



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

**HÜSÂMEDDİN ES-SİĞNÂKÎ VE ET-TESDÎD FÎ ŞERHİ'T-
TEMHÎD ADLI ESERİ
(TAHKİK-İNCELEME)**

(DOKTORA TEZİ)

RASSIM CHELIDZE

Bursa – 2015



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

**HÜSÂMEDDİN ES-SİĞNÂKÎ VE ET-TESDÎD FÎ ŞERHİ'T-
TEMHÎD ADLI ESERİ
(TAHKİK-İNCELEME)**

(DOKTORA TEZİ)

RASSIM CHELIDZE

Danışman:

Yrd. Doç. Dr. Ulvi Murat Kılavuz

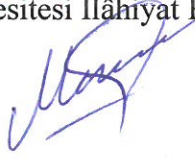
Bursa – 2015

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı'nda 710923007 numaralı Rassim Chelidze'nin hazırladığı "Hüsâmeddîn es-Siğnâkî ve et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd Adlı Eseri (Tahkik-İnceleme)" konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 27/05/2015 günü 10:00 - 11:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

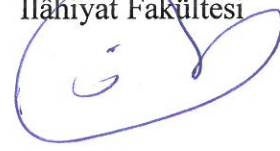
Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)

Yrd. Doç. Dr. Ulvi Murat Kılavuz
Uludağ Ünivesitesi İlähiyat Fakültesi



Üye

Prof. Dr. Hüseyin Aydın
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlähiyat Fakültesi



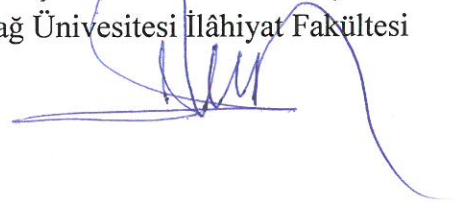
Üye

Prof. Dr. Cağfer Karadaş
Uludağ Ünivesitesi İlähiyat Fakültesi



Üye

Doç. Dr. Ali İhsan Karataş
Uludağ Ünivesitesi İlähiyat Fakültesi



Üye

Yrd. Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz
Kocaeli Ünivesitesi İlähiyat Fakültesi



27/05/2015

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Rassim Chelidze
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı : Kelâm
Tezin Niteliği : Doktora
Sayfa Sayısı : X + 495
Mezuniyet Tarihi : / / 2015
Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Ulvi Murat Kılavuz

HÜSÂMEDDÎN ES-SİĞNÂKÎ VE ET-TESDÎD FÎ ŞERHÎ'T-TEMHÎD ADLI ESERİ (TAHKİK-İNCELEME)

Hüsâmeddîn es-Siğnâkî XIII. asrın ikinci yarısı ile XIV. asrın birinci yarısında yaşamış Hanefî-Mâtürîdî bir âlim olarak Orta Doğu, Mısır gibi bölgelerde ekolün yayılması yolunda hakkıyla hizmet etmiştir. Siğnâkî, kelâm, fıkıh ve lügat âlimleri arasında bir mevki ve şöhrete sahip olarak doyurucu eserler yazmasıyla birlikte çok sayıda eserleri şerh etmiştir. Şerh yazdığı eserler arasında Merğînânî'nin *el-Hidâye*'si, Pezdevî'nin *Usûl*'ü ve Zemahşerî'nin *el-Mufasssal*'ı gibi eserler yer almaktadır. Siğnâkî'nin kelâm alanında yaptığı şerh ve çalışmamıza konu olan *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin *et-Temhîd* adlı eserinin şerhidir. Bu çalışmamızda Siğnâkî'nin ilmî şahsiyeti, zamanımıza kadar ulaşmış olan *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*'i ve bu eser bağlamında onun itikâdî görüşleri ele alınarak bilim dünyasına tanıtılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler:

Siğnâkî, Nesefî, Mâtürîdîlik, Hanefîlik, Kelâm, et-Tesdîd, et-Temhîd

ABSTRACT

Name and Surname : Rassim Chelidze
University : Uludağ University
Institution : Social Sciences Institute
Field : Basic Islamic Sciences
Branch : Kalam
Degree Awarded : PhD
Page Number : X + 495
Degree Date : / / 20.....
Supervisor : PhD, Assistant Prof., Ulvi Murat Kılavuz

HUSĀM AL-DĪN AL-SIGHNĀQĪ AND HIS MANUSCRIPT AL-TASDĪD FĪ SHARH AL-TAMHĪD (EDITION)

Husām al-Dīn al-Sighnāqī was a great Hanafī-Māturīdī scholar, his born on territory of today's Kazakhstan in the site of ancient settlement of Sighanak. He lived on the second half of XIIIth and at the first half of XIVth century. His sect school was disseminated due to his endeavors in the Middle East likewise in the Egypt. al-Sighnāqī was among the famous kalām, fiqh and linguistic scholars together with his striveness he wrote many books besides that on the hand he did many interpretations. Among his commentaries there are al-Marghīnānī's *al-Hidāya*, al-Pazdawī's *Usūl* and al-Zamakhsharī's *al-Mufasssal*, besides many interpretations he did on the kalam science, there's al-Nasafī's *al-Tamhīd* which he became famous for his commentary on the manuscript of *al-Tasdīd fī sharh al-Tamhīd*, which was the topic of our thesis. In this work, we also want to introduce with his biography, scientific formation and theological views in the light of his comments to the academic world.

Keywords:

al-Sighnāqī, al-Nasafī, Māturīdiyya, Hanafīyya, Kalām, al-Tasdīd, al-Tamhīd

ÖNSÖZ

İslâm tarihinde çeşitli ilmî alanlar gelişmekle beraber alanlara ait olan müellifler tarafından hacmi büyük olan eserlerin yanı sıra muhtasar bir şekilde muhtelif kitaplar telif edilmiştir. Moğol istilası döneminin akabinde Memlûkler zamanında muhtasar şekilde yazılmış olan eserleri şerh ve haşiye etme dönemi başlamıştır. Çalışmamıza konu olan *et-Tesdid fi şerhi't-Temhid* Mâverâünnehr, Orta Doğu gibi bölgelerde hicrî yedinci yüzyılın sonunda şöhret kazanan Hüsâmeddîn es-Siğnâkî'nin eseridir. Siğnâkî tarihte Mâtürîdî âlimi olmakla beraber şârihlerin arasında çok önemli ve özel bir yere sahiptir. Ayrıca İmam-ı Azam'ın itikada dair beş risalesinden biri olan *el-Vasiyye*'nin râvileri arasında yer alır. Bugünkü Kazakistan topraklarında doğmuş, İslâm dünyasında ne yazık ki kelâmcı yönü ihmale uğramış isimlerden birisidir. Kendisi Hanefî-Mâtürîdî çizgisinde olup, ayrıca Arap ve Fars dillerine vâkıf olarak kelâm, fıkıh ve lügat alanlarında büyük ölçüde şerh mahiyetinde eserler kaleme almıştır.

Tez konusunun tespitinden sonucuna kadar her zaman destek ve yardımlarını esirgemeyen, kıymetli fikirleriyle katkıda bulunan tez danışmanım Yrd. Doç. Ulvi Murat Kılavuz'a, doktora döneminin başlangıcında danışmanlığımı üstlenen, tez izleme komitesinde yer alan ve kendisinden çok şey öğrendiğim Prof. Dr. Çağfer Karadaş hocama, yine tez izleme komitesinde yer alan ve değerli katkılarını esirgemeyen Doç. Dr. Ali İhsan Karataş hocama, çalışmam boyunca maddî ve manevî yardımlarıyla zorlukları aşmamı sağlayan Kelâm Anabilim Dalı'nın üyeleri değerli hocalarım Prof. Dr. Tevfik Yücedoğru ve Doç. Dr. Orhan Şener Koloğlu hocalarıma şükranlarımı sunarım. Ayrıca tez hazırlama esnasında manevî destek olan aileme ve arkadaşlarıma teşekkür ederim. Lisansüstü çalışmalarım için her türlü imkânı sağlayan ve destek olan T.D.V. İl Eğitim Koordinatörlüğü ve T.D.V. BTSO Erkek Öğrenci Yurdu'nun yetkilileri ve çalışanlarına da müteşekkirim.

Bursa 2015

Rassim Chelidze

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HÜSÂMEDDİN ES-SİĞNÂKÎ'NİN HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ ve ESERLERİ

1. SİĞNÂKÎ'NİN HAYATI.....	5
1.1. Adı, Lakabı ve Nisbesi	5
1.2. Doğumu	8
1.3. Seyahatleri	9
1.4. Vefatı	9
2. SİĞNÂKÎ'NİN İLMÎ ŞAHSİYETİ.....	10
2.1. Hocaları	11
2.1.1. Hâfizuddîn Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî.....	11
2.1.2. Fahreddîn Muhammed b. İlyâs el-Mâymergî.....	11
2.1.3. Celâleddîn el-Ma'şer	12
2.2. Öğrencileri.....	12
2.2.1. Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kâkî	12
2.2.2. Seyyid Celâleddîn b. Şemseddîn el-Hârizmî el-Kurlânî	12
2.2.3. Celâleddin Ahmed b. Alî b. Mahmûd el-Gucdüvânî.....	13
2.2.4. Ebû Ahmed Şemseddîn Abdullah b. Haccâc el-Kâşgarî.....	13
2.2.5. Ebû Tâlib Fahrüddîn Ahmed b. Ali el-Hemedânî	13

2.3. Eserleri.....	14
2.3.1. el-Vâfi fî usûli'l-fikh	14
2.3.2. el-Kâfi fî şerhi usûli'l-Pezdevî	14
2.3.3. en-Nihâye şerhu'l-Hidâye	14
2.3.4. el-Muvassal.....	15
2.3.5. et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd.....	15
2.3.6. Şerhu dâmiğati'l-mübtedi'în ve nâsiratü'l-mühtedîn	15
2.3.7. en-Necâhu't-tâlî tilve'l-merâh	16
2.3.8. Risâle-i Hüsâmeddîn-i Siğnâkî (Menâkıb-ı Ahmed-i Yesevî)	16
2.3.9. Diğer Eserleri.....	16

İKİNCİ BÖLÜM

HÜSÂMEDDİN ES-SİĞNÂKÎ'NİN İTİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ

1. BİLGİ	18
2. İLÂHİYYÂT	18
2.1. Allah'ın Varlığı	18
2.1.1. Âlemin Yaratılmışlığı (Âlemin Hudûsunun İspatlanması).....	18
2.1.2. Âlemin Yaratıcıya İhtiyacı (Âlemin Bir Muhdisinin Olduğunun İspatlanması).....	20
2.2. Allah'ın Sıfatları	21
2.2.1. Selbî Sıfatlar	21
2.2.1.1. Yaratıcının araz olmadığının ispatlanması	21
2.2.1.2. Yaratıcının cevher olmadığının ispatlanması	22
2.2.1.3. Yaratıcının cisim olmadığının ispatlanması	23
2.2.1.4. Allah'ın şekil, renk, tat ve koku gibi vasıflardan münezzehe oluşu	23
2.2.1.5. Allah hakkında teşbîh ve mekânın reddi	24
2.2.1.6. Yaratıcının tek oluşunun ispatlanması (Vahdâniyyet)	26

2.2.1.7. Yaratıcının kadîm oluşunun ispatlanması	27
2.2.2. Sübûtî Sıfatlar	28
2.2.2.1. Allah'ın sıfatlarının varlığının ispatı	28
2.2.2.2. Allah'ın kelâmının ezelf olduğunun ispatı	29
2.2.2.3. Tekvîn-mükevven meselesi	30
2.2.2.4. İrade sıfatı	31
2.2.2.5. Allah'ın hakîm olduğunun ispatlanması.....	34
2.2.3. Haberî sıfatlar (İstivâ).....	34
2.3. Diğer İlâhiyyât Bahisleri	35
2.3.1. İnsan Fiilleri, Kaza ve Kader	35
2.3.1.1. Kulların Fiillerinin Yaratılmış Olduğunun İspatlanması.....	36
2.3.1.2. Mütevellidâtın Yaratılmış Olduğunun İspatlanması	38
2.3.2. İstîtâat	38
2.3.3. Hidâyet ve Dalâlet	39
2.3.4. Salâh-aslah.....	40
2.3.5. Ecel	41
2.3.6. Rızk.....	42
3. NÜBÜVVÂT.....	44
3.1. Nübüvvetin İspatlanması	44
3.2. Evliyanın kerâmetleri	46
4. SEM'İYYÂT	47
4.1. Kabir Azabı	47
4.2. Şefaât	48
4.3. Rü'yetullah	49
5. DİĞER KELÂMÎ MESELELER	50

5.1. Günahkâr Müslümanlar için va‘îd meselesi	50
5.2. İman	51
5.3. İmâmet	53

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ET-TESDÎD FÎ ŞERHÎ’T-TEMHÎD

1. ESER TANITIMI	56
2. TAHKİKTE TAKİP EDİLEN METOD	59
3. ESERİN SİĞNÂKÎ’YE AİDİYETİ	60
4. ET-TESDÎD’İN METNİ	63
SONUÇ	476
EKLER	479
BİBLİYOGRAFYA	486

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.g.e.	adı geçen eser
a.g.md.	adı geçen madde
A.Ü.İ.F.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
a.y.	aynı yer
b.	İbn
Bkz.	bakınız
C.	cilt
çev.	çeviren
h.	hicrî
Hz.	Hazreti
Ktp.	Kütüphanesi
md.	madde
no.	numara
nşr.	neşreden
ö.	ölüm tarihi
s.	sayfa
ss.	sayfadan sayfaya
T.D.V.	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	tahkik eden
trc.	tercüme eden
ts.	tarihsiz
vdğr.	ve diğer
vr.	varak
Yay.	yayımları
y.y.	basım yeri yok

GİRİŞ

Asırlar boyunca kelâm ilmi alanında Ehl-i Sünnet âlimleri, Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'in Sünnet'ini esas alarak akıl çerçevesinde diğer dinlere ve itikadî ekollere karşı İslâm dininin temel prensiplerini savunmuşlardır. Özellikle müteahhirîn döneminden itibaren, Eş'arî kelâmcıları gibi, İmam Mâtürîdî'nin tesis ettiği ekolün mensupları da bu alanda doyurucu eserler kaleme almışlardır. Ama ne yazık ki Mâtürîdî kelâmcıları, Eş'arî kelâmcıları kadar şöhret kazanmamışlardır ve kendileri ihmâle uğradıkları gibi onların kaleme aldığı eserlerin bir kısmı da çeşitli nedenlerden dolayı günümüze kadar ulaşmamıştır.

İncelememize konu olan *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* adlı eser, Mâtürîdî ekolünün İmam Mâtürîdî'den sonraki en önemli ismi, sistemleştiricisi ve bir anlamda ikinci kurucusu olarak görülen Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin *et-Temhîd* isimli eserinin, VII./XIII. yüzyılın sonu ile VIII/XIV. yüzyılın başlarında Mâverâünnehir ve Orta Doğu bölgelerinin parlak Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden birisi olan Hüsâmeddîn es-Siğnâkî tarafından kaleme alınan şerhidir.

Bilindiği gibi Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin *Tebziratü'l-edille fî usûli'd-dîn*'i, Mâtürîdî mezhebinin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd*'i ile birlikte Mâtürîdîlik'in temel kaynaklarından birisidir. Siğnâkî'nin şerh ettiği *et-Temhîd* de *Tebzıra*'nın bir nevi özeti mahiyetinde yazılmış önemli bir Mâtürîdî kelâm eseridir. Nesefî, *et-Temhîd*'in giriş kısmında, yaşadığı dönemdeki emirin talebi üzerine geçmişteki Ehl-i Sünnet âlimlerinin akidesini ve tevhîd ilminde benimsedikleri görüşleri ortaya koymak ve bu minvalde tartışılan meselelerde en isabetli görüşleri belirlemek amacıyla eserini yazdığını söyler.¹ Maamâfih Siğnâkî *et-Tesdîd*'de, şerh ettiği *et-Temhîd*'in niçin böyle isimlendirildiği üzerinde durarak Nesefî'nin bu ismi kitapta hiç kullanmadığını, muhtemelen böyle bir eser yazması talebine karşı kaleme alındığı için “açıklama” manasında *et-Temhîd* isminin Nesefî'den sonra meşhur olup nesilden nesile aktarıldığını ve kullanıldığını belirtir. Yine Siğnâkî'nin ifadesiyle bu şekildeki isimlendirmenin muhtemel bir sebebi de, eserin, itikadî esasların serimlenmesi (*temhîd*) mahiyetinde olmasıdır.²

¹ Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, **et-Temhîd fî usûli'd-dîn**, thk. Abdülhayy Kâbil, Dâru's-Sekâfe, Kahire, 1987, ss. 1-2.

² Siğnâkî, **et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd**, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, no. 2207, vr. 10b.

Farklı kütüphanelerde farklı isimler altında bulunan ve itikâdî konuların yanında bazı fikhî konuları da ihtiva eden *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, Hanefî-Mâtürîdî kelâm çizgisinin özelliklerini yansıtmaktadır. Daha ziyâde fakih yönüyle tanınan ve bu alandaki çeşitli eserleri Arap ülkelerinde tez çalışmaları kapsamında incelenip neşredilen Siğnâkî'nin kelâmcı kimliği bu zamana kadar inceleme ve araştırma konusu olmamıştır. Elinizdeki çalışmanın temel amacı Siğnâkî'nin ilmî şahsiyetini öz biçimde ortaya koymakla birlikte kelâm alanındaki temel ve aslında yegâne eseri olan *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*'i akademik dünyaya tanıtmaktır.

Tahkik esnasında tespit edilen tüm nüshalar incelenmiş ve aralarında bulunan farklılıklar ve eksikler tespit edilerek eksiksiz bir metin ortaya çıkarılmasına gayret gösterilmiştir.

Çalışma giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde Siğnâkî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti, eserleri, hocaları ve öğrencileri hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci bölümde, *et-Tesdîd*'den hareketle Siğnâkî'nin görüşleri anahatlarıyla ortaya konulmuştur. Eserin bir şerh olmasının tabîî sonucu olarak *et-Temhîd*'in konu tasnîfinin dışına çıkmayan Siğnâkî'nin itikadî/kelâmî görüşleri, esas olarak klasik kelâm eserlerinde görülen ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'îyyât başlıkları altında ele alınmıştır. Giriş mahiyetinde bilgi konusundaki kanaatlerine kısaca değinildikten sonra, ilâhiyyât bahisleri kapsamında âlemin yaratılmışlığı ve yaratıcıya ihtiyâcı, dolayısıyla isbât-ı vâcib, yani Allah'ın varlığı ve sıfatları meselesi ile kaza-kader ve bu bağlamda insan fiilleri, ayrıca hidâyet-dalâlet, salâh/aslah, ecel ve rızık konularına dair görüşleri özetlenmiştir. Nübüvvât başlığına ilişkin konulara örnek olmak üzere peygamberliğin ispâtı ve evliyânın kerametleri üzerinde durulmuş, sem'îyyât alanında ise kabir azabı, şefaât ve rü'yetullah meseleleri incelenmiştir. Son olarak imanın mahiyeti, günahkâr Müslümanlar için va'îd meselesi ve imâmet bahsi diğer kelâmcıların görüşleri ile kısmen karşılaştırmalı olarak ele alınmaya gayret edilmiştir.

Üçüncü bölümde ise *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* adlı eserin Siğnâkî'ye aidiyeti tartışılmış, ayrıca tahkikte takip edilen metot, eserin tanıtımı ve eserin tahkik edilmiş metnine yer verilmiştir. Ayrıca yazma nüshaların ilk ve son sayfalarının fotokopileri

çalışmanın sonuna eklenmiştir. Çalışma, elde edilen verilerin değerlendirmesini içeren kısa bir sonuç ile bitirilmiştir.

Tahkik esnasında Siğnâkî'nin eserinin *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* isimli nüshasından başka beş nüshaya ulaşılmıştır. *Et-Tesdîd şerhu't-Temhîd fî ilmi'l-keîâm*, "*Kitabü't-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd li mevlâna Hüsâmeddîn es-Siğnâkî*", "*Et-Tesdîd şerhu't-Temhîd li sâhibi'l-Nihâya*", "*Şerhu't-Temhîd el-müsemmâ bi't-Tesdîd li'l-imâmi's-Siğnâkî*", "*et-Tesdid şerhu't-Temhid*" isimli nüshalar arasında tercihli yöntem kullanarak metnin dökümü ve inşası gerçekleştirilmiştir. Tahkikte esas alınan ana nüshada bulunan haşiyeler/notlar ve rastlanan eksik yerler diğer nüshalardan faydalanarak tamamlanmış, eklenen/farklı olan ibârelerin hangi nüshaya ait olduğu ve ayrıca müellif tarafından kullanılan ayetler ve hadisler dipnotlarda belirtilmiştir. Nüshada geçen âlimlerin isimlerini tespit etmek için tabakat kitaplarına müracaat edilmiştir. Yazmalarda kapalı noktalar Kelâm Anabilim Dalı'nın öğretim üyeleri ile istişare yapılarak imkân ölçüsünde tamamlanmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

HÜSÂMEDDİN ES-SİĞNÂKÎ'NİN HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ ve ESERLERİ

1. SİĞNÂKÎ'NİN HAYATI

1.1. Adı, Lakabı ve Nisbesi

Tespitlerimize göre Hüsâmeddîn es-Siğnâkî'nin adı hususundaki bilgiler, tabakat kitaplarında farklı şekillerde aktarılmaktadır. Bazılarında “el-Hasan”,³ bazılarında “el-Hüseyn”,⁴ bazılarında ise sadece “Hüseyn”⁵ olarak zikredilmektedir. Siğnâkî'nin isim farklılığı yanında onun dedesinin adı hususunda fikir birliği olmadığı görülmektedir. Bazı tabakat kitaplarında dedesinin adı “el-Haccâc”⁶ olarak zikredilir, bazılarında ise sadece “Haccâc”⁷ olarak kaydedilir. Siğnâkî'nin fıkıh ve dil alanlarına ait olup tez çalışmaları şeklinde tahkik edilen eserleri *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*, *el-Vâfi fi usûli'l-fıkh* ve *en-Necâh*'ın son bölümlerinde Siğnâkî'nin adı “Hüseyn” olarak zikredilirken, dedesinin adı *el-Kâfi* ve

³ Ömer Rızâ Kehhâle, **Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-arabiyye**, I-IV, C. I, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, s. 566 (no. 4245); Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed el-Leknevî, **el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye: et-Ta'likâtü's-seniyye ale'l-fevâ'idü'l-behiyye**, tashih ve talik Muhammed Bedreddin Ebü Firâs en-Na'sânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts., s. 62.

⁴ İsmail Paşa el-Bağdâdî, **Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin**, I-II, C. I, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., s. 314; Ebü'l-Hayr İsmâüddîn Taşköprizâde Ahmed Efendi, **Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-ulûm**, I-III, C. II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 184; Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım İbn Kutluboğa, **Tâcüt-terâcim**, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1996, s. 160; Takiyyüddîn ibn Abdülkadir et-Temîmî, **et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-hanefiyye**, I-IV, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, C. III, Dâru'r-Rifâî, Riyad 1983, s. 150-152 (no. 758); Ebü Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, **el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye**, I-IV, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, C. II, Dâru Hicr li't-Tıbbâa ve'n-Neşr, 2. bs., Cize 1993, s. 114 (no. 507); Hayreddîn ez-Ziriklî, **el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ**, I-VIII, C. II, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1986, s. 247; Ebü'l-Mehâsin Cemaleddîn Yusuf İbn Tağriberdî, **el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfâ ba'de'l-vâfi**, I-V, thk. Muhammed Muhammed Emîn, C. V, Merkezüt-Türâs, Kahire 1988, s. 163; Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, I-VII, **ed-Düreru'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine**, C. II, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., s. 60; İbn Tağriberdî, **ed-Deflü's-şâfi ale'l-menheli's-sâfi**, I-II, thk. Fehîm Muhammed Şeltût, C. I, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1983, s. 275 (no. 947); Muhammed Bâkır b. Zeynelâbidîn b. Cafer el-Musevî el-Hevânsârî, **Ravzâtü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât**, I-VII, C. III, ed-Dâru'l-İslâmiyye, Beyrut 1991, s. 148; Abdullah Mustafa el-Merâğî, **el-Fethu'l-mübîn fi tabakâti'l-usûliyyîn**, I-III, C. II, Matbaatü Ensârî's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1947, s. 112.

⁵ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn**, I-II, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bİlge, C. I, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971-1972, ss. 112, 484; C. II, ss. 1775, 1849; Temîmî, a.g.e., a.y.; Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, **Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât**, I-II, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, C. I, Dâru'l-Fıkr, 2. bs., Beyrut 1979, s.537 (no. 1118).

⁶ İbn Kutluboğa, a.g.e., a.y.; İbn Hacer el-Askalânî, a.g.e., a.y.; Merâğî, a.g.e., a.y.

⁷ Kehhâle, a.g.e., a.y.; Ziriklî, a.g.e., a.y.; İbn Tağriberdî, **el-Menhelü's-sâfi**, a.y.; Kureşî, a.g.e., a.y.; İsmail Paşa el-Bağdâdî, a.g.e., a.y.; Temîmî, a.g.e., a.y.; Leknevî, a.g.e., a.y.

en-Necâh'ta "Haccâc", *el-Vâfi*'de ise "el-Haccâc" olarak kaydedilmiştir.⁸ Kanaatimize göre doğru olan "Hüseyn"dir. Zira çalışmamızın konusu olan *et-Tesdîd*'in her nüshasında müstensihler tarafından Siğnâkî'nin adı "Hüseyn" ve dedesinin adı "Haccâc" olarak zikredilmiştir.⁹

Siğnâkî'nin lakabı ise ulaştığımız her eserinde "dinin kılıcı" anlamına gelen "Hüsâmüddîn" olarak kayıtlıdır. Tabakat kitaplarında lakabı hususunda ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte, *el-Menhelü's-sâfi*'de Siğnâkî'ye "Hüsâmüddîn"ın yanı sıra "Hüsâmü'l-fıkhî'l-Hanefî = Hanefî fikhının kılıcı" lakabı nispet edilir.¹⁰

Bu veriler doğrultusunda Siğnâkî'nin lakabıyla beraber tam adının "Hüsâmüddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc b. Alî" olduğunu söylemek mümkündür.

Siğnâkî'nin adı hususunda olduğu gibi nisbesi hakkında da tabakat kitaplarında ihtilafli bilgiler mevcuttur. Ziriklî, söz konusu nisbenin Türkistan bölgesindeki Siğnâk Kasabası'ndan geldiğini kaydeder.¹¹ Tespitlerimize göre Siğnâk'tan ilk olarak XI. asırda Mahmud el-Kaşgarî'nin (ö. 495/1101) *Dîvânü lügati't-Türk* isimli eserinde bahsedilmiştir. Kaşgarî, "سَغْنَاق" - *Sügnak*'ı "Bilâdü'l-Ğuzziye - Oğuz beldelerinin biri" olarak tanımlar.¹² Barthold, Siğnâk'ın (Sunak, Sağanağ, Süğnağ ya da Siğanağ) Siriderya (bugünkü Seyhun) nehri kıyısında bulunduğunu, XII.-XIV. yüzyıllar arasında Kıpçaklar'ın başkenti iken XIV.-XV. asırlarda Ak-Orda'nın ordugâh merkezi olduğunu, XVI.-XVII. asırlarda ise

⁸ Hüsâmüddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc b. Alî es-Siğnâkî, **el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî** (doktora tezi), I-V, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit, C. V, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2001, s. 2486; Siğnâkî, **el-Vâfi fi usûli'l-fıkh** (doktora tezi), I-V, thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî, C. V, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Medine 1997, s. 1711; Siğnâkî, **en-Necâhu't-tâli tilve'l-merâh** (yüksek lisans tezi), thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Medine 1993, s. 347.

⁹ Siğnâkî, **et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd**, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, no. 2207, vr. 223a; Siğnâkî'nin ismi diğer dört nüshada da aynı şekilde geçmektedir; bk. Siğnâkî, **et-Tesdîd şerhu't-Temhîd fi ilmi'l-Kelâm**, Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin, no. 309, vr. 174b; Siğnâkî, **Kitabü't-tesdîd fi şerhi't-Temhîd li-mevlânâ Hüsameddîn es-Siğnâkî**, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no. 3893, vr. 214a; Siğnâkî, **et-Tesdîd şerhu't-temhîd li-sâhibi'n-nihâye**, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, no. 0407, vr. 265a; Siğnâkî, **et-Tesdîd şerhu't-Temhîd fi kavâidi't-Tevhîd**, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, no. 3078, vr. 158a.

¹⁰ İbn Tağriberdî, **el-Menhelü's-sâfi**, C. V, s. 164.

¹¹ Ziriklî, **el-A'lâm**, C. II, s. 247.

¹² Mahmud bin el-Hüseyn bin Muhammed el-Kaşgarî, **Divanü lügati't-Türk**, I-III, C. I, Dârü'l-Hilâfeti'l-Ulyâ, el-Matbaatü'l-Âmira, 1333/1915, s. 396.

Kazak Hanlığı'nın merkezini teşkil ettiğini belirtir.¹³ Zebîdî (ö. 1205/1790), Siğnâk şehrinin Buhara Emirliği'ne bağlı bir yerleşim merkezi olduğunu söyler.¹⁴ Siğnâkî nisbesinin peşinden “el-Buhârî”¹⁵ kaydının konulması, bu bilgiyi desteklemektedir.

Tabakat kitapları Siğnâkî'nin nisbesini farklı şekillerde aktarmaktadır. Bazılarına göre onun nisbesi “Sîn” ile Siğnâkî'dir (سَعْنَائِي),¹⁶ diğerlerine göre “Sâd” ile Siğnâkî'dir (صَعْنَائِي).¹⁷ Hatta *Keşfü'z-zunûn*'un bir yerinde “Siğnâkî”,¹⁸ diğer bir yerinde “Siğnâkî”¹⁹ olarak zikredilir. Ayrıca Ekmeleddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384) fıkıh usulüne dair yazdığı *el-Înâye* adlı eserinde Hüseyin b. Alî'nin nisbesini “Siğnâkî” olarak zikreder.²⁰ Bunun dışında tespitlerimize göre Hüseyin b. Alî'ye atıf edilen değişik nisbeler mevcuttur. Örneğin İbn Hacer al-Askalânî (ö. 773/1372) *ed-Düreru'l-kâmine*'de Siğnâkî'nin nisbesini “el-‘Anâfikî” (العَنَافِي) ²¹, Hansârî (ö. 1125/1714) ise *Ravzâtü'l-cennât*'ında “es-Süfyânî” (السُّفْيَانِي) ²² olarak kaydeder. İbn Tağriberdî'nin (ö. 874/1470) *ed-Delîlü'ş-şâfi* adlı eserinde nisbe “es-Sağânî” (الصَّغَانِي) ²³ olarak zikredilirken, aynı müellif *el-Menhelü's-sâfi*'de nisbeyi es-Siğnâkî (السَّعْنَائِي) ²⁴ olarak kaydeder. Siğnâkî'nin bize bıraktığı eserlerinden hareketle yukarıda zikredilen nisbelerin bir kısmının hatalı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bize ulaşan her eserinde Hüseyin b. Alî'nin nisbesi Siğnâkî olarak zikredilir. Nitekim el-

¹³ Vasiliy Vladimiroviç Barthold, *Turkestan v epohu mongol'skogo nashestviya (Moğol istilası döneminde Türkistan)*, I-II, C. I, nşr. İzdatel'stvo Vostočnoy literatury, Moskova 1963, ss. 236, 392, 406, 742.

¹⁴ Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, I-XL, thk. Mustafa Hicâzî, C. XXV, Matbaatü'l-Hukûme, Küveyt, 1989, ss. 450-451.

¹⁵ İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, V, s. 163.

¹⁶ Ziriklî, a.g.e., a.y.; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, C. I, s. 537; Bağdâdî, *Hediyetü'l-‘ârifîn*, C. I, s. 314; Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, C. II, s. 184; Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, C. II, s. 112.

¹⁷ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, C. II, s. 114; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, C. III, s. 150; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, C. V, s. 164; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 160.

¹⁸ Kâtib Çelebi, a.g.e., C. II, s.1775.

¹⁹ Kâtib Çelebi, a.g.e., C. I, s. 112.

²⁰ Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye (Şerh ale'l-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî fi furûi'l-Hanefiyye)*, I-VI, thk. Ebû Mahrûs Amr b. Mahrûs, C. I, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 6.

²¹ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine*, C. II, s. 60.

²² Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât*, C. III, s. 148.

²³ İbn Tağriberdî, *ed-Delîlü'ş-şâfi*, C. I, s. 275.

²⁴ İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, a.y.

Merâğî (ö. 1364/1945) *el-Fethu'l-mübîn*'de Hüseyin b. Alî'nin doğru nisbesinin “es-Siğnâkî” olduğunu ve kasabanın Türkistan bölgesinde bulunduğunu kaydeder.²⁵

1.2. Doğumu

Tabakat kitaplarında Hüsâmeddin es-Siğnâkî'nin doğum tarihi, doğduğu yer ve ailesi hakkında kesin bilgilere rastlanmamaktadır. Onun *et-Tesdîd*'inde verdiği ilim silsilesini göz önünde bulundurarak ve tespit edilen hocalarından hareketle hicrî yedinci asrın ortasına çok yakın bir tarihte doğduğunu söylemek mümkündür. Siğnâkî'nin doğum tarihine ilişkin “Kaynaklarda doğum tarihi hakkında bilgi bulunmayan Siğnâkî'nin, 620 (1223) yılında dünyaya geldiği tahmin edilen Ebü'l-Berekât en-Nesefî'yi kendisinden istifâde ettiği genç kuşaktan saydığı dikkate alındığında onun da buna yakın bir tarihte doğduğu söylenebilir”²⁶ ihtiyatla karşılanmalıdır. Zira kanaatimize göre Siğnâkî'nin doğum tarihinin, yaklaşık olarak tahmin edilen bu doğum tarihinden biraz daha sonra, H. 635-640 (1237-1242) aralığında veya daha ileri bir tarih olması ihtimali daha yüksektir. Siğnâkî *et-Tesdîd*'inde Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin *et-Temhîd*'ini hocası Hâfızuddîn Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî'den naklettiğini, onun da kendi hocası Muhammed Abdüsettâr el-Kerderî'den aktardığını söyler. Kaynaklara göre Hâfızuddîn el-Buhârî'nin doğum tarihi 615/1219 yılıdır,²⁷ Muhammed Abdüsettâr el-Kerderî'nin ise 643/1246 tarihinde vefât etmiştir. Eğer Siğnâkî araştırmacının tahmin ettiği tarihte dünyaya gelseydi o zaman *et-Temhîd*'i kendi hocasından değil direkt el-Kerderî'den nakletmesi gerekirdi. Halbuki Siğnâkî onu görmemiş ve onunla karşılaşmamıştı. Bundan ziyâde tabakat kaynaklarına göre Siğnâkî henüz **genç yaşında**²⁸ iken fetva vermek için Hafızuddîn el-Buhârî'den icâzeti almasıdır.

Bir diğer husus da şudur ki tabakat kaynaklarına göre Siğnâkî 710/1311 yılında Dimeşk'te Pezdevî'nin (ö. 482/1090) *Usûlü'l-fıkh*'ma bir kaç ciltten oluşan hacimli bir şerh yazmıştır. Eğer Siğnâkî'nin hicrî 620 yılına yakın bir tarihte doğduğu söylenirse o zaman bu eseri şerh ettiği dönemde yaşının doksan civarında olması gerekir ki böyle bir ihtimal çok zayıftır.

²⁵ Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, C. II, s. 112.

²⁶ Rahmi Yaran (2009), “Siğnâkî”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, I – XLIV, C. XXXVII, İstanbul, s. 164.

²⁷ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, C. III, s. 337 (no. 1510).

²⁸ Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, a.y.

1.3. Seyahatleri

Hüsâmeddin es-Siğnâkî'nin ilim yolunda yaptığı yolculuğu esnasında hangi şehirlere uğradığı, kimden ilim aldığı, hangi medreselerde okuduğu ve hangi medreselerde ders verdiğine dair bilgiler çok azdır. Ancak Kureşî'nin *Cevâhir*'i,²⁹ Merâğî'nin *el-Fethu'l-mübîn*'i,³⁰ İbn Tağriberdî'nin *el-Menhelü's-sâfi*'si³¹ ve Siğnâkî'nin kendi eseri *et-Tesdid*'den hareketle onun Mâverâünnehr bölgesinde ilim merkezi sayılan Buhara'ya uğradığı, orada o dönemin meşhur ilim adamlarıyla karşılaştığı ve onlardan icâzet aldığı kesin olarak söylenebilir.

en-Necâh'ı tahkik eden Muhammed Sultan, Siğnâkî'nin Harezmi şehrinde ikâmet edip ders verdiğini, Harezmi'den sonra o bölgede bulunan Kas Kasaba'sına geldiğini ve orada dönemin meşhur âlimleriyle karşılaştığını kaydeder.³² Siğnâkî'nin yolculuğu Mâverâünnehr'den sonra Irak'a kadar uzanır. Irak'ta bir müddet kaldıktan sonra Dimeşk'e, oradan da Mısır'a geçer. Akabinde tekrar Bağdat'a gelir ve orada Meşhed-i Ebû Hanîfe Medresesi'nde ders verir. Bağdat'tan sonra hac yapmak niyetiyle Dimeşk'e gider. Dimeşk'ten bir kez daha Mısır'a seyahati olur ve 710/1310 yılında Halep'e yerleşir.³³ Halep'te meşhur hocalarla görüşür ve eserleri şerh etmeye devam eder.³⁴ Halep'ten sonra bugünkü Türkmenistan sınırları içerisinde yer alan Merv şehrine gittiği yönünde bilgiler bulunmakla birlikte³⁵ bazı tabakat kitaplarında onun Halep'te kaldığı ve orada vefat ettiği kaydedilmiştir.³⁶

1.4. Vefatı

Hüsâmeddin es-Siğnâkî'nin vefat tarihi hususunda tabakat kitaplarında hicrî olarak 710³⁷, 711³⁸ ve 714³⁹ şeklinde farklı görüşler kaydedilmektedir. Ancak

²⁹ Kureşî, a.g.e., C. II, s. 114.

³⁰ Merâğî, a.g.e., a.y.

³¹ İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, C. V, s. 164.

³² Abdurrahman Muhammed Sultan, "ad-Dirâse", *en-Necâhu't-tâlî* içinde, s. 42.

³³ İbn Tağriberdî, a.g.e., a.y.; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, s. 151.

³⁴ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 161.

³⁵ Muhammed Sultan, "ad-Dirâse", a.g.e. içinde, a.y.; ayrıca bk. İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, a.y.

³⁶ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 62; Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, C. II, s. 112; Ziriklî, *el-A'lâm*, II, s. 247; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, C. I, s. 314.

³⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, C. II, s. 1775; İbn Kutluboğa, a.g.e., a.y.

³⁸ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, C. II, s. 115; Ziriklî, a.g.e., a.y.; Bağdâdî, a.g.e., a.y.; Temîmî, a.g.e., a.y.

³⁹ Merâğî, a.g.e., a.y.; Leknevî, a.g.e., a.y.

araştırmacıların pek çoğu hicrî 714 (1314) yılını tercihe şayan bulurlar.⁴⁰ Zira 711 Receb’inde (Kasım 1311) Halep’te Kâdilkudât Nâsırüddin Muhammed (ö. 752/1352) ile bir araya geldiği ve ona icâzet verdiği⁴¹ bilindiğine göre 710 (1310) yılı yanlış olmalıdır. 711 yılı Receb ayında vefat ettiğine dair bazı kaynaklarda verilen bilgi de ölümle icâzet verme olaylarının birbirine karıştırılmış olabileceğini akla getirmektedir. Eserlerinden *el-Kâfi*’yi 711 Ramazan’ında (Ocak 1312) Dımeşk’ta müellif nüshasından istinsâh eden kişinin müellifin hayatta olmadığını imâ edecek kelimeler kullanmaması, ona dünya ve ahiret saadeti dilemesi⁴², en azından kendisinin Siğnâkî’nin hayatta olmadığına dair bir bilgiye sahip bulunmadığının işareti sayılabilir.⁴³

2. SİĞNÂKÎ’NİN İLMÎ ŞAHSİYETİ

Tabakat kaynaklarından ve şerh edilmiş eserlerinden anlaşıldığı üzere Hüsâmeddîn es-Siğnâkî’nin dinî ilimlerde bilgisini geliştirmek için Mâverâünnehr bölgesinden sefere çıkması ve henüz genç yaşında iken hocası Hâfızuddîn el-Buhârî’den (ö. 693/1293) fetva verme icâzeti alması⁴⁴ onun ilme hayran ve yetenekli olduğunun göstergesidir. Tabakat kaynaklarında Siğnâkî’ye imâm, allâme, kudve, cedelî, nahvî, fakih, Hanefîliğin önderi gibi nitelemeler yapılmaktadır.

İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü’s-sâfi*’de onun için “Siğnâkî, imâm, allâme idi; Hanefîliğin reisi olarak Bağdat’ta ve Dımeşk’ta kendi cemaati vardı”⁴⁵ ifadelerini kullanırken, Merâğî, *el-Fethu’l-mübîn*’de: “Siğnâkî dâhi idi, ilmi ve âlimleri çok severdi. Fıkıh ilmine vâkıf ve ilmi sever birisi olduğundan dolayı hocası ona fetva vermek için icâzet vermiştir. Çok sayıda öğrencisi vardı”⁴⁶ demektedir.

Süyûtî, *Buğyetü’l-vu’ât*’ta onu “âlim, fakih, nahvî ve cedelî idi”⁴⁷ şeklinde nitelemekte, Temîmî’nin *et-Tabakâtü’s-seniyye*’deki “Siğnâkî, imâm, anlayış örneği, allâme, fakîh, nahvî, cedelî âlim idi”⁴⁸ tarzında ifadeleri de bu yargıları desteklemektedir.

⁴⁰ Ahmed Muhammed Hamûd el-Yemânî, “ad-Dirase, Siğnâkî bölümü”, *el-Vâfi* içinde, C. I, s. 61; Muhammed Sultan, “ad-Dirâse”, a.g.e. içinde, s. 57; Fahrüddin Seyyid Muhammed Kânit, “ad-Dirâse, Siğnâkî bölümü”, *el-Kâfi şerhu’l-Pezdevî* içinde, C. I, s. 79.

⁴¹ Kureşî, a.g.e., C. II, s. 115; Temîmî, a.g.e., C. III, s. 151.

⁴² Ayrıntılı bilgi için bk. Siğnâkî, *el-Kâfi*, C. V, ss. 2486-2487.

⁴³ Yaran, “a.g.md.”, C. XXXVII, s. 165.

⁴⁴ Merâğî, *el-Fethu’l-mübîn*, C. II, s. 112.

⁴⁵ İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü’s-sâfi*, C. V, s. 165

⁴⁶ Merâğî, a.g.e., a.y.

⁴⁷ Süyûtî, *Buğyetü’l-vu’ât*, C. I, s. 537.

Siğnâkî'nin Bağdat'ta Meşhed-i Ebû Hanîfe'de ders vermesinin yanı sıra Dimeşk, Halep, Kahire, Buhara, Nîsâbur'da da ders okuttuğu kaydedilmektedir.⁴⁹ Mâverâünnehr'den Mısır'a kadar şöhret kazanan ve hayatta iken avâm ve havâs tarafından rağbet ve saygı gördüğü anlaşılan Siğnâkî, ölümünden sonra da yaşayan âlimler tarafından çok sevilir ve sayılırdı.

Siğnâkî'nin *et-Tesdid*'inde bazı meselelerde eski Arap şairlerin şiirlerini zikretmesi ve *en-Necâh* adlı eserin muhakkikinin giriş bölümünde⁵⁰ Siğnâkî'nin şiirlerini aktarmasından hareketle onun lügât eserlerinden ziyâde dilin edebiyat alanıyla ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

2.1. Hocaları

2.1.1. Hâfizuddîn Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî

615/1219 yılında Buhara'da doğmuştur. Hocası Muhammed Abdüssettâr el-Kerderî'dir (ö. 643/1246). Buhara'nın büyük âlimlerinden birisi olarak çok sayıda öğrencisi olan Hâfizuddîn el-Buhârî, tabakat kaynaklarında “çok güvenilir, müttakî, kâdî, rabbânî, fakîh, muhakkik, muhaddis, bütün ilimlerin reisi” şeklinde tansif edilir. Buhârî 693/1294 yılı Şaban (Temmuz) ayının ikinci yarısında Buhara'da vefat etmiş ve Kelâbâz kasabasının kabristanına defnedilmiştir.⁵¹

Hüsâmeddin es-Siğnâkî'nin hocasından Ebü'l-Mu'în en-Neseffî'nin *et-Temhîd* eserini ve Ebü'l-Hasan el-Merğînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eserini okumuştur.⁵²

2.1.2. Fahreddîn Muhammed b. İlyâs el-Mâymergî

Siğnâkî'nin *el-Vâfi*'de belirttiğine⁵³ ve tabakat kitaplarının verdiği bilgilere⁵⁴ göre Hüsâmeddîn el-Ahsîkesî'nin (ö. 644/1246-47) *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb* ve el-Merğînânî'nin *el-Hidâye* adlı eserleri el-Mâymergî yoluyla kendisine ulaşmıştır. Ne yazık ki tabakat kaynaklarında el-Mâymergî'nin doğum ve vefat tarihi ile ilgili hiçbir bilgiye

⁴⁸ Temîmî, a.g.e., C. III, s. 151.

⁴⁹ Yaran, “a.g.md.”, C. XXXVII, a.y.

⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Sultan, “ad-Dirâse”, s. 41.

⁵¹ Leknevî, a.g.e., s. 199; Kureşî, a.g.e., C. III, s. 337.

⁵² Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, C. II, s. 115.

⁵³ Siğnâkî, *el-Vâfi*, C. V, s. 1715.

⁵⁴ İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, C. V, s. 165.

rastlanmamaktadır. Kureşî *el-Cevâhir*'de el-Mâymerğî'nin hocasının Muhammed Abdüssettâr el-Kerderî olduğunu kaydeder.⁵⁵

2.1.3. Celâleddîn el-Ma‘şer

Siğnâkî *el-Vâfi*'nin son sayfalarında kimden ders aldığı hakkında bilgiler verirken hocaları arasında Celâleddîn el-Ma‘şer ismini zikreder. Tabakat kitaplarında böyle bir isim kaydedilmiş değildir. Siğnâkî'nin belirttiğine göre el-Ma‘şer hocalarından birincisidir.⁵⁶ Büyük bir ihtimalle dil bilgisini ondan almıştır. Ne yazık ki bundan başka Celâleddîn el-Ma‘şer hakkında hiçbir bilgi mevcut değildir.

2.2. Öğrencileri

2.2.1. Kıvâmuddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hocendî el-Sencerî el-Kâkî (ö. 749/1348)

Hanefî fakihidir. Fıkıhî Alâüddîn Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) ve Hüsâmeddîn es-Siğnâkî'den öğrenmiştir.⁵⁷ Hayat hakkında fazla bilgi yoktur. Bazı kaynaklara göre el-Kâkî Kahire'de Mârdîn (ماردين) Camii'nde ikâmet etmiş, kitap yazmış, fetva vermiş ve hayatının sonuna kadar ders okutmuştur.⁵⁸ Kâkî'nin, *el-Hidâye*'nin şerhi olan *Mi'râcü'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye*, dört mezhep imâmının görüşlerini derleyen *Uyûnü'l-mezâhibi ('l-erba'ati)'l-kâmilî* veya *el-Câmi'* isimli eserleri vardır.⁵⁹ el-Kâkî'nin *Câmi'u'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr* eseri Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin (ö. 710/1310) *Menârü'l-envâr* adlı eserin şerhini yapmıştır. Ayrıca el-Kâkî'nin *Şerhu usuli'l-Bezdevî (Bünyânü'l-vüsûl fi şerhi'l-usûli'i-Bezdevî)* adlı eseri vardır.⁶⁰

2.2.2. Seyyid Celâleddîn b. Şemseddîn el-Hârizmî el-Kurlânî (ö. ?)

Kaynaklarda onun hakkında verilen ve hemen hemen tamamen birbirini tekrar eden bilgiler yetersiz olup nerede yaşadığı ve ne zaman vefât ettiği tespit edilememiştir. “Fakîh, âlim, fâzıl, başkalarına güzel örnek” olarak nitelenir. Hocaları Hüsâmeddîn es-Siğnâkî ve Abdülaziz el-Buhârî'dir. Nâsiruddîn Muhammed b. Şihâb b. Yusuf el-Kerderî

⁵⁵ Kureşî, a.g.e., C. III, s. 318; ayrıca bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 186.

⁵⁶ Fahrüddin Seyyid Muhammed Kânî, “ad-Dirâse, Siğnâkî bölümü”, *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî* içinde, C. I, s. 79.

⁵⁷ Leknevî, a.g.e., s. 186.

⁵⁸ Leknevî, a.g.e., a.y.

⁵⁹ Kureşî, a.g.e., C. IV, s. 294.

⁶⁰ Hüseyin Kayapınar (2001), “Kâkî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, I – XLIV, C. XXIV, İstanbul, s. 216.

(ö. 827/1424), Tâhir b. İslâm b. Kâsım el-Hârizmî (ö. 771/1370'ten sonra sonra)⁶¹ ve Abdülevvel b. Burhanüddîn (ö. ?) onun öğrencileri arasındadır. Büyük ölçüde Hanefî mezhebine dair eserleri şerh eden Kurlânî'nin, Merğînânî'nin *el-Hidâye*'si üzerine yazdığı *el-Kifâye* bunların bir örneğidir.⁶²

2.2.3. Celâleddin Ahmed b. Alî b. Mahmûd el-Gucdüvânî (ö. 730/1330)

Hanefî fakihi olup dil alanında da çalışmaları vardır. Nahiv ilmini Siğnâkî'den öğrenmiş ve *Kâfiyetü İbni'l-Hâcib* adlı eseri şerh etmiştir.⁶³

2.2.4. Ebû Ahmed Şemseddîn Abdullah b. Haccâc el-Kâşgarî (ö. ?)

Kaynaklarda Hanefî fakihi olarak nitelenir. Ayrıca hadis ilmine vâkıf olup aynı zamanda şiir yazdığı da belirtilir.⁶⁴ Siğnâkî'den fıkıh ilmini tahsil etmiştir. 712/1312 yılında Dimeşk'te Sâlihiyye⁶⁵ Kasabası'nda bulunan Şibliyye Medresesi'nde okumuş sonra aynı şehirde Zâhiriyye⁶⁶ Medresesi'nde eğitimine devam etmiştir.

2.2.5. Ebû Tâlib Fahrüddîn Ahmed b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Fasîh el-Hemedânî (ö. 755/1354)

Kaynaklarda “imâm, kârî, allâme, güzel ahlâklı, fen ilimlerine vâkıf, naklî ve aklî ilimlerin öncüsü” olarak nitelendirilmiştir. Hüsâmeddîn es-Siğnâkî'nin öğrenciliği dışında İbnü'd-Devâlibî ve İbn Sibâğ'ın öğrencisi olarak Arap dilinde ve kıraat ilminde önde gelenlerden olmuştur.⁶⁷ Bağdat'ta Meşhed-i Ebû Hanîfe'de ders vererek⁶⁸ Irak ve Şam bölgesinde şöhret kazanmıştır.⁶⁹ 741/1340 yılında Dimeşk'e geçerek Reyhaniyye⁷⁰ medresesinde ders vermeye başlamıştır.⁷¹ Yedi kıraat üzerine bir kaside kaleme aldığı

⁶¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, C. III, s. 222.

⁶² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, C. II, s. 1499; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1975, s. 261; Leknevî, a.g.e., s. 58.

⁶³ Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, C. I, s. 347; Kâtib Çelebi, a.g.e., C. II, s. 1371; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, C. I, s. 107.

⁶⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine*, C. II, s. 255; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, C. IV, s. 162.

⁶⁵ Ebû'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed b. Ömer en-Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, I–II, nşr. İbrahim Şemsüddîn, C. I, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, s. 239.

⁶⁶ Nuaymî, a.g.e., C. I, s. 418.

⁶⁷ İbn Hacer el-Askalânî, a.g.e., C. I, 218.

⁶⁸ Nuaymî, a.g.e., C. I, s. 464.

⁶⁹ Süyûtî, a.g.e., C. I, s. 329.

⁷⁰ Nuaymî, a.g.e., s. 401.

⁷¹ Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, C. II, s. 164.

belirtilen İbnü'l-Fasîh'in fıkıh ve fıkıh usûlüne dair eserleri arasında *el-Fevâidü's-Sirâciyye*, *Manzûmetü nazîri Menâri'l-envâr fi'l-usûl*⁷² ve *Müstahsenü't-tarâ'ik fi nazmi Kenzi'd-dekâ'ik* sayılabilir.⁷³

2.3. Eserleri

2.3.1. el-Vâfi fi usûli'l-fıkh

Ahsîkesî'nin *el-Müntehab* adlı eseri Fahrulislâm el-Pezdevî'nin (ö. 482/1090) *Kenzü'l-vusûl ve ma'rifetü'l-usûl* isimli eserinin ihtisarıdır. Gerek mezhep içinde gerekse mezhepler arasındaki farklı görüşlere yer veren Siğnâkî özellikle Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında karşılaştırma yapar, diğer mezhepleri ve imâmlarının adını nadiren zikreder. Zaman zaman Pezdevî'nin *Usûl*'ü ile Ahsîkesî'nin ihtisarı ve bunlarla Debûsî ve Şemsüleimme es-Serahsî'nin görüşleri arasında karşılaştırmada bulunur, nahiv tahlillerine ve dille ilgili tartışmalara girer. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî tarafından doktora tezi olarak tahkik edilen eser beş cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1423/2003). *el-Vâfi'nin* kaynakları olarak seksen beş kitap tespit eden Yemânî, Siğnâkî'nin çağdaşı olsa da *el-Müntehab*'ı ondan sonra şerh ettiğini düşündüğü Abdülaziz el-Buhârî'nin *el-Vâfi*'den çok yararlandığını ve çoğu zaman Siğnâkî'nin bazı usul kitaplarından yaptığı nakilleri aynen verdiğini söyler.⁷⁴ (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa, no. 285.)

2.3.2. el-Kâfi fi şerhi usûli'l-Pezdevî

Bu eser, Ebû Yüsr el-Pezdevî'nin *Usûlü'l-Pezdevî* adlı eserinin şerhidir. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit tarafından Medine İslâm Üniversitesi'nde doktora tezi olarak tahkik edilmiş ve beş cilt halinde neşredilmiştir. Kânit'in tespitine göre müellif *el-Kâfi*'de on beşi nüshası mevcut olmayan veya nadir bulunan türden olmak üzere yetmiş dokuz kaynak kullanmıştır.⁷⁵

2.3.3. en-Nihâye şerhu'l-Hidâye

Merğînânî'nin meşhur eserinin şerhi olup Leknevî bunun *el-Hidâye* şerhlerinin en hacimlilerinden olduğunu belirtir. Bazı eserlerde *el-Hidâye*'nin ilk şerhi olduğu söyleniyorsa da bu doğru değildir. Ekmeleddîn el-Bâbertî (ö. 786/1385), *el-Hidâye*'yi

⁷² İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 33 (no. 85).

⁷³ Temîmî, a.g.e., C. I, ss. 396-397.

⁷⁴ Siğnâkî, *el-Vâfi*, C. V, s. 1714.

⁷⁵ Kânit, "ad-Dirâse, Siğnâkî bölümü" a.g.e. içinde, ss. 93-116.

okuturken bu şerhten çok yararlandığını, çok değerli fakat uzunca bulduğu eseri ihtisar etmesi yönündeki ısrarlı talepler üzerine Siğnâkî'nin şerhi yanında başkalarından da yararlanarak *el-İnâye*'yi yazdığını anlatır.⁷⁶ Cemâleddîn Konevî (ö. 770/1369) tarafından *Hulâsatü'n-Nihâye fî fevâ'idi'l-Hidâye* adıyla tek cilt halinde ihtisar edilmiştir. Bazı kaynaklarda İbnü'z-Zerkeşî Ahmed b. Hasan'ın bu şerhi ihtisar ettiği belirtilirse de İbnü'ş-Şihne bunun doğru olmadığını söyler.⁷⁷ Türkiye kütüphanelerinde çok sayıda bu eserin bulunması Anadolu topraklarında bu esere rağbet ettiğın göstergesidir. (Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, no. 809; Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa, no: 226, 232, 232; Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, no. 894, 897, 904; Amasyya İl Halk Kütüphanesi, no. 221; Adana İl Halk Kütüphanesi, no. 1082, 1137, 575).

2.3.4. el-Muvassal

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) nahve dair *el-Mufassal* adlı eserinin şerhi olup Siğnâkî bu eserinde Tâceddin Ahmed b. Mahmûd el-Cendî'nin (ö. 700/1301) *el-İklîd* ve Ebû Âsım Ali b. Ömer el-Esfenderî'nin (ö. 698/1299) *el-Muktebes* adıyla *el-Mufassal*'a yazdığı şerhleri bir araya getirmiştir. (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, no. 2484). Eser, Ümmülkurâ Üniversitesi'nde Ahmed Hasan Ahmed Nasr tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.

2.3.5. et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) kelâma dair eseri *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*'in şerhidir.

2.3.6. Şerhu dâmiğati'l-mübtedi'în ve nâsıratü'l-mühtedîn

Keşfu'z-zunûn'da belirtildiğine göre *Dâmiğa* iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım Hüsâmeddin el-Hasan bin Şeref el-Tebrîzî'ye (ö. 715/1316) aittir. Diğer kısım ise Hüsâmeddin es-Siğnâkî'nin kaleminden çıkmıştır. İkinci kısım tarikatlerdeki bazı uygulamaların, İslâm şeriatına muhalif olduğu gerekçesiyle eleştirilerini içermektedir.⁷⁸ (Süleymaniye, Eyüp Hüsrev Paşa Kütüphanesi, Hz. Halid, no. 153).

⁷⁶ Kemâluddin Muhammed bin Abdurahman İbn Hümâm el-Hanefî, **Fethu'l-kadîr ale'l-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî** içinde, I – II, C. I, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 4.

⁷⁷ Yaran, "a.g.md.", C. XXXVII, s. 165.

⁷⁸ Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-zunûn**, C. I, s. 729.

2.3.7. en-Necâhu't-tâlî tilve'l-merâh

Siğnâkî'nin sarf ilmine dair yazılmış eseridir. Ümmülkurâ Üniversitesinde Arap Dili Fakültesi'nde yüksek lisans tezi olarak Abdullah Osman Abdurahman Sultan tarafından tahkik edilmiştir. Türkiye kütüphanelerinde de yazma nüshaları mevcuttur. (örneğin: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, no. 143; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no. 3082).

2.3.8. Risâle-i Hüsâmeddîn-i Siğnâkî (Menâkıb-ı Ahmed-i Yesevî)

Farsça küçük bir risale olup Taşkent'teki Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (no. 11084, vr. 11b-14a). Necdet Tosun tarafından neşredilmiştir.⁷⁹

2.3.9. Diğer Eserleri

1. Fetâva'r-ri'âye fî tecdîdi mesâ'ili'l-Hidâye;⁸⁰
2. Şerhu muhtasari't-Tahâvî;⁸¹
3. Keşfu'l-'avâr li ehli'l-bevâr;⁸²
4. el-Kâfi limâ kasura anhü'l-Vâfi;⁸³
5. en-Nukâye muhtasaru'l-Vikâye.⁸⁴

⁷⁹ Haşim Şahin (2004), "Menâkıbnâme", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XXIX, İstanbul, s. 113; Necdet Tosun, "Ahmed Yesevi'nin Menâkıbı", http://www.tasavvuf.info/ntosun2.htm#_ftnref2, erişim tarihi: 13.02.2015.

⁸⁰ Koca Râgıb Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, İstanbul, no. 504.

⁸¹ Temîmî, **et-Tabakâtü's-seniyye**, C. III, s. 152.

⁸² Siğnâkî, **el-Kâfi**, C. I, s. 813.

⁸³ Nüshanın bulunduğu yer: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İstanbul, Damad İbrahim Paşa, no. 455.

⁸⁴ Nüshanın bulunduğu yer: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Bursa, Haraççioğlu, no. 378.

İKİNCİ BÖLÜM
HÜSÂMEDDİN ES-SİĞNÂKÎ'NİN İTİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ

1. BİLGİ

İslâmî terminolojide genel olarak **ilm** ve **ma'rifet** terimleriyle ifade edilen bilgi daha ziyâde bilen (özne) ile bilinen (nesne) arasında ilişki yahut bilme eyleminin belli bir ifade şekline bürünmüş sonucu olarak anlaşılmıştır.⁸⁵

Siğnâkî eşyânın hakikati ve bunlar hakkında bilgi edinme imkânı meselesi çerçevesinde öncelikle bilgi edinme vasıtalarının, duyu organlarının sağlam olmasını ve bu bağlamda konuşmak veya tartışmak için muhatabın kadîm ve muhdes varlığın mâhiyeti üzerine bilgi sahibi olup bunun ayırdına varabilmesini bir şart olarak koyar.⁸⁶ Bu şarta uygun olmayan Sofistler'in iddialarını tenkid eder. Sofistler'in bu meselede üç görüşe⁸⁷ sahip olduklarını ve her görüşün hakikatin inkârına götürdüğünü ifade ederek onların hakikati inkâr etmelerinin inad karakteri taşıdığını, dolayısıyla onlarla tartışmanın abes olduğunu söyler.⁸⁸ Siğnâkî'ye göre hakikati inkâr etmek hakikati ispatlamak demektir. Çünkü var olan şey inkâr edilir, yok olan şeyin inkâr edilmesi mümkün görülmediği gibi her var olan şeyin hakikati de sâbittir.⁸⁹

Bilgi edinme yolları meselesinde Siğnâkî diğer kelâm âlimlerinden farklı bir görüş ortaya koymamaktadır. Her yaratılmış varlığın bilgiye muhtaç olduğunu ve bilgiye ulaşmak için de sebeplere ihtiyaç duyduğunu belirterek yaratılmış varlığın bilgi edinme yollarının *el-havâssü'l-hams* (sağlıklı duyu organları), *haberu's-sâdik* (doğru haber) ve *akıl* şeklinde üç unsurdan ibaret olduğunu belirtir. Siğnâkî'ye göre bilgiye ancak haber, duyular veya akıldan birisiyle ulaşmak mümkündür.⁹⁰

2. İLÂHIYYÂT

2.1. Allah'ın Varlığı

2.1.1. Âlemin Yaratılmışlığı (Âlemin Hudûsunun İspatlanması)

Sözlükte *hudûs* kelimesi “sonradan meydana gelmek” anlamında masdar, ayrıca isim olarak kullanılır.⁹¹ Kelâm literatüründe *hudûs* Allah'ın varlığını ispatlamada

⁸⁵ Necip Taylan (1992), “Bilgi”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I – XLIV, C. VI, İstanbul, s. 157.

⁸⁶ Siğnâkî, **et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd**, vr. 11a.

⁸⁷ Siğnâkî, a.g.e., vr. 11b.

⁸⁸ Siğnâkî, a.g.e., a.y.

⁸⁹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 12b.

⁹⁰ Siğnâkî, a.g.e., vr. 13b.

⁹¹ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 130; Sünnî kelâmcılar içinde *hudûs* delilini ilk defa ayrıntılı biçimde ve derin bir vukıfla açıklayan Ebû Mansur el-Mâtürîdî olmuştur. Ona göre *hudûs* haber, duyu ve istidlâl şeklindeki bilgi vasıtalarının her üçüyle

başvurulan kavramlardan biridir. Kelâmcıların âlemin yaratılmışlığını kanıtlamada dayandıkları en temel delil olarak *hudûs* delili, varlıklardaki değişimden hareketle onların yaratılmışlığını ortaya koyarak onları yaratanın varlığına ulaşmayı amaçlar. Delil, yaygınca bilindiği şekliyle “*âlem hadistir*”, “*her hâdisin bir muhdisi vardır*” öncüllerinden hareketle “*âlemin muhdisi Allah'tır*” sonucuna ulaşmaya çalışır. Bu yönüyle delilin esas işlevi yaratıcının varlığını ortaya koymaktır.⁹²

Siğnâkî âlemin hâdis olduğu bilgisinin İslâmî ilimlerin ve bu ilimlerdeki kesin istidlâl biçimlerinin temelini teşkil ettiğini söyler, çünkü ona göre Allah'ın varlığı, birliği, yetkinlik sıfatlarına sahip olduğu, peygamberliğin ve şer'î hükümlerin varlığı ancak âlemin hudûsu delille ispatlandıktan sonra ortaya konulabilecektir.⁹³ Âlemin yaratılmışlığı meselesini çok ayrıntılı ve kapsamlı bir şekilde yazmaya gerek gördüğünü belirtir, zira ona göre İslâm neredeyse bu mesele üzerine bina edilmiştir; çünkü hudûs delili Allah Teâlâ'nın varlığının ispatıdır.⁹⁴

Âlemin yaratılmışlığı meselesinde kelâmcıların ve filozofların ayrıldığı husus âlemin kıdemi problemidir. Kelâmcılar çeşitli aklî delillerle âlemin hâdis olduğunu kanıtlarken filozoflar tam aksini iddia etmişlerdir,⁹⁵ onlara göre âlem yapı olarak hâdis, aslı itibariyle kadîmdir. Bu meselede Siğnâkî Allah dışında her şeyin âlem olduğu tarifini verir⁹⁶ ve âlemin cüzlerden oluşmasından dolayı hâdis olduğu görüşünü savunur.⁹⁷

sâbittir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali b. Muhammed el-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1985, s. 85; Seyfuddîn el-Âmidî, *el-Mübîn fi şerhi me'ânî elfâzi'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*, thk. Hasan Mahmud eş-Şâfi'î, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1993, s. 119; Semih Dugaym, *Mevsû'atu mustalahât ilmi'l-ke'lâmî'l-islâmî*, I-II, C. I, Mektebetü Lübnan nâşirûn, Beyrut, 1998, s. 440; Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atu keşşâf istilâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dehrûc, I-II, C. I, Mektebetü Lübnan nâşirûn, Beyrut, 1996, s. 625; Bekir Topaloğlu (1998), “Hudûs”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, I – XLIV, C. XVIII, İstanbul, s. 304.

⁹² Orhan Ş. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Emin Yayınları, Bursa, 2010, s. 115.

⁹³ Siğnâkî, a.g.e., vr. 21b.

⁹⁴ Siğnâkî, a.g.e., vr. 32a.

⁹⁵ Müslüman düşünce tarihinde âlemin yaratılmışlığı husunda Yunan felsefesinden esinlenerek materyalist düşünceye sahip olanlar (dehrîler) âlemin ezeliğini savunmuşlardır. Kaynaklarda zikredilen isimlerin arasında İbnü'r-Râvendî, Ebû Bekr er-Râzî gibi isimler geçmektedir. Dehrî niteliğinin yanında Tanrı'yı, peygamberliği, ahireti inkar eden, mevcut âlemin başlangıcının olmadığını düşünen ve kendilerine "muattıla", "mülhid", "tabliyyun", "sümeniyye" ve daha ziyade "zındık" denilen kimselere de rastlanmaktadır. Ayrıntılı bilgi almak için bk.: Abdurrahman Bedevî, *Min târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, Müessesetü'l-Arabiyye li'l-dirâsât ve'n-neşr, Beyrut, 1980, ss. 40, 67; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, I-II, C. II, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ – Ali Hasan Fâur, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, ss. 3-5, 235.

⁹⁶ Siğnâkî, a.y.

⁹⁷ Siğnâkî, a.g.e., vr. 22a.

Siğnâkî'nin belirttiğine göre âlemin mahiyeti ve oluşturucu unsurlarına dair iki görüş vardır: Birincisi bizzat Siğnâkî'nin de daha isabetli bulduğu âlemin a'yân ve arazlar olmak üzere iki kısımdan ibaret olduğu kanaati, ikincisi ise cevher, araz ve cisim olarak üç türden müteşekkil bulunduğuudur. Müellifimizin kaydettiğine göre Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), tedahül söz konusu olduğu için ikinci taksimi doğru bulmaz ve birinci görüşü tercih eder. Çünkü son tahlilde cisimler cevherlerin bir araya gelmiş hâlidir; dolayısıyla âlem özünde 'aynlar ve arazlardan oluşur, 'aynlar ise müterekkib (cisim) ve müterekkib olmayan (cevher) şeklinde ikiye ayrılmaktadır.⁹⁸

2.1.2. Âlemin Yaratıcıya İhtiyacı (Âlemin Bir Muhdisinin Olduğunun İspatlanması)

Âlemin bir muhdisinin olduğu ispatlanması ya da isbât-ı vâcib konusunda kelâmcıların en meşhur delili hudus delilidir. Bu delil Ehl-i Sünnet kelâmcılarıyla bazı Mutezile kelâmcılarına göre bedihi ve zarurîdir. Zira akıl her yazanın bir yazıcısı, her şeklin bir yapıcısı ve her binanın bir ustasının bulunduğuuna zarurî olarak hükmeder.

Siğnâkî, âlemin bir muhdise ihtiyacı olduğu konusunda görüşlerini ortaya koyarken Ehl-i Sünnet'in çizdiği yolu takip eder. Ona göre eğer âlem kendi zatında *câizü'l-adem* (yokluğu mümkün görülen) değilse, o zaman ya *vâcibü'l-'adem* (yokluğu zorunlu olan) veya *mümteni'u'l-'adem* (yokluğu düşünülemez) olma özelliğini taşır; âlemin varlığı duyular ve müşahede yoluyla bir vâkıa olarak bilindiğine göre varlığı imkânsız (*mümteni'u'l-vücûd*) olduğu söylenemez, dolayısıyla *vâcibü'l-vücûd* (varlığı gerekli ve zorunlu) olduğunu söylemek gerekir.

Öte yandan âlemin *vâcibü'l-vücûd* olarak nitelenmesi de imkânsızdır. Bilindiği üzere hâdis yokluktan sonra meydana çıkmıştır, yokluktan sonra ortaya çıkan şey ise *câizü'l-vücûd* olma özelliğini taşır. Siğnâkî'ye göre âlemin hudûsu, onun var olmasının bir zamana tahsis edilmesini zımnen göstermektedir; bu durum da âlemin ilim, hikmet, kudret ve özellikle de irâde gibi ezeli sıfatlara sahip, aynı zamanda kendisi de yaratılmış olmayan bir tahsis ediciye, muhdise ihtiyacı olduğunu gösterir; aksi takdirde hâdis olan âlemin bir diğer hâdis varlığın fiili/tesiriyle meydana çıkması kabul edilecek ve bu, teselsüle götürülecektir; böyle bir şey ise aklen mümkün değildir.⁹⁹

⁹⁸ Siğnâkî, a.g.e., vr. 22b.

⁹⁹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 32a.

Siġnâkî varlığın zıddı olan yokluğun şey olarak nitelendirilmediğini, varlıkla muttasıf olmayan bir şeyin tabiî olarak yaratıcılığı sağlayan nitelikleri de bulunmadığı için başka bir şeyin varlığına kaynaklık edemeyeceğini belirtir. Âlem kendiliğinden yokluktan varlığa da çıkamayacağına göre cumhur kelâmcıların savunduğu üzere âlemin mutlaka bir ihdâs edici kudrete muhtaç olduğunu kabul etmek gereklidir.¹⁰⁰

2.2. Allah'ın Sıfatları

2.2.1. Selbî Sıfatlar

Tenzîhî sıfatlar olarak da bilinen bu vasıflar, Allah hakkında acz, eksiklik ve yaratılmışlık özelliklerini nefyeden, bunların ilâhî zatta bulunmadığını, O'nun bu tür mefhûmlardan münezze ve yüce olduğunu bildiren nitelemelerdir. Başka bir deyişle bu tür sıfatlar Allah'ın ne olmadığını ifade eder.¹⁰¹

2.2.1.1. Yaratıcının araz olmadığını ispatlanması

Sözlükte araz “zuhur etmek, meydana gelmek, hâsıl olmak” anlamındaki a-r-z kökünden türemiş bir isim olup “sonradan veya tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan” demektir. Kelâm ve felsefe terimi olarak, “cevher ve cismin geçici niteliği olup mevcûdiyeti ancak kendisini taşıyacak başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutmayan şey” gibi manalara gelir. Kur'ân ve hadiste sözlük anlamında geçmektedir. İslâm literatürüne felsefe ve mantık metinlerinin tercüme edilmesiyle geçmiştir. Kelâmda ilk olarak Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745) tarafından kullanılmıştır.¹⁰²

Siġnâkî yaratıcının araz olmaması meselesinde dualistlere ve tabiatçılara karşı ağır eleştiriler yaparak onların arazları ilahlaştırma (kadîmleştirme) inançlarını reddederek Allah'ın araz olmadığını, çünkü kadîm ile arazın mana bakımından aralarında büyük bir fark bulunduğunu belirtir. Ona göre kadîm olanın zorunlu bir özelliği bekâdır, arazın ise geçicilik özelliği vardır, bâkî değildir. Ayrıca araz mahalsiz var olamayıp devamlı olarak

¹⁰⁰ Siġnâkî, a.g.e., vr. 33b.

¹⁰¹ Tehânevî, *Keşşâf*, C. II, s. 1087; Dugaym, *Mevsû'atu mustalahât*, C. I, s. 703; Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, s. 138; İlyas Çelebi (2009), “Sıfat”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, C. XXXVII, İstanbul, s. 104.

¹⁰² Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, s. 149; Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-İsbahânî, *Kitâbü'l-hudûd fi'l-Usûl (el-hudûd ve'l-mevdûât)*, nşr. Muhammed Süleymânî, Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, Beyrut 1999, s. 88; Yusuf Şevki Yavuz (1991), “Araz”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, C. III, İstanbul, s. 337; Ayrıca bk. Topaloğlu - Çelebi, a.g.e., s. 29.

mahalle muhtaç iken, kadim var olmak için herhangi bir mahalden müstağnidir.¹⁰³ Dolayısıyla araz kadîm varlık olamaz ve ilahlık vasfını taşıyamaz. Allah ise kadîm varlıktır ve hiç bir şeye muhtaç değildir.¹⁰⁴ Müellifimizin belirttiğine göre Mutezile'nin Allah için ilim, kudret gibi zatî sıfatları kabul etmemesinin sebebi, zikrolunan sıfatların araz olmasıdır. Onlara göre arazın Allah'ın zâtı ile kâim olması muhâldir, dolayısıyla arazların ezelden var olması söz konusu olamaz.¹⁰⁵

2.2.1.2. Yaratıcının cevher olmadığını ispatlanması

Sözlükte cevher, Farsça “gevher” kelimesinden Arapçalaşmış olup “kendi başına bulunan, değişmeyen öz varlık” anlamına gelir. Başka bir deyişle cevher, bizzat mekanda yer kaplayan (mütehayyiz) yani bizâtihi kâim ve başlı başına mevcut olup mekânda yer kaplaması başkası vasıtasıyla olmayan şey demektir. *Ayn* olarak da isimlendirilir. Cevherin üç boyutu yönünden kısım ve parçalara ayrılması mümkün olmayanına *cüz-i lâ yetecezzâ*, *cevher-i ferd* veya *cüz-i ferd* denir.¹⁰⁶

Siğnâkî bu meselede Hristiyanlar'ın “Allah mevcuttur; mevcut olduğuna göre ya arazdır ya da cevherdir” görüşünü aktarır. Onların iddialarına göre Allah araz değilse o zaman cevherdir. Aksi takdirde Allah'ın mevcudiyeti söz konusu olamaz, çünkü var olanlar ya araz ya da cevher olmak durumundadır. Müellifimiz Hristiyanlar'ın iddialarına karşı cevherin varlığının araza bağlı olmadığını, zira cismin oluşumunda cevherin asıl olduğunu, dolayısıyla Allah Teâlâ'nın cevher olmadığını, şayet olsa idi O'na cisimlik atfetmek gerekeceğini belirtir. Arazın varlığı ise cevherin varlığına bağlı olup arazda

¹⁰³ Mutezile ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarının Allah'ın araz oluşunun reddi konusundaki hemen hemen aynıdır. Kâdî Abdülcebbar, arazi “Var olan ve fakat varlığı (cevher ve cismin aksine) kalıcı olmayan şey” diye tarif ederek der ki: “Allah'ın araz olması ve onu araz diye isimlendirmemiz muhaldir. Allah'a araz dersek, ya Allah'ın araz gibi yok olabileceğini veya arazın Allah gibi kadîm olmasını düşünmek gerekir, çünkü bu misliyetin gereğidir, dolayısıyla birisi için verilen hükmün, diğeri için de geçerli olması lazımdır. Bunların her ikisi de muhal olduğuna göre Allah araz değildir. Arazların tamamı hâdis, Allah ise kadîm varlıktır.” Ehl-i Sünnet kelâmcıları arazi “varlığı devamı olmayan ve başkasıyla (cevher) kâim olabilen”, “renk, hareket, sükûn gibi var olabilmesi için bir mahalle ihtiyacı olan”, “devamlılığı müstahil, yani mümkün olmayan şey” diye tarif ederler. Öyle ise arazın en mühim vasfı, kendi başına kâim olamaması ve kendisiyle kâim olacağı bir mahalle muhtaç olmasıdır. Onun bekası müstahil olduğundan, bizzat kâim olması mümkün değildir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mevlüt Özler, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, Nün Yayıncılık, İstanbul, 1995, ss. 131-132.

¹⁰⁴ Siğnâkî, a.g.e., 39a.

¹⁰⁵ Siğnâkî, a.g.e., 39b.

¹⁰⁶ İbn Furek, **Kitâbü'l-hudûd**, s. 86; Tehânevî, **Keşşâf**, C. II, s. 602; Dugaym, **Mevsû'atu mustalahât**, C. I, s. 431; Cürçânî, **Kitâbü't-ta'rifât**, s. 83; Âmidî, **el-Mübîn**, s. 109; İlhan Kutluer (1993), “Cevher”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. VII, İstanbul, s. 450.

geçicilik özelliği söz konusudur, dolayısıyla Allah Teâlâ araz değildir; zira O'nun varlığı için devamlılık ve bekâ zorunlu bir özelliktir.¹⁰⁷

2.2.1.3. Yaratıcının cisim olmadığını ispatlanması

Sözlükte cisim “gövdesi büyümüş olmak, gövdeli ve cüsseli olmak” anlamındaki cesâmet masdarından türemiş olup ceset, beden, gövde manasına gelir. Terim olarak “iki cevherin birleşmesinden oluşan” veya “üç boyutlu olup en az bir duyu ile algılanan maddî şey” şeklinde tanımlanır.¹⁰⁸

Siğnâkî'ye göre cisim en az iki cevherin bir araya gelmesiyle oluşur, dolayısıyla cisim müterekkibdir. Allah Teâlâ cevher kabul edilemeyeceğine göre cisim de değildir.¹⁰⁹ Şayet cisim kabul edilirse o zaman hareket, hareketsizlik, birleşme, ayrılma ve boyut gibi arazlarla vasıflandırılması gerekir, hâlbuki Allah Teâlâ bunlardan münezzehtir.¹¹⁰ Cisim kavramının *cesîm* (çok büyük) anlamında tazim etmek amacıyla Allah hakkında mecaz olarak kullanılmasını doğru bulmadığını belirten Siğnâkî, cismin gerçek manada yüceltmek amacıyla kullanılmadığını, aksine tıpkı şahıs kelimesinin hayalet, siluet manalarını taşıdığı gibi bu kelimenin de birleşme, oluşma ve bedenî varlık manalarını tazammun ettiğini söyler.¹¹¹ Bununla birlikte Allah hakkında şey kavramının kullanılmasını caiz görür, çünkü bizzat Allah Teâlâ kendisini şey olarak isimlendirmiştir,¹¹² ancak Allah başka şeyler gibi olmayan bir şeydir.¹¹³

2.2.1.4. Allah'ın şekil, renk, tat ve koku gibi vasıflardan münezzehe oluşu

Siğnâkî Allah hakkında teşbih fikrini nefyinin bir parçası olarak O'nu her türlü şekil, renk, tat ve koku gibi özelliklerden tenzih etmeye çalışır. Ona göre suret, şekil gibi özelliklere sahip olmak müterekkib olmaya delalet ettiğinden dolayı Allah hakkında böyle

¹⁰⁷ Siğnâkî, a.g.e., vr 40a.

