهذا المعنى كما قل تعالى: ﴿يَا كُفْرًا﴾ أي لأجل كفرهم، ويجوز أن يكون المراد الحكم والتسمية أي يحكم فيه بضلال كثير ويهدي به كثير، وأن يكون المراد يكفر عند إنزاله، ويهتني كثير كل ذلك صحيح بدليل قوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦]، فبين أن هذا الإضلال بعد فسقهم ولأجله، وما كان كذلك فهو عقاب أو جار مجرم.

ومنها قوله: ﴿أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾ [النساء: ٨٨].

والجواب: ما تقدم من أن المراد التسمية والنهي عن الاختلاف في ضلالهم، فقد سماهم الله بذلك ويجوز أن يكون المراد أتريدون أن تنجوا من أهلك الله

هذا بناء على أن الضمير في به عائد إليه، وقد تقدم ما ذكره جارا لله في تفسير هذه الآية وأن الضمير لضرب المثل.

قوله: (والمراد يعذب بالكفر به).... إلى آخره.

وهكذا ذكر الإمام يحيى قال: ويحتل الإضلال هنا معنى آخر وهو الصد والإغواء عن طريق الجنة بما يستوجبون لأجل الكفر به.

والهداية الإرشاد إلى طريق الجنة بما استحقوه على تصديقهم وإيمانهم.

قوله: (والبلاء ترد في اللغة بهذا المعنى).

أي للسببية نحو أصبت الغرض بفلان، وبتوفيق الله حججت.

قوله: (أو جار مجرم).

يعني في كونه متفرعاً على كفرهم وتابعاً له كالحكم بذلك عليهم وتسميتهم به.

قوله: (ويجوز أن يكون المراد أتريدون أن تنجوا من أهلك الله).

هكذا حمله عليه الإمام يحيى، فالمراد به الإهلاك والعقوبة، والمعنى أتريدون نجاة من هو

ويوضح هذا: أن الله تعالى فسر الإركاس بالإضلال، وجعله جزاء بما كسبوا، والجزاء على الكفر هو الإهلاك والعقوبة.

ومنها قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥].

والجواب: لا تعلق في ظاهرها لأنه لم يقل: يضلّه عن الدين. ولأن الجعل مشترك بين معان، ولم يذكر على أي معنى يجعل صدره ضيقاً.

عند الله هالك. قال: ويجوز أن يكون المراد أتريدون أن تجعلوا لهم الجنة وقد استوجبوا من الله النار، حملة جار الله على أن المعنى أتريدون أن تجعلوا من المهتدين من جعله الله من جملة الضلال وحكم عليه بذلك أو خذله حتى ضل.

قوله: (ويوضح هذا أنه فسر الإركاس بالإضلال).

يعني على ما يقضي به سياق الآية من قوله تعالى: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ؟﴾، ومفهوم كلامه أن الإركاس الإهلاك فإذا فسر به بالإضلال كان هنا إهلاكهم، وكان المعنى أتريدون أن تنجوا من أهلك^(١) لكن الإركاس ليس معناه الإهلاك، وإنما الإركاس الرد ففسره جار الله بأن المعنى ردهم في حكم المشركين كما كانوا بما كسبوا من ارتدادهم ولحوقهم بالمشركين واحتياهم على رسول الله، أو أركسهم في الكفر بأن خذلهم حتى ارتكسوا فيه لما علم من مرض قلوبهم لأنها نزلت في شأن قوم خرجوا مع رسول الله يوم أحد ثم رجعوا وقيل: هم العرنيون الذين أغاروا على السرح وقتلوا يساراً مولى رسول الله، وقيل: هم قوم أظهروا الإسلام وقعدوا عن الهجرة.

قوله: (ولأن الجعل مشترك بين معان).

منها: الحكم والتسمية كقوله: جعلتني ناحلاً... البيت. والإحداث والإنشاء كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: ١].

(١) في (ب): من أهلك الله.

ولأنه إما أن يكون الهداية والإضلال هو نفس الشرح والتضييق، وهذا باطل بالاتفاق؛ لأن الكفر والإيمان ليس من السعة والضيق في شيء، وإما أن يكون موجباً عن السعة والضيق، وهو أيضاً باطل؛ لأنه لا تأثير لذلك في الهداية والضلال، وإلاً وجب في الرجل الضخم وسيع الصدر أن يكون إيمانه أكثر من غيره؛ ولأن الهدى والضلال عند الخصم يخلق الله لا بالشرح والتضييق، والمراد عندنا بالهداية والضلال الثواب والعقاب.

وفيه ثلاث تقديرات أحدها: أن يكون التقدير فمن يرد الله أن يثيبه في الآخرة بإيمانه يشرح صدره للإسلام بأن يسهله عليه ويثبته بالالطاف وزيلة التوفيق، وليس الشرح الحقيقي الذي هو فك بعضه من بعض، ومن يرد أن يعاقبه في الآخرة بكفره أو فسقه يجعل صدره /٣٣٤/ ضيقاً بالخللان وسلب الالطاف والتوفيق، كما قل: ﴿فَلَمَّا عَوَا زَأَاعَ اللَّهِ فُتُوهُمْ﴾ [الصف: ٥].

وثانيها: أن يكون التقدير فمن يرد الله أن يثيبه يشرح صدره بما يورده عليه من البشارة، ومن يرد أن يعاقبه يجعل صدره ضيقاً حرجاً بما يورده عليه من الغموم والبشارة بالنار ويكون ورود جميع ذلك حالة الموت، ويؤكد هذا ما نعلمه من أن الكافر في الدنيا غير ضيق الصدر وإنما هو منشراح الصدر بكفره.

والتصيير كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْكُمْ أَزْوَاجًا﴾ [فاطر: ١١]، ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنثًا﴾ [الزخرف: ١٩].

قال جار الله: في الجعل معنى التضمين كإنشاء شيء من شيء، أو تصيير شيء شيئاً، أو نقله من مكان إلى مكان، ومن ذلك: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩]، ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ لأن الظلمات من الأجرام المتكاثفة والنور من النار، ﴿ثُمَّ جَعَلْكُمْ أَزْوَاجًا﴾ ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا﴾ [ص: ٥]،

وقد ذكر من معاني الجعل الطرح والإلقاء كقوله: ﴿فَيَجْعَلُهُ فِي جَهَنَّمَ﴾ [الأنفال: ٣٧]، واللفظ كقوله: ﴿وَأَجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]، وفيه نظر فإن هذين المثالين داخلان في معنى التصيير، فالمعنى يصيره في جهنم وينقله إليها وصيرنا مسلمين بالطافك وهدايتك. قوله: (وثانيها: أن يكون التقدير) ... إلى آخره.

وثالثها: أن يكون التقدير: فمن يرد الله أن يثيبه يشرح صدره في الآخرة بما يوصله إليه من الثواب للإسلام، أي لأجل الإسلام.

وبذلك على صحة هذه المعاني قوله بعد ذلك: ﴿كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾، فبين أن هذا التضييق والإضلال جزاء على الكفر وترك الإيمان، والرجس هو العذاب، وأيضاً فالظاهر أنه بعد وقوع الكفر، وملعب الخصم أن الضلال هو بخلق الكفر، وذلك يتأتى في كونه جزاءً على الكفر، وكذلك الكلام في كون شرح الصدر جزاءً على الإيمان.

ذكر معنى هذا الإمام يحيى قال: ويكون المراد بالهدى هنا الإثابة وبالإضلال العقوبة، ويصير معنى الآية: فمن يرد الله إثابته في الآخرة يقدم له شرح الصدر عند موته بأن يطلعه على منزله في الجنة لأجل إسلامه، ومن يرد عقوبته في الآخرة يقدم له عند موته ما يضيق به صدره بأن يطلعه على منزله في النار فيضيق صدره لأجل فسقه أو كفره.

قوله: (وثالثها: أن يكون التقدير) ... إلى آخره.

هذا أيضاً حمل للهداية والإضلال على أنها بمعنى الثواب والعقاب على وجه غير ذلك الوجه الأول، ولم يذكر المصنف في هذا التقدير معنى ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا﴾ لكن هو مفهوم من ذكر معنى الهداية، وتقديره ومن يرد أن يعذبه يجعل صدره ضيقاً حرجاً في الآخرة بما يوصله إليه من العقاب. وحرر الإمام يحيى هذا الوجه الثالث على أن المراد فمن يرد الله إثابته في الآخرة يعجل له من ذلك جزاء وحظاً كاملاً فيشرح بذلك صدره، ومن يرد أن يضلّه أي يعاقبه يجعل له من ذلك جزاء يضيق به صدره ويخرج منه قلبه.

قوله: (والرجس هو العذاب). قال جار الله: هو الخذلان ومنع التوفيق، وصفه بنقيض ما يوصف به التوفيق من الطيب أو أراد الفعل المؤدي إلى الرجس وهو العذاب من الإرتجاس وهو الاضطراب، وحل الآية على التقدير الأول الذي ذكره المصنف.

قوله: (فالظاهر أنه بعد وقوع الكفر).

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ [الأعراف: ٣٠].
والجواب: أن المراد فريقاً ألهمى وفريقاً حق عليهم الهلاك بدليل أنه في قصة المعالين بعد الموت حيث قل: ﴿كَذَّبَا بِآيَاتِنَا فَاحْشَرُونَا﴾ [الأعراف: ٢٩]. وعلل قوله: ﴿حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ بقوله: ﴿إِنَّهُمْ أَخَذُوا الشَّيْطِينَ أَوْلِيَاءَ﴾.

ومنها: قوله حكاية عن موسى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ﴾ [الأعراف: ١٥٥].
والجواب: لم يقل يضل بها عن الدين، والمراد تهلك بها من تشاء؛ لأن لفظة هي عائد إلى الرجفة، وبالاتفاق أن الرجفة لا يضل بها أحد عن الدين، ولأن قوله: ﴿أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ﴾ قرينة في أن المراد بالإضلال الهلاك.
وأما الفتنة في الأصل فهي ملغوبة من فتنت اللعب إذا طَبَّخَتْه في الكائنون لاستخراج خبثه،

يعني لقوله: ﴿كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.

قوله: (والجواب: أن المراد فريقاً ألهمى...) الخ

حملة في (الكشاف) على أن المراد فريقاً هدى، وهم الذين أسلموا، أي وفقهم للإيمان، وفريقاً حق عليهم الضلالة، أي كلمة الضلالة وعلم الله أنهم يضلون ولا يهتدون.

قوله: (والمراد تهلك بها من تشاء).

وحمله جار الله على أن المعنى يضل بالمحنة الجاهلين غير الثابتين في معرفته، ويهدي العالمين به الثابتين بالقول الثابت، وجعل ذلك إضلالاً من الله وهدى منه لأن محتته كانت سبباً لأن ضلوا واهتدوا وكأنه أضلهم بها وهداهم.

قوله: (لأن لفظة هي عائدة إلى الرجفة).

جعلها في (الكشاف) عائدة إلى تكليمه تعالى لموسى وهم يسمعون فاستدلوا بالكلام على الرؤية استدلالاً فاسداً حتى افتتنوا وضلوا، وجعلها الإمام يحيى عائدة إلى قصة بني إسرائيل في اتخاذهم العجل من حلية السامري وإدخال الشبهة والإلباس.

قوله: (إذا طَبَّخَتْه في الكانون). الكانون والكانونة الموقد ذكره في الصحاح.

ثم استعير للعذاب لما كان عرضاً على النار كما يعرض النعب عليها، قل تعالى: ﴿يَوْمَ نُمَسِّكُ عَلَى النَّارِ يَفْتَنُونَ﴾ [الذاريات: ١٣] أي يعذبون، ثم استعمل في كل عذاب، قل تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾، أي عذبوهم، وقل: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٩١]، ثم نقل إلى الامتحان والابتلاء لما كان بالحنة والبلاء يظهر المخلص من المرتاب تشبيهاً بالفتنة الذي يظهر بها خالص النعب من خبثه، قل تعالى: ﴿الَّذِينَ أَحْسَبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ [العنكبوت: ٢٤]، أي يمتحنون بما يظهر عنده المخلص من المرتاب، وقل: ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ﴾ [التوبة: ١٢٦]، أي يمتحنون.

ومنه قوله: ﴿وَفَتَنَكَ فَتُونًا﴾ [طه: ٤٠] أي امتحنك بمحن هذبتك وخرجتك ثم استعير للإغواء عن الدين لما كان عند الغواية يستحق العذاب المشبه بالفتنة الحقيقية. قل تعالى: ﴿وَأَحْذَرَهُمْ أَوْ يَفْتِنُوا﴾ [المائدة: ٤٩] ولحومه.

قوله: (ثم استعمل في كل عذاب).

يعني وإن لم يكن بالنار كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [البروج: ١٠] إن حملنا الآية على أن المراد بلوهم بالأذى على سبيل العموم، وإن حملناها على أن المراد بالذين فتنوا أصحاب الأخدود خاصة وبالذين آمنوا المطروحين في الأخدود فمعنى فتنوهم عذبوهم بالنار، وتكون الآية شاهدة على الأصل في الاستعمال، وقد جوز جار الله الوجهين كليهما.

قوله: (وقل: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾).

قال جار الله: المراد بها هاهنا الإخراج أو الشرك.

قوله: (ثم استعير للإغواء).

ظاهر كلامه أن استعمال الفتنة فيه مجاز، وقد ذكر الإمام يحيى أنها تستعمل في الإهلاك بالعذاب وفي الاختيار والامتحان وفي الإضلال والتعمية وتلبيس الحق والاستدعاء إلى المعصية كقوله تعالى: ﴿يَنْبَغِيءَ آدَمَ لَا يَقِينَنَّكُمْ الشَّيْطَانُ﴾ [الأعراف: ٢٧]، فظاهر كلامه أنها

ومنها: قوله: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ ﴿١﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿لِيُضِلُّوْا عَنْ سَبِيلِكَ﴾ [يونس: ٨٨].
والجواب: هذا معلوض بقوله: ﴿لَعَلَّهُ يَنْدَكُرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: ٤٤] ويقول: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ﴾ إلى قوله: ﴿لَعَلَّهُ يَنْدَكُرُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٠].

ويعد: فلا تعلق لهم في ظاهرها لأنه لم يقل ليضلهم؛ ولأن الضلال عند الخصم لا يكون بإيتاء الزينة بل بخلق الكفر فيهم؛ ولأنه لو كان كما قال الخصم لم يستحقوا أن يطمس على أموالهم لأنهم قد فعلوا ما لأجله أعطوا إياها.

والمعنى أن موسى عليه السلام قل ذلك على وجه التبعيد أي ما آتيتهم لأجل ذلك كما يقول الرجل لعبله: أكرمتك وربيتك لتعصيني وتخالف أمري، أي ما أكرمتك لذلك بل لضده، ويدل على صحة هذا المعنى أن موسى إما أن يقول ذلك إخباراً لله تعالى به وهو محال؛ لأنه كيف يخبره بما يعلمه، أو على جهة الاستفهام وهو أيضاً محال، إذ لا صيغة للاستفهام، ولأنه كان لا يجوز أن يقول: ربنا اطمس على وهو مستفهم عما لأجله أتاهم، ويجوز أن تكون لام العاقبة أي وعاقبتهم ذلك.

مشتركة في هذه المعاني لأنه قال: فإذا تقررت هذه القواعد من استعمال بعضها فيما يصح إطلاقه على الله تعالى وبعضها ينافي موضوع الحكمة وجب حمل ما في القرآن من الفتنة على ما يصح في حقه تعالى ويليق بحكمته دون ما لا يليق، وحمل الآية على أن المراد بالفتنة فيها الاختبار والامتحان والابتلاء.

قال: لأن إدخال الشبهة والإلباس يقرب من الامتحان والاختبار.

قوله: (والمعنى أن موسى...) إلى آخره.

قال جار الله: قوله: ﴿رَبَّنَا لِيُضِلُّوْا عَنْ سَبِيلِكَ﴾ دعاء عليهم بلفظ الأمر كقوله: ﴿رَبَّنَا أَطْمِسْ﴾ ﴿وَأَشْدُدْ﴾، وذلك لما عرض عليهم آيات الله وبيناته عرضاً مكرراً وردد عليهم النصائح والمواعظ زماناً طويلاً، وحذرهم عذاب الله وانتقامه، وأنذرهم عاقبة ما كانوا عليه من الكفر والضلال الممين، ورآهم لا يزيدون على عرض الآيات إلا كفراً، وعلى الإنذار إلا

ومنها قوله: ﴿وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجنانية: ٢٣].

والجواب: لم يقل وأصله عن الدين، وجائز أن يريد الملاك أو العذاب أو الحكم أو التسمية أو الوجدان كما تقدم، ويدل على صحة هذه المعاني أن الله جعل ذلك جزاء على كونه اتخذ إلهه هوام.

ومنها قوله: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا..﴾ إلى قوله: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ [إبراهيم: ٢٧].

والجواب: لم يقل يثبتهم بخلق الثبات فيهم، ويضل بخلق الضلال، وهو المتنازع. والمعنى: يثبت الله الذين آمنوا في الحيلة الدنيا بالإلطف والإعانة.

استكباراً، وعلى النصيحة إلا سوءاً، ولم يبق له مطمع فيهم، وعلم بالتجربة وطول الصحبة أنه لا يجيء منهم إلا الغي والضلال، وأن إيمانهم كالمحال الذي لا يدخل / ٤٤٦ / تحت الصحة، أو علم ذلك بوحي من الله اشتد غضبه عليهم وأفرط مقتته لهم وكرهيته لحالهم فدعى الله عليهم بما علم أنه لا يكون غيره كما تقول: لعن الله إبليس، وأخزى الكفرة، مع علمك أنه لا يكون غير ذلك، وليشهد عليهم بأنه لم يبق له فيهم حيلة وأنهم لا يستاهلون إلا أن يخذلوا ويخلى بينهم وبين ضلالهم يتسكعون فيه كأنه قال: ليشتوا على ما هم عليه من الضلال، وليكونوا ضلالاً وليطبع الله على قلوبهم فلا يؤمنوا، وما علي منهم هم أحق بذلك وأحق كما يقول الأب المشفق لولده الشاطر إذا لم يقبل منه حسرة على ما فاتته من قبول نصيحته وحرماً عليه لا أن يريد خلاعته واتباعه هوام.

قوله: (أن الله جعل ذلك جزاء على كونه اتخذ إلهه هوام).

يقال: ليس في الآية ما يدل على ما ذكرته من كون ذلك على سبيل المجازاة.

قوله: (والمعنى)... إلى آخره. قال جار الله: وتثبيتهم في الدنيا أنهم لم يزلوا كما ثبت الذين فتنتهم أصحاب الأخدود والذين نشرعوا بالمناشير ومشطت لحومهم بأمشاط الحديد، وتثبيتهم في الآخرة أنهم إذا سئلوا عند توافيق الإشهاد عن معتقدهم ودينهم لم يتلعثموا ولم يبهتوا ولم تحيرهم أحوال الخسر، وقيل: معناه الثبات عند سؤال القبر.

وفي الآخرة بالثواب لأجل القول الثابت، كما قل: ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ﴾ [يونس: ٩]، أي لأجل إيمانهم، ويهلك الضالين يدل على صحة هذا أنه جعل ذلك جزاء. ومنها قوله: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا﴾ [مريم: ٧٥]. والجواب: لم يقل يمدهم في الضلالة، والمعنى يمد له في العمر إخباراً بذلك عن حلمه، وأنه لا يعاجل بالعقوبة، وليرتدع من يرتدع، ولتؤكد الحجة على المصر، ويجوز أن يكون المعنى يمد له من العذاب كما قاله في آية أخرى.

قوله: (لأجل القول الثابت).

هو خلاف الظاهر بل المراد أن تثبتهم يكون بالقول الثابت، ومعناه الذي ثبت بالحجة والبرهان في قلب صاحبه وتمكن فيه فاعتقده واطمأنت إليه نفسه، وليس المراد أن تثبتهم بسبب القول الثابت فإن الفهم ينبو عنه الكلام لا يقتضيه.

قوله: (ويهلك الظالمين).

حمل المصنف قوله: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ على أن الإضلال فيه بمعنى الإهلاك، وقال جار الله: المعنى بإضلالهم في الدنيا أنهم لا يشبتون في مواقف الفتن وتزل أقدامهم أول شيء، وهم في الآخرة أضل وأزل، وكلامه أولى للطباق.

قوله: (أنه جعل ذلك جزاء). يقال: أما أنه جزاء على القول الثابت فلا ولا دليل عليه ولا سبيل إليه، وأما على الإيمان فلا يبعد أن يكون تثبتهم لأجل إيمانهم، وكذلك خذلان الظالمين وعدم تثبتهم يكون لأجل ظلمهم.

قوله: (ولتؤكد الحجة على المصر).

يعني بأن يقال له يوم القيامة: ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرْ﴾ [فاطر: ٣٧].

قال جار الله في هذه الآية: وأخرج على لفظ الأمر إيذاناً بوجوب ذلك وأنه مفعول لا محالة كالمأمور به الممثل لقطع معاذير الضال، أو في معنى الدعاء بأن يمهل الله وينفس في مدة حياته.

ومنها قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ...﴾ إلى قوله: ﴿لَمْ يَكُنِ اللَّهُ يَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٣٧].

والجواب: لا خلاف أن الله هدى جميع المكلفين بمعنى الدلالة، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣].

والمعنى لم يكن الله ليغفر لهم في الآخرة ولا ليهديهم سبيلاً إلى الجنة، بل إلى النار. كما قال في آية أخرى: ﴿وَلَا يَهْدِيهِمْ طَرِيقًا﴾ (١٣٨) إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ [النساء: ١٦٨، ١٦٩].

يؤيد هذا أنه جعله جزاء على كفرهم، ومنعهم الخصم يقتضي أن عدم الهداية هو بخلاف الكفر، وذلك يبطل ظاهر الآية.

ومنها: قوله: ﴿أَهْدَيْنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (١٣٩) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ قالوا: فلولا أنه يجوز أن يضل لما صح أن يسألوه الهداية.

والجواب: هذا لا يستقيم على أصل الخصوم ١٣٧/ لأنه لم يقع هذا السؤال إلا من المؤمنين، فكيف يسألون ما قد أعطوا؟ وهل هو إلا بمثابة قولهم: اخلقنا واجعلنا من بني آدم، وذلك طلب الحاصل.

وبعد: فلا فائدة في السؤال على منع الخصم؛ لأنه إن كان يريد الهداية وقعت، وإن كان لا يريد استحال أن تقع سواء سألوا أم لا.

وفي الآية عندنا معنيين:

أحدهما: أن المعنى أرشدنا إلى الحق ودلنا عليه ووفقنا له، وهذا وإن كان قد فعله تعالى فالدعاء به جائز كما في سائر الأدعية التي تُعبدنا به لمصلحة.

المعنى الثاني: أن يكون التقدير أرشدنا الصراط المستقيم في الآخرة وثبتنا عليه يوم نزل الأقدام.

ومنها: قوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ مَذْهَبُهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢].

قوله: (كما قاله في آية أخرى). أراد ﴿كَأَلَّا سَكَتُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا﴾ [مريم: ٧٩].

والجواب: المراد ليس عليك ثوابهم، وليس عليك أن تحكم عليهم وتسميهم، ولكن الله يثيب ويسمي من يشاء وهم المطيعون.

ومنها: قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَرَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ (١٢٤) وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَرَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ ﴿[التوبة: ١٢٤، ١٢٥]، فأضاف الزيادة إلى الآيات والله هو فاعل الآيات وفاعل السبب فاعل المسبب.

والجواب: إن أرادوا أن الآيات هي التي زادت فمحال لأنه لا فعل لها، وإن أرادوا أن الله زاد عندها فهو خلاف الظاهر، والمعنى ازدادوا عندها، وأضيف إلى الآيات تمجوزاً لما كان عندها كقوله: ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَاءً إِلَّا فِرَارًا﴾ [نوح: ٦]، وكما يقول الواعظ: ما زادتك موعظتي إلا شراً، وما زدت غلامي بإحساني إلا مخالفة.

ومنها: قوله: ﴿وَأِنْ أَدْرَىٰ لَعَلَّهُ فِتْنَةً لَّكُمْ وَمَنَعَ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [الأنبياء: ١١١].

والجواب: المراد بالفتنة الامتحان والبلوى بما يظهر عنده إيمان المؤمن وكفر الكافر، وتمييز الخبيث من الطيب كما سلف في نظائره.

وعلى هذا يحمل قوله تعالى: ﴿لَأَسْقِيَنَّهُمْ مَّاءً غَدَقًا﴾ (١٢) لَنَفْسِنَهُمْ فِيهِ ﴿[الجن: ١٦، ١٧] ولم يرد ما ذهب إليه الخصم وإلا كان التقدير وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً لنغويهم به.

قوله: (المراد ليس عليك ثوابهم).

في (الكشاف): أن المعنى لا يجب عليك أن تجعلهم مهتدين إلى الانتهاء عما نهوا عنه من المن والأذى والإنفاق من الخبيث وغير ذلك، وما عليك إلا أن تبلغهم النواهي فحسب، ولكن الله يهدي من يشاء يطفئ بمن يعلم أن اللطف ينفع فيه فينتهي عما نهى عنه، وهذا هو اللائق بتفسير كلام الله تعالى.

قوله: (وعلى هذا يحمل قوله تعالى: ﴿لَأَسْقِيَنَّهُمْ﴾) ... إلى آخره.

يعني فإن المراد أن الجن لو استقاموا على الطريقة المثل أي لو ثبت أبوهم الجان على ما كان عليه من عبادة الله تعالى، ولم يستكبر عن السجود لآدم، ولم يكفر وتبعه أولاده على الإسلام

ومن هذا القبيل قوله: ﴿وَبَلَّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: ٣٥]، وقوله: ﴿فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ﴾ [طه: ٨٥]، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [المدثر: ٣١] أي اختباراً وامتحاناً، فإن الكافر المرتاب يقول: ولم كانت تسعة عشر ولم تكن أقل أو أكثر، هلا كانت عشرين تكميلاً للعقد ولحو ذلك مما يظهر به ريبة المرتاب.

ومثله قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا﴾، فأنظر أنه امتحنهم بما تظهر به ريبته، ثم رد عليهم بقوله: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾ [الأنعام: ٥٣] واللام في قوله: ﴿لِيَقُولُوا﴾ لام العاقبة.

ومثله قوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ [النور: ٦٣]، أي امتحان وعذاب في الدنيا بالمصائب والشدائد أو عذاب أليم يتعجل لهم كسائر الأمم، ولو كان كما قاله الخصم لكان التقدير: فليحذر الذين أضللتهم عن أن أضلهم.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنْ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ....﴾ [المائدة: ٤١] الآية.

لأنعمنا عليهم ولوسعنا رزقهم، وذكر الماء الغدق وهو الكثير لأنه أصل المعاش وسعة الرزق لنفتنهم فيه أي لنختبرهم كيف يشكرون ما خولوا منه.

واعلم أن المعنى في قوله: ﴿وَلَنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ﴾ الآية: قل يا محمد ما أدري لعل تأخير الموعد بغلبة المسلمين امتحان لكم للنظر كيف تعملون، أو تمتع لكم إلى حين ليكون ذلك حجة عليكم وليقع الموعد في وقت هو فيه حكمة.

قوله: (فإن الكافر المرتاب يقول: ولم كانت تسعة عشر).

قال في (السيرة النبوية): قال أبو جهل^(١) يوماً وهو يهزأ برسول الله صلى الله عليه وسلم وما جاء به من

(١) - هو: عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي، أشد الناس عداوة للنبي في صدر الإسلام (وحتى قتل مع المشركين في معركة بدر في السنة الثانية للهجرة ٦٢٤م) وأحد سادات قريش وأبطالها في الجاهلية، قال صاحب عيون الأخبار: سودت قريش أبا جهل ولم يغض شاربته فأدخلته دار الندوة مع الكهول، أدرك الإسلام، وكان يقال له أبا الحكم، فدعاه المسلمون أبا جهل، ضل على عناده وتحريضه لقريش ولقبائل العرب ضد الإسلام رغم ما ظهر من يقينه بصدق رسول الله، واستمر على هذا الحال حتى قتل في وقعة بدر الكبرى. ١هـ الأعلام للزركلي ٨٦/٥ بتصرف.

والجواب: ما تقدم من أن التقدير /٣٣٧/ من يرد الله عذابه، ومعنى لم يرد الله أن يطهر قلوبهم، أي يحكم بطهارتها في الدنيا وينجيها في الآخرة.

ومنها قوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨].

والجواب: أنه دعاء تُعبدنا به كما سلف في نظائره، ويجوز أن يكون المراد لا تعذبنا لأن الزيغ قد ورد بمعنى العذاب في قوله: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: ٥] بدليل أنه جعله جزاء على زيغهم، ولو كان كما قالوه لكان تقديره: فلما أزاغ الله قلوبهم أزاغ الله قلوبهم، ويجوز أن يكون المعنى أزاغ الله قلوبهم عن رحمته، بأن سلبها التوفيق والألطف.

الحق: يا معشر قريش يزعم محمد إنما جنود الله الذين يعذبونكم تسعة عشر - وأنتم الناس عدداً وكثرة، أفيعجز كل رجل منكم عن رجل منهم فأنزل تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ﴾ الآية.

قوله: (من أن التقدير من يرد الله عذابه) ... إلى آخره.

قال جار الله: أي تركه مفتوناً وخذلاً لأنه فلن يملك له من الله شيئاً فلن يستطيع له من لطف الله وتوفيقه شيئاً أولئك الذين لم يرد الله أن يمنحهم من ألطافه ما يطهر به قلوبهم لأنهم ليسوا من أهلها لعلمه أنها لا تنفع فيهم ولا تنجع.

قال الإمام يحيى: ويجوز أن يكون المراد أن الله تعالى ما أراد أن يطهر قلوبهم عن اعتقاد الكفر والشرك على جهة القسر والإلجاء، بل وكل ذلك إلى اختيارهم لئلا يبطل التكليف مع الإلجاء.

قوله: (والجواب: أنه دعاء تُعبدنا به). قال جار الله في معناه: لا تبلىنا ببلايا تريغ فيها قلوبنا بعد إذ هديتنا، وأرشدنا لدينك ولا تمنعنا ألطافك بعد إذ لطفت بنا.

قوله: (قد ورد بمعنى العذاب في قوله: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا﴾) ... إلى آخره.

فيه نظر لأن القوي أن المراد فلما زاغوا عن الحق أزاغ الله قلوبهم بأن منعهم ألطافه ولو كان

ومنها: قوله: ﴿وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ أَدْرَسَتْ﴾ [الأنعام: ١٠٥]، فبين أن غرضه أن يقولوا ما هو كفر.

والجواب: أن الغرض بالتصريف ضد ما قالوه، وهو التذكرة والتكرار، ولو كان كما قالوه لكان كمن يقول ذكرت لفلان حاجتي وكررتها لينساها.

والمعنى لثلاث يقولوا درست كما قل تعالى: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ أَنْ تَضِلُّوا﴾ [النساء: ١٧٦] أي لثلاث تضلوا، وحلف لا في مثل هذا كثير.

بمعنى العذاب لم يكن لذكر القلوب فائدة، وليس كونه جزاء على زيغهم يستلزم أنه بمعنى العذاب لأن الخذلان أيضاً مسبب عن المعصية والإصرار، فإذا القوي ما رجع إليه المصنف آخرًا.

قوله: (فبين أن غرضه أن يقولوا ما هو كفر).

إنما كان كفراً لأن معناه أنه قرأها وتعلمها وليست حياً ولا كلاماً لله.

قوله: (وهو التذكرة والتكرار).

صوابه: وهو تكرار الآيات لتذكيرهم وإيقاظهم عن سنة غفلتهم.

قوله: (ولو كان كما قالوه). يعني من أن المراد يصرف الآيات ليكفروا.

قوله: (والمعنى لثلاث يقولوا). هذا ذكره أبو علي الفارسي وقال: من قرأ درست فالمعنى في يقولوا كراهة أن يقولوا أو لثلاث يقولوا درست أي فُصِّلَت الآيات وأُحْكِمَت لثلاث يقولوا إنها أخبار قد تقدمت وطال العهد بها، وأما من قرأ ادارست أو درست فاللام للصيرورة، فدرست قراءة ابن عامر^(١) بفتح السين وسكون التاء، ودارست قراءة ابن كثير^(٢) وأبي عمرو^(٣)، ودرست بسكون السين وفتح التاء قراءة باقي السبعة.

(١) - عبدالله بن عامر الدمشقي، توفي في دمشق سنة ١١٨ هـ (سراج القاري/ص ١١).

(٢) - أبو معبد بن كثير المكي، تابعي أصله من أبناء فارس توفي سنة ١٢٠ هـ (سراج القاري/ص ١٠).

(٣) - أبو عمرو بن العلاء بن عمار التميمي المازني: مقريء نشأ بالبصرة وقرأ بالكوفة توفي سنة ١٥٤ هـ.

قالت الخنساء:

فأليت آسى على هالكٍ وأسأل نائحة مالهـا

وقل أبو حنبل الطائي:

لقد آليت أغدر في خداع وإن منيت أمات الرباع

لأن الغدر في الأقوام عار وأن المرء يجزى بالكراع

فكيف يقول: آليت أغدر، ثم يقول: لأن الغدر في الأقوام عار، فلولا أن التقدير لقد آليت لا أغدر، ويجوز أن تكون لام العاقبة كأنه قل: يصرف الآيات ويكررها، وعاقبتهم أن يقولوا درست، ويجوز أن يكون المعنى بقوله: وليقولوا درست، التهديد الوارد في صورة الأمر

قوله: (قالت الخنساء^(١): فأليت آسى على هالك).

يعني فالمعنى لا آسى أي لا أحزن، ويدل على ذلك أنه لولا تقدير لا لم يجز تلقي القسم بآسى بل كان يجب دخول اللام ونون التوكيد فيكون لآسين ولأسألن نائحة مالهـا، وكذلك قول الطائي: لقد آليت أغدر. فلولا تقدير لا لكان يجب أن يقول لأغدرن، والجذاع السنة الشديدة، والرباع صغار الإبل، ومعنى يجزى: يكتفي.

قوله: (ويجوز أن تكون لام العاقبة).

وتسمى أيضاً لام الصيرورة، وهذا ذكره ابن عطية وأبو البقاء قالوا: وهي كقوله: ﴿فَالنَّقْطَةُ إِذْ أَلْ فَرَعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨]. وقال الزمخشري: هي لام العلة مجازاً وذلك لأن الآيات صرفت للتبيين ولم تصرف ليقولوا درست، ولكن حصل هذا القول بتصرف الآيات كما حصل التبين شبه به فسيق مساقه.

قوله: (التهديد الوارد في صورة الأمر).

(١). هي تماضر بنت عمرو بن الحارث بن الشريد الرياحية السلمية، المتوفاة سنة ٢٤هـ أشهر شواعر العرب وأشعرهن على الإطلاق، عاشت أكثر عمرها في العهد الجاهلي، وأدركت الإسلام فأسلمت، أكثر شعرها وأجوده رثاؤها لأخويها صخر ومعاوية، وكانا قد قتلوا في الجاهلية، ولها ديوان شعر مطبوع (انظر الأعلام ٨٦/٢).

كقوله: ﴿وَلْيُوقُوا نَذْرَهُمْ﴾ [الحج: ٢٩].

ومنها قوله حكاية عن إبليس: ﴿رَبِّمَا أَغْوَيْتَنِي﴾ [الحجر: ٣٩] وأشباهها، وذلك تصريح بأنه أغواه.

الجواب: إنما حكى الله قول إبليس فمن أين لكم أن إبليس صادق، وما أنكرتم أن يكون كحكايته عن المشركين قولهم لو شاء الله ما أشركنا، ولا بد للخصوم من الاعتراف بأنه كاذب؛ لأنه أقسم ليغوينهم أجمعين، وهو كاذب من وجهين، من حيث لا يقدر على الإغواء إلا الله عندهم، ومن حيث لم يغو جميع الناس.

وبعد: فالظاهر يقتضي أن الإغواء آلة لإبليس في الإضلال، وهو باطل بالاتفاق منا ومنهم. وبعد: فلم يقل بما أغويتني عن الحق وهو محل النزاع.

هذا الوجه يؤكده قراءة شاذة بتسكين اللام في: ﴿فليقولوا﴾ فتكون حيثئذ لام الأمر والفعل مجزوم بها، ويكون معناه الوعيد وعدم الاكتراث بهم، وهذا القول نسبته في (المجيد) إلى الشيخ أثير الدين أبي حيان^(١).

قوله: (كقوله: ﴿وَلْيُوقُوا نَذْرَهُمْ﴾).

ليس المراد أن هذا مثال للتهديد بل للأمر الذي يرد التهديد بصيغته، أراد أن يبين أنه يرد بتسكين اللام بعد واو العطف.

قوله: (فالظاهر يقتضي أن الإغواء آلة لإبليس في الإضلال).

يعني لأن / ٤٤٨ / هذه الباء مثل الباء في قولهم: كتبت بالقلم ومسحت بالمنديل. قال جار الله: الباء للقسم، وما مصدرية، وجواب القسم لأزينن، والمعنى: أقسم يا غوائك إياي لأزينن لهم، ومعنى إغوائه إياه تسببه لغيه بأن أمره بالسجود لآدم عليه السلام فأفضى ذلك إلى

(١) - أبو حيان هو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، الشافري الأندلسي الجياني الغرناطي، المغربي، المالكي، ثم الشافعي، كني بأبي حيان. ولد في مدينة غرناطة / ٦٥٤ هـ، توفي بعد رحلة طويلة إستمرت تسعين عاماً سنة / ٧٥٤ هـ...، تمت.

والمعنى بما أغويتني أي خيبتني عن رحمتك؛ لأن الغي والغواية في أصل اللغة هو الخيبة والحرمان، قل تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ [مریم: ٥٩]، وقال الشاعر:

ومن يلق خيراً يحمد الناس أمره ومن يغو لا يعدم على الغي لائماً

ويجوز أن يكون التقدير بما أغويتني أي حكمت علي بالغواية وسميتني غاوياً.

ومنها: قوله: حكاية عن نوح ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نَصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ نَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤] ٢٣٨

والجواب: إنما أخبر أن نصيحة لا ينفع أن أراد الله أغواهم، فمن أين للنخصم أن الله قد أراده وفعله وهو المتنازع؟

وبعد: فلم يقل إن كان الله يريد أن يغويكم عن الدين.

وبعد: فعند الخصم أن النصيحة فعل الله فيكون التقدير ولا ينفعكم نصيح الله إن أراد الغواية. وبعد: فما باله عليه السلام يشتغل بنصحهم وقد علم أنه لا ينفع، وأن الله منعهم عن القبول، والمعنى ولا ينفعكم نصحي إن كان الله يريد أن يخيبكم من رحمته وعفوه لأجل إصراركم، وهذا واضح لأن النصيحة لا ينفع إلا من قبله.

وقد قل بعض العلماء: إن نوحاً أوردعاً على طريق الإلزام والتوبيخ لهم؛ لأنهم كانوا يرون أن الله الذي أغواهم وأراد غوايتهم، فقال: إن كان الأمر كما زعمتم فلا ينفعكم نصحي، وهذا كما نقوله نحن للخصوم، وإذا كان كما قلتم فلا ينفع الأمر والنهي والرسول والجهاد والوعظ.

غيه، وما الأمر بالسجود إلا حسن وتعريض للثواب بالتواضع والخضوع لأمر الله ولكن إبليس اختار الإباء والاستكبار فهلك والله بريء من غيه وإرادته والرضاء به.

قوله: (والمعنى ولا ينفعكم نصحي)... إلى آخره. قال جار الله: إذا عرف الله من الكافر الإصرار فخلاه وشأنه ولم يلجئه سوى ذلك إغواء وإضلالاً كما إذا عرف منه أنه يتوب ويرعوي فلطف به سمي إرشاداً وهداية، وقيل: أن يغويكم أن يهلككم من غوي الفصيل غوى إذا بشم فهلك، ومعناه أنكم إذا كنتم من التصميم على الكفر بالمنزلة التي لا تنفعكم

ومنها، قوله: ﴿رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا﴾ [المؤمنون: ١٠٦].

والجواب: لا بد من ترك ظاهرهما لأن الغلبة لا تصح إلا من الحي القلدر، وأما فهي في الأصل العناء والتعب، يقال: شقي شقاوةً وشقاءً، ويقال للفقير المحروم: شقي، أي تاعب في دنياه. ومعنى الآية: ﴿رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا﴾، أي تعبنا وعناؤنا وعذابنا، ويجوز أن يريد غلبت علينا معاصينا وظلمنا، وزادت على حسناتنا وسمي ذلك شقوة لما كان يؤدي إليها. ومنها: قوله: ﴿كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وأشباهها. والجواب: لا بد من ترك ظاهرهما عند الخصوم لأنه لا عمل للأمة. والمعنى: زينا لكل أمة عملهم الذي كلفوه، فإن الله زين الحق بالأمر به والحث والترغيب فيه كما قل تعالى: ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ أي بالأمر والحث والترغيب، ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ﴾ [الحجرات: ٧] بالنهي والزجر ونحو ذلك. يوضحه: إما أن يريد عملهم الذي قد فعلوه، وهو باطل لأن ما قد مضى لا يحتاج إلى تزيين، بقي أن يريد المستقبل وهو إما أن يريد عملهم الذي نهوا عنه، وهذا باطل لتأديته إلى ما سلف ذكره من إبطال التكاليف والكتب والرسل ولزوم كون فاعله مطيعاً، أو يريد عملهم الذي كلفوه وهو المطلوب.

نصائح الله ومواعظه وسائر ألطافه كيف ينفعكم نصحي.

قوله: (لأن الغلبة لا تصح إلا من الحي القلدر). يعني لأن غلبت علينا بمعنى ملكتنا.

قوله: (شقي شقاوة وشقاء). وكذلك شقوة وفتح الشين في شقاوة وشقوة وتكسر... قوله: (والمعنى زينا لكل أمة عملهم الذي كلفوه).

هذا تأويل على خلاف الظاهر، وأجود منه ما ذكره جار الله من أن المعنى: خليناهم وشأنهم ولم نكفهم حتى حسن عندهم سوء عملهم وأمهلنا الشيطان حتى زين لهم أوزيناه في زعمهم وقولهم أن الله أمرنا بهذا وزينه لنا.

قوله: (وهو باطل لأن ما قد مضى لا يحتاج إلى تزيين).

يقال: هو وإن لم يحتج إليه في وجوده فالتزيين فيه متصور فلا مانع من أن يزین لعامل عملاً

صدر منه ويحسنه في عينه ويحكم عليه بأنه مصيب فيه.

تنبيه:

هذه المسألة مما يحكم عليه الأصحاب بأن العلم به من فروض الأعيان لتوقف مسألة العدل على هذه المسألة، والمراد العلم بأن الله لم يضل عباده عن الدين، وأن الله قد دل كل مكلف وبين له لا غير ذلك.

القول في أن الله تعالى يريد الطاعات ولا يريد القبائح

وقد ذهب أهل الجبر إلى أنه تعالى يريد الواقعات وإن كانت كفراً وظلماً وسباً لنفسه وقتلاً لأنبياؤه، ونحو ذلك.

(القول في أن الله تعالى يريد الطاعات ولا يريد القبائح)

اعلم أن عادة المصنفين في علم الكلام تختلف في ذكر إرادة الله وكرهه وما يريد وما يكرهه، فمنهم من يذكر جميع ذلك في باب التوحيد نظراً إلى أن كونه تعالى مريداً وكارهاً من صفاته الثابتة له وأحواله التي تستحقها ذاته، وذكر ما يريد وما يكرهه من فروع ذلك ولو احقه، ومنهم من يذكر جميعه في باب العدل نظراً إلى أن من مقتضى العدل والحكمة أن يريد الطاعات ويكره المعاصي، وأن خلاف ذلك ينافي الحكمة ويخالف مقتضاها، وعلل السيد ما نكديم ذكره للإرادة والكره في باب العدل بأنه كلام في أفعاله تعالى وهما منها، واعترض بأنه يلزم أن يعد جميع أفعال الله فيه لأن الحكم في جميعها ما ذكر.

قال الإمام محيي الدين عليه السلام: فالأولى في توجيه ما اختاره أن العدل أكثر مسائله أنه تعالى لا يخل بالواجبات، وأنه تعالى منعم بالتكليف وجميع النعم منه تعالى، وأن القرآن صدق في جميع أخباره، وأنه بيان ولطف وأمر ونهي، ولن يتم شيء من ذلك إلا مع إثبات كونه مريداً وكارهاً. والمصنف رحمته الله اقتضى نظره المحرر وتأمله المنور أن يذكر كل نوع من أنواع هذه المسألة في باب ويرده إلى نصابه، فذكر ما يتعلق بباب التوحيد فيه وهو إثبات هاتين الصفتين له تعالى وبيان كيفية استحقاقها وما يتعلق بذلك وجعله بعد ذكر الصفات الواجبة وكيفية استحقاقها لأن الواجب أكد من الجائز، وذكر ما يتعلق بباب العدل فيه، وهو أنه يريد الطاعات ويكره القبائح فكان كلامه أوفق وأحسن وتعليله أوضح وأبين، والله سبحانه وتعالى أعلم.

قوله: (ذهب أهل الجبر)... إلى آخره. كان الأليق أن يقدم ذكر مذهب أهل العدل مفصلاً

المجلد الثاني _____ القول في أن الله تعالى يريد الطاعات ولا يريد القبايح

ويكره ما لا يقع وإن كان عدلاً وإيماناً وشكراً له ونحو ذلك، وسبيلنا أن نستكمل معهم في هذين الطرفين. أما الطرف الأول: وهو أنه تعالى يريد الطاعات، فدليله أنه أمر بها والأمر ٢٣٧/ لا يكون أمراً إلا بالإرادة على ما تقدم تفصيله، وكما يريدنا،

لأنه مذهبه ثم يذكر مذهب المخالف من بعد وكأنه اكتفى بترجمة المسألة . وما أحسن ما حكاه الإمام يحيى عليه السلام من الاختلاف في هذه المسألة بقوله: ذهب القائلون بالعدل من الزيدية والمعتزلة إلى أن الله تعالى يريد لجميع أفعاله ما خلا الإرادة والكرهية، وأنه تعالى يريد لجميع الطاعات من أفعالنا ما حدث منها وما لم يحدث، وأنه تعالى كاره لجميع المعاصي ما حدث منها وما لم يحدث.

وذهب سائر فرق المجبرة من الأشعرية والكلابية والنجارية إلى أنه تعالى يريد لجميع ما حدث من الكائنات طاعة كان أو معصية، وأنه لا كائن في عالمنا إلا وهو متعلق بإرادته، ومالم يحدث منها فإنه تعالى لا يريد طاعة كان أو معصية.

قوله: (ويكره ما لا يقع).

يعني لا يريد أن المرجع بالكرهية عندهم إلى عدم الإرادة، ولا يجعلون للكاره بكونه كارهاً حالاً.

قوله: (فدليله أنه أمر بها).

لا خلاف في هذا الأصل والقرآن والسنة مصرحان به غير مرة، والخصم يسلمه والمسلمون متفقون عليه.

قوله: (والأمر لا يكون أمراً إلا بالإرادة).

وذلك لأن صيغة افعّل قد تقع أمراً مرة، وقد تقع غير أمر بأن تصدر من ساه أو نائم فلا بد من أمر لمكانه كان أمراً، فإما أن يكون أمراً لذاته إلى سائر التقسيم الذي تقدم ما يرشد إليه، وجميعه باطل إلا كونه أمراً لإرادة المأمور به، وأيضاً فلا ينفصل الأمر عن التهديد إلا بإرادة

فلا يصح أن يكرهها، لأن كراهة الحسن قبيحة، ولأن الكراهة إنما تعرف بالنهي، وهو تعالى لم ينه عنها بل أمر بها.

وأما الطرف الثاني: وهو أنه لا يريد القباح فدليله العقل والسمع.

أما العقل: فهو أن إرادة القبيح قبيحة، والعلم بذلك ضروري في الشاهد عند زوال اللبس ووجوه الشبه، ولهذا لو قلت لبعض العقلاء بل لبعض الصبيان: إنك تريد كل ظلم وقبيح وفساد لأنكر ذلك ونفاه عن نفسه نفى مضطر إلى أنه صفة نقص وأنه قبيح، ولا وجه لقبحه إلا كونه إرادة للقبيح؛ لأننا عند العلم به نعلم قبحه، وإن جهلنا كل أمر وعند الجهل بذلك لا يعلم قبحه، فيجب فيما شارك إرادة القبيح في كونه إرادة للقبيح أن يقبح.

فإن قيل: العلم بالإرادة نفسها استدلال، فكيف يعلم قبحها ضرورة؟

قلنا: العلم بالإرادة على الجملة ضروري كسائر الأفعال؛ لأننا نعلم ضرورة تعلق أفعالنا بقصودنا ودواعينا، وذلك فرع على العلم بأن لنا قصود ودواعي على الجملة، بل قد نضطر إلى قصد غيرنا.

دليل: كل عاقل يعلم بكمال عقله أن الحكيم لا يريد سب نفسه، وقيل رسله وعبادة غيره، ولا يكره ما أمر به من طاعته وعبادته والعدل والإحسان.

المأمور، وأيضاً فهو طلب والطلب لا بد له من مطلوب فيلزم أن تكون إرادة المأمور من معقول الأمر فيجب أن يكون المأمور به مراداً.

قوله: (لأن كراهة الحسن قبيحة).

كان الأولى أن يقول: لأن كراهة الواجب ونحوه أو الطاعات، وأما أن كراهة المباح والمكروه قبيحة فغير واضح ولا راجح.

قوله: (ولأن الكراهة إنما تعرف بالنهي).

يعني في حقه تعالى لأن ذاته لا تعلم ضرورة فلا تعلم كراهته إلا بدليل يدل عليها ولا دليل يتصور إلا نهي سبحانه وتعالى عما كرهه، وفيه نظر لأن ظاهره الإطلاق وقصر معرفة

المجلد الثاني _____ القول في أن الله تعالى يريد الطاعات ولا يريد القبائح

دليل: لو كان تعالى مريداً للمعاصي لكان الفاعل لها مطيعاً؛ لأن من فعل ما أراد المطاع وصفه أهل اللغة بأنه مطيع.

وقولهم: بل المطيع من فعل ما أمر به المطاع غير مسلم، وإن سلمناه فلا ينجيهم؛ لأن الأمر لا يكون أمراً إلا بالإرادة.

يوضحه أن العبد متى علم من سيده أنه يكره الفعل ثم أمره به على لسان رسول يعلم صدقه كان له أن يقول: إني علمت أنك تكرهه ويعنره العقلاء بذلك إذا لم يفعله.

الكراهة على النهي وليس كذلك فإنها تعرف في الشاهد^(١) ضرورة من شاهد حاله وتعرف في حقه تعالى بغير النهي، كأن نخبرنا في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم بأنه يكره أمراً من الأمور.

قوله: (وصفه أهل اللغة بأنه مطيع).

شاهده قول بعض أعمام^(٢) النبي صلى الله عليه وسلم وقد ضرب بعقبه الأرض فنبع الماء إن ربك ليطيعك. فقال: «وأنت يا عم لو أطعت الله لأطاعك»، وليس الله بمأمور وقول سويد بن أبي كاهل^(٣):

رب من أنضجت غيظاً صدره قد تمنى لي موتاً لم يطع

قوله: (غير مسلم).

وذلك لأن العبد يوصف بكونه مطيعاً لسيده وإن لم يكن من جهته أمراً حيث فعل مراده ولما تقدم.

قوله: (ثم أمر به على لسان رسوله). أي أتى بها صورته صورة الأمر وإلا فليس بأمر على الحقيقة لأن من شرطه الإرادة وقد فرضه كارهاً.