¹⁰⁸ Âmidî, *el-Mübîn*, s. 111; Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, s. 79; İbn Furek, *Kitâbü'l-hudûd*, s. 88.

¹⁰⁹ Eğer Allah cisim olsa ve cüzlere, parçalara bölünse, ortaya iki durum çıkar: cüzler ya sonlu ya da sonsuz olur. Sonsuz olması muhaldir. Çünkü cismin her cüz'ü sonludur. Sonlu cüzlerden teşekkül eden varlığın, zatında sonsuz olması imkânsızdır. O halde bu cüzler sonlu olurlar. Sonlu olunca da, onun bir ölçüde olması gerekir. Teşbih konusunda ayrıntılı bilgi almak için bk. Mevlüt Özler, a.g.e., s. 130.

¹¹⁰ Siğnâkî, a.g.e., vr. 42a.

¹¹¹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 44b.

¹¹² En'am, 6/19.

¹¹³ Siğnâkî, a.g.e., vr. 45a. Pek çok hususta olduğu gibi bu noktada da Ebû Hanîfe'nin izinden gittiği ve hemen hemen aynı ifadeleri kullandığı görülmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre Allah bir şey'dir, fakat diğer şeyler gibi değildir. Onun varlığı cisim, cevher, araz, had, zıd, eş ve ortaktan uzaktır. Bk. İmam-ı Azam Ebû Hanîfe Numan b. Sabit el-Bağdâdî, *el-Fıkhü'l-ekber (İmâm-ı Azamın Beş Eseri)* içinde Türkçe tercümesiyle birlikte nşr. Mustafa Öz), Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981, s. 87 (Türkçe metin).

şeylerin var olmasını düşünmek muhaldir. Allah cüzlerden müterekkib olsa, her bir cüzün de müstakil ilahta olduğu gibi kemal niteliklerinin tamamına sahip olması gerekir; bu durumda her bir cüz kadim ve ezeli olacak ve bir manada ulûhiyet kazanacaktır ve iki ilahın varlığı ihtimalinde olduğu gibi cüzler arasında da temânu' söz konusu olacaktır.¹¹⁴ Cüzlerin kemal niteliklerine sahip olmaması ise acz ve yaratılmışlık alametidir; bu durumda da cüzlerin kadim olmadığı ortaya çıkar. Ayrıca suret ve şekil kabul edilirse, o zaman bunları mümkün alternatifler arasından tercih eden bir tahsis ediciye de ihtiyaç duyulacaktır, böyle bir şey ise ancak hâdis varlıklarda geçerlidir. Ona göre bir şeyin var olması imkânsız bir hususun varlığı ve gerçekleşmesine bağlı ise, o şeyin varolması muhaldir.¹¹⁵

2.2.1.5. Allah hakkında teşbîh ve mekânın reddi

Ş-b-h kökünün (bu kökün sülâsî fiil ve masdarı kullanılmamaktadır) tef'îl kalıbından gelen teşbih “benzetmek, benzeri ve dengi olduğunu söylemek” demektir. Kelâm literatüründe “Allah ile yaratılmışlar arasında gerek zât gerek sıfatlar açısından benzerliğin bulunduğu” ihtimalinin bertaraf edilmesi için olumsuz cümle şekilleriyle kullanılır.¹¹⁶

Siğnâkî teşbih meselesinde keyfiyet ve mahiyet bakımından Allah Teâlâ ile yarattıkları arasında hiçbir benzerlik söz konusu olmadığı hususu çerçevesinde Yaratıcı'yı yaratılmışlara teşbih eden grupların görüşlerini reddetmeye çalışır. Siğnâkî'ye göre teşbih meselesinde üç fırka ortaya çıkmıştır: Birinci fırka Allah Teâlâ'ya cisim, insanî bir suret atfetmekte aşırı gidenler; ikinci grup Allah ve yarattıkları arasında hiç benzerlik olmadığını söyleyen ve bu bağlamda hayat, ilim gibi kavramları Allah Teâlâ'ya atfetmeme şeklinde aşırı bir tavır sergileyenler; üçüncü grup ise orta yolu izleyen, mutedil olan Ehl-i Sünnet fırkasıdır.¹¹⁷ Siğnâkî iki şey arasında temâsülün (benzerlik), bu iki şeyin müşterek tek bir vasıf taşıması ve sadece bu vasıf itibariyle birisinin diğerinin yerine ikame edilebilmesi ile gerçekleştiğini belirterek bunun Ehl-i Sünnet'in tanımı olduğunu nakleder. Bu noktada Eş'ariyye'nin “temâsül/mümâselet her yönden eşitlik demektir”¹¹⁸ tarzındaki tarifini

¹¹⁴ Siğnâkî, a.g.e., vr. 46a.

¹¹⁵ Siğnâkî, a.g.e., vr. 45b.

¹¹⁶ Tehânevî, **Keşşâf**, C. I, s. 1004; Cürçânî, **Kitâbü't-ta'rîfât**, s. 130; Yusuf Şevki Yavuz (2011), “Teşbih”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I–XLIV, C. XL, İstanbul, s. 558.

¹¹⁷ Siğnâkî, a.g.e., vr. 47b.

¹¹⁸ Eş'arî âlimlere göre mümâselet “biri diğerinin yerine geçebilen ve aynı fonksiyonu icra eden iki varlık birbirinin benzeridir”. Daha geniş bilgi için bk: Ebü'l-Meâl el-Cüveynî, **Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-**

eleştirir. Çünkü müellifimize göre eşitlik kavramı niceliğe işaret eder, örneğin iki insan arasında eşitlik söz konusu oluyorsa, nitelik bakımından aralarından farklılıkların bulunması kaçınılmaz bir gerçektir.¹¹⁹ Siğnâkî'nin belirttiğine göre Mutezile temâsülü iki şeyin birbiri ile en özel/en dar kapsamlı ve mümeyyiz vasıfta (*ehassu'l-evsâf*) müşterek olmak şeklinde değerlendirir. Özel vasıflarla iştirak etmesi olarak tarif etmesi neticesinde ilmi özel vasıf olduğu için Allah Teâlâ'ya sıfat olarak atfetmekten sakınmışlardır. Onların kanaatine göre ilim üç özelliğe sahiptir, bunlar, var olmak, araz olmak ve ilim olmaktır. Mutezile'ye göre ilim en hususi özelliştir; binâenaleyh iki ilim arasında benzeşmeyi gerektiren, var olma veya araz olma özelliği değil, ilim olma vasfıdır. Bu görüşten hareketle onlara göre eğer ilim sıfatını Allah'a atfedersek o zaman O'nunla insan arasında ilimde benzerlik söz konusu olur. Bu iddiaya karşı Siğnâkî cumhur Sünnî kelâmcıların görüşüne itimad ederek bir insanın on birim yük kaldırdığı kudretin, bir başkasının yüz birim yük kaldırdığı kudret ile en özel vasıf, yani kudret olma, kendisine kudret ismi verilebilme bakımından eşit bulunduğunu, kudret ismi verilebilmesinin ise var olma ve araz olma vasıflarından kaynaklandığını ve buna rağmen iki kudretin birbirine mümasil olduğundan bahsedilemeyeceğini belirtir.¹²⁰

Mekân “olmak, var olmak, meydana gelmek” anlamındaki k-v-n (kiyan) kökünden türemiş yer ismi olup “yer, mahal, durulan yer; nesne veya olayın meydana geldiği yer” demektir. Kelâmcılar mekânı “nesnelerin kapladığı, varlığı zihinde olan boşluk” diye tanımlamışlardır.¹²¹

Siğnâkî Allah Teâlâ ve yaratıklar arasında herhangi bir benzerlik söz konusu olmadığı için O'nun herhangi bir mekâna nispet edilmesini, dolayısıyla mekâna ihtiyaç olması bakımından muhal olduğunu söyler. Aynı şekilde Allah Teâlâ'yı herhangi değişimden münezze kılarak mekânın sonradan varolmasından bahsetmek Allah'ın zatında değişim söz konusu olduğunu, binâenaleyh O'nun zâtı hâdis özelliği taşıdığına işaret ettiğini ifade etmiştir.¹²² İstivâ meselesinde Siğnâkî kelâmcıların tarafından istivâ'yı

edille fi usûli'l-i'tikâd, thk. Muhammed Yusuf Musa – Ali Abdülmunim Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1950, ss. 36-39.

¹¹⁹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 49a.

¹²⁰ Siğnâkî, a.g.e., vr. 49b.

¹²¹ Dugaym, **Mevsû'atu mustalahât**, C. II, s. 1307-1309; Cürçânî, **Kitâbü't-ta'rifât**, ss. 244-245; Âmidî, **el-Mübîn**, s. 96; İlhan Kutluer (2011), “Mekân”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XXVIII, İstanbul, s. 550.

¹²² Siğnâkî, a.g.e., vr. 55a.

hâkimiyet olarak yorumlamasını kabul eder.¹²³

2.2.1.6. Yaratıcının tek oluşunun ispatlanması (Vahdâniyyet)

V-h-d (vahd) kökünden gelen “bir, yegâne, tek” anlamındaki *vahdân* kelimesine masdariyet mânası kazandırmak için eklenen “yâ” ile “tâ” dan oluşan vahdaniyyet, sözlükte “bir ve tek oluş” demektir. Allah’ın bir ve tek olması sayı itibarıyla değildir, çünkü sayısal açıdan teklik yalnızca Allah’a mahsus olmayıp gerçek varlığa sahip her bir parçanın ayrılmaz niteliğidir. Bu sebeple vahdaniyyet, Allah hakkında bütün yönleriyle ulûhiyyetinin gerçekliği bakımından dengi bulunmayan, yaratıklara özgü nitelikten söz edilemeyen ve unsurlardan teşekkül etmeyen bir varlık olduğunu ifade eder.¹²⁴

Siğnâkî Allah’ın yegâne varlık olduğu hususunda delillerin açık ve bariz olduğunu söyler. Mecûsiler’in, düalist inancına sahip olanların, Hristiyanlar’ın, tabiatçıların ve astrologların çoktanrıci inançlarını eleştirerek temelde “*(Yerde, gökte) Allah’tan başka ilâhlar olsa idi, ikisi de harap olmuş gitmişti*” (Enbiyâ 21/22) ayetine dayanarak tevhid inancın çerçevesinde olarak ve temânu’ delilini ortaya koyar ve bu suretle mezkûr inançları reddeder.¹²⁵

Siğnâkî hocası Kerderî’nin (ö. 642/1244) görüşüne dayanarak onun şöyle bir akli yorumunu eserinde aktarır: Şayet âlemin yaratılmasında iki yaratıcıyı farzetsek o zaman emir bakımından iki ilâhın birbirinden müstağni olması gerekir; eğer birisi diğerinden bağımsız ve müstakil olmazsa, ya diğerinin hâkimiyeti altında olup ilahlık vasfından bahsedilemeyecek ya da yaratma için ikinci bir ilahın dahli söz konusu olmayacaktır; her hâlükârda iki ilâhın varlığı ihtimali ortadan kalkar. Çünkü ilâhlık vasfını taşıyan varlık Kurân’ın nitelediği gibi “samed”dir (İhlas 112/2), hiçbir şeye muhtaç olmayandır. İhtiyaç aciziyet alametidir, dolayısıyla âciz ve muhtaç olan varlık ilâh olamaz; buradan da bunların her ikisinin de hâdis olduğu sonucu çıkar. Siğnâkî hocasının sözlerine eklemeye bulunarak klasik temânu delilinin tamalnamış kurgusunu ortaya koyar ve der ki: İki ilâhtan her biri kendi ilminde olan (birbirinin zıddı mahiyetinde) şeyleri gerçekleştirmeye kalkarsa bir ilâhın bir şeyi yaratma noktasında diğer ilâha mâni olması ve bu ikincinin ya diğerine

¹²³ Siğnâkî, a.g.e., vr. 56a.

¹²⁴ Cürcânî, *Kitâbü’t-ta’rifât*, ss. 11-12; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 114; Yavuz (2012), “Vahdâniyyet”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I–XLIV, C. XLII, İstanbul, s. 428.

¹²⁵ Siğnâkî, a.g.e., vr. 34a.

boyun eğmesi gerekir - ki bu durumda da acziyet söz konusu olur-, ya da aralarındaki çatışma sebebiyle ayette aktarıldığı gibi (Enbiyâ 21/22) fesat çıkar.¹²⁶

Müellifimizin belirttiğine göre Mutezile ekolünün ileri gelenlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) Allah'ın yegâne varlık olduğuna dair aklî bir delilin bulunmadığı görüşünü savunarak insanların ancak vahiy/haber (sem') yoluyla Allah'ın birliği bilgisine sahip olduklarını söylemiştir.¹²⁷ Bu iddiaya göre insan aklıyla baş başa kalsa âlemin iki yaratıcısının olduğu kanaatine varabilecektir. Siğnâkî, böyle bir iddianın Cahiliyye Arapları'nın kendilerine tebliğ ulaşmadığı için imanla mükellef olmadığı sonucuna varacağını, bunun ise Kur'ân'ın hükmüne aykırı olduğunu ifade eder.¹²⁸

2.2.1.7. Yaratıcının kadîm oluşunun ispatlanması

Sözlükte kıdem “varlığının üzerinden uzun zaman geçmek” anlamına gelir. Terim olarak Allah'ın varlığının başlangıcı bulunmaması ve başkasına ihtiyaç duymaksızın mevcut olması diye tanımlanır. Allah'ın selbi sıfatıdır.¹²⁹ Siğnâkî'nin tarifine göre kıdem terim olarak başlangıcı ve sonu olmayan varlığın ifadesidir. O “Allah Teâlâ'nın kâinatın yegâne yaratıcısı olması naklen ve aklen sabittir, dolayısıyla Allah kadîm varlıktır. Çünkü kadîm varlık olmasaydı var olması için başka yaratıcıya ihtiyacı olurdu” diyerek İslâm'ın genel prensibini savunur.¹³⁰

Kelâmcıların arasındaki tartışılan diğer bir husus Allah'ın isimleri kıyâsî midir veya tevkifî midir meselesinde Ehl-i Sünnet'in genel tutumu Allah Teâlâ'ya nassta bildirilenler dışında isimler verilemeyeceğidir.¹³¹ Bir kısım Mutezilî âlimler Allah Teâlâ'ya aklen câiz olan isimler verilebilir görüşünü ileri sürmüşlerdir.¹³² Siğnâkî de Allah Teâlâ'ya isim verme konusunda mesela *Vâcibu'l-Vucûd* isminin kullanılmasını câiz olarak görür, çünkü ona göre *Vâcibu'l-Vucûd* ve *el-Kadîm* isimleri eşanlamlıdır. Allah Teâlâ'ya

¹²⁶ Siğnâkî, a.g.e., vr. 35a.

¹²⁷ “Ebû Ali insanın üzerinde düşünüp Allah'ı bilebileceği apaçık deliller olduğunu söyler. Bu delillerin mahiyeti ve bunların ne şekilde Allah'ın varlığına delâlet ettiği açık değildir. Ama en azından onun şahid âlemden hareketle Allah'ın varlığına ulaşmayı mümkün gördüğü ortadadır.” Ebû Ali el-Cubbâî'nin Allah varlığı ve bilinmesi meselesindeki görüşleri için bk. Orhan Şener Koloğlu, **Cübbâ'ilerin Kelâm Sistemi**, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Bursa, 2005, s. 166.

¹²⁸ Siğnâkî, a.g.e., vr. 37a.

¹²⁹ Dugaym, **Mevsû'atu mustalahât**, C. II, s. 1305-1306; Cürçânî, **Kitâbü't-ta'rifât**, ss. 179-180; Yavuz (2002), “Kıdem”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XXV, İstanbul, s. 394; Topaloğlu - Çelebi, a.g.e., s. 186.

¹³⁰ Siğnâkî, a.g.e., vr. 37b.

¹³¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, **Kitâbu't-Tevhîd** (Açıklamalı Tercüme), trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 69.

¹³² Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, **Usûlü'd-Dîn**, Matbaatü'd-Devle, İstanbul, 1928, s. 115.

zikrolunan isimlerden birisi atfediliyorsa, o zaman diğer isimle isimlendirmesinde hiçbir sakınca olmadığını söyler. Bu görüşünden hareketle Arap dilindeki *Allah*, Fars dilindeki *Hudâ* ve Türkçe'deki *Tanrı* isimlerinin eşanlamlı olduklarını söyleyerek, isimlerin şeriatın talebine uygun olduğunu ifade eder. Siğnâkî, benzer şekilde Allah'a mevcûd isminin de verilebileceğini söyler. Zira ona göre mevcûd ismi kadîm isminin bir gereğidir (*levâzim*). Kadîm demek kendi zâtı gereği var olmak anlamına gelir; yani bir şeyin kadîm olarak isimlendirilmesi, o şeyin hiçbir şeye muhtaç olmaksızın mevcûd olmasının bir ifadesidir.¹³³

2.2.2. Sübûtî Sıfatlar

Allah'ın zatına nispet edilen ve O'nun ne olduğunu ifade eden sıfatlardır.¹³⁴ Allah Teâlâ'nın bu sıfatları zâtı ile kâim ve kavram olarak zât üzerine zâid, zâtın ötesinde, ezeli ve ebedî sıfatlardır, yaratıkların sıfatları gibi sonradan olmuş değildir. O sonsuz kemâl sıfatlarına sahiptir.

2.2.2.1. Allah'ın sıfatlarının varlığının ispatı

Sıfat meselesi kelâm ilminin en zor ve önemli bahislerindedir. Allah'ın sıfatları meselesi gerek Mutezile ve gerekse Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından ele alınmış ve üzerinde önemle durulmuş bir konudur.¹³⁵ Ehl-i sünnet'in sıfatlar konusunda genel tutumu Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğu ve zâtı ile kâim bulunduğuudur. Ayrıca bu sıfatlar zât-ı ilâhînin ne aynı ne de gayrıdır. Yani Allah'ın sıfatları O'nun zâtının aynı ve tıpkısı olmadığı gibi zâtından tamamen ayrık varlıklar da değildir.¹³⁶

Bu fasılda Siğnâkî Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşlerinden ayrılmaz, ona göre Allah'ın hayy, âlim, kâdir gibi sıfatları O'nun zâtî sıfatları olmakla beraber, ne aynısı ne de gayrısıdır,¹³⁷ zât ile kâimdir.¹³⁸ Şayet Allah Teâlâ bu sıfatlardan hâli olursa, o zaman onların zıtlarıyla vasıflanması gerekecektir ki bu Allah Teâlâ'nın zâtına ve kıdemine aykırı olur.¹³⁹ Arap dili kurallarından hareketle her ism-i fâilin bir mastardan türetilmiş ve dolayısıyla mastarın manasının isimde mevcut olmasından hareketle Allah'ın kâdir, âlim gibi sıfatlarının hakiki manada alınması ve bunların delalet ettiği kök anlamlara da sahip

¹³³ Siğnâkî, a.g.e., vr. 38a.

¹³⁴ Dugaym, *Mevsû'atu mustalahât*, C. II, ss. 695-696; Çelebi (2009), "Sıfat", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XXXVII, İstanbul, s. 104.

¹³⁵ Özler, a.g.e., s. 140

¹³⁶ Cihat Tunç, *Sistematik Kelâm*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1994, s. 127.

¹³⁷ Siğnâkî, a.g.e., vr. 63b.

¹³⁸ Siğnâkî, a.g.e., vr. 60b.

¹³⁹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 61a.

bulunduğunun kabul edilmesi gerektiğini belirten Siğnâkî, Mutezile'nin sıfatları inkâr ettikleri için Sofistler'e benzediğini dile getirir. Ona göre, Mutezile “Allah âlimdir, ama ilmi yoktur” formülüyle bir taraftan Allah'ın ilmini kabul ederken diğer taraftan ilim sıfatını inkâr etmekte ve bu açıdan Sofistler'le benzerlik arz etmektedirler.¹⁴⁰

2.2.2.2. Allah'ın kelâmının ezeli olduğunun ispatı

Kelâm kelimesi sözlükte¹⁴¹ “maddî ve mânevî açıdan etkilemek, yaralamak” anlamındaki *kelm* kökünden türemiş bir isim olup “konuşma, söz söyleme, sözlü etkiyi algılama” manasına gelir. Allah'a nispet edilen sübûtî sıfatlardan biri olarak kelâm “Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfatı” diye tanımlanır.¹⁴²

Siğnâkî bu konuda Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşünü takip ederek Allah'ın kelâm sıfatının ezeli, zât ile kâim olduğunu söyler. Ona göre Allah'ın kelâmı harflerden ve seslerden münezzehtir, çünkü harfler ve sesler yaratılmışlığın emaresidir, Allah'ın kelâmı ise mahalli olmaksızın ezeldir. Kelâm sıfatı bir kemal sıfatı olduğu için Allah'ın kelâm sıfatıyla nitelenmesi zorunludur. Siğnâkî kelâm sıfatı Allah'ın mütekellim olmasına işaret ettiğine vurgu yaparak kelâmın zıddı olan sükût ve dilsizliğin Allah hakkında düşünülemeyeceğini ifade eder.¹⁴³

Mutezile ekolü Kur'ân'ın, ses, harf, ayet, sûre ve cüzlerden müteşekkil olduğunu, te'lif, tanzîm, tenzîl, inzâl gibi hudûs alâmetleriyle nitelenmiş bulunduğunu söyleyerek, O'nun mahlûk olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁴⁴ Kelâmın ezeliliği meselesinde bütün mezhepler ittifak halindedir, ancak Allah'ın kelâmına işaret eden Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu konuda Siğnâkî kendi görüşünü Semerkand âlimlerinin o dönemdeki icmâna dayandırır; usûl ve furû bakımından Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı ve sıfatı olarak mahlûk olmadığını, ancak bir kitap olarak Kur'ân harften ve sestten müterekkib olduğu için Kur'ân'ın mahlûk olmadığını Hanbelî mezhebi gibi mutlak biçimde ifade edilemeyeceğini belirtir.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Siğnâkî, a.g.e., vr. 60b -61a.

¹⁴¹ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, **Lisânü'l-Arab**, I-VI, C. V, Dârü'l-Ma'ârif, Kahire, ts., s. 3922.

¹⁴² Cürcânî, **Kitâbü't-ta'rifât**, ss. 195-196; Yavuz (2009), “Kelâm”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XXV, İstanbul, s. 194.

¹⁴³ Siğnâkî, a.g.e., vr. 68a.

¹⁴⁴ A. Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 135.

¹⁴⁵ Siğnâkî, a.g.e., vr. 70a.

Siğnâkî Mutezile içinde kelâm meselesinde görüş farklılığı olduğunu söyler. Mutezile'nin bir kısmı kelâmın harf ve sestem müteşekkil olduğunu iddia ederken, diğer bir grup kelâmın sestem değil ancak harf ve şekillerden ibaret olduğunu savunmaktadır. Müellifimizin belirttiğine göre birinci grup Allah'ın kıraat mahalinde yarattığı harf ve seslerden dolayı mütekellim olduğunu söylerken, ikinci grup Allah'ın Levh-i mahfûz'da harfleri ihdas etmek dolayısıyla mütekellim olduğu iddiasındadır. Siğnâkî'nin belirttiğine göre Mutezile'nin Allah'ın kelâmı için bir mahalden bahsetmesi onlar için kaçınılmaz ve zorunlu bir husustur.¹⁴⁶

2.2.2.3. Tekvîn-mükevven meselesi

Tekvîn “olmak, meydana gelmek; sonradan olmak” anlamında ki **k-v-n** (kiyan) kökünden tef'îl kalıbında türemiş bir masdar olup “oluşturmak, meydana getirmek, yaratmak” demektir. Terim olarak “mevcut olmayanı o konumdan varlık alanına çıkarma (yaratma)” diye tanımlanır. Fiil, halk, tahlîk, îcâd, ihdâs, ihtirâ', ibdâ', sun' vb. kelimeler aynı manada kullanılır. Bu kavramların hepsi Allah'ın sayısız fiilî sıfatını ifade eder. Mükevven ise tekvîn sıfatının taalluku ile (işleyişi) meydana gelen (yaratılmış) şeydir.¹⁴⁷ Tekvîn sıfatının delili akıl ve nakildir. Akıl Allah'ın âlemin yaratıcısı ve mükevveni olduğu kabul etmektedir. Bununla birlikte türetilip bir şeye isim olarak verilen bir vasma ait kökteki anlamın, o şeyle kâim olmaması mümkün değildir. Bu delil diğer sıfatların ispatında da geçerlidir.¹⁴⁸

Tekvîn sıfatı Allah'ın fiilî sıfatları çerçevesinde Mâtürîdîler ve Eş'arîler arasında tartışılan bir meseledir. Eş'arîler sübûtî sıfatları yedi olarak zikrederken Mâtürîdîler bu sıfatları sekize çıkarmışlardır. Böylece herhangi bir kitapta tekvîn sıfatı yoksa, yazarının Eş'arî olduğu anlaşılır. Onlar tekvîn sıfatı gibi bir sıfatla Allah'ın fiilî sıfatlarını birleştirmezler, onları ayrıca anlatırlar.¹⁴⁹ Mutezile kelâmcıları Allah'ın fiilî sıfatlarını O'nun zâtı ile kâim olmamak üzere tekvîn sıfatını hâdis olarak kabul etmişlerdir. Siğnâkî'nin belirttiğine göre Mutezile fırkasının çoğu kelâmcıları “Allah'ın mahlûku yaratıncaya kadar hâlik olmadığını” iddia etmişlerdir. Onların bu yaklaşımı her sıfat

¹⁴⁶ Siğnâkî, a.g.e., vr. 77a.

¹⁴⁷ Dugaym, **Mevsû'atu mustalahât**, C. I, ss. 378-379; Tefik Yücedoğru (2011), “Tekvîn”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XL, İstanbul, s. 388.

¹⁴⁸ Abdüllatif Harpûtî, **Tenkîhu'l-kelâm fî 'akâidi ehli'l-İslâm**, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul, 1912, s.187.

¹⁴⁹ Hüseyin Atay, **İslâmın İnanç Esasları**, A.Ü.İ.F. Yayınevi, Ankara, 1992, s. 105.

hakkında geçerlidir, hatta Mutezile âlimlerinden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf Allah'ın ezelde hâlik olmasının, O'nun gelecekte yaratması anlamı taşıdığını ifade etmiştir.¹⁵⁰

Matüridî âlimlerine göre tekvîn ezeli bir sıfattır. Çünkü hâdis olan şeylerin Allah'ın zâtı ile kâim olması imkânsızdır. Bu çerçevede Siğnâkî tekvîn ve mükevven farklılığı meselesinde Eş'arîler'in tekvîn ve mükevven ayniyeti iddialarına karşı, bunun, mükevvenin ezeli veya Allah'ın tekvîn sıfatının hâdis olarak kabul edilmesi fikrine götüreceğini ifade eder. Siğnâkî'nin ifade ettiğine göre Allah'ın ve insanın arasında fiil bakımından fark, insanın fiilleri araz iken Allah'ın fiillerinin kadim olmasıdır. İnsana bir sıfatın atfedilebilmesi, ancak bu sıfatın yansımalarının bir mahalde görülmesi ile mümkündür, zira insanın sıfatları arazdır ve bâkî değildir. Allah'ın sıfatları ise zâtî sıfatlardır, zât ile kâimdir, kadîmdir. Allah bir şeyin varolmasını irade ettiği an o şey bu sıfatlar sayesinde mevcut olur.¹⁵¹ “Allah zât ile kâim olan tekvîn sıfatıyla âlemi ve her cüzünü yaratmıştır” ifadesiyle Siğnâkî filozofların “âlem hâdistir ancak *tîn* (varlığın özünü oluşturan araz taşımayan ilk madde) kadîmdir” iddialarını reddeder.¹⁵²

2.2.2.4. İrade sıfatı

İrade “istemek, dilemek” anlamına gelip “bir şeyi yapıp yapmama hususunda karar verebilme gücü” diye tanımlanır. Kelâm ilminde irade “bir zorunluluk söz konusu olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren niteliktir”. Bu özelliği sebebiyle irade için “sıfat-ı muhassısa” (alternatiflerden birini belirleyen sıfat) nitelemesi yapılmıştır. Benzer anlamda ihtiyâr ve meşîet terimleri de kullanılır.¹⁵³

İradeyi Allah'ın yaratmaya yönelik dört sıfatından birisi olarak gören Siğnâkî irade konusunun tekvîn konusuyla irtibatlı olduğunu belirtir. Şayet Allah'ın irade sıfatı olmazsa o zaman cebr ve zorunluluk söz konusu olur. Allah'ın bu tür şeylerden münezzehtir

¹⁵⁰ Siğnâkî, a.g.e., vr. 79b.

¹⁵¹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 78a; Eş'ariyye kelamcılarına göre Allah mahlukatı ilâhi fiillerin kaynağını teşkil eden kudret sıfatının hadîs taallukuyla yaratmıştır. Çünkü fiili sıfatlar Allah'ın zatıyla kaim olmayıp hadîstir; canlıları yaratmak, rızık vermek, onları yaşatmak veya hayatlarına son vermek gibi fiiller ezeli kudret sıfatının yaratılmışlara taalluk etmesiyle meydana gelir. Bundan dolayı tekvîn gerçek bir sıfat değildir. Söz konusu mezhepler arasında tekvinle mükevvenin kîdem ve hudüsü konusunda da görüş ayrılığı vardır. Bk. Fahrüddin er-Razî, **Muhassalü efkârî'l-mütekaddimin ve'l-müteahhirin mine'l-'ulemâ'i ve'l-hükemâ'i ve'l-mütekellimîn**, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire, ts., s. 186-187.

¹⁵² Siğnâkî, a.g.e., vr. 78b.

¹⁵³ Tehânevî, **Keşşâf**, C. I, ss. 132-136; Cürcânî, **Kitâbü't-ta'rifât**, s. 15; Yavuz (2000), “İrade”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XXII, İstanbul, s. 379.

olduğunu ifade eden Siğnâkî bu fasılda Eş'arîler'in Allah'ın irade sıfatını kadîm sıfatı olarak kabul ederken tekvîn sıfatını bu şekilde kabul etmemelerini ve Mutezile'nin tekvîni mükevvenin aynı olduğunu iddia ederken Allah'ın iradesini Mürîd ismiyle aynı kabul etmemelerini eleştirir. Bahsin devamında Siğnâkî, Allah'ın bir şeyi yaratması için iradenin gerektiğini aksi takdirde Allah'ın zâtında zorlama ve mecburiyet söz konusu olacağını ifade ederek Allah'ın irade sıfatını bir mâna olarak kabul etmiştir.¹⁵⁴

Mutezile diğer sıfatlar gibi Allah'ın irade sıfatını da inkâr etmişler ve Siğnâkî'nin belirttiğine göre söz konusu iradeyi sadece mecaz yoluyla kabul etmişlerdir. Siğnâkî'ye göre onların Allah'a irade sıfatını nispet etmemeleri, Allah'ın irade sahibi olmasının şehvete işaret edeceği yönündeki kanaatlerinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir görüşü bâtil sayan Siğnâkî, şehvetin özel (mahsûs) bir isteği, menfaat peşinde olmayı ifade ettiğini, bunun ya lezzet ya da başka bir şey olabileceğini açıklayarak Allah hakkında menfaatten bahsedilemeyeceğini ve O'nun iradesinin şehvet anlamını vermediğini ifade ederek Mutezile'nin bu yöndeki görüşünü reddetmiştir.¹⁵⁵

Siğnâkî'ye göre Allah'ın irade sıfatı olmasaydı o zaman mükevvenâtın bir anda var olması gerekirdi ki böyle bir şey muhaldir, çünkü varlıkların peşpeşe var olması, mükevvenâtın farklı şekillerle donatılması, hayvanların iki, dört ayaklı yaratılması¹⁵⁶, mahlûkatın farklı farklı renklerde, farklı uzunluk ve kısalık özelliklerine sahip ve farklı boyutlarda olması Allah'ın ezeli iradeye sahip olduğuna dair açık bir delil teşkil etmektedir.¹⁵⁷ Siğnâkî Ehl-i sünnet'in genelinde olduğu gibi irade sıfatının ezeliyeti görüşünü şu şekilde savunur: “Farazî olarak Allah'ın iradesini hâdis kabul etsek o zaman önümüze şu üç ihtimalden birisi çıkar: Allah'ın âlemi ihdâs etmesi; âlemin kendi kendine yaratılması; Allah dışında başka bir varlığın âlemi yaratması. Eğer başka bir varlığın âlemi ihdâs ettiğini kabul etsek, o zaman Allah'ı inkâr etmiş oluruz. Çünkü iradesini hâdis olarak kabul ediyorsak, O'nun dışında başka bir yaratıcı varlığın mevcudiyeti de mümkün hâle gelir. Şayet öyle değilse o zaman Allah'ın var olması ve âlemin O'nun tarafından

¹⁵⁴ Siğnâkî, a.g.e., vr. 85a.

¹⁵⁵ Siğnâkî, a.g.e., vr. 85b. Halbuki Mutezile kelamcılarının Allah'ı tenzih etmek amacıyla mana sıfatları nefyetmiş, teaddü'l-kudemâ iddiasıyla bu sıfatları zatında kabul etmiştir. Mutezile kurucu olarak kabul edilen Vâsıl b. Atâ'nın “Kim mana sıfatları kadîm olarak ispat etmiş oluyorsa, demek ki iki ilâhın var olduğunu ispat etmiş oluyor” ifadesi sünni kaynaklarda yer almaktadır. Bk. Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, C. I, s. 60.

¹⁵⁶ Nur, 45.

¹⁵⁷ Siğnâkî, a.g.e., vr. 86b.

yaratılması kaçınılmaz bir husustur. Allah dışında birisini düşünmek fasitliğe yol açar, çünkü söz konusu birisini kadîm bir varlık kabul etmek gerekecektir ki bu iki kadîm varlığın olmasına götürür; böyle bir şey düşünülemez, zira bu yönde bir kabul bâtıldır. Veya söz konusu birisini hâdis kabul etmek gerekecektir, o zaman âlemin ve âlemdeki her varlığın kendi kendisini ihdâs etmesi söz konusu olacaktır ki bu da muhaldir. Dolayısıyla Allah âlemi mahalli olmayan iradesi ile ihdâs etmiştir, mahalli olmayan irade de hâdis olamaz”¹⁵⁸

Kelâmcılar arasında tartışılan meselelerden birisi olan Allah’ın meşîet ve iradesinin aynı mı yoksa farklı mı olduğu hususunda Siğnâkî cumhur kelâmcı âlimlerin bunları aynı olarak kabul ederken sadece Kerrâmiyye’nin farklı görüş sergilediğini söyler. Onlara göre Allah’ın iradesi ve dilemesi O’nun ezelfî sıfatlarıdır, ama irade ve meşîet ayrı şeylerdir, iddialarına göre Allah’ın iradesi kadîm zatında hâdis olarak ortaya çıkan bir şeydir. Siğnâkî’ye göre Allah için irade ve meşîet aynı şeyi ifade ederken insanda farklıdır. Çünkü birisi eşine: “Boşanmış olmayı irade et” deyip hanımı “irade ediyorum” dese boşanma gerçekleşmez, ama: “Boşanmış olmayı dile (meşîet et)” dese ve o da “diliyorum” cevabını verse boşanma gerçekleşir.¹⁵⁹

Siğnâkî’nin belirttiğine fiilin gerekçesi iradedir, ilim değildir ve bir şeyin Allah’ın ilminde var olması onu zorunlu olarak irade etmesini gerektirmez. Allah kendi zâtı ve sıfatlarını bilir, ancak bunları irade etmesi söz konusu değildir. Var olmayı (ma’dûmu) da bilir, eğer irade ederse bu varlığa çıkar ve onun nasıl var olduğunu bilir. Dolayısıyla Allah Teâlâ’nın her fiilinin O’nun iradesi olarak kabul edilmesi doğrudur.¹⁶⁰

Siğnâkî Allah’ın iradesinin ma’dûma taalluk edip etmediği hususunda Mâtürîdiyye ile Eş’ariyye arasındaki görüş farkına değinerek Eş’arîler ve bazı Mâtürîdiler’in, Allah’ın iradesinin ma’dûma taalluk ettiğini savunduklarını, ancak Mâtürîdiler’in çoğunluğunun iradenin fiili gerektirmesi sebebiyle ilâhî iradenin ma’dûma taallukunun bulunmadığı, dolayısıyla ma’dûmun mef’ûl olmadığı görüşüne kail olduklarını belirtir.¹⁶¹

¹⁵⁸ Siğnâkî, a.g.e., vr. 87b.

¹⁵⁹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 171a.

¹⁶⁰ Siğnâkî, a.g.e., a.y.

¹⁶¹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 171b.

Siğnâkî'nin belirttiğine göre Allah tarafından kötülüğün irade edilmesi hususunda Sünnî âlimler içerisinde konunun ele alınma biçimi açısından bir farklılaşma ortaya çıkmıştır. Bir kısmı her türlü fiil ve yaratılmışın Allah'ın iradesi olduğunu genel bir hüküm olarak ortaya koyup tafsilata girmemişler ve tek tek hangi unsurların O'nun iradesiyle gerçekleştiğini tadad etmemişlerdir. Bir kısım âlimler ise tafsilata girmişler, ama Allah'ın şanına uygun bir şekilde bunu ifadelendirmişlerdir. Bu âlimlere göre, Allah Teâlâ küfrü kötü, çirkin ve yasaklı olarak vasıflamakla birlikte kâfirin kesbi doğrultusunda küfrü, benzer şekilde imanı da güzel, hayır olarak vasıflayıp müminin kesbi doğrultusunda onun için imanı irade etmiştir. Siğnâkî'nin aktardığına göre Ebû Mansûr el-Mâtürîdî bu ikinci kısım âlimlerden birisidir.¹⁶²

2.2.2.5. Allah'ın hakîm olduğunun ispatlanması

Hakîm “iyileştirmek amacıyla bir şeyden menetmek; düzeltmek; hükmetmek” manalarına gelen hükm masdarından türemiş olup “hikmet sahibi” demektir.¹⁶³

Bu faslın muhteva ve anlam bakımından irade konulu fasıla çok yakın olduğunu belirten Siğnâkî, hikmetten kasdın ilim olduğunu ve ilmin irade sıfatı ile birlikte bulunduğunu ifade etmiştir. Siğnâkî'ye göre eğer hikmetten murad fiil sıfatı olsaydı o zaman hikmeti ve tekvîn sıfatını bir ve aynı kabul etmek gerekecektir. Ayrıca Siğnâkî hikmet - ilim bağlamında hikmetin salt ilim anlamını vermediğini, mübalağalı bir ilim veya beraberinde amel bulunan ilim olarak anlaşılması gerektiğini, âlimlerin çoğunluğunun da bu kanaatte olduğunu kaydeder.¹⁶⁴

2.2.3. Haberî sıfatlar (İstivâ)

Haberî sıfatların tevili, tabî olarak Mutezile ile başlamıştır. Onlar, Allah'ın akla gelen ve tasavvur olunabilen her şeyden münezzehe olduğunu iddia ederek Allah'ın cevher, araz, cisim olmak gibi şeylerle vasıflandırılmayacağı hususunda görüş birliğinde olmuşlardır. Mutezile'nin önde gelen âlimlerinden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Allah'ın “vech”ini O'nun zâtı; “yed”ini nimeti; “ayn”ını ise ilmi olarak te'vil etmektedir.¹⁶⁵ Kâdî Abdülcebâr'a (ö. 415/1025) göre de haberî sıfatların te'vil edilmeleri zarurîdir, vaciptir.

¹⁶² Siğnâkî, a.g.e., vr. 172a.

¹⁶³ Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, ss. 96-97; Tehânevî, *Keşşâf*, C. I, ss. 293-294; Topaloğlu (1997), “Hakîm”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, C. XV, İstanbul, s. 181.

¹⁶⁴ Siğnâkî, a.g.e., vr. 87b.