(١). في (ب): في حق الشاهد.

(٢). هو العباس بن عبد المطلب.

(٣). شاعر مخضرم، عاش في الجاهلية دهرًا، وعمر في الإسلام طويلاً، وعاش إلى ما بعد سنة ٦٠ من الهجرة (المفضليات/١٩٠).

دليل: قد ثبت أن الأمر بالقبيح قبيح، والذي أوجب كونه أمراً هو الإرادة، فيجب أن تكون قبيحه؛ لأن تأثيرها في ذلك على طريق الإيجاب، فبهذا تفارق القدرة على القبيح وصار الحل فيه كالحل في المسبب، فإن قبحه يقتضي قبح السبب، فإذا قبح الأمر القبيح قبح ما يؤثر في كونه أمراً بالقبيح.

دليل: قد ثبت أن الله تعالى قد نهى عن القبائح والنهي إنما يكون نهياً بالكراهة وإلا لم ينفصل عن التهديد كما تقدم في كون الأمر أمراً بالإرادة، وإذا كان كراهياً لها وجب أن لا يكون مريداً لها. وأما السمع: فنحو قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ﴾ أي ما يؤدي إلى اليسر وهو الطاعة، ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وعندهم أن كل عسر فقد أراده الله

قوله: (على طريق الإيجاب). دليل ذلك أنه متى حصلت الإرادة واقرنت بحدوث الصيغة وجب كونه أمراً ولم يجز بوجه أن يكون غير أمر، وهذا مذهب الجمهور.

وقيل: بل تأثيرها على سبيل الجواز، والأول أوضح وأرجح.

قوله: (والنهي إنما يكون نهياً بالكراهة)... إلى آخره.

تقريره على نحو ما مضى في الأمر إلا في الوجه الثالث، وهو قولنا: أن الأمر طلب إلى آخره. قوله: (وأما السمع)... إلى آخره.

أما الاستدلال به على أن الله تعالى يريد الطاعات فلا كلام فيه فإنه صحيح على القواعد إذ لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه، وأما الاستدلال به على أنه تعالى لا يريد القبائح فمن كان رأيه أنه لا يصح الاستدلال بالسمع على أنه تعالى لا يفعل القبيح مجملًا ومفصلاً كالقاضي وتابعه فإنما يستدل بالسمع على ذلك من قبيل التقوية والاستظهار. قوله: (فنحو قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ﴾)... إلى آخره.

دلالة هذه الآية على ما ذكره غير واضحة، والظاهر أن المراد بها نفي كثير الحرج والمشقة في الدين والأمر بالحنيفية السمحة، ومن جملتها الترخيص بترك الصوم في المرض والسفر، وقد أشار إلى ذلك جار الله.

المجلد الثاني _____ القول هي أن الله تعالى يريد الطاعات ولا يريد القباحات

وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ الَّذِي بِيَدِكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُبُلَ الْمَعَارِفِ﴾ [النساء: ٢٦] إلى قوله: ﴿وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ لَهْوَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٢٧]، ولا خلاف أن الخطاب للجميع، وعندهم أنه لا يريد هداية الكفار بل يكرهها، وأن كل ميل فهو الذي أراه. وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ﴾ [النساء: ٦٤]، فبين أن غرضه بالإرسال الطاعة والغرض والإرادة واحد بلا خلاف.

وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي﴾ [الذاريات: ٥٦] وهذه لام الغرض لا شبهة. وقوله: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ [الأفال: ٦٧]، وقوله: ﴿لِيَذْكُرُوا﴾، ﴿وَلَقَدْ سَرَّنا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ﴾ [القمر: ١٧]، ﴿وَلَعَلَّهُمْ يَنْقُرُونَ﴾ وأشبه ذلك مما بين فيه أن غرضه الطاعة.

قوله: (والغرض والإرادة واحد بلا خلاف).

يعني في الأغلب وإن كان لفظ الغرض قد يطلق على الداعي.

قوله: (وهذه لام الغرض بلا شبهة).

لا يقال: إن إرادة العبادة لا تكون حال خلقهم وإنما تكون حال تكليفهم على قواعدكم فإننا نقول المعنى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي﴾ الذين سبق في علمي وحكمتي ببقيتهم وتكليفهم إلا وأنا مرید أن أبقیهم ثم أكلفهم لتقع منهم العبادة، والله سبحانه أعلم. وقوله: (وقوله: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾).

أي تريدون حطام الدنيا، وسمي عرضاً لأنه حدث قليل اللبث، والله يريد ما هو سبب الجنة من إعزاز الإسلام بالإثخان في القتل، والحجة في هذا الطرف والآية نزلت في شأن أخذ الفداء من أسارى بدر وعتاب الله للمؤمنين على ذلك.

قوله في حكاية الآيات: ﴿وَلَقَدْ سَرَّنا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ﴾.

أي سهلناه ليحفظ من يسر ناقته للسفر إذا رحلها فاللام فيه للغرض، والله أعلم.

ومن قوي ما نعمتله قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ وأشباهها فإنه تعالى حكى عن المشركين نفس مذهب الخصوم ثم أكذبهم بقوله: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٤٨] ثم قل: ﴿حَتَّىٰ ذَاقُوا بَاسَنَا﴾ والبأس هو العذاب، والله لا يعذبهم على الصلح، ثم تحداهم في إقلمة البرهان على ما قالوه بقوله: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُمْ مِّنْ عَلِيمٍ فَتَخْرِجُوهُ لَنَا﴾ وهذا لا يقل إلا للمبطل، ثم بين أنهم يتبعون الظن، وأنهم يخرصون والخرص هو الكذب، وهذا لا يقل للصالح فإن كانوا كاذبين كما أخبر الله تعالى، فهو المطلوب، وإن كانوا صادقين كان تكذيبهم كذباً.

وما يهلى به الخصوم من أن المشركين صادقون فيما قالوه، لكنهم أوردوه على سبيل الاستهزاء فهو تجاهل، وليس التكذيب بأكثر مما في الآية، ولو صح هذا لما صح في القرآن تكذيب قط، وليس إيراد على طريق الاستهزاء يقتضي وصفهم بالكذب كما لو قل اليهودي: محمد نبي.

على أن الله الذي خلق فيهم الاستهزاء على مذهب الخصم، ولو شاء لما أوردوا هذا الاستهزاء فأين موضع التكذيب حينئذ.

قوله: (ومن قوي ما نعمتله) ... إلى آخره.

هذه الآية الكريمة من أقوى ما يعتمد عليها أصحاب في هذه المسألة وأوضحه دلالة، وقد بين المصنف وجه الاستدلال بها من الوجوه الخمسة المذكورة.

قوله: (ثم أكذبهم) إلى آخره.

هذا بناء على قراءة التخفيف في ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ﴾، والوجه في دلالتها ظاهر والمشهور القراءة بالتشديد، والمعنى أنهم جاءوا بالتكذيب المطلق لأن الله عز وجل ركب في العقول فأنزل في الكتب ما دل على غناه وبراءته من مشيئة القبائح وإرادتها والرسول أخبروا بذلك، فمن علق وجود القبائح من الكفر والمعاصي بمشيئة الله وإرادته فقد كذب التكذيب كله، وهو تكذيب الله وكتبه ورسله ونبذ أدلة العقل والسمع وراء ظهره، هكذا قرره جار الله.

في المجلد الثاني _____ القول في أن الله تعالى يريد الطاعات ولا يريد القبائح ٥٤

وأما استدلالهم على تأويلهم هذا بقوله في آخر الآية: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]، فهو أعجب من تأويلهم، فإنما نجتهد في أن تكون الحجة البالغة لله وإنما يكون كذلك إذا كان الكلام على ظاهره، وكما قلناه.

وأما إذا كان الله خلق فيهم الشرك وأراد منهم وكره إيمانهم ومنعهم منه وكذبهم وهم صادقون، فلي حجة له عليهم فضلاً عن أن تكون بالغة.

ومما يدل على قولنا قوله: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، والنكسة في سيق النفس للاستغراق، وعندهم لا ظلم إلا وقد أراحه، وقوله بعد عله المعاصي: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الاسراء: ٣٨]، ومع كونه مكروهاً كيف يكون مراداً، وقوله: ٢٤١/ ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] وأشبابها. وقوله: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧]، ومعلوم أن الرضى والمحبة والإرادة واحد، بدليل أنه لا يصح إثبات بعضها ونفي البعض كالجلوس والقعود.

قوله: (وأما استدلالهم على تأويلهم هذا) ... إلى آخره.

الحجة لهم في قوله: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ وجوابها من وجهين:

أحدهما: أنه تعالى لما رد عليهم قولهم: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ أراد أن ينههم على أن مشيئته للتوحيد منهم مشيئة اختيار لا إجبار، إذ لو شاء مشيئة الإجبار لهداهم جميعاً إذ الكل منهم تحت قدرته يصرفهم كيف يشاء.

ثانيهما: أنه أراد فلله الحجة البالغة عليكم على وفق مذهبكم، فلو شاء لهداكم أجمعين منكم ومن مخالفكم في الدين، فإن تعليقكم دينكم بمشيئة الله تعالى يقتضي - أن تعلقوا دين من يخالفكم أيضاً بمشيئته فتوالوهم ولا تعادوهم وتوافقوهم ولا تخالفوهم، لأن المشيئة تجمع بين ما أنتم عليه وما هم عليه، هكذا قرره جار الله.

قوله: (ومعلوم أن الرضا والمحبة والإرادة واحد) ... إلى آخره. فيه نظر إلا أن يريد أن الرضاء والمحبة من جنس الإرادة وإن كانتا لنوعين مخصوصين منها، فالرضاء اسم للإرادة المتقدمة

وأما قولهم: أحب جاريتي ولا يقل: أريد لها، فمعناه أحب الاستمتاع بها؛ لأن المحبة لا تعلق بنفس الذات من حيث هي حاصلة باقية، فلا جرم جاز أن يقل: أريد الاستمتاع بها، وليس إذا تجاوز بلفظ المحبة مع حذف المضاف، أو بمعنى العشق لزم مثله في لفظ الإرادة وإن كانا بمعنى واحد.

المتعلقة بفعل الغير بشرط وقوع ذلك الفعل، والمحبة اسم للإرادة التي تطابق الداعي، فلو خلق الله فينا إرادة لما لا داعي لنا إليه كدخول النار لسميت إرادة ولم تسم محبة.

قوله: (فمعناه أحب الاستمتاع بها). هكذا أجاب الشيخ أبو علي، وأجاب الشيخ أبي هاشم بأن المحبة هنا متجاوز بها عن الشهوة.

وإليه أشار المصنف بقوله: (أو بمعنى العشق). لأنه الشهوة المتعلقة بالصور والألوان.

قوله: (وليس إذا تجاوز)... إلى آخره.

احتراز عن سؤال يرد حاصله أن الإرادة والمحبة إذا كانتا بمعنى واحد لزم أن تستعمل إحداهما حيث تستعمل الآخر حقيقة كان أو مجازاً، فأجاب بمنع لزوم ذلك، ومن شواهد الغائط والمكان المطمئن فإنهما في اللغة بمعنى واحد، ثم استعمل الغائط في قضاء الحاجة دون المكان المطمئن.

فصل / في بعض ما ألزمهم أصحابنا على القول بأنه تعالى يريد المعاصي.

يقال لهم: أليس الله تعالى أراد من الكافر الكفر، فماذا تريدون أنتم منه؟ فإن قالوا: الكفر كفروا، وإن قالوا: الإيمان قيل لهم: أي شيء خير له، هل ماذا أردتم له أو ما أراد الله؟ فإن قالوا: ما أراد الله، قيل: فكان الكفر خيراً له من الإيمان، وإن قالوا: ما أردناه، قيل: فكأنكم أحسن اختياراً له من الله فأنتم إذا أحق بالحمد والشكر.

ويقول: إذا كان الله أراد من أبي جهل الكفر، وكذلك أراد منه إبليس وأراد منه النبي الإيمان كان إبليس موافقاً لله في الإرادة والنهي مخالفاً له، فهل خير له أن يفعل ما أراد الخالق أو ما أراد المخلوق؟

ويقول: إذا أمر الله الكافر بالإيمان وأراد منه الكفر فأيهما أولى بالوقوع، هل ما أراد الله فيكون الكفر أولى من الإيمان؟ أو ما أمر به فيكون ما فيه تعجيزه عندهم أولى بالوقوع؟ ويقول: أليس أراد الله الشرك وسب نفسه وقتل أنبيائه ومحاربة أوليائه وكل قبيح فلا بد من بلى.

فيقول: أتريدون ذلك فإن قالوا نعم، خرجوا من الدين، وإن قالوا: لا، قيل: فكيف تنزهون أنفسكم عما وصفتم به أحكم الحاكمين؟

(فصل: في بعض ما ألزمهم أصحابنا).

قوله: (فإن قالوا الكفر كفروا). الجزم بكفر مريد الكفر فيه نظر فقد اختلفوا فيمن عزم عليه هل يكفر أو لا، ومن لم يكفره فأولى وأخرى ألا يكفر من أراد من غيره، والإكفار لا ينبغي الإقدام عليه إلا عن دليل قاطع، وأما العصيان بذلك والإثم فيه فمقطوع به. قوله: (فأنتم إذا أحق بالحمد والشكر).

يعني من هذه الحثية وإن كان الله أحق بها من حيثيات آخر.

قوله: (فيكون ما فيه تعجيزه عندهم). يعني وهو وقوع خلاف ما تعلقت به إرادته.

قوله: (خرجوا). يعني عن رتبة الإسلام.

ويقول لهم: هل الله أهل لوقوع ما أراه؟ أم أهل لوقوع ما لم يره؟ إن قلتُم بالأول فكأنكم قلتُم هو أهل لأن يشرك به ولسوء الثناء عليه، وقتل أنبيائه وتكذيب آياته، وإن قلتُم بالثاني فكأنكم قلتُم هو أهل لوقوع ما يدل على عجزه وضعفه.

ويقول: أليس الله على الكفار حق وهو أن يعبدوه فلا بد من بلى.

فيقول: هل أراد منهم أداء حقه أم كرهه؟ إن قالوا: أَرادَهُ تركوا مذهبهم، وإن قالوا: كرهه، قيل: فيجب أن يسقط عنهم؛ لأن صاحب الحق إذا كرهه ولم يره فقد أسقطه لا سيما وهو غير محتاج إليه، ولا هو عندهم ممن يكلف للمصلحة.

ويقول: لو كان أحدكم / ٢٤٢ ملكاً وأراد من رعيته شيئاً يفعلوه، هل يستحقون الثوبة أو العقوبة؟ إن قالوا بالأول تركوا مذهبهم، وإن قالوا بالثاني أحالوا.

فصل/في بعض ما جرى من المناظرات

قال الجاحظ لأبي عبد الله الجدلبي^(١): هل أمر الله المشركين بالإيمان؟ قل: إي والله، قل: فهل أَرادَهُ منهم؟ قل: لا والله، قل: فهل عذبهم على ذلك؟ قل: إي والله، قل: فهل هذا حسن؟ قل: لا والله.

وقال عدلي لجبر: ما تقول في رجل زعم أن ما كان في وقت النبي ﷺ من الكفر والفجور وعبادة الأوثان والفتن فهو من النبي ويفعله وإرادته؟ قل: أقول إنه كافر زنديق، قل: لم؟ قل: لسوء ثنائه على رسول الله ﷺ؟ قل: فلو قل ذلك في أبي بكر وعمر، قل: أقول يقتل ويرجم لطعنه في الصحابة، قل: فلو قل ذلك في الله، فسكت.

وجاء مجبر إلى نصراني فداوى عينه من مرض كان فيها، فقال للنصراني: قد وجب عليّ حقك فأريد نصحك، قل: وما ذاك؟ قل: أسلم، قل: أتريد نصيحتي وإسلامي؟ قل: نعم، قل: فهل الله يريد نصيحتي وإسلامي؟ قل: لا، قل: فأيكما أحق أن أعبله؟ فسكت.

(١) - اسمه عبدالله أو عبدالرحمن بن عبدالله رمي بالشيعة من كبار الثالثة (تقريب لابن حجر)، وهو بالذال المعجمة وهو الأصح اهـ منه، وقيل: الجدلي بفتح الجيم وفتح الدال منسوب إلى جدلي قيس أو جديلة طي.

فصل/ في شبههم

قد تعلقوا من جهة العقل بشبهتين:

أحدهما: أن قالوا: الإرادة مطابقة للعلم، فما لا يعلم الله وقوعه لا يصح أن يريد.
والجواب يقل: هذا محض الدعوى ومحل النزاع، وبعد فكيف يصح ذلك وعندهم أن كونه مريداً ككونه علماً في أنها تستحق للذات أو لمعنى قديم، فلم كانت أحدهما بأن تطابق الأخرى أولى من العكس، وهلاً كانت الإرادة مطابقة للقدرة كما هي مطابقة للعلم أو دون العلم، أو هلاً كان العلم والقدرة مطابقين للإرادة، وما وجه هذه التحكمات من غير دليل؟
قالوا: إرادة ما لا يكون تمنى.

قيل لهم: هذا من أساطيركم الباطلة وغلطاتكم الظاهرة؛ لأن التمني من قبيل الكلام لا من قبيل الإرادة، فإذا قل أحدنا: ليت كان كذا فيما له فيه نفع أو دفع ضرر، قيل: تمنى.
قالوا: خلاف المعلوم مستحيل والله لا يريد المستحيل.

قيل لهم: ومن سلم لكم استحالة خلاف المعلوم، ولو كان مستحيلاً لما صح وصف الله تعالى بالقدرة على إقامة القيامة الآن، ولا أن يزيد في خلقه ولا ينقص؛ لأنه يعلم أن ذلك لا يقع.
وأيضاً فكان لا يصح من النبي ﷺ أن يريد من أبي جهل الإيمان، وقد علم أنه لا يقع؛ لأنه كيف يريد المستحيل، وهل هو إلا بمنزلة إرادة الجمع بين الضدين.
وأيضاً: فلو وجب وقوع المعلوم واستحل خلافه لبطل معنى الاختيار والإرادة، فلا يكون إليها طريق ولا لها فائدة.

الشبهة الثانية، قالوا: لو وقع في ملك الله ما لا يريد لذل على عجزه قياساً على الشاهد

(فصل: في شبههم)

قوله: (من أساطيركم).

هو جمع أسطورة بضم الهمزة وإسطارة بكسرها، وهي الأباطيل، فقوله: الباطلة وصف جيء به للتأكيد.

والجواب: أول ما في هذا أنهم ٢٤٣/ يمنعون من قياس الغائب على الشاهد ويقولون: لا يقاس بالناس، فكيف قاسوا هاهنا؟

وبعد: فهو معارض بالأمر فيقول: لو وقع في ملك الله خلاف ما أمر به وما نهى عنه لئل على عجزه قياساً على الشاهد، بل مخالفة أمر الملك في الشاهد أدل على عجزه من مخالفة إرادته.

وبعد: فإذا أراد الملك من الرعية أمراً فإنما يدل مخالفتهم على عجزه إذا كان له في ذلك الأمر جلب نفع أو دفع ضرر، فحينئذ يدل على عجزه؛ لأنه لو قدر لقهرهم لتوفر دواعيه، وأما إذا أراد منهم ما يعود نفعه إليهم لم يدل على عجزه.

يوضحه أن النبي ﷺ والمسلمون يعلمون اختلاف اليهود والنصارى إلى كنائسهم، ولم يدل ذلك على إرادتهم له ولا عجزهم عن المنع منه، وكذلك فإن الملك إذا أمر رعيته بأمر يصلحهم لم يدل فقله على عجزه.

وبعد: فلو كان كما ذكره لكان الله قد أمر بما يدل على عجزه وبعث الرسل لذلك وعاقب لم لا يقع وهذا شيء بعيد لا يلتزمه ميمز.

شبهة ثالثة، قالوا: أخبر الله بأن الكفر يقع وأمر بمجاهدة الكفار، فلا بد أن يريد الكفر الذي لا يكون خبره صديقاً إلا به، ولا تتم المجاهدة إلا به، وإلا كان قد أراد تكذيب نفسه.

والجواب، يقل: وكذلك أخبر النبي ﷺ أن الحسين يقتل، وكذلك أمر بالاعتسار من الزنى، فكان يجب أن يريد قتل الحسين والزنى؛ لأنه لا يكون خبره صديقاً ولا لأمره فائدة إلا به، والتزام ذلك جهالة شنيعة.

قوله: (يمنعون من قياس الغائب على الشاهد)... إلى آخره. يعني يجعلونه من الأدلة الظنية، ويسمونه قياس التمثيل ويمتنعون من عده قياساً قطعياً ولا يسمونه برهاناً.

فصل

وأما السمعيات: فقد قلنا منعهم من الاستدلال بالسمع لكننا نتكلم على تقدير صحة استدلالهم، فمنها قوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [التكوير: ٢٩].

والجواب: إما أن يريد أن جميع ما يشاءون لا بد أن يشاءه أو يريد ما يشاءون هذا الشيء المخصوص إلا وقد شاءه الله تعالى، فالأول باطل؛ لأنه تعالى قد أخبر أنه يشاء خلاف ما يشاءون بقوله: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ [الأنفال: ٦٧] ويقول: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ [التوبة: ٣٢] ويقول: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ يُمِيلُوا مِيلًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٢٧].

وأيضاً فمعلوم أن أكثر ما يريده المخالفون لا يوجده ولو أَرَادَهُ اللهُ لوجد. والثاني: لا فرج لهم فيه؛ لأن هذه الآية قد وردت في ثلاثة مواضع كلها عقيب ذكر الطاعة، فتقديره وما يشاءون الطاعة إلا وقد شاءها الله، وكذلك نقول نحن؛ لأنه تعالى قد أمر بها، قل تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾ [المائدة: ٥٥]، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ أي الذكر، وقل: ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [الزمل: ١٩]، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ أي اتخذ السبيل.

(فصل: وأما السمعيات: فقد قلنا منعهم من الاستدلال بها).

قوله: (قل تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾).

الضمير في ذكره عائد إلى التذكرة في قوله تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذِكْرِ مُعْرِضِينَ﴾ [المائدة: ٤٩] أي عن التذكير، وهو العظة يريد القرآن أو غيره من المواعظ.

والمراد: فمن شاء أن يذكره ولا ينساه ويجعله نصب عينيه فعل فإن نفع ذلك راجع إليه، وإنما ذكر الضمير مع عوده إلى التذكرة وهي مؤنثة لأنها في معنى الذكر، أو يعود الضمير إلى القرآن لوضوحه أي فمن شاء تذكر به.

قوله: (أي اتخذ السبيل). هو عبارة عن التقرب إلى الله تعالى والتوسل إليه بالطاعة.

وقال: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ (٢٨) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴿أي الاستقامة، وهذا غاية الترغيب في هذه الأمور.﴾

كما إذا قل السيد لعلامة/٢٤٤: اعلم أنك لا تفعل إلى زيد مكرمة إلا وقد أردتها فإن هذا غاية الحث على إكرامه.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١٣٧]، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلُوا﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وأشبه ذلك.

والجواب: المراد لو شاء الله لمنعهم قهراً، وهذا مسلم وفائدته نفي العجز عن نفسه، على أنه ليس في ذلك أكثر من أنه لو شاء ما اقتتلوا وما فعلوا، ومن أين أنه قد شاء أن يقتلوا ويفعلوا وهو محل النزاع، ألا ترى أن المسلمين لو شاءوا لمنعوا اليهود عن المضي إلى كنائسهم ولم يملك على أنهم قد شاءوا المضي إليها.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥]، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَنَبِّذَنَّاكَ فِي سَحَابٍ مُمَدِّدَةٍ﴾ [السجدة: ١٣]، وأشبه ذلك.

والجواب: ما تقدم من أن المراد مشيئة القهر ونفي العجز عن نفسه.

قوله: (وقال: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾). أي يستقيم بالدخول في الإسلام.

تنبيه:

إذا عرفت ما ذكرناه من تحقيق معاني الآي الكريمة فكلام المصنف مستقيم في قوله: أن المراد ما تشاؤون الطاعة لأن جميع ما ذكر طاعة. وأما قوله: إلا وقد شاء الله فغير مستقيم لأن قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ شرط محقق، وأن دالة على الاستقبال فلا يصح تفسيرها بقدر بل الأولى تفسير جار الله وهو أن المعنى: وما يذكرون إلا أن يشاء الله أن يقسرهم على الذكر ويلجئهم إليه لعلهم أنهم لا يؤمنون اختياراً، وما يشاؤون اتخاذ السبيل وهو الطاعة إلا أن يشاء الله أن يقسرهم عليها، وما تشاؤون الاستقامة يا من يشاؤون إلا بتوفيق الله ولطفه، أو ما تشاؤون أنتم يا من يشاؤون إلا بقسر الله وإلجائه.

ولا المجلد الثاني _____ القول في أن الله تعالى يريد الطاعات ولا يريد القبايح

يوضحه أنه قل: ﴿لَجَمَعَهُمْ﴾ ولم يقل: لاجتمعوا، فهو إنما نفى فعل نفسه، وهو الإكراه لا مشية فعلهم الذي هو الإيمان.

يزيده وضوحاً أن الله تعالى أورد ذلك تسلياً لنبيه ﷺ لما اشتد أسفه على فقد إيمانهم فقال: ﴿فَإِنْ أَسْطَظَعْتَ أَنْ تَبْنِي نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِتَايَةٍ﴾ يصيرون عندهما ملجئين ولو شاء الله أن يلجئهم لفعل فلا تكونن من الجاهلين، فإنه لا يريد منهم الإيمان كرهاً وإنما يريد اختياراً ليصح بقاء التكليف واستحقاق الجزاء، ويجوز أن يكون المراد لجمعهم على الهدى الذي هو الثواب فلم يصرح بلي معاني الهدى أراد ونحن قد بينا أن الهدى لم يرد بمعنى خلق الإيمان في اللغة.

ومنها قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَكِيَّةَ...﴾ إلى قوله: ﴿مَّا كَانُوا لِلْيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١].

والجواب: قد قلنا أنه لا يقع الإيمان ولا غيره من الطاعات إلا بمشيئة الله ويجوز أن يكون المراد إلا أن يشاء الله يكرههم، ولو لا هذا لما كان ليورد الآية فمألم وإخباراً من شلة عتوهم؛ لأنهم والحال هذه معذرون.

قوله: (فهو إنما نفى فعل نفسه).

صوابه: مشيئة فعل نفسه.

قوله: (ويجوز أن يكون المراد إلا أن يشاء الله يكرههم).

هذا هو التفسير القوي الذي عول عليه أئمة التفسير، وأما ما أشار إليه أولاً بقوله: قد قدمنا أنه لا يقع إيمان إلى آخره، ومعناه: أن المراد ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله إلا وقد شاء الله إيمانهم، والطبع السليم والذوق المستقيم لا يسعد إليه لعدم مطابقتها السياق ونبوه عن الأذهان في هذا المساق.

قال جار الله: إلا أن يشاء الله مشيئة إكراه واضطرار ولكن أكثرهم يجهلون فيقسمون بالله جهد أيانهم على ما لا يشعرون من حال قلوبهم عند نزول الآيات، أو لكن أكثر المسلمين

نعم، لما كانوا يقترحون على النبي ويتعنتون في طلب الآيات أخبر الله تعالى أنه ما ترك شيئاً يؤمنون به عنده مختارين، وأنه لو فعل ما فعل ما آمنوا إلا مضطرين.
ومنها قوله: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ [الإسراء: ١٦]، فأخبر أنه يستدرجهم بالفسق لإتمام مشيئته.

يجهلون أن هؤلاء لا يؤمنون إلا أن يضطروهم فيطمعون في إيمانهم إذا جاءت الآية المقترحة.
قوله: (لما كانوا يقترحون).

أصل الاقتراح أن يسأله شيئاً من غير روية، والمتعارف في استعماله معنى التعنت، والله أعلم.

قوله: (ومنها قوله: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾) ... إلى آخره.

اعلم أنه لا وجه لاحتجاجهم بهذه الآية فإنهم يوافقونا في أنه تعالى لا يأمر بالقبيح، وليت شعري ما أغفل الأصحاب عن مثل هذا فإنه كان الأولى ألا يوردوها في شبههم ولا يلتقوا لهم بها احتجاجاً، وقد وجه المصنف احتجاجهم بها بقوله: فأخبر أنه يستدرجهم بالفسق لإتمام مشيئته، وهو توجيه غير واضح، فالتحقيق أن الآية كما ينبغي منا الجواب عنها وردها إلى المحكم، كذلك يتوجه ذلك عليهم لمخالفة ظاهرها ما نحن وهم متفقون عليه.
قوله: (وقيل: أمرناهم بالطاعة) ... إلى آخره.

هذا ما ذهب إليه الأكثر من كون التقدير أمرناهم بالطاعة، وقد بالغ الزمخشري في رد هذا التفسير قال: لأن حذف ما لا دليل عليه غير جائز، فكيف بحذف ما الدليل قائم على نقيضه، وذلك لأن المأمور به إنما حذف لأن فسقوا يدل عليه وهو كلام مستفيض، يقال: أمرته فقام وأمرته فقراً لا يفهم منه إلا أن المأمور به قيام أو قراءة، ولو ذهبت تقدر غيره فقد رمت من مخاطبك علم الغيب، قال: ولا يلزم من هذا قولهم أمرته فعصاني أو فلم يمثل أمري لأن ذلك مناف للأمر مناقض له فلا يكون ما يناقض الأمر مأمور به، واختار أن التقدير أمرناهم بالفسق ففعلوا ويكون الأمر هنا مجازاً لأن حقيقته أن يقول لهم: افسقوا،

والجواب: أن ظاهرها يقتضي أنه تعالى أمرهم بالفسق، وهو باطل بالاتفاق.
والمعنى قيل: أمرناهم من الميرة ففسقوا ويطروا فاستحقوا العذاب.
وقيل: أمرناهم بالطاعة على السنة الرسل ففسقوا بمخالفة الأمر فاستحقوا العذاب، وعلى كل حال فالله تعالى فعل بهم ذلك على وجه العقوبة على عصيانهم، بدليل قوله: ﴿مُتَرَفِّهًا﴾
فإن هذا لا يقال إلا للعاصي. وقد قرئت الآية بالتشديد أي جعلناهم أمراء وكبراء بالإمهال
والإنعام فيخالفون ما يجب لنا من الشكر والطاعة بالكفر والفسق فنهلكهم عند ذلك.
ومنها قوله: ﴿وَمَا هُمْ بِضَآئِرِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا يَأْذِنُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٠٢].

وهذا لا يكون فبقي أن يكون مجازاً، ووجهه أنه صب عليهم النعمة صباً فجعلوها ذريعة
إلى المعاصي واتباع الشهوات فكأنهم مأمورون بذلك لتسبب إيلاء النعمة فيه وإن كان
الغرض من تحويلهم إياها الشكر وعمل الخير والتمكن من الإحسان والبر.
ورد ما ذكره جار الله في منع تقدير الطاعة بأن الحذف يكون تارة لدلالة الموافق وتارة لدلالة
الضد كقوله: ﴿وَلَهُ مَا سَكَنَ﴾ [الأنعام: ١٣] أي وما تحرك، والفسق هنا ضد الطاعة فصح
تقديرها، وكما أن قوله: فعصاني يدل على أن المقدر غير العصيان، وكذا قوله: ﴿فسق﴾ يدل
على أن المأمور به شيء غير الفسق لأن الفسق عبارة عن الإتيان بضد المأمور به. انتهى.
وقد قيل: إن أمرنا بمعنى كثرنا يقال: أمر الله القوم، أي كثرهم حكاه أبو حليم عن أبي زيد
قال الواحددي: العرب تقول: أمر القوم إذا كثروا، وأمرهم الله إذا كثرهم.
قيل: ومنه الحديث: «خير المال سكة مأبورة ومهرة مأمورة»^(١) أي كثيرة التناج.
قوله: (أي جعلناهم أمراء).

رده الفارسي بأن أمارتهم لم تكن إلا لواحد بعد واحد والإهلاك في مدة واحدة. وأجيب
بمنع تسليم أن الأمير الملك بل من يأمر ويؤتمر، ولو سلم فقد يتوالى الفساد منهم فينزل
العقاب بآخرهم، وقد فسرت قراءة التشديد بالتكثير كقراءة التخفيف وهو مستقيم.

(١). هو في الجامع الصغير أحمد والطبراني في الكبير عن سويد بن هبيرة، قال المناوي: رجاله ثقات. اهـ

والجواب: لم يرد الإذن بمعنى المشيئة والإرادة في حقيقة اللغة ولا في مجازها، وإنما يستعمل بمعنى الأمر نحو ﴿فَإِنَّهٗ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٩٧]، وقوله ﴿لِنُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ [إبراهيم: ١]، ونحو ﴿وَمَلَكَاتٍ لِّنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [يونس: ١٠٠]، أي بأمره وإيجابه بنصب الأدلة.

وحكي عن عمرو بن عبيد أنه قال: أمر إلي محمد بن سليمان فجثته وعنده مصحف منشور وسيف مسلول، فقال: اخرج من هذه الآية ولا ضربت عنقك فقلت: ما هي، فقال: قوله: ﴿وَمَلَكَاتٍ لِّنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ فقلت: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، يٰٓأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَّكُمْ﴾ [النساء: ١٧٠]، فقد أذن الله لك في الإيمان، فقال: ما أسرع جوابك كأنه في كمك، وكذلك يستعمل الأذن بمعنى الإباحة والإطلاق كقوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٥]، ونحو ﴿لِئَسْتَفْزِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَنُكُمْ﴾ [النور: ٥٨]، ونحو ﴿فَأَذْنِ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ [النور: ٦٢]

وتستعمل بمعنى العلم، كقوله: ﴿فَقُلْ أَذْنُكُمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ﴾ [الأنبياء: ١٠٩] وكقول الشاعر:

قوله: (وإنما يستعمل بمعنى الأمر نحو: ﴿فَإِنَّهٗ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾).

فيه نظر فإنه لا يصح لغة استعماله بمعنى الأمر، والمراد في الآية التي استشهد بها تيسير الله وتسهيله نص عليه جار الله، وكذلك معنى الآيتين الأخروين فإن المعنى أنه أخرجهم من الظلمات إلى النور تيسير الله لذلك وتسهيله له بما يتج من الألفاظ وبيعه من الدواعي. قال جار الله: مستعار من الأذن الذي هو تسهيل الحجاب وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله، أي بتسهيله بفعله للألفاظ وهدايته إلى ذلك.

قوله: (كقوله: ﴿فَقُلْ أَذْنُكُمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ﴾).

هو هنا بمعنى الإعلام، وفيه دليل على أن الأذن بمعنى العلم لأن آذن إذا كان بمعنى أعلم، فأذن بمعنى علم لأن آذن مأخوذ منه وفرع عليه، وكذلك آذنتنا في البيت، وكان الأحسن والأصرح الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿فَأَذْنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧٩] أي فاعلموا به من آذن بالشيء إذا علم به.

أَذْنَتْنِيبَيْنَهُمَا أَسْمَاءَ رَبِّ ثَاوِيْمَلٍّ مِنْهُ الشَّوَاءُ
وعلى هذا تحمل هذه الآية، ويكون في تعليقه بالعلم فائدة، وهي تهديد لفاعل السحر، ويجري مجرى قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ١١٠] ونحوها، فإن المراد في جميع ذلك التهديد على أن الضرر الحاصل عند السحر هو من فعل الله تعالى بمجرد العلة، ولهذا نفع تأثيره في الأماكن المتباعدة، ومن دون مماسة
ومنها قوله: ﴿وَلَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ لِيُعَاقِبَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦] الآية، فبين أنه كره خروجهم مع النبي ﷺ، وهو طاعة.
والجواب: بل هو معصية؛ لأنه تعالى نهى عنه بقوله: ﴿وَقِيلَ أَقْعُدُوا﴾ وعلل وجه النهي والكره بكونه مفصلة، فقل: ﴿لَوْ خَرَجُوا فِئَكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا وُضِعُوا لِلنَّارِ﴾
.. [التوبة: ٤٧] الآية.
وقل: ﴿فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقْبِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا﴾ [التوبة: ٨٣]، ومع التصريح بالنهي عن الخروج وكرهاته وأنه مفصلة كيف يقل إنه طاعة.

قوله: (رب ثاويل منه الثواء).

أي رب مقيم يمل منه الإقامة يقال: ثوى بالمكان أي أقام به يثوي ثواء وثوياً.
قوله: (وعلى هذا تحمل هذه الآية). أما جار الله فأشار إلى أن المعنى بتيسير الله وتسهيله كما صرح به في غير هذه الآية لأنه قال بعد حكاية قوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِضَاكِرِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٠٢] ما لفظه: لأنه ربما أحدث الله عنده فعلاً من أفعاله وربما لم يحدث، وقد نبه المصنف عليه آخراً بقوله: على أن الضرر الحاصل عند السحر إلى آخره.
قوله: (لأنه تعالى نهى عنه بقوله: ﴿وَقِيلَ أَقْعُدُوا﴾). جعل الأمر بالقعود نهياً عن الخروج لأنه في معناه إذ لا يمكن الجمع بينهما كالأمر بالحركة، فإنه في حكم النهي عن السكون وقوله تعالى: ﴿مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا﴾ الخبال: الفساد والشر. وقوله تعالى: ﴿وَلَا وُضِعُوا لِلنَّارِ﴾ ولسعوا بينكم بالنائم وإفساد ذات البين.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا ۖ﴾ الآية [الأعراف: ١٧٩]، فبين أنه خلق لجهنم فيجب أن يريد منهم ما لأجله يدخلونها.

والجواب: إنما يقتضي الظاهر أنه خلقهم لها لا أنه يريد ما لأجله يدخلونها. وجائز أن يريد العقاب وإن لم يرد سببه كما يريد منهم التوبة وإن لم يرد سببها وهو العصية، ويريد إقلمة الحد على الزاني وإن لم يرد ما لأجله وجب.

وبعد: فهي معارضة بقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

وبعد: فلام كي لا تدخل على الأسماء والمعنى، ولقد خلقنا خلقاً وعاقبته دخول جهنم، فهي لام العاقبة مثلها في قوله: ﴿فَالنَّقْطَةُ أَلْ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨] / ٨٤٦ والمعلوم أنهم ما التقطوه إلا ليكون لهم قرّة عين

قوله: (وبعد فلام كي لا تدخل على الأسماء).

فيه نظر لأن الأصل في اللام أنها حرف جر لا تدخل إلا على الأسماء، وإنما تدخل على الفعل وتسمى لام كي لكونها بمعناها بواسطة تقدير أن التي يصير بدخولها الفعل هي والفعل بمنزلة الاسم، وقد بنى المصنف على أن اللام التي للغرض لا تكون إلا لام كي الداخلة على الفعل، وليس بمستقيم ما ذكره بل هذه اللام هي لام التعليل تدخل على الأسماء الجامدة والمشتقة وعلى الفعل بتقدير أن، ليكون بمنزلة الاسم فتسمى حينئذ لام كي، وقد مثل النحاة دخولها على الاسم الجامد بقولهم: جئتكم للسمن واللبن. وسموه مفعولاً له لكن لا يجوز حذف اللام، وتقديرها حيث يكون جامداً.

وقوله: (فهي لام العاقبة). ظاهره يقضي بأنها ليست لام التعليل وكذلك في قوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ / ٤٥٣ / وليس كذلك فإنها هي لكن لما لم تدخل على ما هو العلة في الفعل والغرض فيه سهاها من ليس له حظ وافر من البلاغة بهذا الاسم وظن أنها ليست بتلك اللام، وما عرف أنها هي وإنما تجوز فيما يؤول الأمر إليه بجعله غرضاً وعلّة من قبيل التشبيه، وقد ذكر ذلك جار الله فقال: جعلهم لإعراقهم في الكفر وشدة شكائهم فيه

وقال الشاعر:

وللموت تغذوا الوالدات سخاها كما لخراب الدهر تبني المساكن

وقال آخر:

أموالنا لذوي الميراث نجمعها ودورنا لخراب الدهر نبنيها

وقال آخر:

وقد سمنوا كلباً ليأكل لحمهم وما فعلوا بالخزم إذا سمنوا

ومثل هذا الجواب في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمَلِّ لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾ [آل عمران: ١٧٨]، وقوله: ﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا﴾ [الأنعام: ٥٣] وأشبه ذلك

وأنه لا يأتي منهم إلا أفعال أهل النار مخلوقين للنار، دلالة على توغلهم في الموجبات وتمكنهم فيما يؤهلهم لدخول النار.

وقال ﷻ في قوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَذَابٌ وَحَرًا﴾ هي لام كي التي معناها التعليل كقوله: جئتكم لتكرمني، سواء بسواء ولكن معنى التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة لأنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدواً وحزناً ولكن المحبة والتبني، غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته شبه بالداعي الذي يفعل الفاعل الفعل لأجله.

قوله: (ومثل هذا الجواب في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمَلِّ لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾).

معنى الإملاء تخليتهم وشأنهم مستعار من أملى لفرسه إذا أرخى له الطول ليرعى كيف شاء، وقيل هو إمهالهم وإطالة عمرهم. قال جار الله: لما كان في علم الله المحيط بكل شيء أنهم يزادون إثماً فكان الإملاء وقع من أجله وبسببه على طريق المجاز.

قوله: (وقوله: ﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾).

أي ابتلينا بعض الناس ببعض، وذلك أن المشركين كانوا يقولون للمسلمين: ﴿أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا﴾ أي أنعم عليهم بالتوفيق لإصابة الحق ولما يسعدهم عنده من

واعلم أن جميع ما ذكروه في هذا الباب معارض بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] ونحوها مما يدل على أن العباد يختارون في أفعالهم. شبهة: قالوا: أجمعت الأمة على قولها ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. والجواب: لا نسلمه وإن سلمناه فمعارض بإجماعها على قولها لا مرد لأمر الله وعلى قولها: استغفر الله من جميع ما ذكره الله فجوابهم جوابنا.

دوننا، ونحن المقدمون والرؤساء وهم العبيد والفقراء إنكاراً لأن يكونوا أمثالهم على الحق وممنوناً عليهم من بينهم بالخير، ومعنى فتنهم ليقولوا ذلك خذلناهم فافتنوا حتى كان افتنانهم سبباً لهذا القول، لأنه لا يقول مثل قولهم هذا إلا مخذول مفتون، هكذا قرره جار الله. قوله: (واعلم أن جميع ما ذكروه).... إلى آخره.

يقال: إنهم لم يوردوه دليلاً على عدم الاختيار بل على إرادة الله للوقائع وعدم إرادته لما لم يقع، فما معنى المعارضة بما ذكرته ويجاب بأن من قاعدتهم أن ما أَرَادَهُ اللهُ فلا بد من وقوعه ولا اختيار للعبد في تركه، فمذهبهم في الإرادة يقضي بنفي الاختيار من حيث لا يمكن العبد ترك ما أَرَادَهُ اللهُ ولا فعل ما لم يردده.

قوله: (بإجماعها على قولها: لا مرد لأمر الله). يعني ولم يقتض ذلك أنه لا يوجد واحد ممن رد أمر الله فلم يخالفه، ولا ترك ما أمر به، بل المعلوم أن أكثر الناس كذلك، ولقائل أن يقول: إن مراد الأمة لا مرد لأمر الله وهو ما يفعله فينا ويريده منا^(١) من أفعال نفسه كمرض وموت وفقر وعكس ذلك، فإن هذا هو السابق إلى الأفهام دون الأمر الذي هو نوع من الكلام. قوله: (وعلى قولها استغفر الله من جميع ما كره الله).

يعني وعلى مذهبكم أن الله لا يكره المعاصي الواقعة، لكن الأقرب أن دعوى الإجماع منا ومنهم على تلك الأقوال غير سليمة ولا مسلمة.

قوله: (فجوابهم جوابنا). ليس مراده أنهم إذا أجابوا على ما ذكرناه بجواب كان بعينه

(١). في (ب): ويريده منا.

والتحقيق في الموضوعين أن مراد الأمة ما شاء الله كان من أفعاله، ومالم يشأ منها لم يكن بدليل أن مراد الأمة بذلك وصف اقتدار الله تعالى ولا يتم هذا إلا إذا قصدوا أفعال نفسه وأما قولهم: إن شاء الله فإنما ترد لا تفلق الكلام وإرجائه لا على جهة الشرط.

جوابنا عما ذكره فإنه لا تلاؤم بين الجوابين، وإنما ينبغي أن يكون المراد فإذا تكلفوا الجواب عما ذكرناه وتأولوه فنحن نفعل مثل ذلك ونجيب عما ذكره بتأويله.
قوله: (ولا يتم هذا إلا إذا قصدوا أفعال نفسه).

يقال: بل تمامه مع قصد ما وقصد أفعال غيره أظهر وأكد، فإنه من كان شأنه أن كل ما شاء من فعل نفسه وفعل غيره وقع ومالم يشأ من الجنسين لم يقع، فاقتراره أظهر ممن لا يكون ذلك إلا في حق فعله نفسه، فإن الواحد منا هذه صفته ما شاء من مقدراته وأفعاله كان بأن يفعله، ومالم يشأ منها لم يكن إذ لا يصدر إلا باختياره، ولعل المصنف لمح إلى أن وقوع ما شاء من فعل غيره لا يدل على كمال الاقتدار / ٤٥٤ / فقد يشاء الواحد الضعيف فعلاً من السلطان القاهر فيفعله، ولا يدل ذلك على اقتداره، وهذا صحيح لو قيل: فلان يشاء شيئاً من فعل غيره فيقع فإنه لا دلالة في مثل هذا على الاقتدار، وأما قصر الوقوع على المشيئة والانتفاء على عدمها فمن أبلغ دلائل الاقتدار، والله أعلم.

قوله: (وأما قولهم: إن شاء الله)... إلى آخره. أشار إلى جواب شبهة لهم حاصلها أن الإجماع منعقد على أن من علق شيئاً من طاعاته بمشيئة الله تعالى وحلف ليفعلها نحو والله لأقضيئك دينك إن شاء الله ولم يقضه لم يحنث، ولو كان الله يشاء ذلك وقع أم لا لحنث لا محالة، وحاصل ما أجاب به المصنف أن هذا الكلام لا يراد به حقيقته وهو ما وضع له الشرط وإنما يؤتى به لقطع الكلام عن النفوذ كأنه قال: لأفعلن كذا إن استرجحت ذلك وابتعثت الدواعي مني إليه، وهذا الجواب محكي عن أبي علي وأنه لما أجاب به قيل له: فلو أراد حقيقة الشرط. قال: يحنث. قيل له: خرقت الإجماع. قال: لا لأن الإجماع ما انتهى إلى هذا الحد الذي انتهينا إليه، ولو انتهى إليه لأجابوا بما أجبته به.

فصل

ومن التشابهات نوع يستدلون به على أن الله تعالى يمنع العباد مما أمرهم به لأجل أنه كرمه ولم يردم. منها قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ..﴾ [البقرة: ٧] الآية. والجواب: لا تعلق بظواهرها؛ لأن الختم لا يمنع من الإيمان من حيث يفعل في داخل القلب ولا يأتيه من خارج، ولو أتته من خارج لما منعه الختم كما لا يمنع ختم الكتاب والكيس من فضهما.

ويعد: فللمنع إنما يعقل في حق القادر والكافر عندهم لا يقدر على الإيمان. ويعد: فلا معنى للختم على أصلهم؛ لأن الله تعالى إن فعل الإيمان في القلب لم يضر الختم، وإن لم يفعله لم ينفع علم الختم. ويعد: فهذه الآية وشبهها معارضة بقوله: ﴿أَمَرَ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالُهَا﴾ [حمد: ٢٤]، وقوله: ﴿فَأَن تَوَفَّقُونَ﴾ ﴿فَأَن تَصْرُقُوا﴾ ونحوها مما يدل على أنهم غير ممنوعين.

وأجاب أبو عبد الله بأن المعنى لأفعلن إن وفق الله لذلك وسهل سبيلي إليه فإذا لم يفعل دل على أنه لم يوفق فلم يحث، وأجيب أيضاً بمنع الإجماع فإن أكثر الزيدية على خلافه ولهذا قالوا: في قول الرجل لامرأته أنت طالق إن شاء الله ينظر فإن كان ممسكاً لها بالمعروف لم يقع لأن الطلاق حيثئذ مباح ولا يريد الله، وإلا وقع لأنه واجب والله يريد.

(فصل: ومن التشابهات نوع يستدلون به على أن الله تعالى يمنع العباد مما أمرهم به لأجل أنه كرمه ولم يردم).

قوله: (من حيث يفعل في داخل القلب).

فيه نظر لأن الختم في الحقيقة نوع من التغطية كختم الكتاب الذي هو تغطية له لئلا يتوصل إليه ولا يطلع عليه، ولعل المصنف لمح إلى ما روي في الحديث من أن الرجل إذا عصى - نُكِت في قلبه نكتة سوداء.

وبعد: فلم يقل ختم على قلوبهم من الإيمان، وهو محل النزاع. إذا ثبت هذا، فللعنى بالختم هنا السمة والعلامة كما هو في أصل اللغة، وهي علامة يوسم بها قلب العاصي لتعرفه الملائكة، فلا يشتغلون بإيراد الخواطر والألطف، وليتميز لهم الكافر من المؤمن كما قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وفي الحديث: «أن الرجل إذا عصى نكتت في قلبه نكتة سوداء».

ويجوز أن يكون المراد الحكم والتسمية والإخبار بأنهم لا يؤمنون، يقال: ختمت عليك أنك لا تفعل كما يقال: حكمت، فأخبر تعالى بأنهم سواء ٢٤٧/ أنزلوا أم لا لا يؤمنون، وذكر الختم والغشاة مبالغة في الإخبار، ويجوز أن يكون المراد التشبيه لما لم يتفتعوا بقلوبهم وحواسهم في سماع المواعظ والاعتبار بالخلقوت تشبيهاً بالختم عليها كما قال تعالى: ﴿صُمُّوا بِكُمْ عُمَى﴾ [البقرة: ١٨]، فإنه لم يرد ذلك على جهة الحقيقة فإن المعلوم خلافه بدليل، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ﴾ [البقرة: ٢٠]، ولكن لما كان لهم قلوب لا يعقلون بها أي لا يستعملونها، وأعين لا يبصرون بها كذلك شبههم بمن لا قلب ولا بصر له، فلما لم يستعملوا هذه الآلات فيما لأجله خلقت،

قوله: (فلم يقل ختم على قلوبهم من الإيمان).

يقال: سياق الآية يقضي بذلك وإلا فما المراد.

قوله: (فلا يشتغلون بإيراد الخواطر والألطف).

فيه نظر لأن الألطف من فعل الله وليست موكولة إلى الملائكة، والخواطر إنما هي في ابتداء التكليف، ففي هذا التأويل تكلف.

قوله: (كما قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾).

حمل الكتابة على ظاهرها وأنها تجعل علامة كما قال في تفسير الختم، والتحقيق أن المراد بكتب أثبت الإيمان فيها ووقفهم فيه وشرح له صدورهم.

قوله: (نكت في قلبه نكتة) أي نقط فيه نقطة.

وعلى هذا قل الشاعر:

أصمَّ عما ساءه سميع

فلولا ما قلناه لتناقض كلامه، وقال آخر:

كيف الرشاد وقد صرنا إلى ملاء لهم عن الرشاد أغلال وأقياد

وقال آخر:

لقد أسمعت لو ناديت حياً ولكن لا حياة لمن تنادي

ومثله قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَىٰ..﴾ [الروم: ٥٢] الآية وأشباهها.

ومثل هذا يقع الكلام في قوله: ﴿وَطُيْعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [التوبة: ٨٧]، وقوله: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ [غافر: ٣٥] أي يعلم ويُسَمِّ، أو على جهة التشبيه أو على جهة الخذلان.