¹⁶⁵ Ebü'l-Hasan İbn Ebî Bişr Ali b. İsmail b. İshak el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1400/1980, s. 165.

Çünkü bunlar te'vil edilmezlerse teşbihi gerektirirler. Teşbihe düşen kimsenin hâli ise ona göre putlara tapan insanın hâline daha beter ve Allah'ı inkâr edenin durumundan daha kötüdür.¹⁶⁶

Erken dönemde Ehl-i sünnet teville çok sıcak bakmazken, İbn Fûrek ile başlayan bir çizgide haberi sıfatların tevili Sünnî kelâmı da kendisine yer bulmuştur. Siğnâkî de bu çizgiyi takip ederek “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur” (Şûrâ, 42/11) ayetini muhkem ayet kabul etmiş¹⁶⁷ Kur'ân'da ve hadislerde geçen ayn, yed, nüzul gibi ibareleri müteşâbih olarak değerlendirmiştir ve bunları tevil ederken diğer Mâtürîdî kelâmcılardan hiçbir farklılık göstermemektedir. Nasslardaki “aceb/taaccüb” lafzını “beğenme (*istihsân*)”, “gadab”ı “intikam iradesi” ve “arş”ı mülk olarak yorumlar.¹⁶⁸

Siğnâkî, haberî sıfatlar içerisinde en fazla tartışılardan birisi olup, Allah'a bir mekân nispet edilmesi konusunun devamı mahiyetindeki istivâ meselesini de ele almış ve bu konuda Mücessime ve Müşebbihe'ye karşı çıkıp Mutezile ile benzer kanaati paylaştıklarını ifade ederek “*Rahman Arş'a istivâ etti*” (Taha, 20/5) ayetinde geçen istivâ sözünü Ehl-i sünnet kelâmcılarının görüşleri çerçevesinde yorumlamıştır.¹⁶⁹

İstivâ meselesinde Mutezile ve Ehl-i Sünnet'in te'vil bakımından görüşleri birbirinden ayrılmaz. Çünkü iki ekol Allah'ın Arş üzerine istivâ etmesini istilâ etmesi ve hâkim olması şeklinde kabul etmişlerdir.¹⁷⁰ Siğnâkî de bu kanaati aynen kabul eder.¹⁷¹ Ona göre zihinde hiçbir tasavvur olmadan, temâsülden kaçınmak için Allah'ın rububiyetine en uygun şekilde müteşâbih ayetlerin te'vil edilmesi gereklidir.¹⁷²

2.3. Diğer İlâhiyyât Bahisleri

2.3.1. İnsan Fiilleri, Kaza ve Kader

Kader ve kazaya iman konusu, Allah'ın kemal ifade eden ve kendisiyle zorunlu olan sübûtî sıfatlarıyla ilgili ve onun devamı mahiyetinde olan bir konudur. Siğnâkî kaza ve kader meselesi insanın iradesi ile ilişkili olduğundan, problemin insanın fiilleri üzerine

¹⁶⁶ Ebü'l-Hasan el-Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, **Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile**, thk. Fuad Seyyid, ed-Dâru't-Tunisiyye, Tunus 1393/1974, s. 78.

¹⁶⁷ Siğnâkî, a.g.e., vr. 56b.

¹⁶⁸ Siğnâkî, a.g.e., vr. 55b - 56a.

¹⁶⁹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 47b.

¹⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-usuli'l-hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996, s. 227.

¹⁷¹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 47b.

¹⁷² Siğnâkî, a.g.e., vr. 48a.

kurulmuş olduğunu söyler.¹⁷³ Siğnâkî'ye göre kaza kelimesinin anlamı hüküm vermektir; kader ise sözlükte “ölçü” anlamında olup terim olarak “Allah Teâlâ tarafından herhangi bir şey için aksi istikamette olması mümkün olmayacak biçimde belirlediği/takdir ettiği nitelik” demektir. Örnek olarak iman ve küfür zikredilebilir ki birincisi için tayin edilen değer zatı gereği hasen olmaktır ve aksi düşünülemez; küfür ise zatı gereği kabihtir ve hasen oluşundan bahsedilemez.¹⁷⁴

Siğnâkî bir şeyi yaratma kudretine sahip olmak için ilmi şart olarak görür, kulda yaratma kudretinin bu ön şartının bulunmaması onun yaratma kudretine sahip olmadığını gösterir. Mutezile'nin kötülük Allah Teâlâ'nın kazası değildir iddiasına karşı Siğnâkî kâfirin küfrünün bizzat Allah'ın kazası değil insanın kendi tercihinin neticesinde Allah tarafından hükme bağlanmış bir husus (makzî) olduğunu söyler.¹⁷⁵ Bu noktada belirtmek gerekir ki makzî olan küfür kötü ve bâtil bir vasıftır, ancak Allah'ın bir hikmete binaen bu küfrü kaza etmiş olması iyi ve doğrudur. İnsan tarafından küfrün tercih edilmesinde mecburiyet yoktur, tercih kendisinin iradesine bırakılmış olan şeydir ve sorumluluk da kulun kendisine aittir.¹⁷⁶

2.3.1.1. Kulların Fiillerinin Yaratılmış Olduğunun İspatlanması

Bu fasılda müellifimizin insanın fiilinin yaratılmışlığına dair getirdiği deliller Ehl-i sünnet'in genel görüşünden farklı olmayıp muhaliflerin insanın ihtiyarî fiillerine Allah'ın hiç müdahale etmediği iddialarını eleştirir. Siğnâkî'nin belirttiğine göre insanların iki tür fiili vardır ki bunlar ıztırarî ve ihtiyarî fiillerdir. Cumhur âlimler ıztırarî fiilin insanın iradesi dışında gerçekleştiği konusunda ittifak hâlinde olmakla birlikte ihtiyarî fiiller mevzusunda ihtilafli düşünceler ortaya koymuşlardır.¹⁷⁷ Siğnâkî Cebriyye'nin “insanın iradesinin bulunmadığı”¹⁷⁸ ve Mutezile'nin Kaderiyye'nin izinden giderek ortaya koyduğu “Allah tarafından insanın fiillerine müdahale edilmediği, fiilin hakiki yaratıcısı ve icât edicisinin mutlak anlamda insanın kendisi olduğu” iddialarını aktarır.¹⁷⁹

Cebriyye'nin insanda hiçbir meşiet ve seçme yeteneği yoktur iddiasına karşı Siğnâkî “...istediğinizi yapın” (Fussilet, 41/40) mealindeki tek bir ayete dayanarak insanın

¹⁷³ Siğnâkî, a.g.e., vr. 181a.

¹⁷⁴ Siğnâkî, a.g.e., vr. 181b.

¹⁷⁵ Siğnâkî, a.g.e., vr. 182b.

¹⁷⁶ Siğnâkî, a.g.e., vr. 183b.

¹⁷⁷ Siğnâkî, a.g.e., vr. 137a.

¹⁷⁸ Siğnâkî, a.g.e., vr. 138a.

¹⁷⁹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 137b.

irade hürriyetine sahip olduğuna dair delilin kesin olduğunu belirtir ve hemen bahsin başında aksi görüşü reddeder.¹⁸⁰

Siğnâkî her şeyin Allah Teâlâ tarafından yaratıldığına dair “*İşte sizin Rabbiniz Allah. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır.*” (En’am, 6/102) ayetine dayanarak¹⁸¹ da Mutezile’nin insanın fiillerini Allah değil insan kendisi yaratır görüşünü reddetmeye çalışır. Bu bağlamda ayetteki “şey” lafzının Allah’ın zatını ve sıfatlarını kapsayıp kapsamadığı hususuna da değinen Siğnâkî, ayetten bu anlamın çıkarılamayacağını söyler. Onun ifadesiyle, Mutezile, Ehl-i sünnet “şey” lafzının kapsam alanı için böyle bir tahsis ve istisna yaptığında, kendilerinin de insan fiillerini Allah’ın yarattığı “şey”lerden istisna edebilecekleri iddiasında bulunmaktadır. Siğnâkî’ye göre birisi “evdeki herkesi döveceğim” dediğinde kendisini de döveceği anlamı çıkarılamadığı ve bu hükümden kendisi istisna edildiği gibi bu bir ifade tarzıdır ve ayette “... *O, her şeyin yaratıcısıdır*” buyurulması Allah Teâlâ’nın kendi zâtını ve sıfatlarını yaratması anlamına gelmez.¹⁸²

Siğnâkî “*Oysa Allah sizi de, yaptıklarınızı da yaratmıştır*” (Saffat, 37/96) ayetindeki “... *yaptıklarınızı da*” ibaresini Mutezile kelâmcılarının ma’mul (putlar) olarak yorumladığını belirtir. Nitekim önceki ayette Allah Teâlâ “... *yonttuğunuz putlara mı tapıyorsunuz?*” (Saffat, 37/96) buyurmuştur.¹⁸³ Ayette kastedilenin mef’ûl veya ma’mûl olmadığını savunan Siğnâkî, Arap dili kurallarına dayanarak “...*yaptıklarınızı da*” ibaresini “amellerinizi de” şeklinde tefsir eder ve buna “... *bunlar işledikleri amellere karşılık*” (Vâkı’a, 56/24) ayetini delil getirir.¹⁸⁴

Siğnâkî’nin üzerinde durulan daha bir husus kulun Allah’ın iradesine karşı bir eylemde bulunma, Allah’ın irade ettiği şeyden imtina etme kudretinin olup olmamasıdır. Ona göre insanda seçme, tercih etme yeteneği vardır ve kulun fiili şey olmakla beraber Allah’ın iradesine muhalif olması muhâldir. Çünkü insanın fiili Allah Teâlâ’nın iradesine göre vâki olur. Eğer kulun Allah’ın iradesine karşı durma tezi kabul edilirse bu, O’nun acziyeti görüşüne götürecektir, böyle bir şey ise Allah hakkında düşünülemez. Hatta eğer Allah Teâlâ insanı bir şeyi yapmaya mecbur kılsaydı insan bunu yapacaktı ve O’nun

¹⁸⁰ Siğnâkî, a.g.e., vr. 138a.

¹⁸¹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 140a.

¹⁸² Siğnâkî, a.g.e., a.y.

¹⁸³ Siğnâkî, a.g.e., vr. 141a.

¹⁸⁴ Siğnâkî, a.g.e., a.y.

iradesine karşı duramazdı der; ancak Allah insanı ihtiyar ve kesb sahibi yaratarak tercih etmeyi insanın kendisine bırakmıştır¹⁸⁵ ve hatta insanın seçme yeteneğine sahip olmasını zorunlu kılmıştır; âdetini kulun kesb ve tercih ettiği şeyi yaratmak doğrultusunda icra etmektedir.¹⁸⁶

2.3.1.2. Mütevellidâtın Yarattığı Olduğunun İspatlanması

Tevlid-tevellüd bahsini insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmışlığı konusunun devamı olarak değerlendiren Siğnâkî, tevellüd teorisini ilk olarak Mutezile fırkasının öne sürdüğünü ifade eder. Mutezile'ye göre insanın fiilin sonucunda ortaya çıkan, örneğin darb sonucu oluşan acı hissi, okçunun fırlattığı okun sonuçta hedefe isabet etmesi gibi zincirleme biçimde ve başlangıçtaki fiilin etkisiyle meydana gelen fiillere mütevellid (doğan) ismini vermişlerdir.¹⁸⁷

Siğnâkî Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşünü aktararak insanın fiillerinde seçme kabiliyetine sahip olduğunun ispatlanmasından sonra onun doğrudan fiilleri Allah tarafından yaratıldığı gibi dolaylı ve bir diğerinden kaynaklanan fiillerin de Allah tarafından yaratılmasının zorunlu olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁸⁸ İnsanın bu tesirleri ortaya koyabilmesi onun var etme veya kesb kudreti ile alakalı değildir, çünkü fail ancak kendisine verilmiş kudret ile fiili gerçekleştirebilir. İnsan bizzat işlediği fiillerin sonucunda ortaya çıkan etkilerin faili ve yaratıcısı değildir, bunların yaratıcısı sadece Allah Teâlâ'dır; herhangi bir fiilin tesirinin hemen o fiilin akabinde ortaya çıkmasını sağlayan O'nun kurduğu bir âdettir (sünnetullah).¹⁸⁹

2.3.2. İstîtâat

İstîtâat “Boyun eğmek, itaat etmek” manasına gelen tav’ kökünden türemiş olup “muktedir olmak, güç yetirmek” demektir. Terim olarak “kulun fiili gerçekleştirmesini sağlayan vasıtaları kullanarak ihtiyarî fiillerini meydana getirmesini mümkün kılan güç” diye tanımlanır.¹⁹⁰

¹⁸⁵ Siğnâkî, a.g.e., vr. 145a.

¹⁸⁶ Siğnâkî, a.g.e., vr. 151b.

¹⁸⁷ Siğnâkî, a.g.e., vr. 164b.

¹⁸⁸ Siğnâkî, a.g.e., vr. 165a.

¹⁸⁹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 167a.

¹⁹⁰ Tehânevî, **Keşşâf**, C. I, s. 155; Dugaym, **Mevsû'atu mustalahât**, C. I, s. 106; Yavuz (2001), “İstîtâat”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I–XLIV, C. XXIII, İstanbul, s. 399.

Ehl-i Sünnete göre iki tür istitâat vardır. Birincisi sağlam organlar ve uzuvlar (*selâmetü'l-esbâb ve'l-âlât*) anlamına gelen istitâat, ikincisi ise fiili meydana getiren gerçek kudret, iradeli bir fiil işleyebilmek için kulda bulunması gereken kudrettir. Siğnâkî bu yoldan ayrılmayıp istitâatı ikiye ayırır. Birincisini fiilin yerine getirilmesini mümkün kılan şart olarak görür, ikincisi olan *selâmetü'l-esbâb ve'l-âlât* ise fiilin sıhhatini sağlayan şarttır. Çünkü ona göre insanın eli sağlam değilse elin vuruş gücü de olamaz, ayakları sağlam değilse onun yaya gezip dolaşması da tasavvur edilemez. Dolayısıyla Siğnâkî bir şeyin mevcut olmasını diğer şeyin mevcut olmasına bağlar, tıpkı abdestin namaza bağlı olduğu gibi.¹⁹¹

Siğnâkî'ye göre teklifin geçerliliği istitâata dayalıdır, yani mükellefin teklifi yerine getirmesi için *selâmetü'l-esbâb ve'l-âlât* şarttır. Zira mükellef fiilini gerçekleştirmek istiyorsa uzuv ve organlarının sağlam olması hâlinde Âdetullah olarak fiili gerçekleştirmesi için Allah kulunda hakiki gücü (*el-kudretü'l-hakîka*) yaratır. Aksi takdirde hakiki kudret yaratılmaz ve tam anlamıyla mükellefiyetini yerine getiremez. Dolayısıyla mükellefiyet *selâmetü'l-esbâb ve'l-âlât*'a mebnîdir.¹⁹²

Siğnâkî “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar” (Bakara, 2/286) ayetinden hareketle kudretin imandan önce mevcut olduğunu kabul eder, tıpkı istitâatın fiilden önce olduğu gibi.¹⁹³

İstitâat meselesinde kelâmcıların tartışılan diğer bir husus istitâatin birbirine zıt iki ayrı fiile elverişli olup olmadığıdır. Siğnâkî bu tartışmada Mâtüridî-Hanefî âlimi olarak kendi mezhebinin istikametinden ayrılmaz ve istitâatın birbirine zıt iki fiili gerçekleştirmeye elverişli olduğunu kabul eder.¹⁹⁴

2.3.3. Hidâyet ve Dalâlet

Hidâyet “doğru yola girmek, doğru yolu göstermek” manasında masdar ve “doğru yol, kılavuzluk” anlamında isim olarak kullanılır. Dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayacak yolu gösterme şeklinde tanımlanabilir.¹⁹⁵ Dalâlet ise “kaybolmak, telef olmak, şaşırarak,

¹⁹¹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 126a.

¹⁹² Siğnâkî, a.g.e., vr. 126b.

¹⁹³ Siğnâkî, a.g.e., vr. 128a.

¹⁹⁴ Siğnâkî, a.g.e., vr. 134a.

¹⁹⁵ İbn Furek, *Kitâbü'l-hudûd*, s. 112; Dugaym, *Mevsû'atu mustalahât*, C. II, s. 1405.

yanılmak” manalarına gelir. Terim olarak haktan yüz çevirip bâtila yönelme, ilâhî buyruklara aykırı davranma diye tanımlanır.¹⁹⁶

Siğnâkî hidâyet-dalâlet meselesinin özünde insan fiilleri konusuna müteallik olduğunu, ancak konuya özgü delillerin ayrıca gösterilebilmesi için müstakil bir fasılda ele aldığını belirtir.¹⁹⁷

Bu meselede Ehl-i sünnet ve Mutezile arasında tartışılan husus hidâyet ve dalâletin Allah’a izafesinin ne itibariyle olacağı, başka bir deyişle hidâyet ve dalâleti yaratmanın Allah’a nispet edilip edilemeyeceğidir. Müellifimizin belirttiğine göre Mutezile Allah’ın insanlara hidâyetini doğru yolun beyanı olarak tarif eder; idlâl (saptırma) ise dalâlet yolunu seçen kulu “yolunu kaybetmiş, sapkınlığa düşmüş” (*dâll*) olarak isimlendirmesinden ibarettir. Mutezile’nin iddiasına göre Allah insanların fiillerinin yaratıcısı olmadığı için hidâyet ve delâleti de kulun kendisine ait kılmıştır.¹⁹⁸

Siğnâkî ise tabiatıyla buna karşı çıkararak hidâyet ve dalâletin Allah tarafından yaratıldığını söyler. “Muhakkak sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin; bilâkis Allah dilediğine hidâyet verir...” (Kasas, 28/56) ayetine dayanarak “eğer hidâyet sadece doğru yolun beyanından ibaret olsaydı o zaman bu ayeti nefyetmek gerekirdi, zira Hz. Peygamber hem sevdikleri hem de sevmedikleri için hidâyeti beyan etmiştir” der. Ona göre hidâyet Allah tarafından yaratılmakla birlikte Hz. Peygamber hidâyet davetine sebep, hucceti izah eden ve mucizeyi gösteren bir aracı/davetçi konumundadır. Ayrıca hidâyet Kur’ân’a da izafe edilir, nitekim Allah Teâlâ “Gerçekten bu Kur’ân en doğru olan yola hidâyet eder...” (İsra, 17/9) buyurmuştur. Hidâyette olduğu gibi dalâleti de kulun sapkınlığı seçmesine doğrultusunda Allah’ın yarattığını belirten Siğnâkî “... onları saptıracağım” (Nisa, 4/119) ayetinden hareketle Şeytan’ın dalâlete bir sebep teşkil ettiğini dile getirir.¹⁹⁹

2.3.4. Salâh-aslah

¹⁹⁶ Dugaym, *Mevsû’atu mustalahât*, C. I, s. 726; Cürçânî, *Kitâbü’t-ta’rifât*, s . 277; Yavuz (1998), “Hidâyet”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, C. XVII, İstanbul, s. 473; Topaloğlu - Çelebi, a.g.e., ss. 66, 127.

¹⁹⁷ Siğnâkî, a.g.e., vr. 184a.

¹⁹⁸ Siğnâkî, a.g.e., ay.

¹⁹⁹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 185a.

Aslah terimi, “kişi için iyi, faydalı, haz ve sevinç verici olmak” anlamındaki **s-l-h** kökünden türemiş olup kullar hakkında en uygun, en iyi olan şey demektir. Mutezile mezhebinde Allah’ın adaletini temellendirmede kullanılan terimlerden biridir.²⁰⁰

Bu mesele bundan önce olan problemler gibi insanın fiilleri üzerine bina edilmiştir. Siğnâki’nin ifade ettiğine göre şayet kâfirler ve âsiler kendi yaptıkları yüzünden zarar görüyorlar ise onlar için aslahı yaratmak Allah için vâcip değildir.²⁰¹

Mâtürîdî âlimlerin görüşlerinden ayrılmayan Siğnâkî muhalif görüşlere karşı şu tezleri öne sürer: Şayet kullar için aslah olanı yaratmak Allah Teâlâ’ya vâcip olsaydı o zaman Hz. Peygamber’e olan lütuf ve ihsanı Ebû Cehil’e olandan fazla olmazdı. Ayrıca kulların O’na karşı şükür borcu olmazdı. Peygamberlerin öldürülmesi değil hayatta kalmaları gerekirdi. Hatta en uç noktada düşünüldüğünde İblis’in kıyamete kadar var olmasının da kulların maslahatına uygun olması gerekirdi.²⁰²

2.3.5. Ecel

Sözlükte bir şey için belirlenmiş zaman ve süre anlamına gelen ecel, terim olarak, insan hayatı ve diğer canlılar için belirlenmiş süreyi ve bu sürenin sonunu yani ölüm anını ifade eder.²⁰³

Ecel meselesi kader problemine bağlı olarak kelâm alimleri arasında tartışılan önemli konulardandır. İlk defa Mutezile âlimleri eceli tartışma konusu haline getirmişlerdir ve farklı şekilde açıklamışlardır.²⁰⁴ Ecel meselesinde en çok tartışılan husus öldürülen şahıs (maktûl) kendi eceli ile ölüp ölmediği ve bunabağlı olarak hukukî açıdan kâtilin cezayı hak edip etmediğidir.²⁰⁵ Siğnâki’nin belirttiğine göre Mutezile’nin Bağdat ve Basra ekolüne mensup kelâmcılar bu konuda farklı görüşler sergilemişlerdir.²⁰⁶ Bağdat ekolüne göre öldürülen şahıs kâtilin fiili sebebiyle ölmüştür. Eğer kâtil öldürmeseydi, maktûl kesinlikle yaşardı; yani maktûlün ecelini Allah tarafından, öldürülmeyi ise insan tarafından bir fiil

²⁰⁰ Dugaym, **Mevsû’atu mustalahât**, C. I, ss. 712-713; Avni İlhan (1991), “Aslah”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I–XLIV, C. III, İstanbul, s. 495.

²⁰¹ Siğnâkî, a.g.e., ay.

²⁰² Siğnâkî, a.g.e., vr. 168b.

²⁰³ Dugaym, **Mevsû’atu mustalahât**, C. I, ss. 12-13; Cihat Tunç (1994), “Ecel”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I–XLIV, C. X, İstanbul, s. 380.

²⁰⁴ Tunç, “a.g.md.”, a.y.

²⁰⁵ Siğnâkî, a.g.e., a.y.

²⁰⁶ Siğnâkî, a.g.e., a.y.

olarak kabul etmişlerdir.²⁰⁷ Onlara göre kâtilin cezayı hak etmesi, maktûlü öldürmesi, hayatını kesmesi sebebiyledir. Başta Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf olmak üzere Basra ekolü ise öldürülen şahsın Allah tarafından belirlenmiş kendi eceli ile öldüğünü, bundan başka herhangi bir ecel söz konusu olmadığını, dolayısıyla eğer kâtil maktûlü öldürmeseydi, öldürülen şahsın yine kesinlikle öleceğini savunmuşlardır.²⁰⁸

Siğnâkî ecelin sünnetullah olduğunu ve hayatın son bulunduğu anı ifade ettiğini belirtir. Eceli tıpkı insanın dövüldüğü an oluşan acı veya birisi camı kırdığı anda ortaya çıkan kırılma fiiline benzediğini söyler.²⁰⁹ Bu konuda da Ehl-i sünnet'in görüşünden ayrılmadığı görülmektedir. Zira Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre öldürülen şahıs eceliyle ölmüştür. Çünkü ecel, hayatın tereddütsüz olarak son bulunduğu andır. Şayet öldürülen şahıs öldürülmemiş olsaydı, tabî olarak o vakit ölmesi de ölmemesi de imkân dairesinde olacaktır. Öldürülenin ecelini öne almadığına göre, kâtilin cezaya hak kazanmasının sebebi, Allah Teâlâ'nın "... adam öldürmeyiniz" (Nisa, 4/29) yasağını çiğnemesi, sünnetullah kanunları gereğince, Allah'ın akabinde ölümü yarattığı ve dinin yasak saydığı bir fiili iradesiyle seçip işlemesidir.²¹⁰ Siğnâkî'ye göre insanın tek bir eceli vardır, Allah'ın ilminde belirlenmiştir²¹¹, insanın son anı gelince bu tek ecele ölür.²¹² Ona göre kâtilin öldürmesi onun kesbî fiilidir, tercihtir, dolayısıyla ona kısas uygulanır, şayet kısasın akabinde kâtil ölmediyse yaşamına devam etmesine de engel olunmamalıdır.²¹³

2.3.6. Rızık

"Rızıklandırmak, yiyecek, giyecek gibi faydalanacak şeyler vermek" anlamına gelen **r-z-k** kökü, "yiyecek, giyecek ve faydalanacak her şey" manasında isim olarak da kullanılır. "Allah'ın canlılara hayatlarını sürdürebilmeleri için verdiği maddî ve manevî nimetler" diye tanımlanır.²¹⁴

Siğnâkî'nin tarifine göre rızık, haram olsun helal olsun, kulların hayır ve şer yoluyla elde ettikleri ve Allah tarafından yaratılmış olan imkânlardır, rızık tüm mevcûdatın bir parçası olarak bütünüyle Allah'tandır. Çünkü mevcûdatın hepsi O'nun tarafından

²⁰⁷ Siğnâkî, a.g.e., a.y.

²⁰⁸ Siğnâkî, a.g.e., a.y.

²⁰⁹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 167b.

²¹⁰ Kılavuz, a.g.e., s. 218.

²¹¹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 167b.

²¹² Siğnâkî, a.g.e., vr. 169a.

²¹³ Siğnâkî, a.g.e., a.y.

²¹⁴ Dugaym, **Mevsû'atu mustalahât**, C. I, ss. 611-614; Şerafettin Gölcük (2008), "Rızık", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I – XLIV, C. XXXV, İstanbul, s. 73.

yaratılmıştır. Rızık hangi vasıfla nitelenirse nitelensin o bir “şey”dir; kula bağlı olarak Allah tarafından yaratılır. İnsan rızık ihtiyarî ve gayri ihtiyarî olmak üzere iki yoldan elde eder. Birincisi kulun tarım, ticaret, hibe ve sadakalar, gasp, hırsızlık gibi yollardan ihtiyarî olarak kazandıkları ve ikinci yol ise miras gibi gayri ihtiyari olarak kazandıklarıdır.²¹⁵

Mutezile “kul fiillerini kendisi yaratır” iddiası doğrultusunda kulun rızıkının da bu fiiller arasında olduğunu söyleyerek rızık kulun kendi fiilleri aracılığıyla temellük ve elde ettiğini savunur. Onlara göre kişinin mülkiyeti altında bulundurduğu şey ancak meşru yoldan elde edilmişse rızık olur. Mutezile’ye göre haram olan şey rızık olarak sayılmaz. Onlara göre rızık mülktür. Dolayısıyla onlara göre “birisi başka birisinin rızıkını kesiyor” demek, “birisi başka birisinin mülkünü gasp ediyor” anlamına gelmektedir.²¹⁶

Mutezile’nin gıdayı değil de sadece mülkiyet altında bulundurulmuş şeyi rızık olarak kabul etmelerine karşı Siğnâkî Ehl-i Sünnet kelâmcılarının görüşlerine dayanarak rızık hem gıda hem de temellük edilen şeyler için müşterek bir isim olduğunu belirtir. Nitekim “*Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki rızık Allah’a ait olmasın*” (Hûd, 11/6) ayetinde geçen rızık kelimesinden kasıt, Siğnâkî’ye göre yeryüzünde her canlının rızık mülkiyeti altında bulundurmaksızın beslenmesidir. Çünkü ona göre ayetteki rızık kelimesi gıda anlamını vermektedir. Şayet ayetteki rızık mülk anlamı yüklenirse o zaman anlam bakımından iki bozukluk ortaya çıkar: Birincisi canlının kesin olarak mülkü elde etmesi için umumen hiç çalışmaması ve çaba göstermemesi gerekir ki bu yanlıştır; ikincisi ayetteki rızık mülk anlamı yüklenirse, o zaman ayette canlılardan kastedilenin sadece insan olması gerekir, çünkü mülk sahibi olma özelliği canlılar içerisinde sadece insana mahsustur. Siğnâkî’ye göre Mutezile’nin yaklaşımı Allah’ın “Râzık” olma sıfatını zedeler ve Allah tarafından vahşi hayvanların, kuşların vs. canlıların rızıklandırılmamasına işaret eder ki böyle bir düşünce yanlıştır.²¹⁷

Siğnâkî’ye göre Allah kendi kullarına mutlak bir şekilde rızık vaadeder. Kullara verdiği irade ve imkânlar aracılığıyla onların rızıklandırılması için sebepler verir, helal

²¹⁵ Siğnâkî, a.g.e., vr. 169a.

²¹⁶ Siğnâkî, a.g.e., vr. 169b.

²¹⁷ Siğnâkî, a.g.e., ay.; Mu’tezile âlimleri ilâhî irâde ile insanların gayri meşru fiilleri arasındaki ilişkiyi reddettiğinden rızıkı “kişinin hayatini sürdürmek için malik olduğu şey” veya “kişinin faydalanmaktan men edilmediği imkanlar” diye tarif ederler. Birinci tarifte yer alan “mülkiyet” kavramı “elde edilmesine Allah’ın izin verdiği şey” anlamına gelir. Bk.: Tehânevî, **Keşşâf**, C. I, s. 858.

yollarla rızkı edinmeyi emreder, haram yollardan sakındırır ve haram kazandıklarından dolayı sorumlu tutar.²¹⁸

3. NÜBÜVVÂT

3.1. Nübüvvetin İspatlanması

Nübüvvet “haber vermek” anlamındaki neb’ veya “konum ve değeri yüksek olmak” manasındaki nebve (nübû’) kökünden masdar ismidir. “Allah ile kulları arasında dünya ve ahiret hayatıyla ilgili ihtiyaçların giderilmesi amacıyla ifâ edilen elçilik görevi” diye tanımlanır. Türkçe’de nebî ve nübüvvet yerine daha çok Farsça asıllı peygamber (haber getiren) ve peygamberlik kelimeleri yaygınlaşmıştır.²¹⁹

Siğnâkî meseleyi beş ayrı başlık altında inceler. Birinci başlıkta müellifimiz “risâlet” kelimesine Ebü’l-Mu‘în en-Nesefî’nin verdiği tanımları aktarır. Nesefî’ye göre terim olarak risâlet “Allah ve akıl sahibi olan kullar arasında, onların iki dünyaya müteallik maslahatları hususunda aklın yetersiz kaldığı noktalardaki eksikliklerini gidermek amacıyla bir kulun elçiliği”dir.²²⁰ Bu tarifin izâhında Siğnâkî der ki: Allah kullarına yardım ve desteklemekten hiçbir zaman geri durmaz ve kulların noksanlıklarını ortadan kaldırmak ve iki dünya saadetine ulaştırmak için müjdeleyicileri ve uyarıcıları gönderir.²²¹

Nübüvvet bahislerinde Siğnâkî’nin üzerinde durduğu ikinci husus nübüvvetin aklı imkânı meselesidir. Bu noktada muhalif bir görüş Hint mezheplerinden Berâhime’de²²² görülmektedir ki onlar nübüvvetin aklen mümkün olmadığından hareketle peygamberliği kabul etmemektedirler.²²³ Bunun sebebi de akli ve tecrübeyi öne çıkarmalarıdır. Onların iddialarına karşı Siğnâkî tecrübenin her hâlükârda doğru olmayan sonuçlara ve helâke götürme ihtimali olduğunu ifade ederek faydalı olan ve olmayan şeylerin kısa yoldan bilinmesi için mutlaka bir yol göstericiye ve hidâyete erdirene ihtiyaç bulunduğunu vurgular. Onun ifadesiyle Allah Teâlâ kullarını başıboş bırakmadığı için kendi adalet ve

²¹⁸ Siğnâkî, a.g.e., vr. 170a.

²¹⁹ Âmidî, **el-Mübîn**, ss. 121-122; Dugaym, **Mevsû‘atu mustalahât**, C. II, s. 1363; Yavuz (2007), “Nübüvvet”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I–XLIV, C. XXXIII, İstanbul, s. 280.

²²⁰ Siğnâkî, a.g.e., vr. 100a.

²²¹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 104a.

²²² Siğnâkî bilgi meselesinde Cevherî’nin *es-Sihâh* adlı eserinden alıntı olarak Berâhime ve Sümeniyye adı altında olan Hind dinî akımlarını zikreder. Onun açıkladığına göre Berahime peygamberlerin gönderilmesini kabul etmez; Sümeniyye putlara tapan bir toplum olduğunu, haberlere dayanan bilgilerin ilim olmadığını, çünkü haberin hem doğru hem de yanlış ihtimaller doğurabileceğini söylediklerini aktarır, bk. Siğnâkî, a.g.e., vr. 16a.

²²³ Siğnâkî, a.g.e., vr. 100a.

hikmet sıfatlarının gereği olarak peygamberleri, doğru yol göstericileri göndermesi vaciptir.²²⁴ Bu noktada Siğnâkî ehli-i hadis kelâmcılarının, Allah Teâlâ'nın hikmeti açısından bakıldığında dahi peygamber göndermesinin câiz olduğunu, zorunluluk ifade etmeyeceğini söylediklerini aktarır. Ancak kelâmcıların çoğunluğu²²⁵ ise peygamber gönderilmesinin Allah'ın hikmeti gereği O'na vâcip olduğunu iddia etmişlerdir. Siğnâkî'ye göre bu düşünce tarzı Allah'ın zorunlu olması veya başka birisi tarafından bir şeye icbar ve sevk edilmesi anlamına gelmez; vücûbiyetten kasıt peygamber göndermenin, Allah'ın mahalli olmayan hikmet sıfatının kaçınılmaz bir sonucu olmasıdır. Peygamber gönderilmemesi O'nun hikmeti ve adaletine aykırı düşecektir.²²⁶

Siğnâkî'ye göre Allah'ın hikmeti gereği zorunlu olarak gönderdiği peygamberin nübüvvetini ispat için birtakım mucizelerin olması gereklidir.²²⁷ Siğnâkî mucizenin filozoflar ve kelâmcılar tarafından yapılan tanımlarını aktardıktan sonra²²⁸ Hz Peygamber ve diğer peygamberlerde zuhur eden mucizelerin örneklerini verir.²²⁹ Onun aktarımıyla filozoflar mucizeyi tabîî ve nefsânî kuvvetlerin imkânını aşan muhkem bir ilâhî cüz'î fiil olarak tanımlamaktadır. Buna karşılık kelâmcılar mucize için “bu dünyada peygamber olduğunu iddia eden şahsın iddiasına muarız olanlara karşı doğruluğunu ispatlamasına yönelik olarak onlara meydan okuması akabinde âdetullaha aykırı olağanüstü bir durum veya olayın ortaya çıkmasıdır” tanımını vermektedirler.²³⁰

Nübüvvet bahislerinin sonunda Hz. Peygamber özelinde bazı meselelere değinen Siğnâkî, konunun özü ve asıl hedefinin de Hz. Peygamber'in nübüvvetinin, ismetinin ve son peygamber oluşunun ispatı olduğunu ifade eder.²³¹

Siğnâkî Hz. Peygamber'in ismeti meselesinde Ehl-i sünnet'in genel görüşünden ayrılmaz. Ona göre Hz. Peygamber ismet sıfatına sahip olup “*Allah seni affetsin!*” (Tevbe, 9/43) ayeti onun geçmiş günahlarına işaret etmemektedir. Söze başlarken “Allah seni affetsin!” demek Araplar'ın bir ifade biçimidir ve bu söylemle kastedilen günahkârlık

²²⁴ Siğnâkî, a.g.e., vr. 101b.

²²⁵ Buradaki “kelâmcıların çoğunluğu” sözünden kasıt Mâtürîdiyye ve Mutezile kelâmcılarıdır, çünkü Mâtürîdiyye kelâmcıları Eş'arîler'e göre, bu konuda biraz daha cesur bir yaklaşım sergileyerek kendi görüşleriyle Mutezile'ye yaklaşmışlardır.

²²⁶ Siğnâkî, a.g.e., vr. 100a.

²²⁷ Siğnâkî, a.g.e., vr. 100a.

²²⁸ Siğnâkî, a.g.e., vr. 105a-b.

²²⁹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 107b, 108a, 110a.

²³⁰ Siğnâkî, a.g.e., vr. 105b.

²³¹ Siğnaki, a.g.e., vr. 100a.

değildir; sadece “İhtiyacımı gidermek için yaptığından dolayı Allah sana afiyet versin” veya “Allah sana devamlı af buyursun” gibi manalar çıkarılabilir.²³²

Hız. Peygamberin gaybı bilmesi meselesine de temas eden Siğnâkî gaybı ancak Allah'ın bileceğini, Hız. Peygamber'in geleceğe dair birtakım haberler vermesinin, Allah tarafından bu hususların kendisine bildirilmesine işaret ettiğini belirtir. Siğnâkî'ye göre gaybe dair bilgi iki türdür. Birincisi Hız. Peygamber'in Kur'ân'da gelecekte neler olacağına dair ayetlerden aldığı bilgi, ikincisi ise Kur'ân nassında bulunmayan ancak Allah tarafından ona haber yoluyla ulaştırılan bilgilerdir. Birincisinin örneği “*O topluluk yakında bozguna uğrayacak ve arkalarını dönüp kaçacaklardır.*” (Kamer, 54/45) ayetidir ki Siğnâkî'nin ifadesiyle Mekkî olan bu surede geçen ibare gelecekte Bedir Savaşı'nda müşriklerin mağlubiyete uğrayacaklarını haber vermektedir. İkinci türün örneği ise Necâşî'nin vefatı ve bunun Hız. Peygamber tarafından bilinmesi²³³ olaydır.²³⁴

3.2. Evliyanın kerâmetleri

Sözlükte kerâmet “cömert olmak; ahlaklı, asil ve değerli olmak” manalarında masdar, “iyilik, cömertlik” anlamında isim olarak kullanılır. Terim olarak “Allah'ın sâlih, takvâ sahibi velî kullarından zuhur eden olağanüstü hal” diye tanımlanır.²³⁵

Siğnâkî'nin belirttiğine göre velayet meselesi öncesindeki nübüvvet konusu ile irtibatlıdır. Çünkü ona göre velî birisinin elinde kerâmetlerin gerçekleşmesi inandığı nebînin nübüvvetinin doğruluğuna işaret eder ve velilerde vuku bulan kerâmetler, esasen peygamberlerin mucizeleridir. Siğnâkî bidât ve delâlet ehli Allah Teâlâ'ya ve Ehl-i Hakk'a düşman oldukları nedeniyle onlarda böyle olağanüstü haller olmadığını söyler.²³⁶ Müellifimizin belirttiğine göre olağanüstü haller beş türlü olur, bunlar mucize, kerâmet, meaûnet ve ihanet ve istidraccdır. Mucize peygamberlerde, kerâmet velilerde zuhur eden olağanüstü haller iken meaûnet insanın hayatında düzensizlik ve sıkıntılı durumlarda Allah tarafından olağanüstü ve beklenmedik biçimde yardım ve desteğin gelmesi, ihânet tanrılığını veya nübüvvetini iddia eden birisinin isteğine karşı meydana gelen olağanüstü

²³² Siğnâkî, a.g.e., vr. 112b.

²³³ Buharî, “Cenâiz”, 4; Müslim, “Cenâiz”, 22.

²³⁴ Siğnâkî, a.g.e., vr. 117a.

²³⁵ Cürçânî, **Kitâbü't-Ta'rifât**, s. 193; İbn Furek, **Kitâbü'l-hudûd**, s. 130; Dugaym, **Mevsû'atu mustalahât**, C. II, s. 1061; Topaloğlu - Çelebi, a.g.e., s. 182.