قوله: (قال الشاعر: أصم عما ساءه سميع). هذا يضرب مثلاً لمن يتغافل عما يكره.

قوله: (ومثل هذا يقع الكلام في قوله: ﴿وَطُيْعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾). الطبع في اللغة الرقم الذي لا يزول عن محله بعد ثبوته ولهذا سمي الطابع طابعاً، وهو آلة يرقم فيها نقش فإذا وضعت على ما فيه رطوبة انطبع فيه مثله، وإذا وقع في الثوب شيء لا يزول كالدهن، قيل: انطبع فيه بمعنى أنه لا ينفصل، وتأويله على ما ذكره المصنف، وقد ورد عنه عليه السلام: «الطابع معلق بقائمة من قوائم العرش فإذا انتهكت الحرمات واستحلت المحارم أرسل الله الطابع فطبع على القلوب بما فيها»^(١) وفي حديث آخر: «القلب مثل الكف المفتوحة كلما أذنب ذنباً انقبضت إصبع حتى تنقبض الأصابع كلها فينسد على القلب فذلك هو الطبع»، رواه الإمام يحيى في (التصفية)، ولجار الله في كشفه كلام على الختم والطبع لا ينبغي لمريد التحقيق فيهما عدم الإطلاع عليه والنظر إليه.

(١). هو في الجامع الصغير بهذا اللفظ، قال البزار البيهقي في الشعب عن ابن عمر، قال الشارح المناوي: وضعفه المنذري اهـ

ومنها قوله: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا﴾ [الإسراء: ٤٥] إلى قوله: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾ [الإسراء: ٤٦]، فبين أنه يمنعهم سماع القرآن وفهمه. والجواب: هذا الظاهر لم يقل به أحد لوقوع الإجماع على أنه يجب البيان، وأن الله لا يكلف مالا يُعلم، ولا يمنع المكلفين من فهم ما كلفهم، وقد قل تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢]، وقال: ﴿لَتَبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٤٤]، وفهمهم على علم التدبير، والمشهور أنهم كانوا يفهمونه، وقد قل: ﴿كَذَلِكَ نَسْأَلُكَ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ﴾ [الحجر: ١٢].

وبعد: فلا بد من العدول عن الظاهر إلى التقدير؛ لأنه قل: ﴿أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾ ولم يقل: لثلاثا يفقهوه، وللآية معان صحيحة:-

أولها: أن يكون المراد بالجعل الحكم والتسمية كما سلف بيانه، وعليه قول الشاعر:
جعلتني باخلا كلاً ورب منى إني لأسمح كفاً منك في الكرب

قوله: (وقد قل: ﴿كَذَلِكَ نَسْأَلُكَ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ﴾).
المعنى أنه يلقيه في قلوبهم مكذباً مستهزئاً به غير مقبول كما لو أنزلت بليثيم حاجة فلم يجيبك إليها، قلت: كذلك أنزلها باللاثام يعني مثل هذا الإنزال أنزلها باللاثام مردودة غير مقضية، وهو من سلكت / ٤٥٥ / الخيط في الإبرة واسلكته إذا أدخلته فيها ونظمتها، والضمير للذكر وهو القرآن.

قوله: (ولم يقل لثلاثا يفقهوه).
ظاهره أن المحذوف الذي ينبغي تقديره اللام قيل: إن ولا النافية بعدها، والذي يقدره علماء العربية يضاف قبل أن فيقولون: تقديره كراهة أن يفقهوه أو نحوه.

قوله: (وللآية معان صحيحة).
أصح مما ذكره تفسير جار الله أنه حكاية لما كانوا يقولونه ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا نَدْعُونَ إِلَيْهِ فِيءِ أَذَانِنَا وَقُرْ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ [فصلت: ٥]، كأنه قال: وإذا قرأت

وثانيها: أن يكون الضمير في يفقهوه عائد إلى الحجاب، وتقديره مستوراً لا يفقهوه أي لا يعلموه في حل ما أنت مستوراً به، كما يقضي به سبب نزول هذه الآية.

وثالثها: أنا ذكرنا أنه لا بد من التقدير فتقديره لأن يفقهوه، فيكون قد بين أن غرضه أن يفقهوه، وتقدير حرف واحد خير من تقدير ثلاثة حروف، ولأن تقديرنا موافق لدلالة /٢٤٨/ العقل ومحكم الكتاب.

فإن قيل: كيف يكون الكن والوقر مفعولين للفهم؟

قلنا: صار القرآن لكثرة تكراره وتصريف آياته كالغطاء على قلوبهم، وكالوقر في آذانهم لكي يفقهوه، وتعلمد إليهم ويصير الحال فيه كالحل فيمن ترفع له صوتك وتكرر كلامك وتلدور إلى جهة وجهه، كلما صرفه عنك لتقرر عليه أنه قد سمع وفهم وتزيح علة في ذلك.

ورابعها: أن المروي أنهم لما سمعوه وفهموه كفروا به، وكانوا عند تكراره يسبون النبي ﷺ ويزدادون كفراً وعتواً فمنعهم الله من فهمه وسماعه عند التكرار لما صار سماعهم له عند التكرار كالفسلة.

ومنها قوله: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَرَهُمْ...﴾ [الأنعام: ١١٠] الآية.

القرآن جعلنا على زعمهم، ومعنى كون الحجاب مستوراً أنه ذا ستر أو هو لا يرى فهو مستور أو حجاب يستر أن يبصر فكيف يبصر المحتجب به.

قوله: (كما يقضي به سبب نزول هذه الآية).

يشير إلى ما ذكره الحاكم في تهذيبه من أن سبب نزولها أن قوماً كانوا يؤذون النبي ﷺ بالليل إذا تلى القرآن وصلى عند الكعبة يرمونه بالحجارة ويصدونه عن الدعاء إلى الإيمان فحال الله بينهم وبينه، والأكنة الأغشية جمع كنان.

قوله: (وتقديره لأن يفقهوه)... إلى آخره.

في هذا الوجه تعسف وتكلف، والذوق لا يلتفت إليه ولا يساعد عليه.

قوله: (فإن قيل: كيف يكون الكن والوقر مفعولين للفهم).

والجواب: المراد نقلب في الآخرة لأنه لم يذكر الوقت؛ ولأنه جعله عقوبة لكونهم لم يؤمنوا به أول مرة، ولا يجوز أن يعاقب على الكفر بخلق الكفر، فهو بمنزلة قوله: ﴿يَوْمَ نُقَلِّبُ وُجُوهَهُمْ فِي النَّارِ﴾ [الأحزاب: ٦٦].

وبعد: فلم يقل: نقلب أفئدتهم عن الإيمان وهو محل النزاع؛ ولأنه يقتضي أنهم كانوا آمنوا بقلوبهم ثم قلبها، أو يجوز أن يكون المراد بسلب الألفاظ والتوفيق وبالحذلان. ومنها قوله تعالى: ﴿سَاصْرِفْ عَنْ أَيْتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ..﴾ [الأعراف: ١٤٦] الآية. والجواب: لم يقل سأسرفهم عن فهمها أو عن الإيمان، ولأن الصرف إنما يكون عما يقدر عليه وهو لا يقول به الخصوم.

الكن في اللغة السترة، والجمع أكتان وهي الأغطية، والوقر الثقل في الأذن. قوله: (والجواب: المراد نقلب في الآخرة).

فيه نظر والظاهر أنه عطف على لا يؤمنون، تقديره: وما يشعركم أن هذه الآية التي اقترحوها وأقسموا أن جاءتهم ليؤمنون بها لعلها إذا جاءتهم لا يؤمنون، وما يشعركم أنا نقلب أفئدتهم وأبصارهم أي نطبع على قلوبهم وأبصارهم فلا يفقهون ولا يبصرون الحق كما كانوا عند نزول آياتنا، أو لا يؤمنون بها لكونهم مطبوعاً على قلوبهم، وما يشعركم أنا نذرهم في طغيانهم أي نخليهم وشأنهم لا تكفهم عن الطغيان حتى يعمهوا فيه، هذا ما ذكره جار الله. وقد قيل: إن نقلب مستأنف وليس ببعيد.

قوله: (ولأنه جعله عقوبة لكونهم لم يؤمنوا).

يعني أن قوله: ﴿كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ﴾ تعليل للتقليل، وليس كذلك فإن الكاف للتشبيه كما أشار إليه جار الله، وكما قال في (المجيد): أي لا يؤمنون به إيماناً ثابتاً كما لم يؤمنوا به أول مرة.

قوله: (ويجوز أن يكون المراد بسلب الألفاظ)... إلى آخره.

هذا هو الوجه على قواعد الأصحاب وجاري عادتهم في التأويل.

قوله: (والجواب لم يقل: سأسرفهم عن فهمها).

والمعنى: سأصرفهم عن إبطالها والقدح فيها والزيلة فيها والنقص منها، ونحو ذلك كما قل تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩].

وأما قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَنْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ ﴾ [التوبة: ١٢٧] فهو على جهة الدعاء.

ومنها قوله تعالى: ﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ ﴾ [الأنفال: ٢٤].

والجواب: لم يقل يحول بينه وبين الإيمان، وأيضاً فلماذا أخبر بأنه يقدر على ذلك فمن أين قد فعله والمعنى: أنه تعالى عبر بذلك عن الموت، لأن الحيلولة بينهما توجب الموت، ومن أعلا درجات الفصاحة أن يخبر عن الشيء بسببه أو بما يقع عنده، كما قل طرفة:

فلولا ثلاث هن من عيشة الفتى وجلدك لم أحفل متى قام عود

أما جار الله فاعترف بما حملها الخصم عليه فقال: سأصرف عن آياتي بالطبع على قلوب المتكبرين وخذلانهم لا يفكرون فيها ولا يعتبرون بها غفلة وانهما كأفيا يشغلهم عنها من شهواتهم، ثم قال: وقيل سأصرفهم عن إبطالها وإن اجتهدوا كما اجتهد فرعون أن يبطل آية موسى بأن جمع السحرة، ويجوز سأصرفهم عنها وعن الطعن فيها والاستهانة بها وتسميتها سحراً بإهلاكهم، وفيه إنذار للمخاطبين من عاقبة الذين يصرفون عن الآيات لتكبرهم وكفرهم بها لثلاث يكونوا مثلهم.

قوله: (فهو على جهة الدعاء).

يعني دعا عليهم بالخذلان وبصرف قلوبهم عما في قلوب أهل الإيمان من الانشراح.

قوله: (وأيضاً فلماذا أخبره بأنه يقدر على ذلك).

يقال: بل أخبر بأنه يفعله وأن من شأنه فعله فإنه لم يقل إن الله يقدر على أن يجعل.

قوله: (عبر بذلك عن الموت). هكذا فسر جار الله فقال: يعني أنه يميتة فيفوته الفرصة التي هو واجدها وهو التمكن من إخلاص القلب ومعالجة أدوائه، وعلمه ورده سليماً كما يريد الله، فاغتنموا هذه الفرصة وأخلصوا قلوبكم لطاعة الله ورسوله.

قوله: (كما قل طرفة: فلولا ثلاث)... إلى آخره. هو طرفة بفتح الطاء والراء بن العبد

فأخبر عن الموت بما يكون عنده من قيام العوادم والله تعالى حثهم على التوبة قبل الإماتة يوضحه أن اللام في المرء لام الجنس، وليس الحيلولة الشاملة إلا الموت.
ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾ [الكهف: ٢٨].
والجواب: هذا لا يتم على ملابهم؛ لأن الغفلة لا تمنع من الذكر إن فعله الله تعالى، وزوالها توجه إن لم يفعله. والغفل يستعمل في اللغة في الطريق الذي لا منار له، وفي القدر الذي لا نصيب له، يقل: في الأقداح ثلاثة غفل، أي لا نصيب له.

الشاعر المشهور، سمي بالواحد من الطرفاء وهو شجر معروف، وأراد بقوله: وجدك الحظ. وقيل: المعنى جده نسباً، ومعنى: لم أحفل لم أبل، والعوادم: جمع عائد من عيادة المريض وفي المتن عوادي، وهو وهم، والثلاث قد صرح بها فيما بعد هذا البيت حيث قال:

فمنهن سبق العاذلات بشربة كميتم متى ماتعل بالماء تزيد
وكرى إذا نادى المضاف مجنباً كسيد الغضى نيهته السمور
وتقصير يوم الدجن والدجن معجب بنهكت تحت الخباء المعمد
وقد ضمن الإمام المنصور بالله عليه السلام بيت طرفة هذا بعض أشعاره وقال بعد ذكر الثلاث:
فمنهن خلط الخيل بالخييل ضحوة على عجل والبيض بالبيض ترتدي
ومنهن نشر الدين في كل بلدة إذا لم يقيم بالدين كل مبلد
ومنهن تطهير البلاد عن الخنا ورحض أديم الأرض عن كل مفسد
ثم قال عليه السلام بعد ذلك:

بذلك أوصاني أبي وبمثلته أوصي بني أوحداً بعد أوحداً
قوله (والغفل يستعمل في اللغة).... إلى آخره. قال الجوهري: ويقال أرض غفل لا علم بها ولا أثر عمارة. وقال الكسائي^(١): أرض غفل لم تمطر، ورجل غفل إذا لم يجرب الأمور، وفي

(١) - علي بن حمزة بن عبدالله الأسدي بالولاء، الكوفي، أبو الحسن الكسائي، إمام في اللغة والنحو والقراءة، من أهل الكوفة، له تصانيف =

وفي الشيء الذي لا سمة له يقال: أغفل إبله إذا لم يسمها. قال الشاعر:
أنحن وهن أغفال عليها وقد ترك الصلابهن نارا
أي ترك الصلا عليهن سمة. ومعنى الآية: ﴿وَلَا تُطْعَمْنَ أَغْفَلًا قَلْبَهُ﴾ ﴿عن سمة الخير فلم يسمه
بها كما وسما بها قلوب المؤمنين في قولنا: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢]،
ويجوز أن يكون المعنى أغفلنا أي وجدنا قلبه غافلاً، أو بمعنى لم اسمه.

الأقداح ثلاثة غفل هو مما يوصف به الواحد والجمع، والأقداح هي الأزلام المذكورة في القرآن وتسمى الأقداح، كان من عادة الجاهلية في القمار أن ينحروا جزوراً ويجعلونها ثمانية وعشرين جزءاً، ويضربون عليها بعشرة قداح مكتوب في كل واحد اسمه، وهي على هذا الترتيب: الفذ، والتوءم، والرقيب، والجلس، والنافس، والمسبل، والمعلّى، والمنيح، والسفيح، والوغد. ويتساهم بها عشرة رجال، فمن خرج له الفذ أخذ جزءاً ومن خرج له التوءم أخذ جزأين فهكذا حتى ينتهي إلى المعلّى فيأخذ من خرج له سبعة أجزاء من الجزور وقد استكملت أجزاء الجزور، ومن خرج له أحد السهام الباقية الغفل التي لا نصيب لها وهي المنيح واثنان بعده حمل ثلث ثمن الجزور، فيحملها أهل الثلاثة الغفل، ومن عادتهم أن يجعلوا الأسهم في خريطة على يدي عدل فيجلجلها ثم يخرجها واحداً واحداً باسم كل واحد منهم، ويدفعوا ما حصل لهم من أجزاء الجزور إلى الفقراء ولا يأكلوا منها شيئاً، ويذموا من لم يدخل في هذا القمار ويسمونه البرم، وهذا هو الميسر المذكور في القرآن قرن الله ذكر القمار بالخمير تفضيلاً لشأنه.

قوله: (وفي الشيء الذي لا سمة له). قال الجوهرى: وذاته غفل أي لا سمة عليها.
قوله: (في قوله: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾). قد تقدم أن المصنف بنى على أن المراد في هذه الآية الكتابة المعروفة، وأن الذي ذكره المحققون أن المراد أثبت في قلوبهم الإيمان كما ثبت الشيء المكتوب، والله سبحانه وتعالى أعلم.

فصل

ومن التشابهات نوع يستدلون به على أنه تعالى يحمل العباد على نواهيه، ويوقعهم في معاصيه لأجل أنه أرادها.

فمنها قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا أَزَلْنَا الشَّيْطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَوَضُّعُهُمْ أَزًا﴾ [مريم: ٨٣].

والجواب: هذا لا يصح على مذنب القوم لأنه لا تأثير للشياطين في الأز، والفاعل له هو الله تعالى. والمعنى بالإرسال هنا هو: التخلية والتسليط على جهة العقوبة والخذلان لما لم يطيعوا كما يقال: أرسل فلان كلبه على الناس، وأرسل غنمه على الزرع ونحو ذلك، وكما قل تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ ..﴾ الآية [الأعراف: ١٣٣]. هذا إن لم يكن المراد بالإرسال في الآخرة. يوضح هذا كله أنه جعل الإرسال عقوبة على كفرهم.

(فصل: ومن التشابهات نوع يستدلون به على أنه تعالى يحمل العباد على نواهيه ويوقعهم في معاصيه لأجل أنه أرادها).

قوله: (لأنه لا تأثير للشياطين في الأز).

يعني على قاعدتهم في أن الأفعال كلها لله، والأز والهز والاستفزاز بمعنى، ومعناها التهيج وشدة الإزعاج، أي تغريمهم على المعاصي وتهيجهم لها بالوساوس والتسويلات.

قوله: (هو التخلية والتسليط). يعني بعدم المنع لهم عنهم ولو شاء الله لمنعهم قسراً.

قوله: (على جهة العقوبة والخذلان).

اعلم أن هذا كثيراً ما يتكرر في كلام الأصحاب أن الله سبحانه وتعالى يجعل الخذلان وهو سلب الألفاظ وترك فعلها والتخلية عقوبة للعاصيين، وهو مناف لقواعدهم لأنه إن كان في المقدور لطف لهذا العاصي، فمن قواعدهم إيجاب فعله على الله والمنع من / ٤٥٧ / تركه له لأنه عندهم إخلال بواجب وإن لم يكن له لطف، فلا معنى لكون سلب اللطف عقوبة لأن فعل اللطف حينئذ كتركه، بل لا يسمى لطفًا ما لا يلتطف به فلا سلب وهذا واضح كما ترى، وقد تكلف بعض المتأخرين الجواب عنه بأنه لا مانع من أن يكون في معلوم الله أنه لولا

ومنها قوله: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥].

قالوا: فدل على أنه قد أراد منهم الطغيان.

العصيان المتقدم من هذا المخذول لكان يلتطف بهذا الفعل الذي سلبه، فلما عصى تولد من معصيته عدم لطيفة ما كان لطفاً له لو لم يعص، فكان ترك فعله وسلبه إياه بسبب معصيته فعد ذلك عقوبة عليها، وفيه تعسف كما ترى فإن العقوبة إنزال الضرر بالعاصي على جهة الاستخفاف لأجل معصيته، وليس الضرر الذي يناله بسبب فعل المعصية لا جزاء عليها بعد عقوبة كما لو قتل من لا يستحق القتل فوقع السلاح الذي قتله به في شيء من جسده أو ناله تعب بسبب القتل فإن ذلك لا يعد عقوبة، وإنما يتصور ما يذكرونه على القول بعدم وجوب اللطف وأن الله سبحانه سلبه إياه مع تأثيره لو فعله إياه عمن يعصيه عقوبة له ومكافأة على معصيته، وليكن هذا على بال منك فإنه كثيراً ما يرد في كلام العدلية القائلين بوجوب اللطف وهو غير مستقيم على قواعدهم، والله سبحانه أعلم.

قوله: (قالوا: فدل على أنه قد أراد منهم الطغيان).

يقال: هذا خلاف ما أردت إيراده في الفصل هذا فإنك جعلته لما استدلوا به على أن الله يحمل على نواحيه ويوقع في معاصيه لا على أنه يريد ذلك فموضعه الفصل الأول من فصول شبههم السمعية، فكان الأولى أن يقال: فدل على أنه تعالى يحملهم على الطغيان ويوقعهم فيه.

قوله: (أن المد في الطغيان بالمعنى الذي فعب إليه الخصوم غير معقول في اللغة).

فيه نظر بل هو المعقول الظاهر، وقد اعترف به إمام العدلية وعالمها جارا الله في تفسيره فقال: هو من مد الجيش وأمدّه إذا زاده فألحق به ما يقويه ويكثره، وكذلك مد الدواء وأمدّها زادها ما يصلحها، ومدّه الشيطان في الغي وأمدّه إذا واصله بالوساوس حتى يتلاحق غيه ويزداد انهماكاً فيه.

قال: ويحمل على أن الله لما منعهم ألطافهم التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم وإصرارهم بقيت قلوبهم بتزايد الرين والظلمة فيها تزايد الإنشراح والنور في قلوب

المجلد الثاني ————— القول في أن الله تعالى يريد الطاعات ولا يريد القبائح

والجواب: أن المد في الطغيان بالمعنى الذي ذمب إليه الخصوم غير معقول في اللغة، ولا يستعمل، وإنما المد هو الإنشاء في الأجل.

وقوله: ﴿فِي طَغْيَانِهِم يَعْمَهُونَ﴾ كلام مستأنف، أي في حل عمهم في الطغيان، ولولا هذا لوجب أن يكون قوله: ﴿يَعْمَهُونَ﴾ جواباً ليملهم مجزوماً والرفع دليل الاستئناف،

المؤمنين، فسمي ذلك التزايد مدداً وأسند إلى الله سبحانه لأنه مسبب عن فعله بهم بسبب كفرهم، أو على أن يسند فعل الشيطان إلى الله تعالى لأنه بتمكينه وإقداره والتولية بينه وبين إغواء عباده.

قوله: (وإنما المد هو الإنشاء في الأجل).

أنكر هذا الزمخشري ورده وقال: إن الذي بمعنى الإمهال إنما هو مدله مع اللام كأمل له، وقال: فإن قلت ما حملهم على تفسير المد في الطغيان بالإمهال وموضوع اللغة لا يطاوع عليه؟ قلت: استجّرهم على ذلك خوف الإقدام على أن يسندوا إلى الله ما أسند إلى الشياطين، ولكن المعنى الصحيح ما طابقه اللفظ وشهد لصحته، وإلا كان منه بمنزلة الأروى من النعام.

قوله: (كلام مستأنف أي في حل عمهم في الطغيان).

هذا كلام غير مستقيم فإن جعله مستأنفاً ينافي جعله حالاً فإن الحال متعلق بما قبله وقيد من قيوده، ولا معنى للاستئناف ههنا، وأما جعله حالاً فيستقيم على تفسير المد بالإمهال تقديره ويمهلهم حال عمهم في طغيانهم أو حال كونهم في طغيانهم عمهين، والعمه كالعمى إلا أن العمى يستعمل في البصر وفي الرأي والعمه في الرأي فقط، وهو التحير والتردد أي يتحIRON ويترددون.

قوله: (ولولا هذا لوجب أن يكون قوله: يعمهم جواباً ليملهم فيكون مجزوماً ٤٥٧/ والرفع دليل الاستئناف).

أقول: هذا كلام ما كان ينبغي أن يصدر عن ميمز فضلاً عن مصنف أن الجزم لا معنى له

ومعنى الاستهزاء أنه أمهلهم لتأكد الحجة عليهم، وهم يحسبون أنه لا يعذبهم حيث اغتروا بالإمهال، فهو كالمستهزئ بهم بالإمهال، ولو كان كما قالوه من أنه فعل بهم الطغيان وأراد له لكان قوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ الْهَدَى﴾ [البقرة: ١٦] لا معنى له؛ لأنهم لا يتمكنون من الهدى.

ومنها قوله: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: ١٠]، فقد صرح بأنه يفعل الشك فيهم.

والجواب: لم يستعمل المرض بمعنى الشك في اللغة قط، وإلا كان يجب أن يسمى الشك مريضاً والمريض شاكاً، وإنما يستعمل المرض في الألم حقيقة، وفي الغم مجازاً، يقال: /٢٥٠/ أنا مريض القلب من كذا، أي مغتم، ولما كان في قلوب الكفار غم شديد من أمر النبي ﷺ والمؤمنين لأجل ما أعطاهم الله من العزة والنصر فأورد الله هذا إما على الدعاء عليهم، كأنه قل: زادهم الله غماً، وهو يتضمن الدعاء للمؤمنين، أي بما يزدادون من النصر والعزة، أو يكون على جهة التحقيق بأن الله زادهم غماً بما زاد به المسلمين مما لأجله يغتم عدوهم.

هنا، ولا موجب على أي تفسير وعلى كل مذهب في المدفإن للجزم شروطاً ليست هنا يعرفها من له أدنى مسكة بالعربية، وإنما يعمهون جملة فعلية في موضع نصب على الحال من ضمير نمدهم، أو من ضمير طغيانهم لأنه مصدر مضاف إلى الفاعل وهو مرفوع اللفظ لتجرده عن الناصب والجازم، ومثل هذا لا يحمله عالم.

قوله: (لم يستعمل المرض بمعنى الشك في اللغة).

يعني حقيقة فإنما حقيقته الألم.

قوله: (والمريض شاكاً). يقال: هذا لا يجب لأنا وإن جعلنا من معاني المرض الشك فليس يلزم أن نجعل من معان الشك المرض.

قوله: (وفي الغم مجازاً). وكذا في غير الغم من أعراض القلب كسوء الاعتقاد والغل والحسد والميل إلى المعاصي والعزم عليها واستشعار الهوى والجبن والضعف، وغير ذلك مما

﴿المجلد الثاني﴾ _____ القول هي أن الله تعالى يريد الطاعات ولا يريد القبايح ﴿﴾

ومنها قوله: ﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ﴾ [فصلت: ٢٥]، وقوله: ﴿وَمَنْ يَعْتُشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نَقِيضٌ لَهُ شَيْطَانًا﴾ [الزخرف: ٣٦].