²³⁶ Siğnâkî, a.g.e., vr. 123a.

hal, istidrâc ise yina kâfir kimsenin küfür ve isyanını arttırmak üzere Allah'ın mühlet vermesi ve kişinin isteğine uygun olağanüstü durumların ortaya çıkmasıdır.²³⁷

4. SEM'İYYÂT

4.1. Kabir Azabı

İslam inancına göre ölümden sonra kişinin naaşı ister mezara konulsun ister başka bir yerde bulunsun herkes ara hayat (berzah) yaşayacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de ölüm ile yeniden diriliş arasındaki hayata işaret eden ayetler mevcuttur. Hadislerde ise oldukça ayrıntılı beyanlar yer almıştır.²³⁸

Gerçek mükâfat ve ceza görme yerinin ahiret hayatı olduğunu, kişinin yaptıklarının karşılığını ahirette zaten göreceğini bu sebeple de kabirde ayrıca bir cezalandırmanın ilâhî adeletle bağdaşmayacağını ileri süren bazı Mutezile kelâmcıları kabir (berzah) hayatını inkâr etmişlerdir. Bir kısım Mutezile kelâmcısı ise kabir hayatını kabul etmişlerdir, ancak sürekli değil, özel ve geçici bir kabir azabının olabileceği görüşünü ileri sürmüşlerdir; bunlardan birisi Siğnâkî'nin belirttiğine göre *el-Keşşâf*'in müellifi Zeamahşerî'dir (ö. 538/1143).²³⁹

Ölümlerle kıyametin kopuşu arasında geçirilecek süre için duruma göre nimet veya azabın söz konusu olduğu bir hayattan bahsetmek daha doğru olmasına rağmen, konunun “kabir azabı” başlığı altında incelenmesini Siğnâkî iki sebeple gerekçelendirir. Onun ifadesiyle kabir hayatı meselesi akliyyât alanına değil sem'îyyât alanına ilişkin bir konu olup, kendisi hakkında bilgi sahibi olmak ancak haber ve nass yoluyla mümkündür. Meseleyle ilintili Kur'ân ayetleri ise kabirde nimetlendirme değil azaptan bahsetmekte, nimetlendirme hususu sadece Sünnet'te geçmektedir; hadis olarak gelen haberler Kur'ân'ın verdiği bilgilerle bir seviyede olmadığı için de bölüm “kabir azabı” olarak isimlendirilmiştir. İkinci sebep ise Hz. Peygamber'in “... ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır, hepsi ateştedir, tek bir fırka hariç”²⁴⁰ hadisidir. Bu hadiste bidatçıların, âsîlerin ve kâfirlerin Cehennem'e girdiği belirtilmektedir; insanlar arasında da bunlar çoğunluğu oluşturduğu için bölüme “kabir azabı” başlığı konulmuştur.²⁴¹

²³⁷ Siğnâkî, a.g.e., vr. 124b.

²³⁸ Topaloğlu - Çelebi, a.g.e., s. 172.

²³⁹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 190b; ayrıca kabir hayatı konusunda geniş bilgi için bk. Süleyman Toprak, **Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)**, Esra Yayınları, Konya 1986.

²⁴⁰ Tirmizî, “İmân”, 18; İbn Mâce, “Fiten”, 17.

²⁴¹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 190b-191a.

Kabir hayatının bedenî mi yoksa ruhanî mi olacağı ayrışmasında Ehl-i Sünnet görüşünden ayrılmayan Siğnâkî, insanın ister toprak, ister kül olsun kabir hayatını yaşamasının vacip ve Allah Teâlâ'nın insanın kabirde azap ya da nimet görmesi için bedene bir tür hayatı iade etmeye kâdir olduğunu savunur.²⁴² Mesele naklî delillerle sabit olduğundan buna iman etmenin zorunlu olduğuna vurgu yapan Siğnâkî, kabirde mevta ne hâlde olursa olsun Allah'ın bedene ruhu iade etmeden her cüzüne başka bir çeşit hayat verme kudretine de sahip olduğunu belirtir ki kabir hayatının bu şekilde yaşanması da mümkündür. Zira ona göre kabirdeki hayatın tahakkuku için mevtanın bedeninin tam olması da şart değildir.²⁴³

4.2. Şefaât

Sözlükte “birisinin önüne düşüp işini görmek, birisinin bağışlanması için af dilemek” anlamına gelen şefaât, terim olarak günahkâr müminin affedilmesi, günahı olmayanların da derecelerinin yükselmesi için izin verilen kimselerin Allah nezdinde aracılık yapması” olarak tanımlanır.²⁴⁴

Siğnâkî şefaât meselesini büyük günah işleyen müminin affının mümkün olup olmadığı hususunda Ehl-i sünnet ile Mutezile arasında cerayan eden tartışma bağlamında ele alır. Sünnî itikadına göre büyük günah işleyen müminlerin Allah tarafından vasıta olmaksızın affedilmesi mümkün olmakla birlikte büyük günah işleyenlere Allah'ın indinde peygamber ve seçilmiş kullar tarafından şafaât dilenmesidir. Bu iddiayı eleştiren Mutezile kelâmcıları ise büyük günah işleyenleri Allah'ın affetmesinin söz konusu olmamasından dolayı onlar için şefaate gerek kalmadığını savunmuşlardır. Mutezile'ye göre şefaât, peygamberler ve meleklerin, itaatkârların kazandığı sevapların arttırılması ve derecelerinin yükselmesi amacıyla Allah'a yönelik bir talebinden ibarettir.²⁴⁵

Siğnâkî'nin belirttiğine göre bu meselede iki ekol arasındaki ihtilaf şefaât ve meşfû' (şefaât edilen) terimlerine farklı anlam yüklemekten kaynaklanmaktadır. Mutezile kelâmcılarına göre şefaate nail olan birisi (meşfû') ancak mümin olabilir; büyük günah işleyen ise böyle bir avantaja sahip değildir. Ehl-i sünnet'e göre ise şefaât edilenler ancak büyük günah işleyenlerdir.²⁴⁶ Siğnâkî itaatkâr birisine şefaât dilemenin gerekli olmadığı

²⁴² Siğnâkî, a.g.e., vr. 191a.

²⁴³ Siğnâkî, a.g.e., vr. 191b.

²⁴⁴ Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, s. 133; Dugaym, *Mevsû'atu mustalahât*, C. I, ss. 666-667.

²⁴⁵ Siğnâkî, a.g.e., vr. 201a.

²⁴⁶ Siğnâkî, a.g.e., vr. 201b.

tezinden hareketle Mutezile'nin iddiasını reddetmeye çalışır.²⁴⁷ Ona göre büyük günah işleyen müminin ahirette şefaate nail olacağını ispatlanması, zımnen küçük günah işleyenler için de şefaatin ispatı demektir.²⁴⁸

Siğnâkî "... *kâfirler ise zalimlerin ta kendisidir*" (Bakara, 2/254) ayetine dayanarak mutlak zâlimin tıpkı mutlak fâsık gibi kâfir olduğunu, dolayısıyla böyle birisinin şefaatten mahrûm kaldığını söyler. Çünkü zulüm küfürden daha çirkin ve daha kötüdür. Siğnâkî zâlimin her dinin inancına göre ahirette husrân içinde olacağını söyler.²⁴⁹

Siğnâkî şefâat meselesinde nasstan kesin deliller²⁵⁰ kullanarak şefâatin umumî bir anlam taşımadığını, böyle bir şanstın kâfirlerin uzaklaştırıldığını, ama büyük günah işleyenlerin mümin olduğunu, dolayısıyla onların şefaate edilecekler kategorisine girdiğini ifade eder.²⁵¹

4.3. Rü'yetullah

"Gözlerle görmek" anlamına gelen rü'yet kelimesi ile Allah lafzından oluşan bir tamlama olan rü'yetullah terim olarak "Allah'ın görülmesi, cennet ehlinin Cenâb-ı Hakk'ı gözleriyle görmeleri" demektir. Aralarında küçük farklılıklar olmakla beraber *likâ* (karşılaşmak), *nazar* (bakmak) ve *basar* (görmek) kelimeleri de rü'yetinkine benzer bir mana ifade etmektedir.²⁵²

Siğnâkî rü'yetullah meselesinde de yerleşik Sünnî görüşü takip ederek, ahirette Allah'ın görülmesini müminlere yönelik bir nimet olarak değerlendirir.²⁵³ Rü'yetullahı büyük ölçüde Hz. Musa'nın Allah Teâlâ'yı görme talebi üzerinden delillendirerek şu tespitlerde bulunur: Hz. Musa'nın Allah Teâlâ'dan kendisine görünmesini istemesi, O'nun görülebilir olduğuna inanmasından kaynaklanmaktadır; eğer Allah Teâlâ görülebilir olmasaydı, Hz. Musa'nın Allah'ı hakkıyla bilmediği ve gerçekleşmesi imkânsız bir şeyi talep ettiği ortaya çıkardı ki, böyle bir durum, peygamberlere Allah hakkında bilgisizlik nispet etmektir.²⁵⁴ Onların böyle bir bilgisizlikten münezze oldukları ise müsellemdir. Ayette geçen "*len terâni*" (A'râf, 7/143) ibaresinin açıklamaya muhtaç olduğunu belirten

²⁴⁷ Siğnâkî, a.g.e., a.y.

²⁴⁸ Siğnâkî, a.g.e., vr. 202a.

²⁴⁹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 202b.

²⁵⁰ Bk. Enbiya, 21/28; Bakara, 2/255.

²⁵¹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 203b.

²⁵² Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, s. 114; Dugaym, *Mevsû'atu mustalahât*, C. I, s. 203; Temel Yeşilyurt (2008), "Rü'yetullah", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, C. XXXV, İstanbul, s. 311.

²⁵³ Siğnâkî, a.g.e., vr. 88b.

²⁵⁴ Siğnâkî, a.g.e., vr. 89b.

Siğnâkî, “*sen beni asla görmeyeceksin*” hitabının sadece Hz. Musa’ya yönelik olduğunu, dolayısıyla eğer Allah kesinlikle görülebilir olmasaydı o zaman ayette bunu açıkça belirteceğini ifade eder. Ona göre ayetteki “*len*” edatı ebedilik (*te’bîd*) değil, kesinlik (*te’kîd*) anlamı taşımaktadır. Bu tıpkı Hz. Meryem’in dilinden nakledilen “*len ükellime/asla konuşmayacağım*” (Meryem, 19/26) ibaresindeki “*len*” edatının kullanımı gibidir. Üstelik ayetin devamında “... *fakat dağa bak. Eğer yerinde durursa beni göreceksin*” (A’râf, 7/143) ifadesiyle Allah’ın görülmesi, dağın yerinde durması şartına bağlanmıştır. Ona göre dağın yerinde durması aklen mümkün olduğundan, bu mümkün şarta bağlanan Allah’ın görülmesinin de imkân dâhilinde olduğu ortaya çıkmaktadır.²⁵⁵

5. DİĞER KELÂMÎ MESELELER

5.1. Günahkâr Müslümanlar için va’id meselesi

Va’d ve *va’id*, söz vermek, ileride gerçekleştirilecek iyi veya kötü bir şeyi haber ver vermek manalarında masdar, ayrıca her ikisi isim olarak kullanılır. Gerçekleştirilecek şeyin niteliği belirtilmeksizin kullanıldıklarında *va’d* iyilik, *va’id* ise kötülük ve ceza anlamını içerir. Terim olarak *va’d* “gelecekte kişiye bir faydanın ulaşması veya ondan bir zararın giderilmesi”ni, *va’id* ise “bir zararın ulaşması veya faydanın giderilmesi”ni ifade eder.²⁵⁶

Büyük günah işleyeninin durumu meselesi kelâm ilminin en önemli meselelerinden birisi olarak büyük günah işleyen birisinin Allah indinde statüsünü ele alır. Siğnâkî’nin belirttiğine göre Ehl-i Sünnet’in bu konudaki görüşü iki türdür. Birincisi Hasan el-Basrî’nin görüşüdür ve bu görüşe göre büyük günah işleyen münafıktır. İkinci görüş ise Ehl-i Sünnet kelâmcılarının görüşüdür ve buna göre büyük günah işleyen günahkâr mümindir. Siğnâkî Hasan el-Basrî’nin görüşünü şöyle açıklar: Büyük günah işleyeninin münafıklığı apaçıktır. Çünkü büyük günah işleyen Allah’ın itâatinden çıkmış olur ve dil ile ikrar ettiği müminliğine aykırı fiilinden dolayı münafık vasfını kazanır. Eğer böyle birisi tevbe etmeden ölürse âsî olur ve onun hükmü sonsuza kadar Cehennem’dir.²⁵⁷

²⁵⁵ Siğnâkî, a.g.e., vr. 93a.

²⁵⁶ Dugaym, *Mevsû’atu mustalahât*, C. II, s. 1457; Sönmez Kutlu (2012), “*Va’d ve Va’id*”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, I–XLIV, C. XXXXII, İstanbul, s. 414.

²⁵⁷ Çoğu tarihçilere göre Mutezile’nin ortaya çıkışı Hasan Basrî’nin talebelerinden Vâsıl bin Atâ’nın hocasından büyük bir günah işleyen insanın mümin kalamayacağı hususundaki bir tartışmadan dolayı ayrılması ile doğmuştur. Hasan Basrî’den ayrıldıktan sonra kendisine Vâsıl bizden ayrıldı (i’tazala ‘anna Vâsıl) demiş ve kendisi ile birlikte ayrılan Amr bin Ubeyd ile Vâsıl bin Ata başka bir ders meclisi kurmuş

Siğnâkî Mutezile'nin esaslarından olan el-menzile beyne'l-menzileteyn yani iki konum arasındaki bir konum ilkesinin büyük günah işleyeninin durumu hakkında olduğunu belirterek bu görüşü eleştirir. Ona göre bu konum sadece isim hakkındadır. Çünkü onlara göre böyle birisi fâsıktır, hüküm olarak ne mümin, ne de kâfirdir. Hâlbuki Kur'ân'da “*Ama fasıklık etmiş olanların barınacakları yer ateştir*” (Secde, 21/20) ayetinde isim ve hüküm birlikte geçer.²⁵⁸

5.2. İman

Sözlükte güven içinde bulunmak, korkusuz olmak anlamındaki **emn** (emân) kökünden türeyen iman “güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak” manasına gelir.²⁵⁹ Terim olarak Allah Teâlâ'dan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak demektir.²⁶⁰

İmanın mahiyeti meselesinde kelâm tarihinde çeşitli görüşler ortaya konulmuştur. Ehl-i Sünnet kelâmcıları imanın tasdikle, Cehmiyye ve Neccariyye marifetle, Mürcie ve Kerrâmiyye fırkaları ikrarla oluştuğunu benimsemiştir. İman-amel ilişkisi meselesinde Haricîler, Mutezile ve Selefîyye gibi akımlar ameli imanın cüzü olarak kabul etmişlerdir. Matüridî ve Eşarî kelâmcıları imanı ve ameli birbirinden farklı olarak benimsemişlerdir. İmanın mahiyeti meselesinde ve iman-amel ilişkisi konusunda Mâtüridîliğin görüşünden ayrılmayan Siğnâkî imanın tasdik ve kalbin ameli olduğunu savunur. Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber'in kalple tasdik edilmesinin sadece Allah Teâlâ indinde mümin olmayı sağladığını ve bu sebeple dünyada şeriat hükümlerinin icrâsı için imanın dil ile ikrar edilmesini bir şart olduğunu söyler.²⁶¹

ve zamanla bir genel düşünce ve topluluk oluşmuştur. Bk.: Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, C. I, s. 59; Siğnâkî, a.g.e., vr. 192a.

²⁵⁸ Siğnâkî, a.g.e., a.y. Kaynaklarda büyük günah meselesinde ki Mutezile kelâmcıların görüşleri Haricîlerin küfür iddialarını inkar etme yönündedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın “Şerhü'l-usulü'l-hamse” adlı eserinde şöyle ifadeleri yer alır: “Onlar (hâriciler) bizimle telâfüz üzerine muhalif oldular. Muhakkak ki büyük günah işlemiş olanlara küfürle itham etmek doğru değildir. Çünkü küfür büyük bir cezayı hak eder, dolayısıyla (küfürle itham edilmiş birisine) dünyevi hükümlerin icrâatın bşr özelliği var.”, “... böylece büyük günah işleyen birisi münafık ismini de hak etmiyor. Çünkü şariatta birisi Müslümanlığını açıklığa vurmasıyla beraber küfrünü gizletiyorsa, böyle münafıklığı için büyük azab hak etmektedir. Dolayısıyla büyük günah işleyen birisi münafık ismini hak etmiyor.” Bk.: Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhü'l-usulü'l-hamse**, ss. 712-714.

²⁵⁹ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, C. I, s. 140.

²⁶⁰ Dugaym, **Mevsû'atu mustalahât**, C. I, s. 234; Mustafa Sinanoğlu (2000), “İman”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XXII, İstanbul, s. 212.

²⁶¹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 204a.

Bahsin devamında Siğnâkî imanın tasdik olduğunu ispatlamaya çalışır. Kerrâmiyye fırkasının imanın sadece mücerret ikrardan ibaret olduğu iddiasına karşı çıkar. Siğnâkî'ye göre imanın tarifine Kerrâmiyye'nin yaklaşımı, kavramın lügat manasından koparılması ve lügatte karşılığı olmayan yeni bir mana yüklenmesi anlamına gelmektedir. Böyle bir yaklaşımın sonucu, nasslarda geçen salât, zekât gibi kavramlara da dil açısından delalet ettikleri asıl anlamların dışında bâtinî birtakım anlamlar yüklenebilmesine kapı açacak, dolayısıyla şer'î hükümlerin iptaline götürebilecektir.²⁶² İman sadece ikrardan ibaret olsaydı o zaman inkâra zorlanan (Nahl, 16/106) kimsenin küfrü ikrar etmesi sebebiyle kâfir olması gerekirdi; küfürle Cennet'e girilebileceği görüşü ise bâtıldır.²⁶³

Siğnâkî, Cehmiyye'nin imanın marifet (bilgi) olduğu görüşünün de bâtil olduğunu ileri sürer, çünkü ona göre iman tasdiktir, imanın zıddı küfürdür, küfür ise tekzibdir, tekzib tasdiki nefyeder, marifeti değil.²⁶⁴ Siğnâkî'ye göre tasdik ve marifet aynı değildir ve hiçbir zaman birleşmezler, birbirinden tamamen farklı kavramlardır. Çünkü tasdik kesbîdir ve ihtiyârîdir, marifet ise kesb ve ihtiyar olmadan hâsıl olan şeydir.²⁶⁵

Siğnâkî, İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfî (ö. 204/820), Evzâ'î (ö. 157/774) gibi fıkıhçılar, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi muhaddisler veya kendisinin Ehl-i Hadis mütekellimleri olarak nitelediği Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö. ?), Ebû Ali es-Sekâfî (ö. 328/939) gibi isimlerin ameli imanın şartı olarak kabul etmelerini sakıncalı bulduğunu söyler. Siğnâkî'nin belirttiğine göre Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça imanı ve ibadetleri birbirinden ayırmıştır, tıpkı namazı ve zekâtı birbirinden ayırdığı gibi.²⁶⁶ Şayet bu amelî farizalar isim olarak iman anlamını verseydi o zaman aynı kelime Kur'ân-ı Kerîm'de mana olarak tekrardan ibaret olurdu ve böyle bir yaklaşım Siğnâkî'ye göre üç problem yarattı: a) Allah Teâlâ'nın imanı muhtelif lafızlarla isimlendirmesinin abes ve faydasız olması; b) kendisine bir şeyin atıfta bulunması gerekirse bu da caiz olmadığı; şayet caiz görülüyorsa o zaman zekâtı namaz, namazı da zekât olarak isimlendirmenin gerektiği, böyle bir isimlendirmenin ise ittifakla caiz olmadığı c) müstehap ve mendup olan küçük ibadetlerin de iman olarak isimlendirmesi

²⁶² Siğnâkî, a.g.e., vr. 204b.

²⁶³ Siğnâkî, a.g.e., vr. 208b.

²⁶⁴ Siğnâkî, a.g.e., vr. 209a.

²⁶⁵ Siğnâkî, a.g.e., vr. 209b.

²⁶⁶ Bk. Tevbe, 9/18.

gerektiği.²⁶⁷ Siğnâkî'ye göre iman özel bir isimdir, namaz ve zekât ise farizaların özel ismidir. Şayet bunları imanın rüknü olarak kabul etsek o zaman namazın rükünleri olan kıyâm, sücud, rükû ve kıraatten birisi zevale uğradığı takdirde imanın da zevale uğraması gerekir ki böyle bir şey muhaldir.²⁶⁸

İmanın artma-eksilmesi meselesinde Siğnâkî Ebû Hanîfe'nin yolunu takip eder ve iman ne artar ne de eksilir görüşünü savunur. Ona göre Kur'ân'daki imanın artmasına ilişkin ayetler mecâzî anlamdadır ve ayetler ancak imanın yenilenmesine işaret eder. İman bir araz olması sebebiyle bâkî değildir, imanın sürekli olabilmesi için teceddüd-i emsâl şeklinde bu arazların sürekli yenilenmesi gerekir. Siğnâkî'nin belirttiğine göre güzel ameller imanın semeresini çoğaltır, müminin kalbini nurlandırır²⁶⁹, kötü ameller ise semereleri azaltır, ama zatı itibarıyla iman ne artar ne de azalır.²⁷⁰

5.3. İmâmet

Sözlükte²⁷¹ kendisine uyulan kimse, öncü anlamına gelen imâm kelimesine “tâ”nın eklenmesiyle meydana gelen bir terim olup Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm toplumunun dinî ve siyasî liderliği görevi demektir.²⁷² Ehl-i Sünnet literatüründe imâmet kavramının yanında hilâfet kavramı da kullanılır.²⁷³

Bir Müslüman'ın Hz. Peygamber'in yerine geçmesinin, onun dünyevî otoritesini temsil etmesi, yürüyüşünde dinin hükümlerini uygulaması ve dünya işlerini düzene sokması bakımından farz olduğuna dair İslâm'da cumhur ekollerin arasında fikir birliği vardır.²⁷⁴ Siğnâkî bazı Mutezilîler'in halife tayininin vacip olmadığı görüşünü savunduklarını belirtir.²⁷⁵ Mezheplerin bu meselede ayrılma ve münazara noktası halifelîğe tayin edilecek Müslüman'ın kimliği üzerinedir. İmâmet meselesi Hz. Peygamber'in vefatı akabinde Müslümanlar'ın bölünmesi²⁷⁶ ve yeni ekollerin çıkmasının²⁷⁷ ana sebeplerinden birisi

²⁶⁷ Siğnâkî, a.g.e., vr. 205b.

²⁶⁸ Siğnâkî, a.g.e., vr. 206a.

²⁶⁹ Bk. Tevbe, 9/32; Zümer, 39/22.

²⁷⁰ Siğnâkî, a.g.e., vr. 207b.

²⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. I, ss. 133-134.

²⁷² Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, s. 37; Dugaym, *Mevsû'atu mustalahât*, C. I, s. 213; Mustafa Öz - Avni İlhan (2000), “İmâmet”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, C. XXII, İstanbul, s. 201.

²⁷³ Casim Avcı (1998), “Hilafet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, C. XVII, İstanbul, s. 540.

²⁷⁴ Siğnâkî, a.g.e., vr. 212a.

²⁷⁵ Siğnâkî, a.g.e., vr. 212a.

²⁷⁶ Siğnâkî, a.g.e., vr. 222b.

²⁷⁷ Siğnâkî, a.g.e., vr. 223a.

olmuştur. Hz. Peygamber kendisinden sonra kimin halife olacağına dair herhangi bir kanaat belirtmediği için devlet başkanının tespiti hususu Müslümanlar'a bırakılmıştır.

Siğnâkî imâmet meselesinde Ehl-i Sünnet'in görüşünü takip ederek “*İmamlar Kureyş'tendir...*”²⁷⁸ hadisine dayanır ve Benû Sa‘îde çardağı olayındaki icmâ ile Hz. Ebû Bekir'in halife makamına seçilmesinin hadisin hükmünün icrasının zorunlu olduğuna delalet ettiğini ifade eder.²⁷⁹ Nitekim ona göre ensârın Hz. Ebû Bekir'e biat etmesinin sebebi de bu hadistir.²⁸⁰

Siğnâkî İmamiyye'ye karşı çıkararak imâmetin verâset yoluyla intikalinin bâtil olduğunu söyler. Ona göre böyle bir ihtimal olsaydı o zaman Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilâfetin onun en yakın akrabası olan Hz. Abbâs'a geçmesi gerekirdi.²⁸¹ Genel olarak Şîa'nın, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Hz. Alî'nin halife tayin edilmesinin nasla sabit olduğu görüşü de²⁸² Siğnâkî'ye göre bâtil ve fâsid olduğunu söyler. Siğnâkî'nin ifade ettiğine göre Şîa bu hususta Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye, Hz. Mûsa'nın yanında Hz. Hârun'unkine benzeyen bir statü²⁸³ belirlediğini bildiren hadise dayanmaktadır. Hadisin icmâ ile metruk olduğuna vurgu yapan Siğnâkî, Hz. Hârun'un Hz. Mûsa'nın özbeöz kardeşi olmakla beraber nübüvvetinde ve vahyin telakkisinde iştirak ettiğini söyler. Hz. Mûsa'nın vefatından sonra onun halife olması da mümkün değildir, çünkü Hz. Hârun Hz. Mûsa'nın vefatından çok daha önce vefat etmiştir. Binaenaleyh bu hadisin dayanağı olmadığı ve Hz. Alî'nin Hz. Peygamber'in öz kardeşi olmamakla beraber nübüvvetinde de iştirak etmediği sâbittir. Dolayısıyla Hz. Alî'nin halifeliğinin nasla belirlenmişliği söz konusu olamaz.²⁸⁴ Ayrıca böyle bir şey olsa idi bunun başka sahabîler tarafından bilinmesi ve aralarında rivayetin şöhret kazanması gerektiği de açıktır.²⁸⁵

²⁷⁸ Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub et-Taberânî, **el-Mu'cemü'l-evsat**, I-X, thk. Tarık b. Avdullah b. Muhammed – Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hasîni, C. VI, Kâhire, 1990, s. 357 (had. no. 6610).

²⁷⁹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 212b.

²⁸⁰ Siğnâkî, a.g.e., vr. 213a.

²⁸¹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 215b.

²⁸² Siğnâkî, a.g.e., vr. 216b.

²⁸³ Müslim, “Fedâil”, 4; Tirmizî, “Menâkıb”, 21.

²⁸⁴ Siğnâkî, a.g.e., vr. 217a.

²⁸⁵ Siğnâkî, a.g.e., vr. 215b.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ET-TESDÎD FÎ ŞERHÎ'T-TEMHÎD

1. ESER TANITIMI

Siğnâkî eserin ilk sayfalarında şerhin nedeni üzerine açıklamalar verir. Kelâm veya Tevhîd ilmi dinin usulü ile meşgul olduğundan ve usulü konu edindiğinden dolayı bu ilmin ilimlerin en şerefli olduğu belirtir. Neseffî'nin *et-Temhîd*'de ortaya koyduğu görüşlerin manâ ve lafız olarak kuvvetli deliller içerdiğini ve eserin güzel sistemleştirilmiş olduğunu söyler. Siğnâkî eseri şerh etmesinin nedenini açıklarken Neseffî'nin hasım tarafını susturmak için kullandığı tezlerin beyana ihtiyaç duyduğunu ifade eder ve bundan dolayı *et-Temhîd*'i şerh etmeye karar verdiğini belirtir.²⁸⁶

Siğnâkî'nin her eserin şerhinde kullandığı yöntem hemen hemen aynıdır. *Et-Temhîd*'de ortaya konulmuş konu ve başlık sistemin dışına çıkmaz. Meselelerde bazen tek bir kelimenin, bazen cümlelerin şerhini yapar. Neseffî'nin *et-Temhîd*'inden iktibâs ettiği sözleri Neseffî'ye atıfla “وقوله” veya “وفي قوله” olarak belirtir. Şerhte “قال شيخى” şeklinde kullandığı ifade ile Siğnâkî kendi hocası Hâfizuddîn el-Buhârî'yi kasteder. Meselelerin çoğunluğunda problemi izah etmek için “فإن قلت، فإن قال، فإن قيل، قيل” ve “قلنا، أقول، نقول،” “قلت، قلنا، أقول، نقول،” soru-cevap şeklinde kalıp kullanır. Eserde “عندنا” ifadesini kullandığı yerlerde de kendisinin mensup olduğu Hanefî-Mâtürîdî çizgisinin kanaatlerine işaret etmektedir. Siğnâkî eserinde Arap Dili'nden başka Farsça ve Türkçe kelimeler kullanmaktadır. Ayrıca yapmış olduğumuz çalışmada Farsça cümleler Arapça'ya çevrilmiş ve dipnota indirilmiştir.

Tespit edilebildiği kadarıyla Siğnâkî'nin şerhinde istifade ettiği kaynaklar şunlardır:

1. Ebû Ca'fer Muhammed el-Siczî, *el-Müfred fî zikri ehli'l-ehvâ'i ve'l-bida'*.²⁸⁷
2. Ebü'l-Mu'în en-Neseffî, *Tebziratü'l-edille*.²⁸⁸
3. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*.²⁸⁹
4. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Şerhu't-te'vilât*.²⁹⁰
5. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *el-Mâkâlât*.²⁹¹
6. Ebû Süleyman b. Süleyman el-Cüzcânî, *Usûlü'd-dîn*.²⁹²

²⁸⁶ Siğnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, vr. 1a.

²⁸⁷ Siğnâkî, a.g.e., vr. 222b.

²⁸⁸ Siğnâkî, a.g.e., vr. 3b.

²⁸⁹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 54a.

²⁹⁰ Siğnâkî, a.g.e., vr. 62b.

²⁹¹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 54a.

²⁹² Siğnâkî, a.g.e., vr. 33b.

7. Ebü'l-Usr Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *el-Kifâye*.²⁹³
8. Ebü'l-Usr Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Şerhu'l-Câmi'l-sağîr*.²⁹⁴
9. Ebü'l-Usr Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-fikh*.²⁹⁵
10. Ebü Nasr İsmail el-Cevherî, *es-Sihâh*.²⁹⁶
11. Ebü'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*.²⁹⁷
12. Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*.²⁹⁸
13. Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî ilmi'l-Arabiyye*.²⁹⁹
14. Ebü Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*.³⁰⁰
15. Muhammed b. Hasan el-Şeybânî, *el-Câmiu'l-kebîr*.³⁰¹
16. Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*.³⁰²
17. *Edebü'l-kâdî*³⁰³
18. Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Mergînânî, *Tetimmetü'l-fetâvâ*.³⁰⁴
19. Necmüddîn Ebü Hafs Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr fî (ilmi)'t-tefsîr*.³⁰⁵
20. Tahir bb Ahmed Abdürreşîd el-Buhârî, *Hulâsatü'l-fetâvâ*.³⁰⁶
21. Ebü'l-Mehâsin Kâdî Hân el-Hanefî, *Şerhu'l-Câmi*.³⁰⁷
22. Ebü Hanîfe, *Kitâbü'l-âlim ve'l-müteallim*.³⁰⁸
23. Ebü'l-Fadl Abdurrahman el-Kirmânî, *el-Îzâh fî'l-fürû*.³⁰⁹
24. Ebü'l-Feth Nâsır el-Mütarrizî, *el-Mu'rib fî tertîbi'l-mu'arrib*.³¹⁰
25. Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*.³¹¹
26. Hüsâmeddîn es-Siğnâkî, *el-Muvassal*.³¹²
27. Hüsâmeddîn es-Siğnâkî, *en-Nihâye*.³¹³

²⁹³ Siğnâkî, a.g.e., vr. 20a.

²⁹⁴ Siğnâkî, a.g.e., vr. 53a.

²⁹⁵ Siğnâkî, a.g.e., vr. 126a.

²⁹⁶ Siğnâkî, a.g.e., vr. 45a.

²⁹⁷ Siğnâkî, a.g.e., vr. 78b.

²⁹⁸ Siğnâkî, a.g.e., vr. 3b.

²⁹⁹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 12b.

³⁰⁰ Siğnâkî, a.g.e., vr. 190a.

³⁰¹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 53a.

³⁰² Siğnâkî, a.g.e., vr. 18b.

³⁰³ Siğnâkî, a.g.e., vr. 195a.

³⁰⁴ Siğnâkî, a.g.e., vr. 195a.

³⁰⁵ Siğnâkî, a.g.e., vr. 6a.

³⁰⁶ Siğnâkî, a.g.e., vr. 146b.

³⁰⁷ Siğnâkî, a.g.e., vr. 147b.

³⁰⁸ Siğnâkî, a.g.e., vr. 204a.

³⁰⁹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 108a.

³¹⁰ Siğnâkî, a.g.e., vr. 6a.

³¹¹ Siğnâkî, a.g.e., vr. 13a.

³¹² Siğnâkî, a.g.e., vr. 188b.

28. *el-Misdâk*³¹⁴
29. Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Mesâbîhu's-sünne*.³¹⁵
30. Abdullah b. Mahmûd es-Sübezmûnî, *el-Müsnedu Ebî Hanîfe*³¹⁶
31. Ebû Âsım Ali b. Ömer el-Esfenderî, *el-Muktebes fî tavzîhi mâ iltebes*.³¹⁷
32. Ebû Amr Ahmed b. İbrahim ez-Züznî, *el-Masâdir*.³¹⁸

³¹³ Siğnâkî, a.g.e., vr. 65a.

³¹⁴ Siğnâkî, a.g.e., vr. 2a.

³¹⁵ Siğnâkî, a.g.e., vr. 210a.

³¹⁶ Siğnâkî, a.g.e., vr. 211a.

³¹⁷ Siğnâkî, a.g.e., vr. 61a.

³¹⁸ Siğnâkî, a.g.e., vr. 14b.

2. TAHKİKTE TAKİP EDİLEN METOD

Eserin, ulaşılabilen altı nüshası incelenmeye tabi tutularak tercihli bir metot takip edilmiştir. Yani nüshalardan birini asıl kabul ederek diğerindeki farkların ya da noksanlıkların belirtilmesiyle bir çalışma yürütülmüştür. Üslup, elyazmaya hâkim olan mantık ve diğer hususlar göz önünde bulundurularak her altı nüshadan tercihler yapılmıştır.

Manaya tesiri olmayan, eşit alternatifli durumlarda Süleymaniye Kütüphanesi'nde Cârullah Bölümü 1207 demirbaş numarası altında bulunan *et-Tesdîd* nüshası temel alınmıştır. Bu nüshada tespit edilen eksik ibareler diğer nüshalardan istifade ile metinde köşeli parantez “[]” içerisinde yazılmıştır. Bunun dışındaki nüsha ve yazım farklılıkları ise dipnotlara indirilerek hangi nüshaya ait olduğu belirtilmiştir. Metnin dökümüne temel alınan *et-Tesdîd* nüshasının haşiyelerinde bazen notlar ve açıklamalara rastlanmaktadır; bunlar ve kitabın satırları arasında bulunan kelimelerin açıklamaları dipnotlara indirilerek “ج” harfi ile belirtilmiştir. *et-Tesdîd* asıl olarak tercih edildikten sonra, bunun diğer beş nüsha ile kıyaslayıp her nüsha için belirtilmiş özel harfle az önce zikrettiğimiz gibi farklılıklar ve noksanlıklar dipnotlarda yazılmıştır. Örneğin Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Bölümü, 0516 no.'da kayıtlı nüsha tahkikte “ج”, Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Bölümü, 0309 no.'da kayıtlı nüsha “ع”, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa Bölümü, 0407 no.'da kayıtlı nüsha “ح”, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt Bölümü, 3078 no.'da kayıtlı nüsha “ب”, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü 3893 no.'da kayıtlı nüsha “أ” harfi ile gösterilmiştir. *Et-Tesdîd*'de geçen Kur'ân ayetleri ve müellif tarafından kullanılan hadislerin kaynaklarının yanı sıra şerhte işaret edilen isimlere ilişkin gerekli kaynaklara müracaatla elde edilen bilgiler yine dipnotlarda verilmiştir. Ayrıca müellif tarafından doğrudan doğruya *et-Temhîd*'den nakledilen ibareler tırnaklar içerisinde kalın puntoyla vurgulanarak belirtilmiştir. Asıl alınan nüshanın varak numaraları da parantez içerisinde gösterilmiştir.

3. ESERİN SİĞNÂKÎ'YE AİDİYETİ

Hüsâmeddin es-Siğnâkî'nin hayatı ve şahsiyetine ilişkin başvuru tabakat kitaplarının hemen hemen tamamında, onun Ebü'l-Mu'în en-Neseffî'nin *et-Temhîd*'ine şerh yaptığı ve şerhin ismini *et-Tesdîd* olarak belirlediği kaydedilir.³¹⁹

Bu tezde tahkik edilen *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* adlı eser Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Bölümü, 1207 numarada kayıtlıdır. 225 varak hacminde olan eser nesih hattıyla yazılmış olup Arapça'dır. 277x189, 199x331 ebatındaki nüshanın her sayfası 21 satırdan oluşmaktadır.

Müstakil bir *Tesdîd* nüshası olan yazmanın kapak sayfasının ortasında:

”كتاب التسديد في شرح التمهيد من علم الكلام على أصول الشهادة من أهل السنة والجماعة“

kapak sayfanın üst kısmında

”كتاب التمهيد في الكلام“

ve

”كتاب التسديد في شرح التمهيد“

ibareleri yer alır. Nüshanın ikinci sayfasının üst kısmında eserin hangi fasılları içerdiği yazılıdır. Konular listesinin alt kısmında kısaca Hz. Yusuf'un kıssası anlatılır:

فلما خرج يوسف عليه السلام من السجن كتب عن ما به هذا قبر الأحياء وبيت الأحران وتجربة الأصدقاء
وشماتة الأعداء ثم اغتسل وتنظف من درن السجن ولبس ثيابا جددا حسنا وقصد الملك قال وهب بن منبه فلما وقف
بباب الملك ، قال عليه السلام: حسبي ربي من دنياي وحسبي ربي من خلقه ، عز جاره وجل ثناؤه ولا إله غيره. فلما
دخل على الملك قال: اللهم إني أسألك بخيرك من خيره وأعوذ بك من شره وشر غيره. روي عن النبي عليه السلام أنه
قال: إن الرؤيا على رجل طائر ما لم يُعَبَّرْ فإذا عُبِّرَتْ وقعت. وإن الرؤيا جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة وأحسبه قال
لا تقصها إلا على ذي رأي.

Kitabın 223a varakında

³¹⁹ Ziriklî, *el-A'lâm*, C. II, s. 243; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, C. V, s. 165; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 161; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, C. II, s. 115; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, C. I, s. 314; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, C. III, s. 151; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, C. II, s. 1849.

يقول العبد الضعيف حسين بن علي بن حجاج بن علي السغناقي حرّس الله عمّا يوجب النقيصة في أولاه
ويورث الفضيحة في أخزاه بتاريخ يوم الخميس الثامن من شهر الله المحرم من شهور سنة ستّ وسبعمائة

ibaresiyle eserin telifinin hicrî 706 yılı Muharrem ayının sekizinci gününde
(Ağustos 1306) tamamlandığı belirtilmekte
ve 223b varakında yer alan

وقفْتُ على صنعة هذا سميته التسديد في شرح التمهيد ليكون اسمه دالا على ما اختصت فيه بأثر التوفيق
على التحقيق الحاصل بعد التحديق. وختمت الكتاب متضرّعا إلى الله الكريم الذي هو أرحم الراحمين وداعيا بقولي:
توفّني وألحّني بالصالحين.

ibarelerinden de *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* isminin, bizzat Siğnâkî tarafından
verildiği anlaşılmaktadır.

Nüshanın son sayfasında yer alan şu ifadeler de müstensihin Hasan ‘Arîrî Sencer
olduğu ve teliften oldukça kısa bir süre sonra hicrî 740 yılı Safer ayında (Eylül 1339)
istinsah edildiğini göstermektedir:

اللهم ارزقنا العلم والعمل لا الجهل والضلال الحمد لله على اختتامه والصلاة على رسوله محمد وآله الكرام
والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب. كتبه حسن عريري سنجر غفر الله له ولوالديه ولاستاذيه ولجميع المسلمين
والمسلمات الأحياء منهم والأموات برحمتك يا أرحم الراحمين. وقع الفراغ في شهر صفر في سنة أربعين وسبعمائة.

İncelenen altı nüsha arasında çok büyük bir farklılık bulunmamaktadır; ancak
Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Bölümü 516 numarada kayıtlı olan ve tahkikimizde
“ل” harfiyle işaretlenen nüshada 148. varakta, “İnsan Fiillerinin Yaratılmışlığı” bahsinin
bir yerinden itibaren

... فيكون كل كلب، وخنزير، وبق، وبغرض شريكا لله تعالى في العالم، بعض العالم لهم لا قدرة لله تعالى

عليه وبعضه لله.

cümlesiyle Siğnâkî’ye ait olan şerh kısmı sona ermektedir. Bu kısımdan başlayarak, şefaath, iman ve imâmet gibi bahisleri içeren metin, Siğnâkî’nin şerhini içermemekte, sadece Nesefî’nin *et-Temhîd*’i aktarılmaktadır.

Tahkikte esas alınan nüsha dışında kalan nüshalar şunlardır:

1. *Şerhu't-Temhîd el-müsemmâ bi't-Tesdîd li'l-imâmi's-Siğnâki* başlıklı nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Bölümü 0516 numarada kayıtlıdır. 160 varak hacminde olan eser nesih hattıyla yazılmıştır. 175x145, 131x106 ebatındaki nüshanın her sayfası 21 satırdan oluşmaktadır. Nüshanın ortasında ve sonunda bazı fasıllar eksiktir. Müstensih ve istinsah yılı hakkında bilgiler mevcut değildir.

2. *et-Tesdîd şerhu't-Temhîd fi ilmi'l-keâm* başlıklı nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Bölümü 0309 numarada kayıtlıdır. 176 varak hacmindeki nüsha nesih hattıyla yazılmış olup Arapça'dır. 257x187, 192x142 ebatındaki nüshanın her sayfası 21 satırdan oluşmaktadır. Nüshadaki bilgilere göre müstensihi, Muhammed b. Ahmed'dir.

3. *Kitabü't-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd li mevlâna Hüsâmeddîn es-Siğnâki* adlı nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü 3893 numarada kayıtlıdır. 216 varak hacmindeki nüsha nesih hattıyla yazılmış olup Arapça'dır. 211x116, 180x91 ebatındaki nüshanın her sayfası 25 satırdan oluşmaktadır. Müstensihi İlyas b. Yakub'dur.

4. *Et-Tesdîd şerhu't-Temhîd li sâhibi'l-Nihâya* adlı nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Bölümü 0407 numarada kayıtlıdır. 261 varak hacmindeki nüsha talik hattıyla yazılmış olup Arapça'dır. 145x207, 70x150 ebatındaki nüshanın her sayfası 23 satırdan oluşmaktadır. Müstensihi Hüseyin el-İskilîbî'dir.

5. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt Bölümü'nde bulunan *et-Tesdîd şerhu't-Temhîd fi Kavâidi't-Tevhîd* isimli nüsha 3078 numarada kayıtlıdır. Talik hattı ile 158 varak hacminde ve 275x175, 200x100 ebadındaki bu yazma nüshanın her sayfası 31 satırdan oluşmaktadır. Müstensihi bilinmemektedir.

Ayrıca şunu belirtmemiz gerekir ki Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde 6801 numarada kayıtlı görünen *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd* başlıklı 307 varaklık nüsha, söz konusu Kütüphane'den 1996 yılında hırsızlık yoluyla alındığı için nüshaya ulaşılamamıştır. Eserin müellifi kayıтта Hüsâmeddîn el-İstiğnâki olarak geçmektedir.

4. ET-TESDÎD'ÎN METNÎ

التسديد في شرح التمهيدي
لحسام الدين حسين السغناقي

بسم الله الرحمن الرحيم

(أ/٤) الحمد لله الذي لا يتحوَّى³²⁰ لحامد حمده إلا بالتوفيق على نعمه المتوالية، ولا يتدنى لشاكر شكره إلا بالتحقيق لمننه المتوافية، والصلاة³²¹ على من أكرم بختم النبوات والمعجزات المتكاثرة وأعلى شأنه بالبينات الظاهرة المتناصرة محمد أفضل الخلائق أجمعين وعلى آله الطيبين الطاهرين صلاة ينزال بها عكامس³²² الأثام عنَّا في الدنيا وينصار³²³ سرادق الرحمة إلينا في العقبى.

وبعد.. لما توذَّف³²⁴ قلمُ إملاء الكاف³²⁵ إلى الاتمهال³²⁶، توجهت³²⁷ لي نار الانعطاف إلى ما هو الأولى في الاشمعال³²⁸ والاقتيال لشرح ما هو الأصل في علوم الإسلام والاحتقال بإيضاح ما هو العمدة في الإعظام وهو علم الكلام والهادي إلى دار السلام³²⁹ وهو كما قيل في المصداق: إن أحق العلوم بالبداية [و]³³⁰ أصدقها في الهداية علم التوحيد وهو المقسم بالقاعدة والتمهيد وما سواه من العلوم ينتسب إليه انتساب المقدمات والمتممات؛ لأنَّ علوم الشريعة لا تستقل نافعة قبل التيقن بصحتها، وكذلك علم التفسير، والتأويل، والأخبار، والآثار. فعلم التوحيد أعلى العلوم رتبة وأقواها دليلا وأوليها بأن نتخذ إليه سبيلا وأعمها منافع وأغزرها منابع إلا أن التوغل³³¹ في جرائره³³² ومناهله³³³ وتدريخ³³⁴ شواهقه³³⁵ مخطور على ضعيف الغريزة، ومهلهل نسج³³⁶ النخيرة، لاستيلاء الشهوة على استدعاء

³²⁰ ج: التحوى أي التجمع.

³²¹ في أصل الكلمة: الصلوة.

³²² ب: ليل عكامس بالضم أي شديد الظلمة؛ عكس كل شيء تراكب، وقَالَ يعقوب: باؤها بدل من الميم في عكامس وعكيس. انظر: ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ج. ٤، ص. ٣٠٥٤.

³²³ في هامش ب، ج: اصاره فإنصار أي أماله فانمال.

³²⁴ وذف: الوذْفُ والوذْفَانُ: مشية فيها اهتزاز وتبخر، وقد وذَفَ وتوذَّفَ. والتوذَّفُ: الإسراع. وفَعَلَ ذلك وذَفَان كذا أي حدثانه. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج. ٦، ص. ٤٨٠٥.

³²⁵ ل: الكافي.

³²⁶ ب، ح: الانمهال؛ في هامش ب: أي تختر واسرع الانمهال.

³²⁷ ج: أي توقدت؛ ل، ب: توهجت.

³²⁸ ج: اشمعل القوم في طلب اذا بادروا.

³²⁹ ل: الإسلام.

³³⁰ ل، ب، ح، ع.

³³¹ في هامش النسخة ج: أي الدخول.

³³² ل، ب: جزائره.

³³³ ج: أي موارده.

³³⁴ ل، أ، ع: تدويخ؛ ح: تروبيج.

³³⁵ ج: أي قهرها وأساسها.

³³⁶ ل: بسبح؛ ح، ع، أ: نسبح.

الشبهة، أو لضعيف البصيرة مع سيول³³⁷ الشبهة الغزيرة، كما لا يقوم للسئل أصول الحشيش، أو كما تظلم الشمس أبصار الخفافيش إلى آخره.

و³³⁸ رأيتُ في ذلك التمهيد مَتِين اللفظ والمعنى، رشيق النظم والفحوى³³⁹، له أسنة النكات النظرية، ذات الكلوم المؤثرة في شغاف سويداء الخصوم؛ فترعدهم زاخرين بكسر فقارهم، وتبعدهم خاسرين بتحقيق دمارهم³⁴⁰، ولكن قد استجنت³⁴¹ بسجوف الدقائق، واستكنت [الأجوبة المؤلفة]³⁴² بكهوف الحقائق فأردتُ أن أكشف سجوفها، وأرفع كهوفها، وأذب³⁴³ ما يرد عليها من الأسولة الموجّهة بمتانة الأجوبة (ب/٤) المولّهة³⁴⁴، وطال ما كنتُ³⁴⁵ في تبديل³⁴⁶ توغيره³⁴⁷ بالتوثير³⁴⁸ ولكن كنتُ أتوجس³⁴⁹ أن يكون ذلك إنابضا من غير توتير³⁵⁰، فلما اجرئتم المختلفون بالتواطؤ في الالتماس، بأن يتخضخض³⁵¹ العيون بالانبجاس، قلتُ لذهني ترفق الآن بالانباس قبل الإبساس، مستعينا بالله الديان وعليه الثكلان، ثم رواية التمهيد وسائر³⁵² مصنفات المصنّف وهو الإمام الزاهد المحقق والكمال المدقق رئيس أهل الفضل والبراعة عمدة أهل السنة والجماعة سيف الدين أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد المكحول النسفي رحمه الله بلغني برواية الإمام [العالم]³⁵³ الرباني العامل الصمداني مولانا حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر البخاري³⁵⁴ رضي الله عنه وأثابه الجنة قال: أخبرني العلامة العالم

337 ل: سنبول.

338 ساقطة من ل.

339 ب: أي معنى

340 ج: هلاكهم.

341 ل: استجبت.

342 ج؛ ساقطة من ب، ع، ح، أ.

343 ل: اذت.

344 ل: الموجهة.

345 أ، ح، ل: وطالما كنت.

346 ج: بغير التوتير.

347 ج: التوغير التقليل.

348 ج: التوثر التكثر.

349 ج: أتوجس في نفسه خيفة أي أضمر التوجس.

350 أ، ع، ح، ل، ب: توثير.

351 ج: الخضخضة تحريك الماء.

352 في أصل الكلمة: ساير.

353 ل.

354 هو أبو الفضل، محمد بن محمد بن نصر، حافظ الدين الكبير البخاري، الفقيه، الحنفي، تفقه على شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكردي، وسمع من أبي الفضل المحجوبي، أخذ عنه علاء الدين البخاري، حسام الدين السغناقي، وأحمد بن أسعد الخريفيني، عبد العزيز بن أحمد البخاري، محمود بن محمد البخاري، شمس الدين محمود الكلاباذي. ولد سنة ٦١٥هـ وتوفي

أستاذ بني آدم الأستاذ الكبير شمس الدين محمد بن عبد الستار بن محمد العمادي الكردي³⁵⁵ قال: أخبرني شيخ الإسلام صاحب الهداية برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل بن الخليل³⁵⁶ الرشداني المرغيناني³⁵⁷ قال: أخبرني الشيخ الإمام الزاهد ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر بن عبد العزيز النوسخي³⁵⁸ [رحمه الله]³⁵⁹ قال: أخبرني الشيخ الإمام علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد أبي محمد [بن أحمد]³⁶⁰ السمرقندي³⁶¹ قال: أخبرني الشيخ الإمام سيف الحق أبو المعين النسفي وهو المصنف رحمهم الله.

في النصف الثاني من شعبان سنة ٦٩٣هـ. انظر: أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية (تصحيح: سيد محمد بدر الدين أبو فراس النعساني)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص. ١٩٩-٢٠٠؛ محي الدين أبو محمد عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبو الوفاء القرشي الحنفي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلول)، النشر هجر، ج. ٣، ص. ٣٣٧.

³⁵⁵ هو الإمام العلامة شمس الأئمة أبو الوحدة محمد بن عبد الستار بن محمد العمادي الكردي البراتيني، كان أستاذا الأئمة على الإطلاق برع في مذهب وأصوله، وتفقه بسمرقند على شيخ الإسلام برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني وسمع منه، وتفقه ببخارى على العلامة بدر الدين عمر بن عبد الكريم الورسكي، وأبي المحاسن حسن بن منصور قاضي خان، وجماعة. ورحلوا إليه إلى بخارى، منهم: ابن أخيه العلامة محمد بن محمود الفقيهي، والشيخ سيف الدين البخارزي، والعلامة حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر البخاري، وظهير الدين محمد بن عمر النوجابادي، وطائفة، سماهم الفرضي، ثم قال: ولد سنة تسع وخمسين وخمسمائة، وتوفي ببخارى في محرم سنة ٦٤٢هـ. انظر: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، الوافي بالوفيات (تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتزكي مصطفى)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج. ٣، ص. ٢٠٩.

³⁵⁶ ل: جليل.

³⁵⁷ هو برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغيناني، العلامة، محقق، صاحب الهداية وكفاية المنتهى، تفقه على جماعة منهم الإمام نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد النسفي، وابنه أبو الليث أحمد النسفي، والصدر الشهيد حسام الدين عمر، والصدر السعيد تاج الدين أحمد، وأبو عمر عثمان البيكندي تلميذ الإمام السرخسي، مات سنة ٥٩٣هـ. انظر: الجواهر المضية، ج. ٣، ص. ٦٢٧-٦٢٩.

³⁵⁸ ل: النشوحى؛ هو محمد بن الحسين بن ناصر بن عبد العزيز النوسخي، لقبه ضياء الدين. وعليه تفقه صاحب الهداية برهان الدين علي المرغيناني، قال صاحب الهداية أجاز لي جميع مسموعاته مشافهة بمرؤ. تفقه على الإمام علاء الدين أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي والإمام علاء الدين هذا تفقه على الإمام أبي المعين ميمون المكحول النسفي. انظر: الجواهر المضية، ج. ٣، ص. ١٤٦-١٤٧؛ اللكنوي، الفوائد البهية، ص. ١٦٦.

³⁵⁹ ل، ب.

³⁶⁰ ل، ب.

³⁶¹ هو محمّد بن أحمد السمرقندي، علاء الدّين، شمس النّظر، محمّد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي، يكنى بأبي بكر، وقد يكنى بأبي منصور والغالب الأول، وهو شيخ، كبير، فاضل، جليل القدر، فقيه، أصولي، صاحب "تحفة الفقهاء". تفقه على أبي المعين، وعلى الصّدرين البزدوين، أبي اليسر، وأبي العسر. وتفقهت عليه ابنته فاطمة زوجة صاحب البدائع التي حفظت تحفته، وهو أستاذ صاحب "البدائع"، علاء الدّين، أبي بكر بن مسعود الكاساني، اختلف في تاريخ وفاته على عدة أقوال، أرجحها أنه توفي سنة ٥٣٩هـ. انظر: القرشي، الجواهر المضية، ج. ٣، ص. ١٨، ٨٣؛ أبو الفداء زين الدين قاسم ابن قطلوبغا السدوني، تاج التراجم (تحقيق: محمد خير رمضان يوسف)، دار القلم، دمشق، ص. ٢٥٢.

قوله³⁶² رحمه الله: ”الحمد لله الذي لا يحمد على نعمه إلاّ بنعمة منه متجددة...“ أي لا يمكن لأحد أن يحمد الله تعالى على نعمة واحدة كإبصار العين³⁶³ مثلاً، أو بطش اليدين، أو صحّة البدن إلاّ أن يوفقه³⁶⁴ الله تعالى لذلك، الحمد الذي حمد الله تعالى على تلك النعمة المعينة. ثم التوفيق أي أثر التوفيق نعمة من الله تعالى في حقّه، فوجب عليه حمد الله تعالى على أثر ذلك التوفيق، ولا يمكن [له]³⁶⁵ أن يحمد الله على أثر ذلك التوفيق الثاني الذي هو نعمة من الله تعالى إلاّ بأثر التوفيق الثالث، وكذا في الرابع، والخامس إلى ما يتناهي. فيعجز العبد (أ/ه) عن أداء حمد نعمة واحدة صدرت من الله تعالى، فكيف [لا يعجز]³⁶⁶ عن [أداء]³⁶⁷ جميع³⁶⁸ [النعم]³⁶⁹؟

وإذا عرف العبد عجزه (أ/ه) عن أداء حمد نعمة الله تعالى كما هو حقّه وأقرّ بإحاطة نعم الله تعالى عليه من ظاهره، وباطنه، واشتغله³⁷⁰ بامثال أوامره، والانتهاه عن ارتكاب نواهي متضرعا إلى الله لا معجبا بفعله جعله الله تعالى من الحامدين، الشاكرين. وعن هذا قيل معرفة العبد عجزه عن أداء شكر نعمة الله تعالى عليه شكر منه. وإنما فسرنا الجمع بالواحدة بقولنا أي لا يمكن لأحد أن يحمد الله تعالى على نعمة واحدة لما أن المراد من الجمع المذكور في الكتاب بقولنا: لا يحمد على نعمه المفرد وذلك لوجوه:

أحدها: أن هذا الذي ذكره من أن نعم الله تعالى لا يمكن أداء شكرها إلاّ بتوفيق منه وهو نعمة جديدة من الله تعالى لا يتوقف على وجود جميع النعم³⁷¹ بل النعمة الواحدة أيضاً كذلك؛ الثاني: أن الحكم إذا كان مرتباً على الجمع لا يكون مرتباً على ما دونه كما في انعقاد الجمعة؛ والثالث: أن جميع النعم لو كان على حقيقة لا يحتاج إلى مثل هذا التقرير بأنّه لا يمكن حمده إلاّ بنعمة جديدة وهي التوفيق.

فإن حمد جميع النعم على طريق التعداد لا يمكن لأحد أيضاً بدون إدراج التوفيق؛ لأنّ نعم الله تعالى من الظاهرة والباطنة مما لا يُحصى من سعة الهواء وبسطة السماء وامتداد الأرض والبحار وأنواع

³⁶² أ: قال.

³⁶³ ل، أ، ع، ح، ب: عينين.

³⁶⁴ ل: توفقه.

³⁶⁵ ل، أ، ح؛ ساقط من ب.

³⁶⁶ ب.

³⁶⁷ ب.

³⁶⁸ في أصل الجميع.

³⁶⁹ ب.

³⁷⁰ ل: أقبل.

³⁷¹ ج، ب: أي عدم إمكان أداء شكر جميع النعم لا يتوقف على وجود جميع النعم.

الأطعمة وتركيب أجزاء الأدمى من قرنه³⁷² إلى قدمه جزءا فجزءا على وفق ما يقتضيه مصلحة الأدمى من ظاهره وباطنه مما لا يُعدُّ ولا يحصى. فحينئذ³⁷³ لا يحتاج إلى تقييد حمده بالاستثناء بالنعمة المتجددة وهي التوفيق وذلك مما يباه اللفظ فلا يصح ذلك الوجه، فعلم بهذا أن ما ذكره من صيغة الجمع ليس بمقترٍ على حقيقته ثم فائدة³⁷⁴ ذكر الجمع هنا مع ذلك ليفيد أن أفراد جميع نعمه موصوفة بهذا الذي ذكر وهو أن كل فرد من أفراد نعمه لا يُحمد عليها إلاّ بنعمة متجددة من الله تعالى وهي أثر التوفيق.

فإن قيل: يلزم على هذا استثناء النعمة الواحدة من النعمة الواحدة فما وجهه؟

قلت: يُدرج فيها الأحوال فيقال لا يُحمد على نعمة واحدة منه في جميع الأحوال إلاّ حال (ه/ب) تجدد نعمة أخرى وهي أثر التوفيق كما لو قلت: لا يرى زيد إلاّ بلباس جديد أي لا يرى هو في حال من الأحوال إلاّ في حال تلبسه بلباس جديد، فكذا هنا.

فإن قلت: لم لم³⁷⁵ تجعل تأويل النعمة المتجددة نعمة القدرة التي هي مقارنة للفعل فإن الاستطاعة مقارنة للفعل عند أهل السنّة والجماعة ولا يتأتى فعل الحمد بدون تلك الاستطاعة أو نعمة اللسان وقوة التكلّم والعقل والحياة³⁷⁶ لما أن أداء الحمد على نعمة لا يتصور بدون هذه النعم كما جعلها تأويل ذلك غيرك؟

قلت: لظهور وهن³⁷⁷ ذلك عندي بأدلة ظاهرة:

أحدها: أن بيان حكم المجمل إنما يؤخذ³⁷⁸ من بيان المجمل لا من غيره. فالمصنف رحمه الله أورد ما قلته بعينه في تبصرة الأدلة في إثبات الرسالة في بيان القول بوجوبها بقوله: ”يحققه أنه لا يتمكن من أداء شكر نعمه إلاّ بتوفيق من الله تعالى وتيسير منه³⁷⁹ عليه ذلك، وذلك نعمة جديدة يجب بمقابلتها الشكر، ولا يتوصل إلى شكرها إلاّ بأثر توفيق آخر، وهكذا إلى ما لا يتناهى“³⁸⁰. فإذا على هذه القضية

³⁷² ب: أي: جانب الرأس.

³⁷³ ج، ب: أي فحين لا يمكن لأحدٍ شكر جميع النعم على طريق التعداد لعدم إحصائها لا يحتاج إلى تقييد حمده بالاستثناء بالنعمة المتجددة، وذلك مما يباه اللفظ؛ لأن حكم المستثنى يخالف حكم المستثنى منه فهناك يكون واحدا.

³⁷⁴ في أصل الكلمة: فائدة.

³⁷⁵ ل، ب: لا.

³⁷⁶ في أصل الكلمة: حيوة.

³⁷⁷ ج: أي ضعف؛ ل: غير.

³⁷⁸ ل: يوجد.

³⁷⁹ ساقط من ل.

³⁸⁰ انظر: أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، (تحقيق: محمد أنور حامد عيسى)، مكتبة الأزهرية للتراث - الجزيرة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١١، ج. ٢، ص. ٦٧٨.

لا يمكن للعبد الخروج عن شكر نعمة واحدة وإن استغرق جميع عمره بشكرها، فكيف يمكن أداء شكر جميع نعمه إلى آخره. فكان حمل هذا المحتمل على ذلك المفسر أولى من حمله على غيره؛

والثاني: أن الاستطاعة كما تُشترطُ مقارنتها لفعل الطاعة وكذلك تُشترطُ مقارنتها لفعل المعصية. فإن كُفر الكافر ومعصية العاصي لا يتحققان بدون الاستطاعة، وتلك الاستطاعة ليست بنعمة بل هي خذلان محض. فيجب على العبد أن يتعوذَ منها بعصمته ولا يتعوذَ أحد من النعمة بعصمة الله تعالى. وأما التوفيق فلم يُستعمل إلا في المعونة على الطاعة والخير فكانَ هو أحقَّ من غيره أن يرد؛

والثالث: أن القاضي الإمام أبا زيد³⁸¹ رحمه الله جعل اشتراط الاستطاعة المقارنة من قبيل العدل لا من قبيل الفضل والمعنى يقتضي ذلك؛ لأنَّ إيجاب الفعل بدون الاستطاعة تكليف ما ليس في الوسع وقد تبرأ الله منه بقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾³⁸². ولفظ النعمة إنما ينصرف إلى أثر الفضل (أ/٦) لا إلى أثر العدل في مُتفاهم الناس؛

والرابع: هو النقل المستفيض من الأساتذة³⁸³ العظام والمشهور بين الأنام. وأما جعل تلك النعمة نعمة اللسان والعقل، والحياة³⁸⁴ فأمره ظاهر الفساد لوجهين: أحدهما: أن الرجل العاقل، إذا قال: "الحمد لله على جميع نعمائه" كان قادرا على أداء شكر جميع نعم الله كفاء حقه من غير تجدد النعمة عليه غير عاجز عنه على قود هذا الكلام. والإجماع منعقد بين المسلمين على أن العبد عاجز عن أداء شكر نعمة واحدة صدرت من الله تعالى كما هو حقه فكان هذا على خلاف الإجماع فلا يصح؛ والثاني أن هذه النعم وهي نعمة اللسان، ونعمة العقل، ونعمة الحياة كانت معطاة للعبد قبل قوله: الحمد لله، ولم يتجدد هذه النعم عند قوله: الحمد لله، ولم يتزيد ولفظ الكتاب وهو قوله: "الحمد لله الذي لا يُحمد على نعمه إلا بنعمة متجددة..." إلى آخره، يقتضي تجدد النعمة التي يتجدد [و]³⁸⁵ عند قوله: الحمد لله، ولم تكن تلك النعمة قبل قوله: الحمد لله، ولا يصح ذلك إلا على التفسير الذي قلنا من تجدد نعمة التوفيق وتزئدها وهذا ظاهر.

³⁸¹ هو عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي البخاري، علامة، شيخ الحنفية، معروف بالقاضي أبو زيد، عالم ما وراء النهر، وأول من وضع علم الخلاف وأبرزه. وكان من أذكى الأمة. وله كتاب تقويم الأدلة، وكتاب الأسرار، وكتاب الأمد الأقصى وأشياء؛ مات ببخارى سنة ٤٣٠هـ. انظر: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء (تحقيق: بشار عواد معروف)، مؤسسة الرسالة، ج. ٢٧، ص. ٥٢١؛ القرشي، الجواهر المضوية، ج. ٢، ص. ٤٥٠-٤٩٩.

³⁸² البقرة، الآية: ٢٨٦.

³⁸³ ج: جمع أستاذ.

³⁸⁴ في أصل الكلمة: حيوة.

³⁸⁵ ب، ل، ح.

فإن قلت: المناسبة تحصل بين ذكر التحميد والتصنيف على الوجه الأول³⁸⁶ بما ذكره غيرك وهو جعل النعمة المتجددة الاستطاعة المقارنة للفعل. فإن هذه المسألة³⁸⁷ من مسائل الكلام على ما يجيء إن شاء الله تعالى، فكان المصنف رحمه الله مراعيًا لما قيل: إن ذكر التحميد متضمنًا مضمون التأليف من شرط صحة التصنيف، فما وجه المناسبة بينهما على الوجه الذي ذكرته بأن النعمة المتجددة هي التوفيق من الله تعالى؟

قلت: أعظم المناسبات إنما يحصل فيما قلت وذلك أن التعرض بالإشارة إلى مسألة الاستطاعة إنما يُحصّل المناسبة بينهما في مسألة فذة فردة لا غير، والتعرض بالإشارة إلى ما قلت يُحصّل المناسبة بينهما على وجه الشمول على مسائل الكلام كلّها إذ المقصود من علم الكلام والغرض الكلي معرفة العبد الله تعالى بأنه الموصوف بصفات الكمال، ومعرفة نفسه (٦/ب) بالعجز والنقصان والزوال في³⁸⁸ ذلك إنما يحصل فيما قلت؛ لأنّ العبد لما عرف عجز نفسه عن أداء شكر نعم الله تعالى كان عارفاً لله تعالى بأنه المنعم بجميع النعم من خلق السماوات³⁸⁹ والأرض مع بسطتهما وسعتهما³⁹⁰ ووصول منافعهما إلى العباد كلّهم. فإن السماء سقف مرفوع فوق الناس بلا عمد وفيها الشمس والقمر قد علّق بهما من أمور العالم ما علّق ففي الشمس انتشار الناس لمعاشهم [و] ³⁹¹نضج الثمار، وفي القمر لون الثمار والنور في الليل وفي زيادته ونقصانه معرفة آجالهم وأوقاتهم وفيها النجوم التي يهتدى بها في ظلم البراري والبحاري³⁹² ولذة الثمار، وكذلك في خلق الأرض التي جعلها قراراً لخلقه ومهاداً لهم حتى اتخذوا منها الأكنان³⁹³ والبيوت، ووضع عليها جبالها مع ما أودعها من أنواع الجواهر والذهب والفضة، وكذلك ما خلق من الهواء بين السماء والأرض فإنه من أجل النعم لما أن النسيم البارد من الهواء يصل إلى خياشيمهم. ألا يرى أن من مُنع منه الهواء بالأخذ بفمه وخياشيمه لم يلبث أن يموت على ما ذكره أهل التفسير في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾³⁹⁴.

ثم هو لا يقدر على أداء شكر نعمة واحدة في حقه إلا بنعمة أخرى لترادف نعم التوفيق عليه، فكيف عن الجميع؟ ومن كان عاجزاً عن تنفيذ قدرته على شيء كان مخلوقاً حادثاً، ومن كان موصوفاً

³⁸⁶ ب: أي المصنف وهو التمهيد.

³⁸⁷ في أصل الكلمة: مسألة.

³⁸⁸ ب: و.

³⁸⁹ في أصل الكلمة: السموات.

³⁹⁰ ل: وسعتهما.

³⁹¹ ل، أ، ع، ح، ب.

³⁹² ل: بحار.

³⁹³ ب: الكين بالكسر السترة؛ والجمع أكنان. وقال الله تعالى في سورة النحل: ﴿وَجَعَلْ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا﴾ (الآية: ٨١).

³⁹⁴ البقرة، الآية: ١٦٤؛ آل عمران، الآية: ١٩٠.

بصفات الكمال كلّها كان قادرا واحدا قديما حيا عالما سميعا بصيرا رازقا محيا مميتا وغير ذلك من الأوصاف الحميدة لما أن في ضدّ هذه الأوصاف العجز والنقصان، والله الموفق.

اعلم أن المصنف رحمه الله في خطبة الكتاب جعل الألفاظ المذكورة في السجع الثاني تفسيرا للألفاظ المذكورة في السجع الذي قبله هذا هو الأعمُّ كما في النعم مع المنن، والموبات مع المهلكات، والأجرام مع الآثام. فعلى هذا ينبغي أن يكون معنى: الحمد والشكر واحدا، فهو كذلك فيما يرجع إلى المقصود إجمالا. إذ هما جميعا موضوعان لإظهار المحبة في حقّ الموصوف بالصفات (أ/٧) الحسنة ولكن يتفاوتان في التفصيل قال في الكشاف: "الحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة أو غيرها تقول: حمدتُ الرجلَ على إنعامه حمدته على حسبه وشجاعته"³⁹⁵. وأما الشكر فعلى النعمة خاصّة فلذلك قال في الصحاح: "الحمد - أعمّ من الشكر"³⁹⁶، ولكن الشكر كما يؤدّي باللسان كذلك يؤدّي بالقلب والجوارح قال الشاعر:

أَفَادَتْكُمْ النَّعْمَاءُ مِنِّي ثَلَاثَةً * يَدِي وَلِسَانِي وَالضَّمِيرَ الْمُحَجَّبَا.

والحمد باللسان وحده قال العبد الضعيف³⁹⁷ غفر الله له: "فهذا يُعلم أن في كلّ منهما عموما وخصوصا فإن في الحمد عموما محلا وخصوصا آلة، وفي الشكر عكسه فإن فيه عموما آلة وخصوصا محلا". فالحمد نقيضه الذمّ والشكر نقيضه الكفران، قال الله تعالى: ﴿وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾³⁹⁸ فبضدها يتبيّن الأشياء. وذكر في التيسير:³⁹⁹ "وتكلموا في الفرق بين الحمد والشكر، قيل: "الحمد بالقول، قال الله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ...﴾"⁴⁰⁰ والشكر بالعمل، قال الله: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا﴾"⁴⁰¹ وذكر أقوالا كثيرة وحاصل ذلك راجع إلى ما قلنا. ثم⁴⁰² المنّة ها هنا⁴⁰³ النعمة من منّ عليه منّا أي أنعم ومنه المّان في أسماء الله تعالى ولكن بينهما فرق من حيث العموم والخصوص أيضا؛

³⁹⁵ انظر: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض)، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٩٩٧، ج. ١، تفسير الآية ١-٢ من سورة الفاتحة، ص. ١١١.

³⁹⁶ انظر: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة والصحاح العربية، (تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠، ٢، ص. ٤٩٩.

³⁹⁷ في هامش النسخة ع، أ، ل: قال مولانا حسام الدين السغناقي.

³⁹⁸ البقرة، الآية: ١٥٢.

³⁹⁹ ل: التفسير.

⁴⁰⁰ الإسراء، الآية: ١١١؛ النمل، الآية: ٩٣.

⁴⁰¹ السبأ، الآية: ١٣.

⁴⁰² ل: أما.

⁴⁰³ في أصل الكلمة: ههنا.

فإن النعمة عامة في جميع صور النعم بخلاف المنّة فإنها خاصّة بنعمة مخصوصة. فقال في الكشّاف في آخر سورة الحجرات: المنّة النعمة التي لا يستثيب مُسديها⁴⁰⁴ عن من يزلها⁴⁰⁵ إليه واشتقاقها من المنّ الذي هو القطع؛ لأنّه إنما يُسديها إليه ليقطع بها حاجته لا غير من غير أن يعمد طلب مثوبة.

”... والصلاة على من خُتم به الرسالة“ أي خُتم به النبوة وإنزال الكتب من السماء. قرأ عاصم قَوْلُهُ: ﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾⁴⁰⁶ بفتح ”التاء“ وهو آلة الختم وهو الطابع، وقرأ غيره بكسر ”التاء“ وهو فاعل الختم والطابع أيضا، وتُقوي كسر ”التاء“ قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ولكن نبيا خُتم النبيين. ”وأوضح به الدلالة...“ أي الدلالة على الطريق المستقيم في الشريعة. قال الله تعالى (٧/ب): ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾⁴⁰⁷. ”محمد...“ عطُف بيان لمن خُتم به الرسالة، ”... سيّد البشر“ صفة لمحمّد. وإنما صلح صفة للمعرفة مع أنه إضافة لفظية لاختصاص هذه الصفة به كما يقال عليّ قاتل عنترة⁴⁰⁸ فعل كذا، هكذا كان يقرّر شيخي رحمه الله فيما إذا وقعت الإضافة اللفظية صفة للمعرفة. ثم معنى تخصيص سيادته بالبشر مع أنه عليه السلام أفضل جميع المخلوقات وأكرمها؛ لأنّ البشر هم المقصودون بتخليق العالم على ما ذكر المصنف رحمه الله هكذا في إثبات الرسالة من هذا الكتاب بقوله: ”وهم المقصودون بتخليق العالم“. ثم هو صلى الله عليه وسلم لما كان أفضل المقصودين بتخليق العالم كان أفضل جميع المخلوقات إذ الأفضل على المتبوع كان أفضل على الأتباع كلّها.

وقوله: ”... وقائد الخير“ أي المختارين بكسر ”الخاء“ وفتح ”الياء“ ليوازن البشر جمع الخيرة على وزن الغيبة؛ أي المختار، قال في المغرب: في قوله ”محمدٌ خيرُ الله“ بمعنى المختار. وإنما قال: وقائد الخير؛ لأنّ أمته خير الأمم. قال الله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ...﴾⁴⁰⁹، فلما كان هو عليه السلام نبياً مثل هذه الأمة كان قائد الخير لا محالة. والكلام في ”قائد الخير“ مثل الكلام في سيّد البشر في وقوع المضاف إضافة لفظية صفة المعرفة. وقوله: ”... صلاة“ هي منصوبة نصب المفعول به من قوله: ”...“

⁴⁰⁴ انظر: الزمخشري، الكشّاف، ج. ٥، تفسير الآية ١٧ من سورة الحجرات، ص. ٥٨٩.

⁴⁰⁵ ل: يصلها.

⁴⁰⁶ الأحزاب، الآية: ٤٠.

⁴⁰⁷ الشورى، الآية: ٥٢.

⁴⁰⁸ هو عنترة بن عمرو بن شداد بن معاوية بن قراد العسبي هو أحد أشهر شعراء العرب في فترة ما قبل الإسلام، اشتهر بشعر الفروسية، وله معلقة مشهورة، وهو أشهر فرسان العرب وأشعرهم وشاعر المعلقات والمعروف بشعره الجميل وغزله العفيف بعبلة، وذكر في نهاية عنترة روايات عدة، على أن الرواية المتداولة والمرجحة هي رواية صاحب الأغاني بقوله: إن عنترة أغار على بني نبهان من طيء فطرد لهم طريدة وهو شيخ كبير، فجعل يرتجز وهو يطردها ويقول: آثار ظلّمان بقاع محرب. قال ابن الكلبي: وكان الذي قتله يلقّب بالأسد الرهيص الطائي. عنترة مات في سنة ٦٠٨م. انظر: أبو الفرج الأصفهاني، أبو الفرج، كتاب الأغاني، (تحقيق: إحسان عباس، إبراهيم السعافين وبكر عباس) دار صادر، لبنان، بيروت، ٢٠٠٨م، ج. ٨، ص. ١٦٨.

⁴⁰⁹ آل عمران، الآية: ١١٠.

والصلاة“ أي أصلى صلاة أي منصوبة نصب المفعول المطلق به أيضا كما في الخطب الحمد لله حمد الشاكرين.

وقوله: “...جالبة” وكاسبة صفتان لصلاة ومفعولا هُما قوله: “... لمرضاته وشفاعته” فُدِّما على عاملهما للعناية، وزيادة الاختصاص بالاهتمام وأدخل اللام فيهما، وإن كانت الجالبة والكاسبة تتعديان⁴¹⁰ إلى مفعوليهما بدون اللام؛ لأنَّ اسم الفاعل ضعيف في العمل؛ لأنَّ عمله بسبب المشابهة للفعل المضارع لا بطريق الاستبداد وعند تأخيره عن مفعوله⁴¹¹ يشتدُّ ضعفه فيُجبر ذلك الضعف بإدخال اللام في معموله كما في قوله تعالى: ﴿... وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾.⁴¹³ ألا يرى أن الفعل يضعف عن العمل عند تأخره عن معموله حيث يقال لزيد ضربتُ، وإن كان لا يقال [مثله]⁴¹⁴ عند تقدّم الفعل واسمُ الفاعل (أ/٨) أولى أن يضعفَ في العمل عند تأخره عن معموله، فكان تقديره أصلي صلاة جالبة لمرضاته وكاسبة لشفاعته الموبقات المهلكات والأجرام الآثام.

”فقد طلب [مني]⁴¹⁵ مَنْ فاز...“. [فإن]⁴¹⁶ قيل: الطالب كان سلطان سمرقند، وقيل وزيره الفوز النجاة والظفر بالخير، ولمراد به هنا المعنى الثاني بدلالة دخول ”الباء“ في مفعوله وهو قوله: “... بالصلاة في الدين“ الأمير ذو الأمر ويُقال: أمر فلان أمر بالضم أي صارَ أميراً والمصدر - الإمارة. ويقال: آل الأمير رعيته يؤولها أولا وإيالا أي ساسها، والإيالة - السياسة، وفي كلام بعضهم: قد ألنا وإيلَ علينا الصلابة الإشتداد من حدِّ شرف التعصّب عصبيّت كردن فما كاد له من الكيد بمعنى المكر هو حد ضرب معتل يأتي لا من الكيدودة التي هي مقاربة الفعل فإنه من حدِّ عليم معتلّ واويّ وليس في كتب اللغة المتداولة تعدية الكيد باللام بل يقال [فيه]⁴¹⁷ كاده يكيدُه ومنه قوله تعالى: ﴿... فكيدُوني جميعاً ثمَّ لا تُنظرون﴾⁴¹⁸ ولكن وُجد ذلك في اللغة الباهرة⁴¹⁹ التي تبهر⁴²⁰ جميع الفصحاء ويُرغم

410 ل: معديان.

411 ل: معموله.

412 في أصل الكلمة: الزكوة.

413 المؤمنون، الآية: ٤.

414 ل، أ، ح، ع، ب.

415 ل، أ، ح، ع، ب.

416 ع.

417 ل، أ، ح، ع، ب.

418 هود، الآية: ٥٥.

419 ع: المغالبة.

420 ج، ع: أي تغلب.

بلاغَةَ البلاغِ وهي لغة القرآن في قوله تعالى: ﴿... فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا﴾⁴²¹ فكفى به حُجَّةً فما كاد له بحضرته الضميران راجعان إلى من فاز.

وقوله: "إلا حملاه..." فضمير التثنية راجع إلى الصلابة والتعصّب والضمير فيه راجع إلى من فاز وهو استثناء من قوله: "فما كاد له..." أي فما رام أحد من أهل الأهواء والبدع أن يُوقِعَ هذا الأمير في الهوي والبدعة إلا حَرَضَ هذان الوصفان الحميدان اللذان فيه وهما الصلابة في الدين التعصّب للمذهب المستقيم على أن يوهن كيد الكائد ويخيب سعيه في كيده. ثم كان⁴²² يحتد في صلابته [في الدين]⁴²³ حتى يؤيد ذلك الاحتداد إلى قتله والضميران في كيده وسعيه يرجعان إلى الكائد والضمائر في إراقتة وفي بريق حسامه وفي إذاقته ترجع إلى من فاز.