والجواب: أنه قل: فزينوا ولم يقل ليزينوا، والفاء كما ترد للإخبار بوقوع الغرض المقصود بالفعل المتقدم نحو شربت الماء فرويت فقد تقع لنفي الغرض المقصود والإخبار بوقوع عكسه نحو: أنعمت عليك فكفرتني وأمنتك فختنتني، وقد ترد بمطلق الإخبار بوقوع فعل عقيب فعل، ومعنى الآية أن التقييض هنا بمعنى التخلية والتسليط والخذلان، ولا خلاف في أن الله تعالى مكن الشيطان من الوسوسة والخذلية والدعوى إلى الضلال، لكنه ليس له عليهم سبيل إلا باختيارهم، كما قل تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ [إبراهيم: ٢٢]، وقل: ﴿مَا آتَيْنَاهُ عَلَيْهِ بِفَتْنَيْنِ﴾ (١٦٣) ﴿إِلَّا مَنْ هُوَ صَالٍ الْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ١٦٣، ١٦٤].

وبعد: فلا خلاف أن خلق الشيطان ووسوسته غير موجبين لضلال أحد، أما عند أهل العدل فلأن الله تعالى لا يخلق ما هو مفسدة، وأما عند أهل الجبر فلأن الموجب للضلال هو أن يخلق الله فيه، ولا تأثير للشيطان ولا غيره.

هو فساد وآفة شبيهة بالمرض. ذكره جار الله قال: والمراد بقوله: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ ما في قلوبهم من سوء الاعتقاد والكفر أو من الغل والحسد والبغضاء، وزيادة الله إياهم مرضاً أنه كلما أنزل على رسوله الوحي فسمعوه كفروا به فازدادوا كفراً إلى كفرهم، فكأن الله الذي زادهم ما ازدادوه إسناداً للفعل إلى المسبب له. قوله: (والفاء كما ترد) ... إلى آخره.

كلام لا بأس به لكن المفهوم من سياق الآية المعنى الأول يعرف ذلك بالذوق، فإن المراد بالقرناء أخصائهم من الشياطين، فلا يتصور أن يُقَيَّضُوا لهم لعكس تزيين معاصيهم إذ ليسوا مظنة لعكس تزيين المعاصي، ولا يمكن من طلبهم من الكافر ذلك، ولا أن يكون المراد مجرد الإخبار، وإلا فما الغرض من ذكر تقييض القرناء؟

قال الجوهري: يقال قَيَّضَ الله فلاناً لفلان أي جاءه به وأتاحه له، ومنه قوله سبحانه: ﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ﴾.

ومنها قوله تعالى: ﴿ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ۚ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ ﴾ [القلم: ٤٤، ٤٥].
والجواب: لا فرج لهم في هذه الآية؛ لأنه لم يقل سألهم على الكفر؛ ولأن الآية وردت مورد
الوعيد فكيف يتوعد على الكفر بكفر، ولأنهم كانوا كفاراً قبل هذا الاستدراج الذي جعله
عقوبة على الكفر.

والمعنى: سنهلكهم من حيث لا يعلمون؛ لأن الاستدراج مأخوذ من الدرج، وهو الهلاك، يقل:
درج فلان صبيّاً أي هلكه ودرج الناس قرناً بعد قرن.
وفي حديث أن خديجة سألت عن أطفال درجوا في الجاهلية أي هلكوا، وقال الأعشى
متهدداً:

لنستدرجك القول حتى تهزّه وتعلم أني لست بملجم

قوله: (والمعنى سنهلكهم).

قال جار الله: الاستدراج استفعال من الدرجة بمعنى الاستعداد أو الاستئزال درجة بعد
درجة، والمعنى سنستدرجهم قليلاً قليلاً إلى ما يهلكهم ويضاعف عقابهم من حيث لا
يعلمون ما يراودهم، وهذا التفسير هو وجه تمسكهم بهذه الآية فإن ظاهره يطابق مذهبهم
لكنهم بنوه على الحقيقة والظاهر منه.

والزخشي بناء على المجاز وهو أن الاستدراج أريد به أن أتر الله عليهم نعمه مع انهم اكهم
في الغي، فكلما جدد عليهم نعمة ازدادوا بطراً وجددوا معصية فيتدرجون في المعاصي بسبب
ترادف النعم، طانين أن موآرة النعم آثرة من الله وتقريب، وإنما هو خذلان منه وتبعيد، فهذا
استدراج الله نعوذ بالله منه.

قوله: (يقال: درج فلان صبيّاً).

أي هلك ودرج الناس قرناً بعد قرن. وقال الجوهري: درج الرجل بمعنى مضى - لسبيله
ودرج بنو فلان أي انقرضوا وفي (الكشاف): درج القوم بعضهم في إثر بعض.
قوله: (وقال الأعشى متهدداً).

وقوله: ﴿وَأَمَّا مَثَلُ الْإِكْدِي مَثَلٌ﴾ أي وأمهلهم في الأعمار لتؤكد الحجة.
ومنها قوله: ﴿فَزَادَتْهُمْ رَجْسًا إِلَى رَجْسِهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٥]، فلنضاف الزيلة إلى الآيات وهو فاعلها.
والجواب: ما تقدم من أن المراد ازدادوا عندهما نحو ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَاؤِي إِلَّا فِرَارًا﴾ [نوح: ٦].

أورده الزمخشري شاهداً على المعنى الذي ذكره، وهو أنه بمعنى الاستبعاد أو الاستئزال
درجة بعد درجة ليستدرجك إلى آخره وهو أصح، ودليله ما قبله وهو:
فلو كنت في جب ثمانين قامة ورقيت أسباب السماء بسلم
فقوله: ليستدرجك القول جمع فيه بين الاستبعاد من الجب والاستئزال من السماء.
ورواية (الكشاف) للبيت الثاني:

لنستدرجك القول حتى تهزه وتعلم أي عنكم غير مفهم
وتهزه بفتح التاء وكسر الهاء من هره يهره بمعنى كرهه وليس بالزاي.
قوله: (من أن المراد ازدادوا عندهما).

أي ازدادوا كفرةً، لأن الرجس هنا الكفر. قال جار الله: المعنى فزادتهم كفرةً مضموماً إلى
كفرهم لأنهم كلما جددوا بتجديد الله الوحي كفرةً ونفاقاً ازداد كفرهم واستحكم وتضاعف
عقابهم.

وافق الفراغ من زبره بين صلاتي العصرين من يوم الأربعاء لتسع ليال خلون من شهر ربيع
الآخر عام أربع وتسعين وثمان مائة هجرية.

وذلك على يد أفقر عباد الله إلى عفوه ورحمته المفتقر إلى كرم العفو الصمد/ عبد القادر بن
محمد عفى الله عنه وسامحه بمنه وكرمه.

ويتلوه في الجزء الثاني القول في الاستطاعة، نسأل الله الإعانة على التمام، وأن يبلغنا في

الصالحات قصارى السؤل والمرام والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الكرام^(١).
سمعت هذا الجزء من أوله إلى آخره وكذلك من أول الجزء الثاني إلى باب الوعد والوعيد
على مصنفه أمير المؤمنين أيده الله ونصره وأبقاه آمين، وكتب عبد القادر بن محمد بن حسين
عفى الله عنهم آمين.

(١) - قال في الأصل: سمعت هذا الجزء من أوله إلى آخره وكذلك من أول الجزء الثاني إلى باب الوعد والوعيد على مصنفه أمير المؤمنين أيده
الله ونصره وأبقاه آمين، وكتب: عبد القادر بن محمد بن حسين عفى الله عنهم آمين.

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبَاصَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]	٤
﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه: ٤٦]	٤
﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١]	٤
﴿وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾ [المجادلة: ١]	٤
﴿وَلَا يُحِطُونَ بِعِلْمِهِ﴾ [طه: ١١٠]	٧١
﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الشعراء: ٢٤]	٧١
﴿الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]	١٠٥
﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣]	١٠٦
﴿أَفَمَنْ هُوَ أَقْبَرُ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: ٣٣]	١١٣
﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [الأنفال: ٣]	١١٣
﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلَيْهِ﴾ [يوسف: ٧٦]	١٣٣
﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]	١٣٣
﴿ذُوا الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]	١٣٤
﴿هُوَ أَشَدُّ زِينَةً﴾ [فصلت: ١٥]	١٣٤
﴿حَتَّى تَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ﴾ [محمد: ٣١]	١٤٦
﴿الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال: ٦٦]	١٤٦
﴿وَلْيَعْلَمِ الَّذِينَ نَافَقُوا﴾ [آل عمران: ١٦٧]	١٤٦
﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: ٤٤]	١٤٦
﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]	١٤٦
﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩]	١٤٧
﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٢]	١٤٧
﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَافِحَ لَعَلَّكُمْ تَخْذُلُونَ﴾ [الشعراء: ١٢٩]	١٤٧
﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٢]	١٤٧
﴿لَا يَكِلِفُ اللَّهُ نَفْسًا لَأَمَاءً إِنَّهَا﴾ [الطلاق: ٧]	١٤٧

- ١٤٧ ﴿وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ تَافَقُوا﴾ [آل عمران: ١٦٧]
- ١٤٧ ﴿لَعَلَّهُ يَذَّكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: ٤٤]
- ١٤٧ ﴿يَسْأَلُكُمْ إِنَّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢]
- ١٥٢ ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا﴾ [المائدة: ٦٥]
- ١٥٢ ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: ٢٨]
- ١٨٣ ﴿أَعْمَلُوا مَا يَنْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]
- ١٨٣ ﴿فَأَتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ﴾ [هود: ١٣]
- ١٨٣ ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ١٧٢]
- ٢٠١ ﴿يُرِيدُونَ أَن يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ﴾ [المائدة: ٣٧]
- ٢٠٧ ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [النساء: ٧٧]
- ٢٠٧ ﴿فَإِذْ كُتِبَ اللَّهُ عِنْدَ الْمَشْرِعِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩٨]
- ٢٠٧ ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ١٧٢]
- ٢٠٧ ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]
- ٢٠٧ ﴿أَعْمَلُوا مَا يَنْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]
- ٢١٩ ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ١٨]
- ٢٢٠ ﴿أَن سَخَطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ٨٠]
- ٢٢١ ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ﴾ [الملك: ٨]
- ٢٢٧ ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيكَ﴾ [آل عمران: ١٨١]
- ٢٢٧ ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: ٢٤٥]
- ٢٥٠ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]
- ٢٥٠ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]
- ٢٥١ ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ﴾ [الإخلاص: ٣]
- ٢٥٤ ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]
- ٢٥٥ ﴿فَاسْتَوَى عَلَى سُبُوحٍ﴾ [الفتح: ٢٩]
- ٢٥٥ ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ٢٩]
- ٢٥٥ ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ [الفصص: ١٤]

المجلد الثاني ————— أولاً: فهرس الآيات القرآنية

- ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ﴾ [المؤمنون: ٢٨] ٢٥٥
- ﴿أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ﴾ [الزخرف: ٥١] ٢٥٥
- ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] ٢٥٧
- ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: ١] ٢٥٧
- ﴿نَكِّرُوا وَلِهَاجَرَتَهَا﴾ [النمل: ٤١] ٢٥٧
- ﴿فَهِىَ حَاطِبَةٌ عَلَى غُرُوبِهَا﴾ [الحج: ٤٥] ٢٥٧
- ﴿وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا﴾ [التغابن: ٨] ٢٥٧
- ﴿وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ [الزخرف: ٤٦] ٢٥٨
- ﴿مُخْرِجِهِمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [الأحزاب: ٤٣] ٢٥٨
- ﴿فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾ [الزمر: ٢٢] ٢٥٨
- ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ [النور: ٣٥] ٢٥٨
- ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصاص: ٨٨] ٢٥٨
- ﴿وَجْهَ النَّهَارِ﴾ [آل عمران: ٧٢] ٢٥٩
- ﴿وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ [لقمان: ٢٢] ٢٥٩
- ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾ [الروم: ٣٠] ٢٥٩
- ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] ٢٥٩
- ﴿وَبَيْنَ وَجْهِ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] ٢٥٩
- ﴿بِمَا قَدَّمْتِ يَدَاكَ﴾ [الحج: ١٠] ٢٦٠
- ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] ٢٦٠
- ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] ٢٦٠
- ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا قَالُوا﴾ [المائدة: ٦٤] ٢٦١
- ﴿يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤] ٢٦١
- ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] ٢٦١
- ﴿وَلَا يَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ﴾ [الاسراء: ٢٩] ٢٦١
- ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] ٢٦٢
- ﴿حَتَّى يَعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩] ٢٦٣

- ﴿بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سبأ: ٤٦] ٢٦٣
- ﴿وَلَتُصْنَعَ عَلَى عَيْنَيْ﴾ [طه: ٣٩] ٢٦٣
- ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧] ٢٦٣
- ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ﴾ [التوبة: ٢٩] ٢٦٣
- ﴿فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُنُودِكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢] ٢٦٣
- ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧] ٢٦٣
- ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] ٢٦٣
- ﴿وَلَتُصْنَعَ عَلَى عَيْنَيْ﴾ [طه/ ٣٩] ٢٦٣
- ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] ٢٦٨
- ﴿يَحْضَرُهُ عَلَى الْعِبَادِ﴾ [يس: ٣٠] ٢٧٢
- ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨] ٢٧٢
- ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠] ٢٧٢
- ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْنَا﴾ [النساء: ١٥٨] ٢٧٢
- ﴿وَأَنَا فَوْقَهُمْ فَهُمْ رَاوِدُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٧] ٢٧٢
- ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْنَا﴾ [النساء: ١٥٨] ٢٧٢
- ﴿لَا تُدْرِكُهُ مَا لَا بَصَرٌ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبَصِرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] ٢٩٩
- ﴿يَبِيعُ السَّمَنَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْ يَكُونَ لَهُ. وَلَدَوْلَهُ تَكُنْ لَهُ صَحِيفَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١١﴾﴾ ذَلِكَ كُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَفَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٢﴾ لَا تُدْرِكُهُ مَا لَا بَصَرٌ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبَصِرَ وَهُوَ
- اللطيف الخبير﴾ [الأنعام: ١٠١-١٠٣] ٣٠١
- ﴿يُطِيعُونَ لَا يُطَعُونَ﴾ [الأنعام: ١٤] ٣٠٤
- ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ [الشعراء: ٦١] ٣٠٧
- ﴿وَجُودٌ بِهَذَا ضَرْفٌ ..﴾ [القيامة: ٢٢] ٣١٠
- ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ خَسِيرٌ﴾ [العصر: ٢] ٣١٠
- ﴿إِلَّا بِمَا ظَنَرُ﴾ [القيامة: ٢٣] ٣١١
- ﴿يَتَمَوَّسَى أَجْعَلْ لَنَا إِلَهًا﴾ [الأعراف: ١٣٨] ٣٢٠
- ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ٣٢٠

المجلد الثاني _____ أولاً، فهرس الآيات القرآنية

- ﴿أَرَأَيْتَ لَآلِهَةَ جَهَنَّمَ﴾ [النساء: ١٥٣] ٣٢١
- ﴿حَتَّىٰ نَرَىٰ لَآلِهَةَ جَهَنَّمَ﴾ [البقرة: ٥٥] ٣٢١
- ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ﴾ [النساء: ١٥٣] ٣٢١
- ﴿فَلَمَّا أَفَاقُوا قَالُ سُبْحَنَكَ بُنْتَ إِلَٰهِنَا وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ٣٢٢
- ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ﴾ [التكوير: ٢٣] ٣٢٣
- ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ فِي الْكُتُبِ لَنُفْسِدَنَّ فِي الْأَرْضِ مَรَتَيْنِ وَلَنَعْلَنَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٤] ٣٢٣
- ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَٰئِهِمَا بَعَثْنَا عَلَيْهِمْ ثَمَرًا لَا أُولىٰ لَهُمْ دَافِعًا لِّمَا أُخْلِلُوا لَازِقًا﴾ [الإسراء: ٥] ٣٢٣
- ﴿وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا﴾ ⑤ ﴿ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ﴾ [الإسراء: ٥، ٦] ٣٢٣
- ﴿وَأَمَدَدْنَاهُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاهُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا﴾ [الإسراء: ٦] ٣٢٣
- ﴿تَكَادُ السَّمُوتُ يَنْفَطِرُنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا أَنْ دَعَا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا﴾ [مريم: ٩٠، ٩١] ٣٢٥
- ﴿فَإِنْ أَسْتَقَرَّ مَكَانُهُ، فَسَوْفَ تَرَوْنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] ٣٢٥
- ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ .. [البقرة: ٩٥] ٣٢٩
- ﴿وَنَادُوا بِمَلِكِهِمْ لِيَقْضِيَ عَلَيْهِمْ ظُلْمُكُمُ الَّذِي ظَلَمْتُمْ لَهُمْ﴾ [الزخرف: ٧٧] ٣٢٩
- ﴿قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ أَلْدَارُ الْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٩٤] ٣٣٠
- ﴿وَجُودٌ يُؤْمِرُ النَّاسَ﴾ ⑫ ﴿إِلَىٰ رِبَّهَا نَاطِرَةً﴾ [القيامة: ٢٣، ٢٤] ٣٣١
- ﴿وَتَرَدُّهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨] ٣٣٣
- ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران: ٧٧] ٣٣٣
- ﴿وَتَرَدُّهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨] ٣٣٣
- ﴿وَجُودٌ يُؤْمِرُ النَّاسَ﴾ ⑬ ﴿تَنْظُرُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا قَارَةٌ﴾ [القيامة: ٢٥، ٢٤] ٣٣٩
- ﴿وَجُودٌ يُؤْمِرُ خَشِيعَةً﴾ .. [إلى قوله: ﴿لَسَعِيهَا رَاضِيَةً﴾ [الغاشية: ٩٢] ٣٣٩
- ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرِىٰ﴾ ⑭ ﴿وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ﴾ [طه: ١١٩، ١١٨] ٣٤٢
- ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] ٣٤٣
- ﴿فَأَنذَهُمْ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ [الحشر: ٢] ٣٤٣
- ﴿وَيَرْجِعُونَ رَحْمَتَهُ﴾ [الإسراء: ٥٧] ٣٤٥
- ﴿يَحْيِيهِمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ، سَلَامٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤] ٣٤٦
- ﴿يَنَادِيهِمَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَلْيَقِهِ﴾ [الإنشاق: ٦] ٣٤٧

- ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوثِقَ كَتَبُهُ، يَسْمِينَهُ .. ﴾ الآية [لإنشاق: ٧] ٣٤٧
- ﴿ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ ﴾ [التور: ٧٧:٧] ٣٤٧
- ﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلْقَوُهُ ﴾ [البقرة: ٢٢٣] ٣٤٨
- ﴿ تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ ﴾ [الأحزاب: ٤٤] ٣٤٨
- ﴿ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ ﴾ [التور: ٧٧:٧] ٣٤٨
- ﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلْقَوُهُ ﴾ [البقرة: ٢٢٣] ٣٤٩
- ﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُورُونَ ﴾ [المطففين: ١٥] ٣٤٩
- ﴿ تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ، سَلَامٌ ﴾ [الأحزاب: ٤٤] ٣٥٠
- ﴿ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾ [يونس: ٢٦] ٣٥٠
- ﴿ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ﴾ [الأنعام: ١٦٠] ٣٥٠
- ﴿ أَوَلَمْ تَرَ إِلَى الْإِنْسَانِ أَنَّا خَلَقْنَاهُ ﴾ [يس: ٧٧] ٣٥٣
- ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ ﴾ [الفرقان: ٤٥] ٣٥٣
- ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴾ [الفيل: ١] ٣٥٣
- ﴿ يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾ [المائدة: ٦٧] ٣٥٤
- ﴿ وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْمَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ ﴾ [الأعراف: ١٨٨] ٣٥٤
- ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ ﴾ [المجادل: ٧] ٣٥٥
- ﴿ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ، هُوَ الْغَنِيُّ ﴾ [يونس: ٦٨] ٣٦٦
- ﴿ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ الْبَشَرِ مِمَّا خَلَقَ وَلَمَّا لَبِثْنَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [المؤمنون: ٩١] ٣٧٣
- ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢] ٣٧٤
- ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا ذُكِرُوا سُبْحًا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء: ٤٢] ٣٧٤
- ﴿ وَلِلَّهِ كُرمُ اللَّهِ وَحْدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾ [البقرة: ١٦٣] ٣٧٥
- ﴿ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩] ٣٧٤
- ﴿ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ ﴾ [النساء: ١٧١] ٣٩٢
- ﴿ فَتَفَحَّخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا ﴾ [التحريم: ١٢] ٣٩٢
- ﴿ أَوَلَيْكَ كِتَابٌ فِي قُلُوبِهِمْ لَا يَمَسُّنَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ ﴾ [المجادل: ٢٢] ٣٩٣
- ﴿ يَلْقَى الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ ﴾ [غافر: ١٥] ٣٩٣

- ﴿ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ ﴾ [النحل: ١٠٢] ٣٩٣
- ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾ [المائدة: ٧٣] ٣٩٤
- ﴿ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ هُوَ الْغَنِيُّ ﴾ [يونس: ٦٨] ٣٩٣
- ﴿ أَوْ عَدَلُ ذَلِكَ صِيَامًا ﴾ [المائدة: ٩٥] ٣٩٧
- ﴿ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ ﴾ [هود: ٤٦] ٣٩٧
- ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ﴾ [الأعراف: ٢٨] ٤٤٤
- ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا ﴾ [يونس: ٤٤] ٤٤٤
- ﴿ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا ﴾ [الإسراء: ١٩] ٤٦٤
- ﴿ وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ ﴾ [آل عمران: ١١٥] ٤٦٤
- ﴿ مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ ﴾ [الملئك: ٣] ٤٦٦
- ﴿ صُنِعَ اللَّهُ لِدَىٰ أَفَنٍ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النمل: ٨٨] ٤٦٧
- ﴿ أَلَدَىٰ أَحْسَنَ كُلِّ شَيْءٍ خَلْقُهُ ﴾ [السجدة: ٧] ٤٦٧
- ﴿ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ ﴾ [الملئك: ٣] ٤٦٧
- ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا ﴾ [ص: ٢٧] ٤٦٨
- ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ [الكهف: ٢٩] ٤٦٩
- ﴿ وَتَخْلُقُونَ أَفْكًَا ﴾ [العنكبوت: ١٧] ٤٦٩
- ﴿ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [البقرة: ٧٦] ٤٦٩
- ﴿ هَلْ تُحْزِنُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [النمل: ٩٠] ٤٦٩
- ﴿ لَنَّا أَعْمَلْنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ ﴾ [الشورى: ١٥] ٤٦٩
- ﴿ يَوْمَ نَجِدُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ ﴾ [آل عمران: ٣٠] ٤٦٩
- ﴿ وَقَدْ مَنَّآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا ﴾ [الفرقان: ٢٣] ٤٦٩
- ﴿ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ ﴾ [النساء: ١٢٣] ٤٦٩
- ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا ﴾ [الإسراء: ٤١] ٤٦٩
- ﴿ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٦] ٤٦٩
- ﴿ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [الحديد: ١٧] ٤٦٩
- ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا قَوْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ النَّارِ ﴾ [ص: ٢٧] ٤٦٩

- ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِلْعَيْبِ ﴾ (٢٨) ﴿ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ [الدخان: ٣٨، ٣٩] ٤٦٩
- ﴿ وَإِذَا وَلَا تَنْخَضُوا ءَايَاتِ اللَّهِ هُزُوًا ﴾ [البقرة: ٢٣١] ٤٧٠
- ﴿ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا ﴾ [النساء: ١٤٠] ٤٧٠
- ﴿ فَمَنْ أَضْطَرَّ عَذْرَ بَارِغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِيْمَ عَلَيْهِ ﴾ [البقرة: ١٧٣] ٤٧٠
- ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ٤٧٠
- ﴿ فَدَتَّبِعَنَّ الرَّشْدَ مِنْ أَلْفِي ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ٤٧٠
- ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا ﴾ [النساء: ١٧٠] ٤٧٠
- ﴿ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسِبْنَهُمْ بِمَقَارِفٍ مِنَ الْعَذَابِ ﴾ [آل عم: ١٨٨] ٤٧٧
- ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُغْلِبَ الْقُرْآنَ بِطُلُوعِ أَهْلِهَا مُصْلِحُونَ ﴾ [هود: ١١٧] ٤٧٧
- ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا ﴾ [الأنبياء: ٤٧] ٤٧٧
- ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ ﴾ [فصل: ٤٦] ٤٧٧
- ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ﴾ [ص: ٢٧] ٤٧٧
- ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] ٤٧٨
- ﴿ يَحْضَرُنِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَسَدِ اللَّهِ ﴾ [الزمر: ٥٦] ٤٨٠
- ﴿ قَالِقُوا السَّعَرُ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ ﴾ [النحل: ٢٨] ٤٨٠
- ﴿ ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ يُخْزِيهِمْ وَيَقُولُ إِنْ شِرْكَاءُكَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشْفِقُونَ فِيهِمْ ﴾ [النحل: ٢٧] ٤٨٠
- ﴿ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ الَّذِينَ تَوَفَّيْتَهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَالِي أَنفُسِهِمْ قَالِقُوا السَّعَرُ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلْ إِنْ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [النحل: ٢٧، ٢٨] ٤٨٠
- ﴿ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّسَانًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾ [طه: ٤٤] ٤٨٢
- ﴿ لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾ [طه: ٤٤] ٤٨٢
- ﴿ الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا ﴾ [البقرة: ٢٦٨] ٤٨٢
- ﴿ كُلَّمَا أَقْدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ ﴾ [المائدة: ٦٤] ٤٨٢
- ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ ﴾ [الأعراف: ١٢] ٤٨٤
- ﴿ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا ﴾ [النساء: ٧٦] ٤٨٥
- ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ٤٨٦