وفي قوله: "... دمه" وفي إياه وفي حمامه ترجع إلى الكائد الحمام الموت. وقوله: "ما أتيح..." أي الذي قُدِرَ وفي هذا إشارة إلى مذهب (ب/٨) أهل السنة والجماعة [وهو]⁴²⁴ أن المقتول مات⁴²⁵ بأجله فإن القتل كان مقدراً من الله تعالى في حقه فأصابه، ثم ها هنا لما استعار الإذاعة لقتله رَشَحَ تلك الاستعارة بذكر الكأس كما استعير هذان هكذا⁴²⁶ فيما أنشده الأصمعي:⁴²⁷

مَنْ لَمْ يَمُتْ غِبْطَةً يَمُتْ هَرَمًا * المَوْتُ كَأْسٌ وَالْمَرءُ ذَائِقُهَا

يقال: مات فلان غبطة أي صحيحاً شاباً. وقوله: "... والعطف" معطوف على قوله: "بالصلابة..." وهو الإشفاق. يقال عطفت عليه أي أشفقت عليه وجمع هاتين الصفتين في حقه كالجمع في حق الصحابة رضوان الله عليهم في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾.⁴²⁸ "... على وجه ما اجتاز بها" أي ما مرّ بتلك الحضرة وهي حضرة الأمير أحد من العلماء إلا قيده نِعَمَ الأمير فيها الغرّ جمع الأغرّ وهو الأبيض فكان الغرّ والبيض لفظين مترادفين وكذلك الجسام والعظام استعارهما⁴²⁹ لأحسن النعم أفضلها وقيده بها إحسانه الضمير البارز في قيده لأحد وفي بها للحضرة وثلاثة الأخر لمن

⁴²¹ يوسف، الآية : ٥ .

⁴²² ل: كاد.

⁴²³ ل، ع، أ، ح، ب.

⁴²⁴ ج، ع.

⁴²⁵ في أصل الكلمة: ميت.

⁴²⁶ في أصل الكلمة: هكذي.

⁴²⁷ هو أبو سعيد، عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن مظهر الأصمعي البصري، اللغوي الأخباري. هو أحد الأعلام، يقال أنه مات في سنة ٢١٥ هـ، ويقال أنه مات سنة ٢١٦ هـ، ويقال أنه عاش ٨٨ سنة. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء،

ج. ١٠، ص. ١٧٥.

⁴²⁸ الفتح، الآية: ٢٩.

⁴²⁹ أ، ل، ح، ب: استعارها.

فاز وهو الأمير ومن أونس بالبر لم يتأبد؛ هذا الكلام ابتدائي عامٌ ووقع موقع التعليل للكلام الأول: يعني إنما يتقيد بتلك الحضرة كل من منَّ بها لمصادفته الإحسانات العظيمة والفضائل الكريمة لما [مر] 430 أن من أونس بالبر لم يتأبد يعني هر كه را اُنس داده شود به نيكويي آن كس از نيكويي نيكو برد. 431

قوله: ”وَمَنْ وَجَدَ الْإِحْسَانَ قَيْدًا تَقِيدًا“ آخر بيت ضمَّنه في كلامه وقوله: ”وَوَقَّيْتُ نَفْسِي فِي ذَرَاكَ مَحَبَّةً * وَمَنْ وَجَدَ الْإِحْسَانَ قَيْدًا تَقِيدًا“ الذرى بالفتح كل ما استترت به يقال: إن في ظل فلان وفي ذراه أي كنفه وسيره. وقوله: ”... بفضلٍ كثير“ معطوف على قوله: ”بالصلافة في الدين“ وإنما أعاد ”الباء“ التي هي صلة فإن لبعده عن المعطوف عليه. ألا يرى أن قوله: ”والعطف على أهل الدين...“ لما لم ينبعد عن المعطوف عليه مثل بعده لم يعد حرف ”الباء“ فكان هذا نظير إعادة حرف أن [في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمَلُوا السُّوَاءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ 432 وكذلك إعادة حرف ”أن“ 433 في قوله تعالى: ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنْتُمْ مُخْرَجُونَ﴾. 434 فإنه لما بعد ذكر خبر أن عن أن أعادها عند ذكر الخبر (أ/٩) متصلاً بها. ثم أن المصنف رحمه الله لما ذكر كل وصف من أوصاف هذا الطالب من حصول الصلافة والتعصب في الدين المستقيم والعطف على أهل العلم والفضل الكثير ذكر ما هو من مخصصات ذلك الوصف نتائجه متصلاً بذلك الوصف فلذلك ذكر قوله: ”قد تذلت له صعابه...“ أي صعاب الفضل، وكذلك الضمائر في شوارده ونوافره وأوابده وقلله وحلله راجعة إلى الفضل. وأما الضمير لمراده فراجع إلى الطالب ولا أدري كيف يوقع الملامة في الكلام من يرجع الضمائر كلها إلى الطالب الذي هو الممدوح إذ اجتماع معنى الكلام مع ذلك المعنى الشطون 435 كاجتماع الضب مع النون فالشوارد والنوافر والأوابد كلها متقارب المعنى فتبوءاً 436 في أعلى قلله يقال تبوأْتُ مَنْزِلاً أي نزلته والقللة أعلى الجبل البهائم الحسن تقول منه بهي الرجل بالكسر فهو بهيُّ الرجل برود اليمن. وقيل الحلة إزار ورداء ولا يُسمَّى حُلَّةً حتى يكون ثوبين، هذا كله عبارة عن إتقانه ورسوخه في علم الفضل وزيادة تغلُّغه وانغماسه لإحراز فرائده في بحاره وغوصه لأخذ جواهره في تياره ويحتمل أن يريد بتدليل شوارده ونوافره وأوابده ما حصل له من حفظ غرائب أفراد اللغة والتبوء في أعلى قلله وبالتزوين بأبهى حُلله ما حصل له من

430 ع، أ، ح، ل.

431 إذا عودت أحدا للخير فيستفيد منه الخير.

432 النحل، الآية: ١١٩.

433 ع، أ، ح، ل، ب.

434 مؤمنون، الآية: ٣٥.

435 ج: البعيد.

436 في أصل الكلمة: تبوا.

إتقان علم النحو ومعرفته دقائقه. وقوله: "أن اكتُب" متصل بقوله: "فقد طلب منِّي..." على المفعولية العقيدة ما يُعْتَقَدُ به.

وقوله: "... من سلف" أي مضى من حدّ نصر والمراد به الصحابة رضي الله عنهم والتابعون ومن بعدهم من أئمة الإسلام رضوان الله عليهم أجمعين، "... لا يجوز الإخلال بها" أي بالمبادرة. وذكر في المغرب: النكتة من الكلام الجملة المنقحة المحذوفة الفضول، وقيل: "النكتة فُعْلة من النكت وهي أن ينكت في الأرض بقضيب" أي يضرب فيؤثر فيها من حدّ نصر وسُميت النكتة بها؛ لأنها عبارة عن الوصف المؤثر في إثبات الحكم الغمز باليد (9/ب) عبارة عن شدة التأثير بالمسح؛ القناة الرُمح، القرع من قرعُ الباب أي دققته من حدّ فتح والصفة حجارة ملساء هذا⁴³⁷ كله عبارة عن "... وكادة الدليل ومثاته" أي لا يحتاج إلى التجربة بالغمز والقرع في أن له قوة وصلابة أم لا، بل هو قوي الأثر في نفسه وصلب الجوهر في ذاته "وإن لم يُجرب والعائدة الفائدة التي تعود مرّة بعد أخرى لا يذود" أي لا يطرُد ولا يمنع التسديد التوفيق السداد هو الصواب والقصد من القول والعمل ورجل مسدد إذا كان يعمل بالسداد البغية الحاجة.

وقوله: "... أن يكرمني" متعلق بقوله: "وسأل..."⁴³⁸ على المفعولية وهو حسبي ونعم المعين. القول في الأسئلة الكلية السؤال الأول: لِمَ سُمي هذا النوع من العلم علم الكلام؛ والثاني: لِمَ جاء المنع عن بعض السلف عن تعلم هذا العلم مع أن هذا العلم أحق العلوم بالبداية وأصدقها في الهداية على ما ذكرْتُ. فقد ذكر عن أبي يوسف القاضي رحمه الله أنه صنّف كتاب الرسالة في الردّ على من خاض في الكلام وقد اشتهر عنه النقل أن من طلب العلم بالكلام تزندق؛ وروي أن محمد بن الحسن الشيباني⁴³⁹ رحمه الله سُئل عن إمامين يتناظران في خلق القرآن يقول أحدهما مخلوق، والآخر يقول غير مخلوق فخلف من يصلي المصلي فقال: إن كان يتناظران فيه فلا تصل خلفهما⁴⁴⁰؛ وعن الشافعي رحمه الله أنه قال: "إن⁴⁴¹ يلقى الله تعالى العبد بكلّ ذنب ما خلا الشرك خير من أن يلقاه بشيء من الكلام" كذا في المصداق؛ والثالث من أين علّم أن اسم هذا الكتاب التمهيد حيث لم يذكر المُصنّف رحمه الله في كتابه أن اسمه التمهيد لا عبارة ولا إشارة؟

⁴³⁷ ساقط من ب.

⁴³⁸ في أصل الكلمة: سال.

⁴³⁹ هو أبو عبد الله، محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني الحنفي الكوفي، هو صاحب الإمام أبي حنيفة النعمان وناشر مذهبه وفقهه العراق. ولد سنة ١٣١ هـ، وهو يعد صاحب الفضل الأكبر في تدوين مذهب الحنفية. توفي في سنة ١٨٩ هـ. انظر: القرشي، الجواهر المضية، ج. ٣، ص. ١٢٢-١٢٧؛ ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص. ٢٣٧.

⁴⁴⁰ ب: أي خلف أي إمام من هذين الإمامين يصلي المقتدي.

⁴⁴¹ ل، أ، ح، ع، ب: لأن.

قلتُ: أما الجواب عن الأول: فإن استحقاق هذا النوع من العلم اسم الكلام إنما كان باعتبار أولويته بالنسبة إلى سائر العلوم. فإن أول ما يجب على الإنسان تعلم هذا العلم؛ لأن هذا العلم لمعرفة ذات الله وصفاته ووحديته، فوجوب معرفة هذه الأشياء قبل معرفة غيرها ثابت بإجماع المسلمين فجميع العلوم إنما يفهم (١٠/أ) بالكلام فلما استحق هذا النوع من العلم⁴⁴² اسم الكلام باعتبار أولويته لم يبق لغيره هذا الاسم. إذ لو سُمي كل العلوم بهذا الاسم لم يبق تمييز حيثُ بين نوع ونوع بالاسم فاختص هذا النوع من العلم بالكلام أو نقول: إن سائر العلوم قد تُعلم بالنظر في الكتاب بأن رأي المسألة مكتوبة فيه فهمها بخلاف هذا النوع من العلم، فإن أصله نظر العقل والاستدلال حتى [أن أهل الفترة]⁴⁴³ مؤخذون بمعرفة الله تعالى ووحديته بأن يكونوا على الاعتقاد الصحيح، ولا يعلم ذلك الاعتقاد [الصحيح]⁴⁴⁴ على التحقيق ولا الاستدلال بوجوه المباحثة وزيادة التدقيق إلا بالكلام، فلذلك سمي بالكلام أو نقول: المخالفون في هذا النوع من العلم أكثر من أن يحصى⁴⁴⁵ من طوائف الكفرة وأهل القبلة فلم يكن بد من التكلم مع كل طائفة منهم حتى يدعوا عمًا اعتقدوا من⁴⁴⁶ عقائدهم الفاسدة، وتنفيق⁴⁴⁷ أمتعتهم العاطلة الكاسدة فُسمي لهذا بالكلام. وذكر الإمام الزاهد الصّفار البخاري⁴⁴⁸ رحمه الله وجها [آخر]⁴⁴⁹ في كتاب التلخيص فقال: اعلم أن كثيراً من العلماء السلف سموا هذا العلم علم الكلام وسموا قومًا غاضوا في هذا العلم متكلمين وأهل الكلام فيجوز أن يكونوا سُموا بهذا الاسم؛ لأنّ الكلام أصله الكلم وهو الجرح سمي الكلام به؛ لأنّ للكلام من التأثير في إظهار الخفي والفصل بين الحق والباطل، والحسن والقبیح ما للجروح في قطع الجلد والفصل وإظهار ما خفي في الجلد من اللحم والدم والعظم والدليل عليه قوله تعالى: ﴿سَلُّوْكُمْ بِأَلْسِنَةِ حِدَادٍ﴾.⁴⁵⁰ وصف اللسان بالحدة وحده اللسان من حيث الكلام في إفادة التأثير في القلوب والاستماع كالحديد القاطع

⁴⁴² ساقط من ل.

⁴⁴³ ع.

⁴⁴⁴ ع، أ، ح، ل، ب.

⁴⁴⁵ ب: رده عن الشيء فارتدع أي كفه فكف.

⁴⁴⁶ ساقط من أ.

⁴⁴⁷ ب: التنفيق: الترويح.

⁴⁴⁸ هو أبو إسحاق، إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد ابن إسحاق بن شيت الأنصاري الوائلي البخاري الحنفي الصّفار، ولد ببخارى سنة ٤٦٠ هـ، الزاهد، العلامة، والإمام، والفقير، والمتكلم، له من مصنفات كتاب تلخيص الأدلة في قواعد التوحيد ورسالة في الكلام، توفي ببخارى في سنة ٥٣٤ هـ. انظر: القرشي، الجواهر المضبية، ج. ١، ص. ٧٣؛ أبو سعد عبدالكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، الأنساب، (تقديم: عبدالله عمر الباروري)، دار الجنان، بيروت، ١٩٨٨ م، ج. ٣، ص. ٥٤٦؛ محمود حسن التونكي، معجم المصنفين، بيروت، ١٤٢٣ هـ، ج. ٣، ص. ٨٤.

⁴⁴⁹ ب.

⁴⁵⁰ الأحزاب، الآية: ١٩.

إلى آخره؛ وهذا الذي ذكره لا يتم إلا بما قلنا من الأوجه لأننا لو سلمنا بأن الكلام من التأثير في إظهار الخفي على ما ذكره من اشتقاق اللفظ به ومع ذلك يبقى سؤال فيه لِمَ اختص هذا النوع من العلم باسم الكلام والذي ذكره من المعنى عام في جميع العلوم؛ لأنّ الكلام كما يظهر الخفي في هذا النوع من العلم كذلك (١٠/ب) يظهر أيضا ما خفي في علم الفقه والنحو وعلم الطب وغيرها.

وأما الجواب عن الثاني: فقد ذكر في *المصداق*: وما ينقل منع من أئمة الدين من بحث هذا النوع إنما كان عن أمور لا افتقار إليها في العقيدة المستقيمة وإنما كان ذلك المنع للعامة الذي هو عاطل عن الذكاء والفطنة أو إنما كان ذلك المنع لمن يتكلم بالشبه ويقررها إضلالا أو لمن يقصر في إتقان هذا العلم فكلامه لا يخلو عن ضلال هذه الأنواع سبب لتوهين العقائد وآثار الفتن، فمَنَعُوا من ذلك تقريرا للصالح وتثبيتا على الطريق الواضح، وإما المنع منهم عن تعلّم أصل دين التوحيد فمعاذ الله ومن منع من ذلك فقد رضى بضللال الناس وكفرهم ومنع عن تقرير الدين ونصرتة وخالف الأنبياء صلوات الله عليهم في ذلك.

وأما الجواب عن الثالث: فيحتمل أن المصنف رحمه الله سَمِيَ كتابه هذا⁴⁵¹ تمهيدا لمن كان بحضرته، فنقلوه كذلك قرنا بعد قرن، وإن لم يذكره في كتابه فانتشر اسمه بهذا لذلك. ثم هو إنما سمّاه بهذا لمناسبة إجابة طلب من هو موصوف بما ذكره من الأوصاف الحميدة أشار إلى أنه مهّد عذره بهذا الذي صتّف أي بسطّة. فإن التمهيد - هو تبين العذر أو لَمَّا رأي مَنْ بعده من العلماء ما ذكره المصنف في الخطبة من طلب مثل هذا الأمير الموصوف بالفضل والبهاء المستحق لزيادة المدح والثناء. ثم أجابه المصنّف لما طلبه فكان هذا منه تمهيدا لعذره في الذي طلب ولثناؤه⁴⁵² الذي أوجب قالوا هذا الكتاب تمهيدا لعذر المصنف فيما طلب منه فانتشر بهذا الاسم لذلك، فكان هذا الاسم مفهوما من ناحية قول المصنف إشارة، وإن لم يُعلم منه عبارة أو سمّاه تمهيدا؛ لأنّ فيه تمهيدا للقواعد الدينية أي بسطا، [والله أعلم]⁴⁵³.

⁴⁵¹ ساقط من أ، ع.

⁴⁵² ل، أ: لبيانته.

⁴⁵³ أ؛ ل: والله الهادي.

فصل

في إثبات الحقائق والعلوم

إنما قدّم هذا الفصل على غيره؛ لأنّ ما يذكر بعده من أسباب العلم، وحدوث العلم وغيرهما موقوف على العلم بأنّ للأشياء حقيقة. (أ/١١) فإنّ أحدا لو لم يعلم حقيقة الأسباب وحقيقة العلم وحقيقة الحواسّ وحقيقة القديم والمحدّث لم يمكن التكلم معه في هذه الأشياء. ثمّ إنّما ذكر الحقائق والعلوم معاً؛ لأنّ فُزِقَ السوفسطائية على ثلاث: فطائفة منهم زعمت أنّ لا حقيقة لشيء ولا علم بشيء وإنّما هي ظنون وحسابات. وأجمع العقلاء على أنّ لا مناظرة بيننا وبين من هذا قوله: "لأنّ فائدة المناظرة أن يثبت بالدلائل صحّة قول وبطلان قولٍ آخر" وهم ينكرون حقيقة الصحّة وحقيقة البطلان. فإذا لا فائدة في المناظرة. وقال الإمام الزاهد الصّفّار البخاري رحمه الله: وردّ عليهم أهل الحقّ مذهبهم بطريقتين:

أحدهما بالإعراض عن الكلام معهم؛ لأنّ من أنكر وجود نفسه، ووجود خصمه، ووجود الكلام لم يُفد الكلام معه بل الردّ عليهم بالضرب المؤلم حتى إذا صرخ يقال له: [لعلك]⁴⁵⁴ لست أنت وإنّما الضرب على غيرك، وتخايل عندك أن الضرب عليك. وقد روي أنّ أبا حنيفة⁴⁵⁵ رضي الله عنه فعل نحواً⁴⁵⁶ من ذلك وروى أنه أتى بواحدٍ منهم في مجلس الخليفة فجعل أبو حنيفة رضي الله عنه يحاجّه ويلزّمه وهو يُنكر فأمّر أبو حنيفة رضي الله عنه بضربه فجعلوا يضربونه وهو يصرخ، فقال له أبو حنيفة: لم تصرخ ولعلك لست أنت وإنّما أنت غيرك، والضرب على غيرك وتخايل عندك أن الضرب عليك ولعلك حمارٌ أو كلب، فلمّا علّم هذا المتجاهل هنك سرّه رجع عن قوله؛

والطريق الآخر في محاجتهم أن يقال لهم: هل لنفي الحقائق حقيقة؟ فإنّ قالوا: نعم، فقد ناقضوا أصلهم؛ لأنّهم أقرّوا ببعض الحقائق، وإنّ قالوا: لا، قيل لهم إذا لم يصحّ نفي الحقائق صحّ ثبوتها. ثمّ من شبهتهم يُعلم أنّهم يعرفون حقائق الأشياء ثمّ ينكرونها، فإنّهم يقولون: إنّ أسباب العلم عندكم الحواسّ الخمس وهي التي لا تصلح سبباً؛ لأنّ قضاياها متناقضة. فإنّ الممرور وهو الذي غلبت عليه المرّة وهي إحدى الطبائع⁴⁵⁷ الأربع يجد العسل (ب/١١) مرّاً وغيره يجده حلوّاً إلى آخره؛ هذه الشبهة منهم دليلٌ على أنّهم يعلّمون الحقائق، ثمّ يُنكرونها عناداً. فإنّهم لو لم يعرفوا الحواسّ ما هي، وأنّ التناقض ما هو، وأنّ القضية ما هي. وأنّ الممرور من هو لما استدّلوا بإيراد هذه الشبهة فكان عين

⁴⁵⁴ ع، أ، ح، ل، ب.

⁴⁵⁵ ع، أ، ح، ل، ب: وقد روي عن أبي حنيفة.

⁴⁵⁶ ع، أ، ح، ل، ب: نحو.

⁴⁵⁷ في أصل الكلمة: طبائع.

ما استدلووا به دليل بطلان قولهم وكذا قولهم: "لا حقيقة للأشياء" تحقيقاً منهم لنفي الحقائق فكانوا مبطلين مقالتهن بنفس مقالتهن وهو معنى قوله: "لأن من نفاها كان نفيها إياها تحقيقاً منه للنفي..." إلى آخره.

وطائفة منهم لا يثبتون القول بنفي الحقائق بل يقولون: "لا ندري هل للأشياء حقيقة أم لا" وهم المتشككة فيقال لهم: هل تدرين أنكم لا تدرين؟ فإن قالوا: نعم، فقد أقروا أنهم يدرون، و [هم] ⁴⁵⁸ نقضوا مذهبهم؛ وإن قالوا: لا ندري، فقد أقروا أنهم لا يدرون مذهبهم فلم يبق لهم كلام ولا دعوى.

وطائفة منهم يزعمون أن حقائق الأشياء تابعة لاعتقادات ⁴⁵⁹ المعتقدين يعني لو اعتقد المعتقد أن الأشياء حقيقة كان لها حقيقة، وإن اعتقد أنه لا حقيقة لها لا يكون لها حقيقة أيضاً، وكذلك هذا لو اعتقد السم كان شهداً ولو اعتقد الشهد سمًا كان سمًا. وإلزام هذه الطائفة ظاهر وهو أن يؤلموا ⁴⁶⁰ بالضرب وقطع الجوارح، فإذا اضجروا أو استغاثوا يقال لهم اعتقدوا أن ما يفعل بكم هو إلذاذ وإنعام وإيصال الراحة ليصير ذلك تبعاً لاعتقادكم، فينهتك حينئذ أستاذهم ويتبين عنادهم. ويقال أيضاً إننا نعتقد أن حقائق الأشياء ليست بتابعة لاعتقادات المعتقدين فهل خرجت الحقائق عن أن تكون تابعة لاعتقادات المعتقدين تبعاً لاعتقادنا؟ فإن قالوا: نعم، فقد أقروا ببطلان مذهبهم، وإن قالوا: لا، فقد أقروا أيضاً بأن المعتقد لم يصر تبعاً للاعتقاد.

قوله: "حقائق الأشياء ثابتة..." فإن قلت: هذه الجملة مما لا يكاد يصح في إفادة المعنى وذلك أن الحقائق جمع الحقيقة وهي بمعنى الثابتة؛ "لأنها من حق الشيء..." (١٢/أ) أي ثبت، والأشياء جمع شيء وهو عبارة عن الوجود الثابت أيضاً على ما ذكره المصنف رحمه الله هكذا في فصل أن صانع العالم ليس بجسم، فحينئذ يؤول ⁴⁶¹ معناها إلى قولك ثوابت الثوابت ثابتة وهذا لا يفيد شيئاً كما ترى إذ هي جملة من مبتدأ وخبر فلا بد أن تكون الجملة الابتدائية مفيدة في معنى الإسناد وليست هذه كذلك لكون المبتدأ والخبر عبارة عن معنى واحد وهو الثبوت، فلا بد أن يثبت بينهما نوع مغايرة حتى يفيد إفادة عند اجتماعهما على وجه الإسناد، فما وجهه؟ ⁴⁶²

⁴⁵⁸ ع، أ، ح، ل، ب.

⁴⁵⁹ ع: لاعتقاد.

⁴⁶⁰ ع: تؤلم؛ أ: يؤلم؛ ح: لم يؤلم.

⁴⁶¹ ع، ح: يؤلم.

⁴⁶² ب: قال ابن مالك النحوي: قد يقصد بالخبر المفرد بيان الشهرة وعدم التغير فيجاء بالخبر بلفظ المبتدأ وهو على نوعين مشتق كقول الشاعر: "خليلي خليلي دون ريب وربما..." أي خليلي من لا أشك في صحة خلته ولا يتغير في حضوره وغييبته، وغير مشتق كقول أبي النجم: "وشعري شعري..." أي شعري هو الموصوف بالبلاغة والموصول إلى الغاية والنهاية. وقد يفعل هذا بجواب الشرط كقوله: "من قصدني ومن عرفني فقد عرفني"؛ وكقول رسول الله: "من رءاني فقد رءاني، ومن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله". أزهار. وأما معنى قوله: "ومن عرفني فقد عرفني" أو من عرف رجلاً موصوفاً بالمعارف

قلتُ: كان المصنف رحمه الله ممن لا يستريبُ في فضله ومهارته في أنواع العلوم ولا يقاومه أحد في زمانه في فتح المكنون والمكتوم، وكان ومقصوده من هذه الجملة إثبات أن للأشياء كلها تحققاً وثبوتاً وليست هي كما ظنه السُوفسطائية أنها ظنون وحساباتٌ ولا يُمكن ردُّ مذهبهم الذي قالوا⁴⁶³ بأنها ظنون وحساباتٌ إلا بهذا الطريق والتلفظ بهذه الألفاظ [في إثبات]⁴⁶⁴ هذا المقصود فإن⁴⁶⁵ من ضيق المجل إذ هذا المقصود لا يحصل بدون هذه الألفاظ].⁴⁶⁶ وأما قولك: لأنه لا بدُّ أن يثبت نوع مغايرة بين المبتدأ والخبر حتى يفيد عند الاجتماع على وجه الإسناد.

فقلتُ: ليس كذلك، بل الجملة الابتدائية تقع مفيدةً بقصد المتكلم، وإن اتحد المبتدأ والخبر لفظاً ومعنى في كلام الفصحاء وها هنا إن اتحد معناهما وقد تغاير لفظاهما أولى أن تقع مفيدةً فمنه ما ذكر في المصّصل بقوله: ”وقوله:

أنا أبو النجم⁴⁶⁷ وشعري شعري - فشعري الأول مبتدأ، وشعري الثاني الخبر.

وقد اتحدا لفظاً ومعنى كما ترى ومنه ما ذكره في الباب الأول من المبسوط في مسألة رفع اليدين عند ركوع. وقال في مسألة حكاية: فإن الأوزاعي⁴⁶⁸ لقي أبا حنيفة رضي الله عنهما في المسجد الحرام فقال: ما بال أهل العراق لا يرفعون أيديهم عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع، وقد حدثني الزُّهري عن سالم عن ابن عمر رضي الله عنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع (١٢/ب)

الحقة والملكات الفاضلة أو موصوفاً بكمال البلاغة والبراعة وغير ذلك من الصفات الكمالية. ”فقد عرفني“ أي ذلك الرجل أنا لا غيري. فائدة.

⁴⁶³ أ، ح، ل: قالوه.

⁴⁶⁴ أ، ع، ح.

⁴⁶⁵ أ، ع، ح: كان.

⁴⁶⁶ ج.

⁴⁶⁷ هو الفضل بن قدامة العجلي، أبو النجم، من بني بكر بن وائل. من أكابر الرُّجَاز، وكان أحسن الناس إنشاداً للشعر. نبغ في العصر الأموي، وكان يحضر مجالس عبدالملك بن مروان وولده هشام مات في سنة ١٣٠هـ. انظر: عبد الواحد الجمران، ديوان أبي النجم العجلي، الفضل بن قدامة، مجمع اللغة العربية، دمشق، ٢٠٠٦م، ص. ٣-٤٧.

⁴⁶⁸ وهو عبدالرحمن بن عمرو بن يُحمد الأوزاعي، الإمام، الفقيه، وكنيته لأبيه أبو عمرو على عادة بعض العرب بالرغم أن ابنه اسمه محمد، وهو عالم أهل الشام، ولد بمدينة بعلبك في عام ٨٨ هـ، لقب بالأوزاعي نسبة إلى محلة الأوزاع وهي قرية خارج باب الفرائيس من قرى دمشق، تعود أصوله إلى همدان. وفي الفقه هو صاحب مذهب مندثر، كمذهب الليث بن سعد في مصر، ولا خلاف بين المؤرخين والفقهاء على أن هذا الإمام كان صاحب مذهب فقهي، ولم يكن محدثاً فحسب كما قال بعضهم، إلا أن علمه لم يجمعه تلاميذه في الكتب كما كان من أتباع أبي حنيفة النعمان وغيرهم فحافظوا على مذاهب معلمهم. وأنشأ مذهباً مستقلاً مشهوراً عمل به مدة عند فقهاء أهل الشام والأندلس ثم اندرس، ولكن ما زالت له بعض المسائل الفقهية في أمهات الكتب. قيل أن الأوزاعي مات سنة ١٥١ هـ، وقيل أنه مات في سنة ١٥٧ هـ فهذا أصح. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ٧، ص. ١٠٧.

يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع.⁴⁶⁹ فقال أبو حنيفة رضي الله عنه: حدثني حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح، ثم لا يعود.⁴⁷⁰ فقال الأوزاعي: عجباً من أبي حنيفة، حدثته بحديث الزهري عن سالم وهو يُحدثني بحديث حماد عن إبراهيم عن علقمة فرجّح حديثه لعلو إسناده. فقال أبو حنيفة رضي الله عنه: أما حماد فكان أفقه من الزهري وإبراهيم كان أفقه من سالم، ولو لا سبق ابن عمر لقلت بأن علقمة أفقه منه. وأما عبد الله فعبد الله فرجّح حديثه بفقه رواته وهو المذهب أن الترجيح بفقه الرواة لا لعلو الإسناد والتمسك ها هنا بأن أبا حنيفة رضي الله عنه أوقع قوله. وأما عبد الله مبتدأً وخبراً مع اتحادهما لفظاً ومعنى باعتبار قصده أي عبد الله بن مسعود معروف مشهور بالفقه والضبط بحيث لا يحتاج إلى بيانه بأنه كيف كان في الفقه وأورد صاحب الكشاف قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾⁴⁷¹ من هذا القبيل.⁴⁷²

وقوله: "لأنّ مَنْ نفاها كان نفيها تحقيقاً منه للنفي" أي [لأن]⁴⁷³ من نفي حقيقة الأشياء كان نفي النافي بحقائق الأشياء إثباتاً منه لحقيقة النفي فكان في نفي الحقيقة إثبات الحقيقة؛ لأنّه كما للإثبات حقيقة كذلك للنفي [أيضاً]⁴⁷⁴ حقيقة. فلما ثبت حقيقة النفي كانت حقيقة شيء ما ثابتة فثبتت حقائق الأشياء كلها لعدم القائل بالفصل وإنما قلنا: إن النفي بحقائق الأشياء إثبات منه لحقيقة النفي؛ لأنّه لو لم يثبت لنفيه حقيقة لم يثبت دعواه البتّة فكان معترفاً لحقيقة نفيه لضرورة إثبات مدّعه فبعد ذلك يثبت ما يقوله خصمه وهو أن للأشياء حقيقة. فإن قيل: يحتمل أنه لا يعترف بحقيقة النفي بل بقول: إن في ثبوت حقيقة الشيء شكاً.

قلنا: ما قولك في حقيقة الشك وهي تساوي الطرفين في العلم، (أ/١٣) هل لها ثبوت أم لا؟ فإن قال: نعم لها ثبوت، فقد اعترف بحقيقة شيء من الأشياء فبطل مذهبه؛ وإن قال: ليس لحقيقة الشك ثبوت، فقد أقرّ بطلان مذهبه؛ لأنّه أقرّ بطلان الشك ومذهبه ثبوت الشك، فلم يبق لنا كلام مع من أقرّ بطلان مذهبه؛ لأنّ فائدة المناظرة هي أن يظهر أحد المناظرين بطلان مذهب الآخر فإذا أقرّ ذلك الآخر بطلان مذهب نفسه فقد كُفيت المؤونة.

⁴⁶⁹ انظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤٠٠هـ، كتاب الأذان، ٨٥ / ٧٣٨.

⁴⁷⁰ انظر: أبو داود سليمان بن أشعث الأذدي السجستاني، سنن أبي داود، دار الرسالة العلمية، دمشق، كتاب الصلاة، ١١٩ / ٧٥٠.

⁴⁷¹ الواقعة، الآية: ١٠؛ انظر: الزمخشري، الكشاف، تفسير الآية ١٠ من سورة الواقعة، ج. ٦، ص. ٢٢٠.

⁴⁷² ب: والمعنى أي شيء هم ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ يريد: وسابقون من عرفت حالهم وبلغك وصفهم كقوله: وعبد الله عبد الله؛ وقرول أبي النجم: وشعري شعري، كأنه قال: وشعري يا انتهى البك، وسمعت بفصاحته وبراعته. كشاف.

⁴⁷³ أ، ع، ح، ل، ب.

⁴⁷⁴ ج.

فإن قيل قوله: "فكان في نفيها ثبوتها" أي نفي في حقائق الأشياء ثبوت حقائقها مما لا يصح؛ لأنهم ينفون بهذا حقائق الأشياء، فكيف يكونون مثبتين لها فإن ذلك يُؤدّي إلى الجمع بين النقيضين؛ لأنّه إذا كان النافي للحقيقة مثبتاً لها كان اللفظ الواحد دليلاً على نفي الحقيقة وإثباتها وذلك جمع بين النقيضين وهذا لأنّ لو قلنا إنهم بنفيهم الحقيقة كانوا مثبتين لها يلزم أن يكون الشيء الواحد دالاً على ما هو موضوعه وعلى ما هو ضدّ موضوعه في حالة واحدة وهو مستحيل بمرة؟

قلت: الاستحالة إنما تثبت إذا لم يكن نفي الشيء سبباً لإثبات ذلك الشيء أما إذا كان سبباً فلا استحالة وها هنا كذلك فإن نفي حقيقة الشيء سببٌ لإثبات حقيقته لما أن النفي لا يثبت إلا إذا كان لذلك النفي حقيقة فقد ثبت لشيء من الأشياء حقيقة باعتراف الخصم حيث يدعي نفي الحقيقة فيجب أن يثبت بجميع الأشياء حقيقة لعدم القائل بالفضل. ثم اعلم أن تلك السببية أعني أن كون نفي الشيء إذا كان سبباً لإثبات ذلك يثبت في ضمن نفي ذلك الشيء إثبات ذلك الشيء إنما تنشأ من بطلان دعوى المُدّعي فيما ادعى ومن عدم الوساطة بين النفي والإثبات كمن يقول: إن نظر العقل ليس بسببٍ للعلم وفي ذلك إثبات أن نظر العقل سبب للعلم؛ لأنّ من ينفيه لا ينفيه إلا باعتبار أن عقله أدى إلى هذا العلم الذي ادعاه وهو أن العقل ليس بسببٍ للعلم فإنه لم يعلم ذلك من جانب الحواس الخمس ولا من جانب الخبر الصادق بل إنما علم ذلك (ب/١٣) بعقله فكان نافي نظر العقل في كونه سبباً للعلم مثبتاً له حيث أدى عقله إلى هذا العلم فكان سبباً للعلم، وكذلك من أنكر كون الخبر سبباً للعلم وقال: إن الخبر ليس بسببٍ للعلم.

قلنا: هذا منك خبر إثبات الخبر⁴⁷⁵ بأنه سببٌ للعلم؛ لأنّ هذا خبر منك وقد أدى خبرك هذا إلى ما تدعيه من العلم بأن الخبر ليس بسببٍ للعلم فكان الخبر سبباً للعلم، فكان في نفيك إثبات بأنه سبب للعلم، فكذلك ها هنا كان نافي نفي حقيقة الشيء مثبتاً لها؛ لأنّ لنفيه حقيقةً. وقد ثبتت تلك الحقيقة فكذلك يثبت سائر الحقائق على ما ذكرنا من عدم القائل بالفصل وإنما كان هذا هكذا أعني أن من كان مبطلاً في دعوى انتفاء الشيء فأراد⁴⁷⁶ إثبات دعواه الباطلة بكلام نافي كان في ضمن نفيه إثباته؛ لأنّ الانتفاء لما لم يكن ثابتاً في الواقع لم يكن نفيه نفيّاً فلذلك لم يكن في القول بأن نافيّه يكون مثبتاً لها جمعٌ بين النقيضين فكان هذا جواباً عن قول القائل فإن ذلك يؤدّي إلى الجمع بين النقيضين.

قوله: "ثم أسباب⁴⁷⁷ العلم للمخلوق ثلاثة⁴⁷⁸..." أي الأسباب التي يحصل بها العلم للمخلوق ثلاثة قيّد بقوله: "... للمخلوق"⁴⁷⁹ احترازاً عن علم الله تعالى فإن الله تعالى منزّه عن أن يثبت له

⁴⁷⁵ في أصل: للخبر.

⁴⁷⁶ ع، أ: وأراد.

⁴⁷⁷ ح: إثبات.

⁴⁷⁸ في أصل: ثلاثة.

العلم بالأسباب لما أن ذاته تعالى بجميع صفاته قديم والقديم مستغن عن ثبوت الشيء له بالأسباب. ثم اسم الخلق يتناول جميع المخلوقات من الإنس والملك والجن فوجه الانحصار على هذه الثلاثة هو أن من يحصل له العلم لا يخلو إما أن كان في حصول العلم به محتاجاً إلى غيره أو لم يكن، فإن كان فهو الخبر، وإن لم يكن فلا يخلو إما أن كان محتاجاً إلى سبب ظاهرٍ من نفسه أو لم يكن، فإن كان فهو الحواس، وإن لم يكن فهو العقل. ووجه انحصار الحواس على الخمس وهو أن الإدراك الحاصل بالحس لا يخلو إما أن لا يختص بعضوٍ مُعَيَّن أو يختص به فالأول اللمس؛ والثاني لا يخلو إما أن كان ذلك العضو المعين فرداً أو زَوْجاً. فإن كان فرداً، فلا يخلو إما أن كان إدراكه بشرط الملامسة أولاً، فالأول - الزَوْق، (١٤/أ) والثاني - الشم. وإن كان زوجاً فلا يخلو إما أن كان القرب المفرط مانعاً من الإدراك أولاً فالأول - البصر، والثاني - السمع.

ثم الحواس - هي المشاعر جمع الحاسة، يحتمل أن يكون من حسست بالخبر أي أيقنته من حدِّ علم. وذكر في اللباب ومن الناس من يقول للنفس حاسة سادسة يدرك بها عوارض النفس كالجوع والعطش والشبع والأصح ما ذكره في الكتاب وعليه العامة بأن الحواس خمس؛ لأنَّ المراد من حصول العلم بالحواس هو أن يتوقف حصول العلم على استعمال حاسة مخصوصة لتحصيل علم مخصوص بها وذلك إنما يستقيم في الحواس الخمس. وإما الجوع أو العطش، فهو غير موقوفٍ على استعمال آلةٍ مخصوصة بل هو علم يخلق الله تعالى في الحيوان بدون اختياره إذا وُجد شرطه. ثم مدركات حسّ السمع الأصوات؛ لأنَّ السمع قوة يدرك بها السامع المسموعات وتلك القوة مستبطنة في الصماخين فإذا قُرب تموج الصوت من الأذنين استقبلته تلك القوة المدركة بإذن الله خارج الأذنين؛ لأنَّه لو أدركته بعد الدخول في الأذن لما عرف الإنسان أن الصوت من أيّ جهة وصل إليه ومدركات حسّ البصر الألوان والأشكال، والبصر نور العين كما أن البصيرة نور القلب فسبحان من دقت حكمته وعظمت قدرته حيث جعل نور البصر في المُثقلة الشحامة⁴⁸⁰ بلطفه الباهر وكرمه الظاهر؛ ومدركات حسّ الشم الطيب والنّين والشمّ قوّة يدرك الشام بها المشمومات ومدركات حسّ الزوق الطعوم وهي أنواع⁴⁸¹ الحلاوة والمرارة والحرافة⁴⁸² والخموضة والملوحة؛ والزوق قوة مستبطنة في رطوبة اللسان ومدركات حسّ اللمس الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والصلابة واللين والخشونة والخفة والثقّل.

⁴⁷⁹ ب: المخلوق.

⁴⁸⁰ أ، ع، ح، ل، ب: الشحمية.