المجلد الثاني ————— ثالثاً: فهرس المواضيع

- ﴿وَتَخْلُقُونَ أَفْكَاءً﴾ [العنكبوت: ١٧] ٥٠٦
- ﴿وَأَذِّنْ خَلْقُومَنَ الطَّيِّبِينَ﴾ [المائدة: ١١٠] ٥٠٦
- ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ﴾ [فاطر: ٣] ٥٠٦
- ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَّهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾ [آل عمران: ٧] ٥٠٧
- ﴿هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] ٥٠٨
- ﴿وَتَخْلُقُونَ أَفْكَاءً﴾ [العنكبوت: ١٧] ٥٠٩
- ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] ٥٠٩
- ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ﴾ [الرعد: ١٦] ٥٠٩
- ﴿أَحْسَنَ كُلِّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [السجدة: ٧] ٥١٠
- ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧] ٥١٠
- ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوتُ غَيْرِ أَحْيَاءٍ﴾ [النحل: ٢٠، ٢١] ٥١٠
- ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ مُقَدَّرٍ﴾ [الفرقان: ٢] ٥١٠
- ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] ٥١١
- ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ [الصافات: ٩٥] ٥١١
- ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُونَ مِنْ تَحْرِيْبٍ وَمَنْشِئٍ﴾ [سبأ: ١٣] ٥١٢
- ﴿قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُمْ﴾ [الأنبياء: ٥٦] ٥١٢
- ﴿أَجْعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥] ٥١٣
- ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء: ٣٧] ٥١٣
- ﴿مِنْ حَمَلٍ مُسْتَوْسٍ﴾ [الحجر: ٢٦] ٥١٤
- ﴿سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ﴾ [الأنبياء: ٣٧] ٥١٤
- ﴿سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ﴾ [الأنبياء: ٣٧] ٥١٤
- ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ [الأنبياء: ٧٣] ٥١٥
- ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَكْذِبُونَ إِلَى الْكَافِرِ﴾ [القصاص: ٤١] ٥١٥
- ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِنْدَ الرَّحْمَنِ أَنْثَى﴾ [الزخرف: ١٩] ٥١٥
- ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْإِنِّ﴾ [الأنعام: ١٠٠] ٥١٥
- ﴿لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ [السجدة: ٢٤] ٥١٥

- ﴿ فَأَخَذَتْهُ وَخُوذُهُ، فَابْذَنَهُمْ فِي الْيَمِّ ﴾ [القصص: ٤١] ٥١٥
- ﴿ يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ ﴾ [هود: ٩٨] ٥١٥
- ﴿ ثُمَّ مَكَرَ فُكِّمَ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ ﴾ [آل عمران: ١٥٢] ٥١٥
- ﴿ قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ ﴾ [آل عمران: ١٦٥] ٥١٦
- ﴿ لِيَبْتَلِيَكُمْ ﴾ [آل عمران: ١٥٢] ٥١٧
- ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ [البقرة: ٢٩] ٥١٧
- ﴿ وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ ﴾ [البقرة: ١٢٨] ٥١٧
- ﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا ﴾ [الأنبياء: ٧٣] ٥١٨
- ﴿ إِنْ جَاءَكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ [البقرة: ١٢٤] ٥١٨
- ﴿ وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا ﴾ [التوبة: ٤٠] ٥١٨
- ﴿ وَفِيهِمُ السَّيِّئَاتِ وَمَنْ تَبِيَ السَّيِّئَاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْنَهُ ﴾ [غافر: ٩] ٥١٨
- ﴿ رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَكُنْتَ أَقْدَمًا ﴾ [البقرة: ٢٥٠] ٥١٨
- ﴿ وَظَلَّاهُمْ بِالْقُدُورِ وَالْأَصَالِ ﴾ [الرعد: ١٥] ٥١٩
- ﴿ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ۖ وَبَسِّرْ لِي أَمْرِي ﴾ [طه: ٢٥، ٢٦] ٥٢٠
- ﴿ وَمَا مَنَعَتْ إِذْرَمَيْتَ وَلَكَ بِكَ اللَّهُ رَحْمَى ﴾ [الأفئال: ١٧] ٥٢٠
- ﴿ وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ ﴾ [البقرة: ١٢٨] ٥٢٠
- ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ ﴾ [الأفئال: ١٧] ٥٢١
- ﴿ هُوَ الَّذِي يُسِيرُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ﴾ [يونس: ٢٢] ٥٢١
- ﴿ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [النساء: ٨٣] ٥٢٢
- ﴿ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ ﴾ [الرعد: ١٧] ٥٢٢
- ﴿ فَأَفْرَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم: ٣٠] ٥٢٢
- ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [النزريات: ٥٦] ٥٢٢
- ﴿ لَا يَبْدِيلُ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ [الروم: ٣٠] ٥٢٣
- ﴿ وَيَخْرُونَ لِلْأَذْقَانِ ﴾ [الإسراء: ١٠٧] ٥٢٣
- ﴿ لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً ﴾ [الحج: ٥٣] ٥٢٣
- ﴿ وَمَنْزُةَ النَّالَةِ الْأُخْرَى ﴾ [النجم: ٢٠] ٥٢٥

المجلد الثاني — أولاً: فهرس الآيات القرآنية

- ﴿وَأِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ...﴾ إلى قوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨] ٥٢٦
- ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبُ﴾ [آل عمران: ٧٨] ٥٢٦
- ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩] ٥٢٦
- ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ﴾ [الحج: ٥٢] ٥٢٦
- ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ قَمَالٌ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (٧٨) مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ٧٨، ٧٩] ٥٢٦
- ﴿وَيَاكُونُ لَهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٨] ٥٢٧
- ﴿إِنْ تَمَسَّكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا﴾ [آل عمران: ١٢٠] ٥٢٧
- ﴿إِنْ تُصِيبَكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبَكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرًا﴾ [التوبة: ٥٠] ٥٢٧
- ﴿وَيَحْزَنُوا سَيِّئَةً سَيِّئَةٌ تَمْلِكُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] ٥٢٧
- ﴿وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُخْرِجُ إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠] ٥٢٧
- ﴿إِنَّ الْخَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ١١٤] ٥٢٧
- ﴿وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ﴾ [الأعراف: ١٣١] ٥٢٧
- ﴿قَالُوا أَطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ﴾ [النمل: ٤٧] ٥٢٧
- ﴿فَأَعْرَبْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾ [المائدة: ١٤] ٥٢٨
- ﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَتْرَكْنَا إِلَيْكَ مِنْ رَيْكَ طَعْنًا﴾ [المائدة: ٦٤] ٥٢٨
- ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَاؤِي إِلَّا فِرَارًا﴾ [زوح: ٦] ٥٢٨
- ﴿مَا زَادَهُمْ إِلَّا تَقْوَرًا﴾ [فاطر: ٤٢] ٥٢٨
- ﴿رَبِّ إِنَّمَنْ أَضَلَّنَا كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ﴾ [إبراهيم: ٣٦] ٥٢٨
- ﴿فَلَمَّا أَتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَطَلُوا دُعَاؤَهُ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (٧١) فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ لِقَائِهِ ﴿
- [التوبة: ٧٦، ٧٧] ٥٢٨
- ﴿أَضْحَكَ وَأَبْتَكَى﴾ [النجم: ٤٣] ٥٢٩
- ﴿مِرْطَ الَّذِينَ أُنْصِتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧] ٥٣٠
- ﴿وَجَرَيْنَ يَوْمَ يَرْجِعُ طَيْفًا﴾ [يسونس: ٢٢] ٥٣٥
- ﴿إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلِلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ﴾ [الشورى: ٣٣] ٥٣٥
- ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾ [الروم: ٤٨] ٥٣٥

المعراج ————— الجزء الأول

- ﴿وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا﴾ [مريم: ١٣] ٥٤٥
- ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ٥٤٧
- ﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٥] ٥٤٧
- ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ ﴿٥﴾ عَلَّمَهُ الْكِتَابَ﴾ [الرحمن: ٤، ٣] ٥٤٧
- ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ﴾ [النور: ٣٥] ٥٤٨
- ﴿وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَٰهًا لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُشْرِكُهُ﴾ [التوبة: ٣٢] ٥٤٨
- ﴿إِنَّكَ أَشْرَكَ لَظَلُمَ الْعَظِيمُ﴾ [لقمان: ١٣] ٥٤٨
- ﴿وَلَا تُزِرُّ وَازِرَةً وَزَرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤] ٥٥٧
- ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩] ٥٥٧
- ﴿فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِ﴾ [العنكبوت: ٤٠] ٥٥٧
- ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٨، ٧] ٥٥٧
- ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧] ٥٥٧
- ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨] ٥٥٧
- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا يُقِيمُ حَتَّىٰ يُغَيِّرَ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] ٥٥٧
- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ الْكَاسِفِينَ﴾ [يونس: ٤٤] ٥٥٧
- ﴿وَمَا كَانَ رِزْقُ الْيَهُودَ الْفَرَسِيِّ يَظْلِمُ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٧] ٥٥٧
- ﴿يَوْمَ نَجِدُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عمران: ٣٠] ٥٥٧
- ﴿وَنُوفِيَ كُلَّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ﴾ [النحل: ١١١] ٥٥٧
- ﴿هَلْ تَحْزَنُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النمل: ٩٠] ٥٥٧
- ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ﴾ [الرحمن: ٦٠] ٥٥٧
- ﴿يَمَّا عِيلُوا﴾ [النجم: ٣١] ٥٥٧
- ﴿يَمَّا ظَلَمُوا﴾ [النمل: ٥٢] ٥٥٧
- ﴿يَمَّا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ [البقرة: ٥٩] ٥٥٧
- ﴿يَمَّا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [النساء: ٦٢] ٥٥٧
- ﴿يَمَّا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ يَظْلِمَ الْعَبِيدَ﴾ [الحج: ١٠] ٥٥٧
- ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [النحل: ٢٥] ٥٥٨

المجلد الثاني أولاً: فهرس الآيات القرآنية

- ﴿وَلِيَحْمِلُوا أُنْفُسَهُمْ وَأُنْفًا لَا مَعَ أَنْفَالِهِمْ﴾ [العنكبوت: ١٣] ٥٥٨
- ﴿وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ [العنكبوت: ١٢] ٥٥٨
- ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ [الأنعام: ١٦٤] ٥٥٨
- ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ٥٥٨
- ﴿مَاذَا أُنْزِلَ رُبُّكَ قَالُوا اسْطِطِرْ الْأَوَّلِينَ﴾ [النحل: ٢٤] ٥٥٩
- ﴿يَأْتِي وَإِثْمُكَ﴾ [المائدة: ٢٩] ٥٦٠
- ﴿وَأَنفُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ [الأنفال: ٢٥] ٥٦٠
- ﴿وَلِيَحْمِلُوا أُنْفُسَهُمْ وَأُنْفًا لَا مَعَ أَنْفَالِهِمْ﴾ [العنكبوت: ١٣] ٥٦٠
- ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَكُمْ وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ وَلِيَحْمِلُوا أُنْفُسَهُمْ وَأُنْفًا لَا مَعَ أَنْفَالِهِمْ﴾ [العنكبوت: ١٢، ١٣] ٥٦٠
- ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾ [الانشقاق: ١٩] ٥٦٢
- ﴿هَلْ يَذْهَبُ كَيْدُهُ مَا يَعِيطُ﴾ [الحج: ١٥] ٥٦٢
- ﴿وَتَاللَّهِ لَا يَكِيدَنَّا صُنُوكُمْ﴾ [الأنبياء: ٥٧] ٥٦٢
- ﴿فَإِمَّا نَذْهَبَنَّ﴾ [الزخرف: ٤١] ٥٦٢
- ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنْتُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام: ٤٧] ٥٦٣
- ﴿يَتَأْتِيهَا النَّحْلُ آذِخًا وَمَسْكَنًا كَمَا لَا يَحْطُمَنَّكُمْ سَيَمَنَّ وَجُودُهُ﴾ [النمل: ١٨] ٥٦٣
- ﴿وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: ٩، ٨] ٥٦٥
- ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَّ آلِهَتِينَ﴾ [المائدة: ١١٦] ٥٦٥
- ﴿أَتَهْلِكُنَّ بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ [الأعراف: ١٥٥] ٥٦٥
- ﴿أَنطِعْ مِنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطِيعُوهُ﴾ [س: ٤٧] ٥٦٥
- ﴿أَتُؤْمِنُ لِلْبَشَرِ مِثْلَكَ﴾ [المؤمنون: ٤٧] ٥٦٥
- ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦] ٥٦٥
- ﴿وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْنِ﴾ [سبا: ١٦] ٥٦٦
- ﴿يَنْسَاءَ النَّيِّ﴾ [إلى قوله: ﴿يُضَعَّفُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾] [الأحزاب: ٣٠] ٥٦٦
- ﴿إِذَا لَادَقْنَاكَ ضِعْفُ الْحَيَاةِ وَضِعْفُ الْمَمَاتِ﴾ [الإسراء: ٧٥] ٥٦٦
- ﴿فَلَا أَفْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَنْسَاءُ لُوبُ﴾ [المؤمنون: ١٠١] ٥٦٨

- ﴿يَوْمَ يَقْرَأُ الرَّزْمُ مِنْ أَحْيَا﴾ [٢١] وَأَمِيَهُ وَأَبِيهِ ﴿[عيس: ٣٤، ٣٥]..... ٥٦٩
- ﴿فَقَضَيْنَهُنَّ مِمَّا سَمِعَ سَمَوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢]..... ٥٧٣
- ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]..... ٥٧٣
- ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ﴾ [الإسراء: ٤]..... ٥٧٣
- ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمَرَ أَنَّ دَابِرَ هَٰؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ﴾ [الحجر: ٦٦]..... ٥٧٣
- ﴿وَقَضَىٰ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ﴾ [الزمر: ٦٩]..... ٥٧٣
- ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ﴾ [القصص: ٢٩]..... ٥٧٣
- ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ وَلَوْ إِلَىٰ قَوْمِهِمْ﴾ [الأحقاف: ٢٩]..... ٥٧٣
- ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]..... ٥٧٤
- ﴿وَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَوَاتِمُ﴾ [فصلت: ١٠]..... ٥٧٤
- ﴿وَمَنْ قَدَرْنَا عَلَيْهِ رِزْقُهُ﴾ [الطلاق: ٧]..... ٥٧٤
- ﴿قَدَرْنَاهَا مِنَ الْغَيْبِ﴾ [النمل: ٥٧]..... ٥٧٥
- ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾ [غافر: ٢٠]..... ٥٧٦
- ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨]..... ٥٧٦
- ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنْطِقُونَ﴾ [٣٥] وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْبُدُونَ ﴿[المرسلات: ٣٥، ٣٦]..... ٥٨٠
- ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ اللَّهُ أَنْ تَسْجُدَ﴾ [الأعراف: ١٢]..... ٥٨١
- ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَحِيصَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا..﴾ [الأعراف: ٢٨]..... ٥٨٢
- ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]..... ٥٨٤
- ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ﴾ [الحديد: ٢٢]..... ٥٨٧
- ﴿مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي﴾ [يوسف: ١٠٠]..... ٥٨٨
- ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [القصص: ١٥]..... ٥٨٨
- ﴿لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي﴾ [المائدة: ٢٥]..... ٥٨٨
- ﴿وَإِذْ يَرْيَكُمُوهُمْ إِذِ الْفَتْيَمَ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَالُ لَكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ يَقْضَى اللَّهُ أَمْرًا كَاتٍ
- مَقْضًى﴾ [الأأنف: ٤٤]..... ٥٩٠
- ﴿قَضَى الْأَمْرَ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ [يوسف: ٤١]..... ٥٩١
- ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]..... ٥٩٢

المجلد الثاني ————— أولاً: فهرس الآيات القرآنية

- ﴿ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ﴾ [القمر: ٤٨] ٥٩٢
- ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨] ٥٩٢
- ﴿لَبِزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤] ٥٩٢
- ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] ٥٩٣
- ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ﴾ [الأنبياء: ١٠٥] ٥٩٣
- ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَا أُغْلِبُ أَكْرَأُ وَأَنَا رُسُلِي﴾ [المجادلة: ٢١] ٥٩٣
- ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ﴾ [الحج: ٤] ٥٩٣
- ﴿قُلْ لَن يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾ [التوبة: ٥١] ٥٩٣
- ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا أَحَدَىٰ الْحُسَيْنَيْنِ وَتَمُنُّنَا تَرَبَّصُوا بِكُمْ أَن يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِندِهِ أَوْ يَأْتِيَنَا﴾ [التوبة: ٥٢] ٥٩٣
- ﴿وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٤٩] ٥٩٤
- ﴿وَلِيَسْلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا﴾ [الأنفال: ١٧] ٥٩٤
- ﴿وَأَشْرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعُجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣] ٥٩٤
- ﴿وَلَا تُسَاطِفُ أَيْدِيَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٤٩] ٥٩٥
- ﴿وَأَلْقَى السَّحَرَةُ سِحْرَ بَيْنَ﴾ [الأعراف: ١٢٠] ٥٩٥
- ﴿إِنَّا نَحْنُ اللَّهُدَىٰ﴾ [الليل: ١٢] ٥٩٧
- ﴿وَالَّذِينَ هَمَزُوا فِي جَهَنَّمَ مَن هَمَزَ هُمُومًا﴾ [محمد: ١٧] ٥٩٧
- ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ [محمد: ٥] ٥٩٧
- ﴿إِنَّ الذِّبْنَ أَمْثَلُ وَأَعْلَىٰ الصَّلَاحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِأَيْمَنِ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ﴾ [يونس: ٩] ٥٩٧
- ﴿لَوْ هَدَيْنَا اللَّهَ هَدًى يَنْتَكُمُ﴾ [إبراهيم: ٢١] ٥٩٧
- ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨] ٥٩٧
- ﴿وَالَّذِينَ قِيلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [محمد: ٤] ٥٩٧
- ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨] ٥٩٧
- ﴿فَمَا أَكْرَفُ الْتَفْتِيعِ وَفَتَاتِي﴾ [النساء: ٨٨] ٥٩٨
- ﴿قَالُوا صَلُّوا عَلَيْنَا﴾ [الأعراف: ٣٧] ٥٩٨
- ﴿ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٦٧] ٥٩٨

- ﴿فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [البقرة: ١٠٨] ٥٩٨
- ﴿يَوْمَ يَعْلَمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْشِفُونَ لَهُ، كَمَا يَحْشِفُونَ لَكُمُ وَحَشِبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ﴾ [المجادلة: ١٨] ٥٩٨
- ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾ [النساء: ٨٨] ٥٩٩
- ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ [الجن: ٢٣] ٥٩٩
- ﴿يُضِلُّ بِؤْسَ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦] ٦٠٠
- ﴿فَأَضَلُّنَا السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٦٧] ٦٠٠
- ﴿يُضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الزمر: ٨] ٦٠٠
- ﴿إِنْ كَادَ لَيُضِلَّنَا عَنْ هَاهُنَا﴾ [الفرقان: ٤٢] ٦٠٠
- ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ [القمر: ٤٧] ٦٠٠
- ﴿يَوْمَ يُسْجَوْنَ فِي النَّارِ﴾ [القمر: ٤٨] ٦٠١
- ﴿بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْعَبِيدِ﴾ [سبأ: ٨] ٦٠١
- ﴿أَوَءَاضَلُّنَا فِي الْأَرْضِ أَمْ نَأْتِي خَلْقًا حَدِيدًا﴾ [السجدة: ١٠] ٦٠١
- ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢] ٦٠١
- ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [الضحى: ٧] ٦٠١
- ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الانشقاق: ٢٠] ٦٠٢
- ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذِكْرِ مُعْرِضِينَ﴾ [الدثر: ٤٩] ٦٠٢
- ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمْ الْهُدَى﴾ [الإسراء: ٩٤] ٦٠٢
- ﴿وَمَا أَرِيدُ أَنْ مُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنهَدَكُم عَنْهُ إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ﴾ [هود: ٨٨] ٦٠٣
- ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٤] ٦٠٣
- ﴿هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ﴾ [البقرة: ١٨٥] ٦٠٤
- ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ [قصص: ١٧] ٦٠٤
- ﴿فَأَمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى﴾ [طه: ١٢٣] ٦٠٤
- ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [الأنعام: ١٠٤] ٦٠٤
- ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: ٩] ٦٠٤
- ﴿أَفَنُيْهِدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُنْبَغَ﴾ [يونس: ٣٥] ٦٠٤
- ﴿أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي﴾ [الزمر: ٥٧] ٦٠٥

المجلد الثاني — أولاً، فهرس الآيات القرآنية

- ﴿ وَأَضَلَّ رِعْزُونُ قَوْمِهِ، وَمَا هَدَى ﴾ [طه: ٧٩] ٦٠٥
- ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ ﴾ [ص: ٢٦] ٦٠٥
- ﴿ وَلَا ضَلَّتْهُمْ وَلَا امْتَبَعَتْهُمْ ﴾ [النساء: ١١٩] ٦٠٥
- ﴿ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [الحج: ٩] ٦٠٥
- ﴿ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا ﴾ [المائدة: ٧٧] ٦٠٥
- ﴿ فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ ﴾ [الأحزاب: ٦٧] ٦٠٥
- ﴿ لَوْ هَدَيْنَا اللَّهُ لَهْدَيْنَكَ ﴾ [إبراهيم: ٢١] ٦٠٥
- ﴿ بَلَى قَدْ جَاءَ نَكَاءٌ بِنَبِيٍّ ﴾ [الزمر: ٥٩] ٦٠٥
- ﴿ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ ﴾ [النساء: ٨٨] ٦٠٥
- ﴿ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ ﴾ [البقرة: ٣٦] ٦٠٦
- ﴿ وَاتَّبِعُوا مَا تَنَلَّوْا الشَّيَاطِينُ ﴾ [البقرة: ١٠٢] ٦٠٦
- ﴿ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ ﴾ [النمل: ٢٤] ٦٠٦
- ﴿ لَا يَفْنَى عَنْكُمْ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ ﴾ [الأعراف: ٢٧] ٦٠٦
- ﴿ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا ﴾ [الأعراف: ٣٨] ٦٠٦
- ﴿ رَبَّنَا آتِنَا الَّذِينَ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ ﴾ [فصلت: ٢٩] ٦٠٦
- ﴿ وَمَا كَانِ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ ﴾ [التوبة: ١١٥] ٦٠٦
- ﴿ وَاتَّبِعُوا مَا تَنَلَّوْا الشَّيَاطِينُ ﴾ [البقرة: ١٠٢] ٦٠٦
- ﴿ وَمَا كَانِ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ ﴾ [التوبة: ١١٥] ٦٠٦
- ﴿ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ [فاطر: ٨] ٦٠٧
- ﴿ يُضِلُّ بِهٖ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهٖ كَثِيرًا ﴾ [البقرة: ٢٦] ٦٠٨
- ﴿ أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوٓءُ عَمَلِهِ فَرَّاهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبُ نَفْسُكَ عَنْهُمْ ﴾ [فاطر: ٨] ٦٠٨
- ٦٠٨
- ﴿ كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ [المائدة: ٣١] ٦٠٨
- ﴿ وَمَا يُضِلُّ بِهٖ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴾ [البقرة: ٢٦] ٦٠٩
- ﴿ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ ﴾ [النساء: ٨٨] ٦٠٩
- ﴿ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَمْشَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ حَصِيًّا حَرَجًا ﴾ [الأنعام: ١٢٥] [١٢٥] ٦١٠

- ﴿ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾ [الأنعام: ١] ٦١٠
- ﴿ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ﴾ [الصف: ٥] ٦١١
- ﴿ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا ﴾ [فاطر: ١١] ٦١١
- ﴿ وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنِثَاءً ﴾ [الزخرف: ١٩] ٦١١
- ﴿ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ [الأعراف: ١٨٩] ٦١١
- ﴿ أَجْعَلْ لَّاهُتَةً إِلَهًا وَجَدًا ﴾ [ص: ٥] ٦١١
- ﴿ فَيَجْعَلُهُ فِي جَهَنَّمَ ﴾ [الأنفال: ٣٧] ٦١١
- ﴿ وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ ﴾ [البقرة: ١٢٨] ٦١١
- ﴿ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ ﴾ [الأعراف: ٣٠] ٦١٣
- ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٩] ٦١٣
- ﴿ إِنْ هِيَ إِلَّا أَيْدِي النَّاسِ تُضِلُّهُم مِّنْ قَسَاءٍ ﴾ [الأعراف: ١٥٥] ٦١٣
- ﴿ يَوْمَ نُمْ عَلَى النَّارِ يُقْسَوْنَ ﴾ [النار: ١٣] ٦١٤
- ﴿ وَالْإِنْفَةَ أَشَدَّ مِنَ الْقَتْلِ ﴾ [البقرة: ١٩١] ٦١٤
- ﴿ ۝ أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴾ [العنكبوت: ٢٤، ١] ٦١٤
- ﴿ أَوْ لَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ ﴾ [التوبة: ١٢٦] ٦١٤
- ﴿ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا ﴾ [طه: ٤٠] ٦١٤
- ﴿ وَاحْذَرُهُمْ أَنْ يَقْبِضُواكَ ﴾ [المائدة: ٤٩] ٦١٤
- ﴿ إِتَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ﴾ [البروج: ١٠] ٦١٤
- ﴿ يَنْبَغِيءَ آدَمَ لَا يَقْبِضَنَّكُمْ الشَّيْطَانُ ﴾ [الأعراف: ٢٧] ٦١٤
- ﴿ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ ﴿١﴾ إِلَىٰ قَوْلِهِ: ﴿لِيُضِلَّوْا عَنْ سَبِيلِكَ﴾ [يونس: ٨٨] ٦١٤
- ﴿ لَعَلَّهُ يَنْذَكُرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾ [طه: ٤٤] ٦١٥
- ﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ ﴿٢﴾ إِلَىٰ قَوْلِهِ: ﴿لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٠] ٦١٥
- ﴿ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ ﴾ [الحج: ٢٣] ٦١٥
- ﴿ يُمَيِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا .. ﴿٣﴾ إِلَىٰ قَوْلِهِ: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ [إبراهيم: ٢٧] ٦١٦
- ﴿ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ ﴾ [يونس: ٩] ٦١٧
- ﴿ قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَسُدِّدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَنًى ﴾ [مريم: ٧٥] ٦١٧

- ﴿أَوَلَمْ نَعْمَرِكُمْ مَا بَدَأَكُمْ فِيهِ مِنْ نَدَّكَرْ﴾ [فاطر: ٣٧] ٦١٧
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ...﴾ إلى قوله: ﴿لَمْ يَكُنِ اللَّهُ يَجْعَلْ لَكُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٣٧] ٦١٨
- ﴿إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرُوا وَإِنَّمَا كَفَرُوا﴾ [الإنسان: ٣] ٦١٨
- ﴿وَلَا يَهْدِيهِمْ طَرِيقًا﴾ (٣٨) ﴿إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ﴾ [النساء: ١٦٨، ١٦٩] ٦١٨
- ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢] ٦١٨
- ﴿كَأَلَّا سَكَتُكَ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّهُ مِنْ الْعَذَابِ مَدًّا﴾ [مريم: ٧٩] ٦١٨
- ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَأَدْتَهُمْ إِيْمَانًا وَهُمْ يُسْتَبْشِرُونَ﴾ (٢٩) وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَرَأَدْتَهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٤، ١٢٥] ٦١٩
- ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَاؤِي إِلَّا فِرَارًا﴾ [نوح: ٦] ٦١٩
- ﴿وَأِنْ أَدْرَىٰ لَعَلَّهُ فِتْنَةً لَّكُمْ وَمَشْعٌ إِلَىٰ جِبِينِ﴾ [الأنبياء: ١١١] ٦١٩
- ﴿لَأَسْقِيَنَّهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ (١٦) ﴿لَتَفْنِيَنَّهُمْ فِيهِ﴾ [الجن: ١٦، ١٧] ٦١٩
- ﴿وَيَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: ٣٥] ٦١٩
- ﴿فَإِنَّا قَدْ فِتْنَتَا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ﴾ [طه: ٨٥] ٦١٩
- ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّةَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [المائدة: ٣١] ٦٢٠
- ﴿لَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾ [الأنعام: ٥٨٣] ٦٢٠
- ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ [النور: ٦٣] ٦٢٠
- ﴿وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ □ ٦٢٠
- ﴿...﴾ [المائدة: ٤١] ٦٢٠
- ﴿رَبَّنَا لَا تُخِزْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨] ٦٢١
- ﴿فَلَمَّا رَأَوْا زُلْفًا نَادَوْا رَبَّهُمْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الصف: ٥] ٦٢١
- ﴿وَكَذَلِكَ نَصْرَفُ الْأَيْتِ وَيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾ [الأنعام: ١٠٥] ٦٢١
- ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ أَنْ تَضِلُّوا﴾ [النساء: ١٧٦] ٦٢٢
- ﴿فَالنَّقِطَةُءَالِ فَرَعُونَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصاص: ٨] ٦٢٣
- ﴿وَلِيُوقُوا نَذْرَهُمْ﴾ [الحج: ٢٩] ٦٢٤
- ﴿رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾ [الحج: ٣٩] ٦٢٤
- ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ [مريم: ٥٩] ٦٢٥

- ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤] ٦٢٥
- ﴿رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا﴾ [المؤمنون: ١٠٦] ٦٢٦
- ﴿كَذَلِكَ زَيَّلْنَا كُلَّ أُمَّةٍ عَلَيْهِمْ﴾ [الأنعام: ١٠٨] ٦٢٦
- ﴿حَبَّ إِلَيْكُمْ الْإِيمَنُ وَزَيَّنَّا فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [وَكُرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ] [الحجرات: ٧] ٦٢٦
- ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ٦٣٢
- ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُثَبِّتَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٦] ٦٣٣
- ﴿وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٢٧] ٦٣٣
- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ﴾ [النساء: ٦٤] ٦٣٣
- ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي﴾ [الذاريات: ٥٦] ٦٣٣
- ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ [الأنفال: ٦٧] ٦٣٣
- ﴿وَلَقَدْ بَرَأْنَا الْفَرَّانَ لِلَّذِي كَرِهَ مِنْ مِثْكَرٍ﴾ [القمر: ١٧] ٦٣٣
- ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٤٨] ٦٣٤
- ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] ٦٣٥
- ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١] ٦٣٥
- ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُمْ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُومًا﴾ [الاسراء: ٣٨] ٦٣٥
- ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] ٦٣٥
- ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا وَرِضَةُ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٧] ٦٣٥
- ﴿وَمَا نَشَاءُ مِنْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [التكوير: ٢٩] ٦٤١
- ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ [الأنفال: ٦٧] ٦٤١
- ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ [التوبة: ٣٢] ٦٤١
- ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٢٧] ٦٤١
- ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾ [المدثر: ٥٥] ٦٤١
- ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [الزلزل: ١٩] ٦٤١
- ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر: ٤٩] ٦٤١
- ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١٣٧] ٦٤٢
- ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَلُوهَا﴾ [البقرة: ٢٥٣] ٦٤٢

- ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥] ٦٤٢
- ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾ [السجدة: ١٣] ٦٤٢
- ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَكُوتَ﴾ إلى قوله: ﴿مَّا كَانُوا لِلْإِيمَانِ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١] ٦٤٣
- ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ فَرِيَةً أَمَرْنَا مَتَرَفَهَا فَفَاقَسُوا فِيهَا﴾ [الإسراء: ١٦] ٦٤٤
- ﴿وَمَا هُمْ بِضَآئِرٍ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٠٢] ٦٤٤
- ﴿وَلَهُ مَا سَكَنَ﴾ [الأنعام: ١٣] ٦٤٥
- ﴿فَإِنَّمَا نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٩٧] ٦٤٦
- ﴿لِنُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ [إبراهيم: ١] ٦٤٦
- ﴿وَمَكَاتَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِرَ﴾ [الآيَاتِ اللَّهِ] [يونس: ١٠٠] ٦٤٦
- ﴿فَإِن كُفِرُوا بِنَصِيحَتِكَ فَإِنَّكَ لَكَاظِمٌ إِلَىٰ مَا كُنْتَ تَتْلُو﴾ [النساء: ٢٥] ٦٤٦
- ﴿لَيْسَ تَدْرِكُكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النور: ٥٨] ٦٤٦
- ﴿فَإِذْ لَمَنِ شِئْنَا مِنْهُمْ﴾ [النور: ٦٢] ٦٤٦
- ﴿فَقُلْ أَذِنْتُ لَكُمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ﴾ [الأنبياء: ١٠٩] ٦٤٦
- ﴿فَإِذْ نَادَىٰ بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧٩] ٦٤٦
- ﴿وَإِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ١١٠] ٦٤٧
- ﴿وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْقِسَاءَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦] ٦٤٧
- ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا تُضْعَفُوا لَلْعَلَّكُمْ﴾ [التوبة: ٤٧] ٦٤٧
- ﴿فَقُلْ لَن تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَن تُقْبِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا﴾ [التوبة: ٨٣] ٦٤٧
- ﴿وَمَا هُمْ بِضَآئِرٍ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٠٢] ٦٤٧
- ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا﴾ [الأعراف: ١٧٩] ٦٤٨
- ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِعِبَادِي﴾ [الذاريات: ٥٦] ٦٤٨
- ﴿فَالنَّقِطَةُ ذُرَّةُ الْفَرْسِ لِكُنْ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصاص: ٨] ٦٤٨
- ﴿إِنَّمَا تَعْلَمُ لَمَن يَزِيدُهُمْ إِنْ شَاءَ﴾ [آل عمران: ١٧٨] ٦٤٩
- ﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِن بَيْنِنَا﴾ [الأنعام: ٥٣] ٦٤٩
- ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] ٦٥٠
- ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧] ٦٥٢

- ﴿أَمْرِ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤] ٦٥٢
- ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢] ٦٥٣
- ﴿مُمْ بِكُمْ عَمِّي﴾ [البقرة: ١٨] ٦٥٣
- ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ﴾ [البقرة: ٢٠] ٦٥٣
- ﴿فَإِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى ..﴾ [الروم: ٥٢] ٦٥٤
- ﴿وَطُيْعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [التوبة: ٨٧] ٦٥٤
- ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ [غافر: ٣٥] ٦٥٢
- ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَجَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِلَاخِرَةِ حِجَابًا﴾ [الاسراء: ٤٥] ٦٥٥
- ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾ [الاسراء: ٤٦] ٦٥٥
- ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢] ٦٥٥
- ﴿تُسَبِّحُ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٤٤] ٦٥٥
- ﴿كَذَلِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُتَكَبِّرِينَ﴾ [الحجرات: ١٢] ٦٥٥
- ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا نَدْعُوا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنَكَ حِجَابٌ﴾ [فصلت: ٥] ٦٥٥
- ﴿وَنَقَلْنَا آفَئِدَتَهُمْ وَأَبْصَرَهُمْ ..﴾ [الأنعام: ١١٠] ٦٥٦
- ﴿يَوْمَ نَقَلُّبُ وُجُوهَهُمْ فِي النَّارِ﴾ [الأحزاب: ٦٦] ٦٥٧
- ﴿سَأَمْرُكَ عَنْ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ ..﴾ [الأعراف: ١٤٦] ٦٥٥
- ﴿لِنَاخِثُنْ نَزَلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَنَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] ٦٥٨
- ﴿ثُمَّ أَنْصَرَفُوا سَرَفًا صَرْفَ قُلُوبِهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٧] ٦٥٨
- ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ [الأنفال: ٢٤] ٦٥٨
- ﴿وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾ [الكهف: ٢٨] ٦٥٩
- ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢] ٦٦٠
- ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤْذُهُمْ وَأُزَّا﴾ [مريم: ٨٣] ٦٦٠
- ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجُرَادَ ..﴾ [الأعراف: ١٣٣] ٦٦٠
- ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدِّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥] ٦٦٢
- ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى﴾ [البقرة: ١٦] ٦٦٤
- ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: ١٠] ٦٦٤

المجلد الثاني — أولاً، فهرس الآيات القرآنية

- ﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ﴾ [نص: ٢٥] ٦٦٥
- ﴿وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُفَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا﴾ [الزخ: ٣٦] ٦٦٥
- ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ [إبراهيم: ٢٢] ٦٦٥
- ﴿مَا أَنْتَ عَلَيْهِ بِفَتْنَيْنِ﴾ (٦٦) ﴿إِلَّا مَنْ هُوَ صَالٍ الْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ١٦٣، ١٦٤] ٦٦٥
- ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٤٤) ﴿وَأَتْلَى لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ [القلم: ٤٤، ٤٥] ٦٦٦
- ﴿فَرَادَتْهُمْ إِلَى رِجْسِهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٥] ٦٦٧
- ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَاؤِي إِلَّا فِرَارًا﴾ [نوح: ٦] ٦٦٧

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية

حرف الألف

- أحب رؤيتك في صورتك التي تكون عليها في السماء..... ٣٢٢
- أخبرني بأعجب ما رأيت»، قال: رأيت قوماً يتركحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم، فإذا قيل لهم: لم تفعلون؟ قالوا: قضاء الله وقدره، فقال عليه السلام: «أما إنه سيكون في آخر هذه الأمة قوم يعملون المعاصي ويقولون: الله قدرها عليهم، الراد عليهم كالشاهر سيفه في سبيل الله..... ٥٨٢
- إذا وجب المريض فلا تبكين بأكية..... ٤٠٣
- اعملوا فكل ميسر لما خلق له..... ٤٧٠
- الأعمال بالنيات..... ٤٧٠
- أفلح وأبيه إن صدق..... ٤٠٩
- أنا أعرف بدينكم وأنتم أعرف بدينناكم..... ٣٢٦
- أن الرجل إذا عصى - نكتت في قلبه نكتة سوداء..... ٦٥٣
- إن الرجل ليصل رحمه وقد بقي من عمره ثلاث سنين فيرده الله إلى ثلاث وثلاثين سنة..... ١٥١
- إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه..... ٢٢٢
- إن الشيطان نعوذ بالله منه يأتي إلى أحدكم يقول: هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله؟ فمن وسوس له الشيطان بذلك فيقول: أمنت بالله وينظر في ملكوته تعالى ومصنوعاته..... ٧٤
- إني خلقت عبادي حنفاء فاغتا لهم الشيطان عن دينهم..... ٥٢٤
- أوليس خياركم أولاد المشركين - يعني نفسه - كل نسمة تولد على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها إما شاكراً وإما كفوراً..... ٥٧٠

حرف التاء

المجلد الثاني _____ ثانياً فهرس الأحاديث النبوية

تحتاج آدم وموسى فقال: أنت الذي أخرجت الناس من الجنة بذنبك وأشقيتهم، قال: فقال آدم لموسى: أنت الذي اصطفاك الله برسالاته وكلامه أنلومني على أمر كبه الله علي قبل أن يخلقني أو قال: « قدره الله علي قبل أن يخلقني » قال عليه السلام: « فحج آدم موسى..... ٥٨٧

تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فإنكم لن تقلدوا قدره ٧٤

حرف الخاء

خير المال سكة مأبورة ومهرة مأبورة..... ٦٤٥

حرف الراء

رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه..... ٤٨٠

رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستقظ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن الصبي حتى يحتلم..... ٥٦٩

حرف الزاي

الزيادة هو النظر إلى وجه الله تعالى..... ٣٥٠

حرف السين

سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لاتضامون فيه..... ٣٥١

السواء قبلة الدعاء..... ٢٧٣

حرف الطاء

الطابع معلق بقائمة من قوائم العرش فإذا انتهكت الحرمات واستحلت المحارم أرسل الله الطابع فطبع على القلوب بما

فيها..... ٦٥٤

حرف القاف

القدر كله من الله خيره وشره..... ٥٨٩

القدر سر الله في أرضه فلا تفشوه..... ٥٩٠

القلب مثل الكف المفتوحة كلما أذنبت ذنباً اتقبضت إصبع حتى تقبض الأصابع كلها فينسد على القلب فذلك هو الطبع..... ٦٥٤

حرف الكاف

- كل عبادي خلقت حنفاء فاجتالتهم الشياطين عن دينهم وأمروهم أن يشركوا بي غيري..... ٥٢٥
كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه وينصرانه..... ٥٢٤

حرف اللام

- لا أغير من الله تعالى..... ٢٧٢
لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق..... ٣٥٢
لو شئت لأسمعتك ضغائنهم في النار..... ٥٦٨
ليس لعين ترى الله يعصى..... ٣٥٣

حرف الميم

- ما السموات السبع والأرضون السبع في جنب الكرسي إلا كحلقة في فلاة، وما السموات السبع والأرضون السبع والكرسي في جنب العرش إلا كحلقة ملقاة في فلاة..... ٢٥٦
ما من مسلم يصيبه صلب ولا نصب حتى الشوكة يشاكها وحتى انقطاع شسع نعله إلا بذنب وما يعفو الله عنه أكثر..... ٥٢٨
من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة..... ٥٦١
من لم يشكر نعمائي ويصبر على بلائي ويرضى بقضائي فليخذ ربا سواي..... ٥٧٦

حرف النون

- النظر إلى المرأة الحسناء سهم من سهام إبليس..... ٣٣٨

حرف الواو

- وأنت يا عم لو أطعت الله لأطاعك..... ٦٣١

حرف الياء

- يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي - وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا ٥٥٨
يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن
إلا نفسه ٥٥٩

ثالثاً: فهرس المواضيع

٣	القول في أن الله تعالى مدرك
٥	فصل / واختلف الناس في تفصيل كونه مدركاً
٩	فائدة:
٩	تنبيه:
١٠	فصل / وهذه الحال تثبت للباري تعالى
١٥	فصل / إذا ثبت كونه تعالى مدركاً فهو مدرك لجميع المدركات.
١٧	فصل / قد علمت بما سلف أن هذه الصفة مقتضاة عن كونه حياً
٢٣	فصل / والذي يجري عليه تعالى من الأسماء / ٩٩ / في هذا الباب
٢٤	تنبيه:
٢٥	القول في أن الله تعالى قديم
٣٨	فصل / في أنه تعالى باق وأنه لا ضد له.
٣٨	فائدة:
٤٤	فائدة:
٤٥	تنبيه:
٤٦	فصل
٤٧	ويلحق بما تقدم فائدة تتعلق بالصفات المتقدم ذكرها:
٤٩	القول في الصفة الأخص
٥٤	تنبيه:
٥٨	فائدة:
٥٩	تنبيه:
٦٢	فائدة:
٦٣	فصل / والذي يجري عليه تعالى من الأسماء في هذا الباب

٦٤	تنبيه:
٦٥	فصل / قد زعم ضرار بن عمرو أن الله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو
٧٠	تنبيه:
٧٤	ويلحق بما تقدم فائدة عظيمة النفع في التوحيد
٧٧	القول في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات
٨٨	فصل / في أنه لا يجوز أن يستحقها لمعان قديمة كما يقوله جمهور المجرة
٩١	تنبيه:
٩٣	فصل / في إبطال كل واحد من هذه المعاني على انفراده
١٠٥	فصل / في ذكر بعض ما يلزم أهل هذه المقالة من المحالات
١٠٩	فصل / في إبطال قولهم لا هي الله ولا هي غيره ولا بعضه
١١٢	فصل / في إبطال قولهم بأنها قائمة بذات الله تعالى
١١٤	فصل / في شبههم في إثبات المعاني
١٣٥	فصل / في أنه لا يجوز أن يستحقها لمعان محدثة كما يقوله هشام بن الحكم في كونه عالماً
١٣٥	تنبيه:
١٤٣	تنبيه:
١٤٥	تنبيه:
١٤٧	تنبيه:
١٤٨	فصل / في أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع فيما لم يزل وفيما لا يزال
١٤٩	تنبيه:
١٥٠	فصل / في أنه تعالى عالم بجميع أعيان المعلومات
١٥٢	تنبيه:
١٥٣	فصل / في أن الله تعالى قادر على جميع أجناس المقدورات
١٥٨	تنبيه:
١٦٣	تنبيه:

- فصل / لا معنى لمكاملة أهل الجبر في مقدورين قادرين وإن كانوا يقولون به. ١٦٤
- فصل ١٦٧
- القول في أن الله تعالى مريد وكاره ١٦٨
- فصل / وللمريد بكونه مريداً حال وكذلك الكاره ١٧١
- فصل / وهذه الصفة تثبت لمعنى هو الإرادة ١٧٦
- فصل / وحيث لا تعلم هذه الصفة ضرورة فإننا نعلم ثبوتها في حق المختص بها بطريقتين: ١٧٧
- فائدة: ١٨٣
- فصل / في الدلالة على إثبات هذه الصفة للباري تعالى. ١٨٤
- فصل / والباري تعالى يستحق هذه الصفة لمعنى محدث كالشاهد ١٨٧
- فصل / وللمخالف شبه في أنه تعالى مريد لذاته أو بإرادة قديمة ١٩٤
- فصل / وإذا ثبت أنه تعالى مريد بإرادة محدثة فهي إنما توجد لا في محل ١٩٦
- تنبيه: ١٩٨
- فصل / في ما يصح أن يراد ويستحيل ويجب ويحسن ويقبح. ١٩٩
- فصل / في ما يريد الله تعالى وما لا يريد ٢٠٣
- فصل / في ذكر طرف من أحكام الإرادة. ٢٠٩
- تنبيه: ٢١٤
- تنبيه: ٢١٧
- فصل / والذي يجري عليه تعالى من الأسماء في هذا الباب ٢١٨
- فائدة: ٢٢١
- تنبيه: ٢٢٢
- تنبيه: ٢٢٤
- القول في أن الله تعالى غني ٢٢٥
- تنبيه: ٢٣٥
- القول في أن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه ما يجوز عليها ٢٣٦

المجلد الثاني ————— ثانياً: فهرس المواضيع

٢٥٢	فصل / في شبه المجسمة
٢٦٦	تنبيه:
٢٦٩	فصل / وأما أنه تعالى لا يجوز أن يكون عرضاً فقد خالف فيه بعض الصوفية
٢٧١	فصل / وكما لا يجوز أن يكون جسماً ولا عرضاً فكذلك لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام
٢٧٢	تنبيه:
٢٧٣	فائدة:
٢٧٣	تنبيه:
٢٧٤	القول في استحالة الرؤية على الله تعالى
٢٨١	فائدة:
٢٨٢	تنبيه:
٢٨٢	تنبيه آخر:
٢٩٥	تنبيه:
٢٩٦	تنبيه:
٢٩٩	فصل / فيما استدل به من السمع على هذه المسألة
٣٠٦	فائدة:
٣١١	تنبيه:
٣١٣	فصل / في شبههم في إثبات الرؤية
٣٢٠	فصل / في شبههم من جهة السمع
٣٥٤	تنبيه:
٣٥٥	القول في أن الله واحد لا ثاني له
٣٥٦	فصل / ذهب المسلمون / ١٦٣ / إلى أن الله تعالى واحد
٣٦٦	فصل / ودليل أهل الحق أنه لو كان معه قديم ثانٍ لصح بينهما التماثل وصحة التماثل محال
٣٧٧	فصل / في الكلام على الثبوت في النور والظلمة
٣٨٣	فصل / في شبه الثبوتية

٣٨٤	تنبيه:
٣٨٥	فصل / في الكلام على الصابئين
٣٨٥	فائدة:
٣٨٦	فصل / في الكلام على النصارى
٣٩١	فصل / في شبه النصارى
٣٩٤	تنبيه:
٣٩٥	فائدة:
٣٩٥	تنبيه:
٣٩٦	الكلام في العدل
٣٩٩	فصل / مر في هذه الجملة ذكر الفعل والواجب والحسن والقيح فاقتضى ذلك بيان معاني هذه الألفاظ
٤٠٢	فائدة:
٤٠٣	فصل / وينقسم الحسن، إلى واجب، ومندوب أو ما في حكمه، ومكروه، ومباح
٤٠٦	تنبيه:
٤٠٧	تنبيه:
٤١٠	فصل / في الوجه الذي لأجله وجب الواجب وقبح القبيح وحسن الحسن
٤١٢	تنبيه:
٤١٤	فصل / وذهب البغداديون من شيوختنا إلى أن القبيح يقبح لعينه
٤١٥	تنبيه:
٤٢١	فصل / عندنا أنه يعلم بالعقل وجوب كثير من الواجبات
٤٢٣	فصل / عند الجمهور أن الله تعالى قادر على ما لو فعله لكان قبيحاً، ويصح أن يقع منه لولا العدل والحكمة
٤٣١	تنبيه:
٤٣٢	فصل / في بيان ما يجري عليه تعالى من الأسماء بمعنى أنه لا يفعل ما يقدر عليه
٤٣٤	القول في أن الله تعالى عدل حكيم
٤٣٩	تنبيه:

المجلد الثاني ثالثاً: فهرس المواضيع

٤٤١	فائدة:
٤٤٢	فصل / فيما يلزم المجبرة في هذه المسألة
٤٤٥	تنبيه:
٤٤٩	القول في خلق الأفعال
٤٥٢	فصل / وقد اختلف أصحابنا في تفصيل الكلام عليهم
٤٥٦	فصل / وقد استدلل سائر الشيوخ بوجوه من الأدلة:
٤٦١	تنبيه:
٤٧٠	تنبيه:
٤٧١	فصل / في ذكر بعض ما ألزمهم أصحابنا على القول بأن أفعال العباد من الله
٤٨٢	فصل / في ذكر بعض ما جرى من المناظرات
٤٨٥	تنبيه:
٤٨٦	فصل / في إبطال قولهم بالكسب
٤٩٣	فصل / في شبههم في أن الله خالق لأفعال العباد
٥٠٧	فصل / في شبههم السمعية
٥٣٢	القول في المتولدات
٥٣٣	فصل / والأسباب المولدة لثلاثة
٥٣٤	فصل / وقد ذهب أبو علي إلى أن الله تعالى لا يفعل بسبب
٥٣٦	تنبيه:
٥٣٧	فصل / كل شيء يتولد عن فعل العبد فهو فعله عند جمهور أصحابنا
٥٤٢	فصل / وأما الكلام على المجبرة
٥٤٥	فصل / في ما يجري عليه تعالى من الأسماء بمعنى كونه فاعلاً
٥٥١	تنبيه:
٥٥٢	القول في أن الله تعالى لا يعذب أحداً إلا بذنبه ولا يشبهه إلا بعمله
٥٥٣	فصل / ذهب أهل العدل إلى أن الله تعالى لا يشيب أحداً إلا بعمله ولا يعاقب أحداً إلا بذنبه

٥٥٧	فصل / ومحكم السمع يطابق ما ذهبنا إليه
٥٥٨	فصل / في شبههم
٥٦١	تنبيه:
٥٦٧	تنبيه:
٥٦٨	فصل / قطع أهل الحشو على أن أطفال المشركين يعذبون بذنوب آبائهم
٥٧١	فصل / في ذكر بعض ما يلزمهم
٥٧٢	تنبيه:
٥٧٣	القول في القضاء والقدر
٥٧٥	فصل / واتفق أهل القبلة على إثبات القضاء والقدر في جميع أفعال العباد بمعنى العلم والكتابة
٥٧٨	فصل / في بيان من القدرية
٥٨٥	فصل / في بعض ما جرى من المناظرات
٥٨٩	فصل / في شبههم في هذه المسألة
٥٩٥	تنبيه:
٥٩٧	القول في الهدى والضلال
٦٠١	فائدة:
٦٠٢	فصل / ذهب أهل العدل إلى أن الله تعالى لم يضل عباده عن الدين ولا خلق فيهم الضلال
٦٠٧	فصل / في شبههم
٦٢٨	القول في أن الله تعالى يريد الطاعات ولا يريد القبائح
٦٣٧	فصل / في بعض ما ألزمهم أصحابنا على القول بأنه تعالى يريد المعاصي
٦٣٨	فصل / في بعض ما جرى من المناظرات
٦٣٩	فصل / في شبههم
٦٤١	فصل
٦٤٢	تنبيه:
٦٥٢	فصل

المجلد الثاني ثالثاً: فهرس المواضيع

٦٦١	فصل
٦٦٩	أولاً: فهرس الآيات القرآنية
٦٩٢	ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية
٦٩٦	ثالثاً: فهرس الموضوعات