⁴⁸¹ ب: والطعوم وأنواعها أي بسائطها تسعة وهي: الحرافة والمرارة والملوحة والخموضة والعبوسة والقبض والدسومة والحلاوة والتفاهة. شرح العقائد.

⁴⁸² في الأصل: الحرارة.

وقوله: "... وخبر الصادق" أي خبر المخبر الصادق على ما سيجيء. ⁴⁸³ "ويكل حاسة منها" أي بكل آلة عالمية من هذه الحواس. ⁴⁸⁴ "يوقف على ما وضعت هي له" كالسمع فإنه وُضع للعلم بالمسموعات، والبصر فإنه وُضع للعلم بالمبصرات ولا يُعلم المسموعات بالبصر ولا المبصرات بالسمع وكذلك غيرهما.

فإن قيل: يُشكل هذا القول بالزوق واللمس (١٤/ب) فإنهما مشتركان في معرفة حرارة الشيء وبرودته وخشونته ولينه فلم يبق الاختصاص لكل واحد منها بمحل مخصوص؟

قلنا: إن اشتركا فيما ذكرته فلم يشتركا في معرفة خلاوة المطعوم ومرارته وما به المشاركة غير ما به الممايزة فكانا مختلفين فيما اختص كل واحد منهما بمدركه غير أن اللمس قوة دركه في [عامية] ⁴⁸⁵ سطح بدن الحيوان، وسطح البدن ما كان في سائر البدن وكذلك في اللسان فلذلك أدرك اللسان ما أدركه سائر البدن باللمس.

"ولا وجه إلى إنكار وقوع العلم بها" [ها هنا محذوف تقديره ولا وجه لأحد أن يميل إلى إنكار وقوع العلم بهذه الحواس الخمس. ذكر الإمام الزوزني ⁴⁸⁶ في المصادر: المعاند والعناد - باكسي ستيزيدن؛ والمكابرة - باكسي بزرگ نبرد كردن، وخيري راکه نخرد خوش مي داند - انكار كردن ⁴⁸⁷ وهما أعني] ⁴⁸⁸ العناد ⁴⁸⁹ والمكابرة وإن كان معناه في الحاصل يرجع إلى شيء واحد وهو إنكار الحق لكنهما يتفاوتان في مأخذ ⁴⁹⁰ اشتقاقهما. فإن العناد مشتق من عَنَدَ عن الطريق إذا عدل عنه. "ومن عَنَدَ العرق أيضاً" أي سال ولم يرقأ ⁴⁹¹ فكان المعاند على هذا من لم ⁴⁹² يَزَعُو ⁴⁹³ عن لجاجته ⁴⁹⁴ إلى

⁴⁸³ ل، أ. كل

⁴⁸⁴ ع، ب: توقف

⁴⁸⁵ أ، ل، ع، ب.

⁴⁸⁶ يبدو هو أحمد بن محمد بن إبراهيم، أبو عمرو الفقيه، الزوزني. ذكره الحافظ أبو سعد عبد الكريم، في "الأنساب". قال "تفقه على مذهب أبي حنيفة، وسكن باب عرزة سنين، ثم تحول إلى زون. ومات بها، في سنة خمس وسبعين وثلاثمائة، رحمه الله تعالى. انظر: السمعاني، الأنساب، ج. ٢، ص. ١٧٥-١٧٦.

⁴⁸⁷ العناد - محاربة أحد؛ المكابرة - محاربة مع أحد من الكبار؛ أن يصبر على الذي ما استطع اخذه؛ الإنكار.

⁴⁸⁸ أ، ح، ل، ع.

⁴⁸⁹ ج: والعناد.

⁴⁹⁰ أ، ل، ح، ع: مأخذهما.

⁴⁹¹ ب: أي ولم يسكن.

⁴⁹² ل، ح: لا.

⁴⁹³ أ، ح، ل: يرعوي؛ ب: أي لم يسلك

⁴⁹⁴ ب: من لججت بالكسر لجاجا ولجاجة بفتح اللام فيهما، فأنت لجوج ولجوجة، والهاء للمبالغة. مختار.

الطريق المستقيم الذي هو مؤيد بالدليل. ”والمكابرة من كبر بالضم“ أي عظم فكأن المكابر على هذا هو الذي لا يدعة تكبره أي تعظمه عند نفسه إلى الرجوع عن باطله إلى الحق.

وقوله: ”... فضلا عن غيره“ أي عرف عناده عرفانا فاضلا عن غيره فكان انتصاب فضلا على أنه صفة لمضدر محذوف أو عرف عناده حال كون عرفانه فاضلا عن غيره فكأن انتصابه على الحال وإنما يفضل معرفة عناده عن غيره؛ لأن معرفة عناده لنفسه يقين ومعرفة غيره إياه بأنه يعلم عناده أم لا موهومة؛ لأن غيره ربما يحمل قوله الباطل هذا على أنه خفي الدليل الظاهر عليه. وأما الذي يُنكر حصول العلم بالحواس فلا يشبهه عليه حال نفسه فكان عارفا مكابرتة يقينا فلذلك قال: ”... لما أن من أنكر ذلك عرف هو بنفسه عناده ومكابرتة فضلا عن غيره“. وقوله: ”... وجحد الضروريات مكابرة“ المراد من الضروريات هي ما لا يمكن دفعه.

فإن قيل: جعل الإمام نور الدين الصابوني⁴⁹⁵ رحمه الله حصول العلم بالحواس الخمس من قبيل العلم الاكتسابي ذكره في البداية والكفاية فكيف جعله المصنّف رحمه الله من قبيل العلم الضروري، فما وجه (١٥/أ) التوفيق بينهما؟

قلت: وجه التوفيق بينهما من حيث الابتداء والانتهاء، فصاحب البداية نظر إلى حالة الابتداء والمصنّف رحمه الله نظر إلى حالة الانتهاء؛ لأن هذه العلوم في حالة الابتداء وهي مباشرة هذه الأسباب كإصغاء الأذن إلى الكلام الذي يسمعه وتقليب الحدقة إلى الشيء الذي يُبصره وتقريب الأنف من الشيء الذي يشمه وكذا في غيرها لا تحصل بدون مباشرة هذه الأسباب، والمباشر في مباشرة هذه الأسباب مختار فمباشرته كسب له فكانت العلوم كسيّة من هذا الوجه. وأما مباشرة هذه الأسباب فيحصل له العلم ضرورة على وجه لا يمكن الامتناع عن حصول العلم بها، فكان حصول العلم لمباشر هذه الأسباب ضروريًا فكان في الصحة سواء إلا أن ما ذكره المصنّف رحمه الله⁴⁹⁶ أولى ترجيحًا لجانب المقصود وهو حصول العلم؛ لأنّه ليس في يد المباشر امتناعه عن حصول العلم له بعد مباشرة السبب فكان ضروريًا، والدليل على صحة هذا موافقة عامة العلماء المصنّف رحمه الله في تسميته ضروريًا. فإن صاحب اللباب والميزان، والإمام اللامشي⁴⁹⁷ وغيرهم وافقوا المصنّف في هذا الاسم.

⁴⁹⁵ هو نور الدين أحمد بن محمد الصابوني، أبو محمد، صاحب الكفاية في الهداية وله كتاب البداية، والمغني في أصول الدين، تفقه على شمس الأئمة الكردي، الصابوني توفي في شهر صفر سنة ٥٨٠ هـ. انظر: قطلوبغا، تاج التراجم، ص. ١٠٥؛ القرشي، الجواهر المضية، ج. ١، رقم ٢٥١، ص. ٣٢٨؛ كاتب چلي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٤١ م، ج. ٢، ص. ١٤٩٩.

⁴⁹⁶ ساقط من ح.

⁴⁹⁷ هو الحسين بن علي بن ابي القاسم أبو علي عماد الدين اللامشي، الإمام، ثقة، ورع، أمر بالمعروف ناه عن المنكر، قوال بالحق لا يخاف في الله لومة لائم، سمع الحديث من القاضي أبي عبد الله محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، والقاضي أبي بكر بن الحسين منصور النسفي، وسمع منه السمعاني، توفي بسمرقند يوم الاثنين خامس شهر رمضان سنة ٥٢٢ هـ. انظر: اللكنوي،

[وقوله]⁴⁹⁸: "... وَجَحَدُ الضَّرُورِيَّاتِ مَكَابِرَةٌ" لأنَّ الضروريات عبارة عما اتفق عليه العقلاء على حكم دليل بأنه كذا في إثبات أو نفي، فالقول بخلافه كان قولاً خارجاً عما يقوله العقلاء فكان ذلك دليل تعظم قائله واستكباره عن الانقياد للحق وهي معنى المكابرة لما أن العقلاء لما اتفقوا على حصول العلم بالحواس الخمس عند استعمالها ضرورةً كان منكراً مكابراً لا محالة؛ وهذا لأنَّ القضايا ثلاثٌ متفق عليها في الإثبات نحو الوجوب في المضروب، ومتفق عليها في النفي نحو عدم الوجوب في اللائي التي هي لغير التجارة ومختلف فيها كما في الحلى فكان البحث والنظر فيه على أن هذا المختلف فيه ملحق بالمتفق عليه في الإثبات أو بالمتفق عليه في النفي. أما لو قال بالنفي في المتفق عليه في الإثبات أو بالإثبات في المتفق عليه في النفي فكان ذلك قولاً خارجاً عما يقوله العقلاء فكان مكابراً.

وقوله: (ب/١٥) "خبر الصادق..." أي خبر المخبر الصادق. وذكر المصنف رحمه الله في تبصرة الأدلة هذا اللفظ على طريقة الموصوف والصفة، فقال: "والخبر الصادق على الإسناد المجازي."⁴⁹⁹ فإن الصادق صاحب الخبر لا الخبر نفسه ولكن يقال ذلك للمبالغة في ذلك الوصف الذي ذكره كما في شعر شاعر: وَكُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَعْنَى حَذَفِ الْمَوْصُوفِ إِقَامَةَ الصِّفَةِ مَقَامَهُ لِعَدَمِ الْإِبْتِاسِ.

والإسناد المجازي مسلوک في العربية، وذكر القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله حدَّ الخبر في التقويم فقال: "الخبر الكلام الدال على أمر كان أو سيكون غير مضاف كينونته إلى الخبر."

فإن قيل: ففي ذكر الخبر ها هنا مفرداً بأنه سبب العلم استدراك؛ لأنه دخل ذلك في ذكر السمع الذي هو من الحواس الخمس لما أن الخبر لا يكون سبباً [للعلم]⁵⁰⁰ إلا بواسطة السمع، فكان ذكر السمع بأنه سبب العلم ذكراً للخبر.

قلنا: ليس⁵⁰¹ كذلك، فإن السمع سبب للعلم بالمسموعات مطلقاً سواء كان ذلك مسموع صوت الحيوان أو صوت غيره كما يسمع الصدى⁵⁰² وكما يسمع أصوات عند اصطكاك الأجرام

الفوائد البهية، ص. ٦٧؛ تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري، الطبقات السنوية في تراجم الحنفية، (تحقيق: عبدالفتاح محمد الحلو)، لجنة إحياء التراث العربي، القاهرة، ١٩٧٠ م، ج. ٣، رقم ٧٥٦، ص. ١٤٩؛ القرشي، الجواهر المضوية، ج. ٢، ص. ١٢٠.

⁴⁹⁸ أ، ل، ع، ب.

⁴⁹⁹ انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ص. ١٤١-١٤٤.

⁵⁰⁰ ع، أ، ح، ل، ب.

⁵⁰¹ أ، ح، ع، ل: لا.

⁵⁰² ب: الصدى الذي يحيبك بمثل صوتك في الجبال وغيرها. وقد أصدى الجبل أي صوت وأخرجه صداه. مختار.

الضُّلْبَة نحو قرع الباب وغيره. وكذلك يسمع صوت الحيوان من أصوات الآدمي وألحان الطيور وشهيق الحمار ونُبَاح الكلاب⁵⁰³، وبعد ما يسمع السامع صوت الآدمي يحتمل أن يكون كلاماً أو غيره وبعد كونه كلاماً يحتمل أن يكون خبراً أو غيره وبعد كونه خبراً يحتمل أن يكون خبراً صدقاً أو كذباً؛ فذكر الخبر ها هنا لبيان الخبر الصدق لا غير فكان الخبر الصدق⁵⁰⁴ خاصَّ الأخصَّ الذي لا خاصَّ بعده وإن كان متنوعاً هو إلى نوعين⁵⁰⁵؛ لأنَّه من حيث أنه خبر المخبر الصادق هو شيء واحد لدخول النوعين في ذلك الجنس الذي هو الخبر الصدق فما كان سبباً لِعِلْمِ أعمِّ العام لا يكون سبباً لِعِلْمِ أخصِّ الخاص على القطع والبتات لاحتمال وجودها كثيرة سوى أخصِّ الخاص بل كان سبباً لِعِلْمِ ما هو موضوع له وهو علم أعمِّ العام وهو المسموعات قطعاً. فلذلك ذكرها هنا الخبر الصادق ليعلم أن الخبر الصدق إنما يُعلم بهذين النوعين (١٦/أ) لا غير لما أن حصر أسباب العلم على هذه الثلاثة التي ذكرها هي الأسباب التي لا يتخلف موجبها وهو حصول العلم عنها فلما كان كذلك. وقد وجدنا تخلف صدق الخبر عن سماع المسموعات مطلقاً لم يكن بُدَّ من بيان سبب [الخبر]⁵⁰⁶ الصدق الذي لا يتخلف هذا المسبب وهو حصول علم خبر الصدق عن ذلك السبب وهو الخبر المتواتر والخبر المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيبين ذلك السبب ها هنا فقال: ”**وخبر الصادق على نوعين**“ فلا يكون تكراراً.

ثم السوفسطائية لما أنكروا حقائق جميع الأشياء والعلم بها كانوا منكرين كون الخبر سبباً للعلم أيضاً، ووافقهم في إنكار كون الخبر سبباً للعلم البراهمة والسُّمْنِيَّة. قال في الصحاح: ”البراهمة - قوم لا يجوزون على الله بعثة الرُّسُل“⁵⁰⁷، وفيه أيضاً ”والسُّمْنِيَّة - بضم السين المهملة وفتح الميم، فرقة من عبدة الأصنام تقول بالتناسخ وتنكر وقوع العلم بالأخبار“⁵⁰⁸ وحجتهم أن الخبر قد يكون صدقاً وقد يكون كذباً، فكان في نفسه مختلفاً ولا يُدرى الصدق من الكذب ولا يثبت به العلم، فيقال لهم: قولكم إن الخبر ليس من أسباب المعارف خبر منكم وقد أقررتم ببطلان الخبر فكان هذا إقراراً ببطلان مقالتهن. فعلى هذا يجوز أن يقال لهم على وجه الإلزام: إن خبركم بأنه لا يوجب العلم، هل أوجب العلم أم لا؟ فإن قالوا: لا، بطل كلامهم؛ وإن قالوا: نعم، تبين أن الخبر يوجب العلم. ثم نفس الكلام منهم دليل على أنهم عرفوا بالخبر شيئاً؛ لأنَّهم تكلموا بلغة من اللغات، ومعرفة اللغات ليست بالحس ولا بالعقل إذ أُوْفِر خَلِيقَةُ اللَّهِ عَقْلاً وَأَذْكَاهُمْ إِذَا سَمِعَ لُغَةً لَمْ يَعْلَمْهَا لَا يَعْرِفُ مَعْنَاهَا وَإِنَّمَا يَعْرِفُ ذَلِكَ

⁵⁰³ ب: قوله: ”وشهيق الحمار...“ آخر صوته وزفيره أوله، وقيل: الشهيق رد النفس والزفير إخراجها. وقوله: ”ونباح الكلب...“ بضم النون ولسريعاً على ما في الصحاح.

⁵⁰⁴ ع: الصادق.

⁵⁰⁵ ب: قوله: ”...إلى النوعين“ أعني الخبر المتواتر وخبر الرسول.

⁵⁰⁶ ع، أ، ح، ل.

⁵⁰⁷ انظر: الجوهري، الصحاح، ج. ٥، ص. ٢١٣٨.

⁵⁰⁸ انظر: الجوهري، الصحاح، ج. ٥، ص. ١٨٧٢.

بإخبار الملقّن. فيُعلم بهذا أن الخبر عندهم أيضا سبب العلم حتى علموا معنى اللغات بإخبار الملقّن ولأنهم يسافرون إلى البلدان التي لم يروها ولو لم يُصدقوا المخبرين بكون ذلك البلدان في ذلك القطر والناحية لما سافروا إليه ولما خاطروا بأموالهم وأرواحهم في الذهاب إلى البلاد الشاسعة⁵⁰⁹ إذا لم يُوجب الخبر المتواتر عندهم بكون تلك البلاد (١٦/ب) في ذلك الجانب وأما ما يقولون بأن الخبر يَتَوَعُّ إلى صدق وكذب، فنقول: ما يحتمل الكذب لا يوجب العلم وإنما يوجب العلم ما لا يتصور كذبا وهو ما تواتر من الأخبار وما تأيّد بالبرهان المعجزي ”وهو“⁵¹⁰ قول⁵¹¹ الرسول المؤيد بالمعجزة“ والذي نقول: إن الخبر يوجب العلم إنما نقول ذلك في هذين النوعين من الخبر لا في مطلق الخبر. قوله: ”أحدهما: الخبر المتواتر ...“ أي المتتابع نقله.

فإن قلت: كان من حقّ اسم هذا الخبر أن يقال الخبر المتدارك [و]⁵¹² المتواصل؛ لأنّ المتواتر من الوتر وهو أن يأتي واحد بعد واحد مع نوع انقطاع بينهما، فقال في المغرب: قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَىٰ﴾⁵¹³ أي منقطعة متفاوتة الأوقات بين كل إثنين منهم فترة ودهر طويل. وقال في الصحاح: ”ولا تكون المتواترة بين الأشياء إلا إذا وقعت بينهما فترة. وإلا فهي مداركة“⁵¹⁵ ومواصلة.⁵¹⁶ ومتوارة الصوم أن يصوم يوما ويفطر يوما أو يومين ويأتي به وتراً وتراً ولا يراد به المواصلة؛ لأنّ أصله من الوتر وكذلك تواترت الكتب أي جاءت بعضها في أثر بعض وترا وترا فالخبر المتواتر الذي نحن فيه ليس بهذا المعنى بل المراد به أن يتصل آخر الخبر بأوله بنقل قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب من غير انقطاع وفترة بوجه.

قلت: يجوز أن يطلق ذلك الوصف عليه باعتبار نفس وجود التابع مطلقاً من غير نظر إلى اشتراط وجود الفترة في نقل النقلة الذي يدل عليه اشتقاق اللفظ بسبب فُشوء استعمال أهل الأصول هذا الخبر فيما قلنا من نقل قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب ومثل هذا اللفظ غير غزير في الاستعمال فكان شيعي رحمه الله يقول: الإلغاء في أصل اللغة عبارة عن وجود الشيء لفاءً أي خسيساً

⁵⁰⁹ ج: أي البعيدة.

⁵¹⁰ ساقط من ل.

⁵¹¹ أ، ل، ع: خبر

⁵¹² ل، أ، ح: أو.

⁵¹³ ب: قوله: ”... تترى“ قال في الصحاح: وتترى فيها لغتان تنون ولا تنون، فمن ترك صرفها في المعرفة وجعل ألفها للتأنيث وهو أوجد، وأصلها وترى من الوتر وهو الفرد. قال الله تعالى: ﴿أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَىٰ﴾ أي واحد بعد واحد ومن نونها جعل ألفها ملحقه.

⁵¹⁴ المؤمنون، الآية: ٤٤.

⁵¹⁵ أ، ع، ح: متداركة.

⁵¹⁶ انظر: الجوهري، الصحاح، ج. ٣، ص. ٨٤٣.

حقيراً ثم عمّ استعماله في وجود الشيء مطلقاً ومنه قوله تعالى: ﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا...﴾⁵¹⁷ وكذلك الممالة في أصلها عبارة عن المعاونة في ملاء الدلو. ثم عمّ استعمالها في المعاونة مطلقاً ومنه قول علي رضي الله عنه: والله ما قلت عثمان ولا مالأت (أ/١٧) على قتله.

”التواطؤ التوافق بالملوك الخائلة الخالية“ أي الماضية، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ...﴾⁵¹⁸ أي مضى؛ ”[والبلدان]⁵¹⁹ النائية“ [أي]⁵²⁰ البعيدة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ...﴾⁵²¹. ثم حصول العلم بالخبر المتواتر ضروري لا استدلالى ابتداء وانتهاء. فإن العلم كما يحصل به للمستدل كذلك يحصل به لغير المستدل كالصبيان غير العقلاء والبالغين الذين لا اهتداء لهم في ترتيب المقدمات التي توصلهم إلى النتيجة الصادقة بأن يقال هذا خبر صدر من أشخاص مختلفة في أزمنة مختلفة على وجه لا يتوهم أنهم توافقوا على الكذب، فيجب أن يكون خبرهم صدقا وأن يكون على ما أخبروا به؛ لأن صدور الخبر بشيء واحد من غير مخالفة بين المخبرين لم يخل من أحد أمرين إما أن كان المخبر به في الواقع كما أخبروا وهو دعاهم إلى اتحاد كلمتهم أو ليس المخبر به كما أخبروا، بل توافقوا فيه على الكذب فلما انتفى التوافق على الكذب بسبب أنهم لم يجتمعوا في وقت واحد بأن أخبر المخبر بأنه كذا قبل مائة سنة والمخبر الثاني أخبر ذلك على وفق ما أخبر [المخبر]⁵²² الأول بعد مائة سنة وكذلك المخبر الثالث أخبر أيضا على وفق ما أخبره الأولان بعد زمان طويل تعين الأول وهو أن المخبر به كما أخبروا وهو دعاهم إلى اتحاد كلمتهم في الخبر فلذلك لم يتشكك أحد في وجود مكة، والمدينة، وبغداد، وإن لم يرها كما لم يتشكك فيما يراه بعينه. ومن⁵²³ أنكروا حصول العلم بالخبر، فهو سفيه لم يعرف نفسه ولا دينه، ولا دنياه، ولا أمه، ولا أباه فقد أشبعنا بيانه في الكافي.

”والثاني خبر الرسول المؤيد بالمعجزة، وهو موجب للعلم الاستدلالي“ فوجه الاستدلال ما ذكره شيخنا رحمه الله في هذا أو قال: يجب أن يعلمها هنا⁵²⁴ قضيتان مسلمتان عند العقلاء وهما أن تصديق الكاذب قبيح وتكذيب الصادق أيضا قبيح. ثم المعجزة عبارة عن شيء يعجز غير الله عن إظهاره ولا يقدر على الإتيان به في يد إنسان غير الله فلما كان كذلك وقد أتى به الرسول عند دعوى النبوة

⁵¹⁷ البقرة، الآية: ١٧٠.

⁵¹⁸ فاطر، الآية: ٢٤.

⁵¹⁹ أ، ل، ع، ب، ح.

⁵²⁰ أ، ل، ح، ب.

⁵²¹ الأنعام، الآية: ٢٦.

⁵²² ع، أ، ح، ل، ب.

⁵²³ ب: فمن.

⁵²⁴ ساقط من ل.

وجب أن يكون صادقا في ذلك إذ لو لم يكن (١٧/ب) صادقا كان كاذبا لا محالة وفي إظهار المعجزة في يده مع ذلك تصديق الكاذب وهو سفه وظلم وإلباس الباطل بالحق؛ والله تعالى منزّه عنها؛ لأنه تعالى موصوف بالحكمة والعدل وإظهار الحق ومحق الباطل. قال الله تعالى: ﴿لِيَحَقِّقَ الْحَقَّ وَيُطْلَلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾⁵²⁵ فيلزم منه ضرورة صدق الرسول في دعواه النبوة. ثم لما ثبت صدقه في دعواه النبوة بهذا الطريق يلزم منه صدقه فيما أخبر به من الأحكام الشرعية لما أن المراد من بعثة الرسالة تبليغ ما أنزل إليه من الإيمان بالله واليوم الآخر والأحكام الشرعية. قوله تعالى: ﴿يَلْغُ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾⁵²⁶ والثابت به يضاهاى الثابت بالضرورة أي العلم الثابت بخبر الرسول يُشابه الثابت بالحواس الخمس والخبر المتواتر.

وقوله: **”إن الضروري يثبت بدون الاشتغال باكتسابه ...“** أي بعد مباشرة أسباب العلم في الحواس من فتح عينه إلى جانب المرئيات وإصغاء أذنه إلى جانب المسموعات وغيرهما على ما ذكرنا فيحصل العلم الضروري لمباشرة تلك الأسباب على وجه لا يمكن دفعه عن نفسه بدون الاشتغال بتحصيل شيء يوجب العلم.

فإن قلت على⁵²⁷ هذا: لا، يبقى الفرق بين العلم الضروري والعلم الاستدلالي إذ في كل منهما لم يحصل العلم للعالم إلا بعد مباشرة الأسباب على ما ذكرت، فكان كل منهما حينئذ اكتسابيا لما أنا لا نعني بالاكتساب سوى مباشرة الأسباب فكيف يصح قوله بعد ذلك: **”أن الضروري يثبت بدون الاشتغال باكتسابه“** ولا يصح الفرق بينهما أيضا في حق حصول العلم بطريق الضروري لما أن حصول العلم في كل منهما ثابت بطريق الضرورة بعد مباشرة الأسباب؟

قلت: لا، بل بقي بينهما فرق من حيث وقوع مباشرة الأسباب بحسب اتفاق الحال وبحسب قصد المباشر إلى مباشرتها فإن العلم الضروري يحصل من الحواس الخمس والخبر المتواتر قد يحصل بعد مباشرة الأسباب وإن لم يكن لمباشرها في المباشرة قصد (١٨/أ) بأن مرّ مارّ مثلا بموضع وسمع من متكلم كلاماً من غير قصد منه سماع الكلام بل قصده المرور بذلك الموضع وكذلك لو فتح عينه لقصد رؤية شيء ورأى شيئاً آخر من غير قصد [له]⁵²⁸ في رؤيته وكذا في غيرهما وهذا ظاهر في حق حصول العلم بالخبر المتواتر. فإن العلم بوجود [البلدان]⁵²⁹ النائية والملوك الخالية يحصل للإنسان عند سماعه من أشخاص مختلفة من غير قصد له في سماعه؛

⁵²⁵ الأنفال، الآية: ٨.

⁵²⁶ المائدة، الآية: ٦٧.

⁵²⁷ ع: فعلى.

⁵²⁸ أ، ل، ع، ح، ب.

⁵²⁹ ج، ع.

وأما العلم الاستدلالي الذي يحصل بعد ترتيب المقدمات فلن يحصل منه إلا عند القصد إلى ترتيبها لتحصل النتيجة الصادقة من تلك المقدمات كما نقول العالم متغيّر وكل متغيّر حادثٌ. فكان العالم حادثاً فلما حصل العلم الأول من غير قصدٍ إلى مباشرة الأسباب جعله كأنه حصل بدون مباشرة الأسباب بخلاف العلم الثاني فإنه لما يصل فيه إلى النتيجة الصادقة إلا بعد ترتيب مقدماتٍ قصداً إلى الوصول إلى تلك النتيجة علّق وجود ذلك العلم بالاستدلال، فقال: والاستدلالي لا يثبت ما لم يُوجد الاستدلال؛

”وأما العقل فهو سبب للعلم أيضاً“. فقال الإمام اللامشي رحمه الله في تعريف العقل والصحيح أنه جَوْهَرٌ يُدْرِكُ به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة ثم من أنكر كون العقل من أسباب العلم وهم الملاحدة والرافضة والمشبّهة⁵³⁰ يتعلقون بكون قضاياه متناقضة فإن من العقلاء من يُتْرَكُ بحدوث العالم ومنهم من يُنكِرُهُ ومنهم من يقرُّ بالرسول ومنهم من ينكره فلو كانت قضية العقل صادقة لما تناقضت قضاياه.

قلنا: قضية العقل وهو قضية النظر الصحيح واحدة وهي صادقة وما عداها وهي قضية النظر الفاسد وهي كاذبة وكلامنا في النظر الصحيح وكون العقل حجة من حجج الله تعالى والتناقض عن حجج الله منفي. وإنما وقع الاختلاف بين العقلاء لتقصيرهم في مراعاة شرائط⁵³¹ النظر، ثم نقول: فقولكم: إن قضاياه متناقضة ولا يكون سبباً للعلم هذا نظرٌ منكم (ب/١٨) بالعقل، فكيف تنفون النظر بالنظر؟ فإن قالوا: نعارض الفاسد بالفاسد؛ قلنا: معارضة الفاسد بالفاسد معارضة الشيء بمثله وإنه من باب العقل أيضاً، فكيف ما كان؟ ففيه إثبات كون العقل من أسباب العلم وهو معنى قوله: ”فكان نافية مثبتاً“ وهذا لأن من نفى كون العقل من أسباب العلم إنما ينفيه بعقله، لأنه ليس له دليل سوى العقل.

لما ذكرنا أن أسباب العلم منحصرة على الثلاثة وهي: الحواس الخمس، والخبر الصادق، والعقل وليس في الأولين دليلٌ على أن العقل ليس بسبب العلم فكان نافية إنما ينفي بعقله فقد أدّى عقله إلى هذا العلم الذي يدّعيه أن العقل ليس من أسباب العلم فقد أثبت كونه سبب العلم في ضمن نفي كونه سبب العلم فكان نافية مثبتاً ضرورة. ومن شبهتهم أيضاً أن العقل لو كان سبباً للعلم لم يخلّ

⁵³⁰ المشبهة هي طائفة من الطوائف الإسلامية التي شبهت الله بخلقه، ووصفته بأنه يشبه المخلوقات، وأنه جثة، وزعم بعضهم أن صورته على صورة خلق الإنسان، له شعر ولحم ودم وجوارح. أول من قال بالتشبيه هم البيانية، وهي فرقة من غلاة الروافض، وأول من نشر التشبيه في الأمة هو هشام بن الحكم الشيعي. والمشبهة فريقان: فريق يشبه ذات الله بذات المخلوقين؛ كالهشامية والسبئية، وفريق يشبه صفات الله بصفات المخلوقين، مثل معتزلة البصرة، بل كل المؤولة أو المعطلة هم في الأصل مشبهة. ومن فرق المشبهة: المغيرية، والكرامية. انظر: أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٩٩٢ م، ج. ١، ص. ٩٢.

⁵³¹ في أصل الكلمة: شرايط.

معرفة كونه سبب العلم إما بالعقل أو بغيره؟ إن قلتم: بالعقل، فلا يصح؛ لأنّ الكلام وقع فيه وهو عين النزاع فلا يكون موضع النزاع حجّة لأحد الخصمين، وإن قلتم: بغيره، فلا يصح أيضاً؛ لأنّ غيره الحواس الخمس والخبر الصادق وليس فيها دليل على أن العقل سبب العلم.

قلنا: [هذا]⁵³² معارض بمثله حيث يقال لهم: قولكم إن العقل ليس من أسباب العلم لم يخلّ إما أن عرفتم ذلك بالعقل أو بغيره؟ إن قلتم: بالعقل، فلا يصح؛ لأنّ الكلام وقع فيه فلا يكون موضع النزاع حجّة لأحد الخصمين على ما ذكرتم، وإن قلتم: بغيره، فلا يصح أيضاً؛ لأنّ غيره الحواس الخمس والخبر الصادق فليس فيها دليل على أن العقل ليس بسبب للعلم بل في الخبر الصادق دليل على أن العقل سبب للعلم؛ لأنّ صدق الخبر إنما يعلم بالعقل لما مرّ في وجه تقرير كون الخبر المتواتر، وخبر الرسول المؤيّد بالمعجزة على أنهما سببان للعلم. وذلك إنما عرف بالعقل ولو ادعى مُنكر كون العقل سبباً للعلم ما ادّعاه بالبداية يقال له نحن أرباب الحواس السليمة فما بألنا لا نعرف فإن قال: ”إنكم تعرفون ذلك غير أنكم تعاندون لا ينفصل بهذا ممن يقلب عليه الأمر“. ونقول له: إنك تعرف صحة قولي فساد قول نفسك غير أنك تعاند فلم يبق له إلاّ النظر.

(١٩/أ) قال العبد الضعيف⁵³³ غفر الله له: ”والأولى في الاحتجاج في أن العقل سبب للعلم بأن يقال: لو لم يكن العقل سبباً للعلم أدى ذلك القول إلى القول بتعجيز الله عن إيجاب شيء ما على عباده وإنه باطل. وكل ما أدى إلى الباطل فهو باطل من ضرورة هذا إيجاب أن يقال: إن العقل سبب للعلم وهذا؛ لأنّ أوّل الواجبات على المكلف معرفة الله بأنه واجب قديم منزّه عن سمات الحدوث وهو خالق العالم وذلك إنما يعرف بالنظر في حدوث العالم“. وعن هذا قلنا: إن أهل الفترة مؤاخذون بالإيمان بالله تعالى لأداء عقلهم إلى وجوب الإيمان بالله تعالى عند النظر بعقلهم وعليه دلّ قوله تعالى: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁵³⁴؛ وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾⁵³⁵ وهذا الذي ذكرته من وجوب الإيمان بالله تعالى بعقله قبل أن يبلغه السمع وكذلك وجوب الإيمان بالرسول وبما جاء به إنما يكون بالعقل بعد أن يبلغه السمع؛ لأنّ الرسول لما جاء في زمان جواز الرسالة لم يجب على أحد تصديقه قبل إقامة المعجزة؛ لأنّه لو وجب لارتفعت التفرقة بين النبي والمنتبّي وبعد إقامة المعجزة لم يجب على أحد تصديقه مالم يعرف كونه معجزةً وكونه معجزةً إنما يعرف بالعقل إذ بالعقل يُميّز بين السحر والمعجزة فعلم بهذا أن إيجاب الله تعالى على عباده الواجبات قبل ورود الشرع وبعده إنما يكون بالعقل فلم يكن بدّ من ضرورة هذا أن يقال: إن العقل

⁵³² ع.

⁵³³ ع: قال مولانا حسام الدين السغناقي.

⁵³⁴ يونس، الآية: ١٠١.

⁵³⁵ الأعراف، الآية: ١٨٥.

سبب للعلم. البديهية اسم لأول ما كان الشيء فيه من أول النظر وأول الكلام. قال في الصحاح: ”البدهأة - أول جري الفرس“؛ ويقال: ”بدهه أمر يبدهه بدها فجأة وبادهه فاجأه.“⁵³⁶ وقوله: ”كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه“.

فإن قلت: هذا الكلام في مخرجه فاسدٌ، فكيف يصحُّ ثبوته ببديهية العقل وهذا لأننا لو نظرنا إلى اسم الكل وهو اسم لجملةٍ تركبت من أجزاءٍ محصورةٍ فوجب أن يكون الجزء داخلاً في الكل وإلا لا يكون هو (١٩/ب) صالحاً لاسم الكل بل هو حينئذٍ كان كثيراً لأجزاء لا الكل ولو نظرنا إلى قوله أعظم من جزئه وجب أن لا يكون الجزء داخلاً في الكل بل مغايراً له؛ لأنَّ أفعال التفضيل يقتضي ذلك كما تقول زيدٌ أفضل من عمرو فيلزم من هذا أن يكون الجزء داخلاً في الكل وغير داخلٍ وهو محال؟

قلت: فالوجه فيه أن يقال إن كل شيء أعظم من جزئه على تقدير أن لا يخرج الكل من الكلية بأن نقدر⁵³⁷ الكل مثلاً عشرة أجزاء والجزء منها واحدٌ ولا شك أن عشرة أجزاء أعظم من جزءٍ واحدٍ من تلك الأجزاء والدليل على أن المراد منه هذا الذي ذكرته ما ذكره المصنف رحمه الله في هذا المقام من التبصرة بقوله: ”فإن العلم - بأن كل شيء أعظم من جزئه وأن جزءه أصغر من كله ضروري، فإن زيداً بكليته أعظم من يده وحدها، إذ في كله يده والزيادة، ويده أصغر من كله.“⁵³⁸ ألا يرى أنه كيف جعل اليد والزيادة عليها عبارة عن الكل والجزء المفرد وإن عظم جُثَّةً كان أصغر عن الكل الذي فيه هذا الجزء، فكان هذا جواباً عما يوردون على هذا الكلام سؤالاً فاسداً ناشياً عن الجهل بمراد المصنف من هذا الكلام بقولهم لا يلزم أن يكون الكل أعظم من جزءه؛ لأنَّه يحتمل أن يخلق الله يد إنسان مثلاً أعظم من كله؟

قلنا: هذا السؤال فاسدٌ من أصله لما ذكرنا [أن هذا السؤال إنما نشأ بسبب الجهل بمراد المصنف من هذا الكلام لما ذكرنا]⁵³⁹ أن الجزء وإن عظم جُثَّةً فهو داخل في كله ولا شك أن كله مشتمل على هذا الجزء وعلى غيره فكان كله الذي هو مشتملٌ على هذا الجزء وعلى غيره أعظم من جزءه هذا مجرّداً لا محالة، والله الموفق.

”وما يثبت بالاستدلال فهو اكتسابي“ كما نقول: العالم متغيّر، وكل متغير حادثٌ. فالعالم حادثٌ فإن من دفع ذلك دفع بالاستدلال العقلي أي من دفع كون العقل حجةً إنما يدفع ذلك بعقله لما ذكرنا أنه لا دليل في الحوأس الخمس. والخبر الصادق على أن العقل ليس بسببٍ للعلم إنما كان

⁵³⁶ انظر: الجوهرى، الصحاح، ج. ٦، ص. ٢٢٢٦.

⁵³⁷ أ: يقدر.

⁵³⁸ انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ١، ص. ١٤٥.

⁵³⁹ ب.

معرفتهم ذلك عندهم بعقلهم يعلم بهذا أن العقل كان سبباً للعلم حتى أدى عقلهم ونظرهم إلى هذا العلم فكان سبباً للعلم؛ لأننا لا نعني بكونه سبباً للعلم سوى هذا. وأشار (٢٠/أ) في الباب إلى السؤال والجواب بهذا الطريق، فقال: فإن قيل: بِمَ عرفتم صحّة النظر وأفضائه إلى العلم بألضرورة عرفتم أو بالنظر؟ إن قلتم: بالضرورة، فقد كابرتم؛ وإن قلتم: بالنظر، فيقال لكم بم عرفتم صحّة هذا النظر الثاني؟ إن قلتم: بنظرٍ آخر، يتسلسل إلى غير نهاية. قلنا: نحن عرفنا صحّة كل النظر بصحة بعض النظر وعرفنا صحّة هذا البعض بكونه مفضياً للعلم وعرفنا كونه مفضياً إلى العلم عند الاستعمال.

ألا يرى أن لما رتبنا المقدمتين الصحيحتين ظهرت نتيجة صادقة منهما في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث، فترتيب هاتين المقدمتين نظر مَن وهو أدانا إلى العلم وهو حادث العالم وهو النتيجة الصادقة علمنا أن نظراً ما صار سبباً للعلم فيجب أن يكون كل نظرٍ سبباً للعلم لعدم الفرق بينهما في كونه نظراً فالاستدلال بصحة البعض على صحة الكل مستقيم عند عدم التفاوت بينهما فإن صفة الإحراق كما هي⁵⁴⁰ ثابتة لبعض النار كذلك ثابتة لكل النار فإننا لما علمنا جزءاً من النار بأنه محرق بالمشاهدة استدللنا على النار في بغداد وفي غيره أيضاً محرقةً وهذا لأننا قلنا: عرفنا صحة كل نظرٍ بصحة نظرٍ واحدٍ ليس فيه تناقض. وأما على قولكم عرفنا فساد كل نظرٍ بصحة نظرٍ واحدٍ ففيه تناقضٌ مثال ما قلنا قول القائل: كل كلامي صدق، فهذا الكلام يدلّ على أن كل كلامه صدقاً وعلى كون هذا الخبر صدقاً أيضاً من غير تناقض؛ لأنّ هذا من كلامه أيضاً فكان صدقاً ومثال ما قلتم قول القائل: كل كلامي كذب، لا يثبت كون كل كلامه كذباً إلاّ بصدق هذا الكلام، وفيه تناقضٌ؛ لأنّه يلزم أن يكون صادقاً وكاذباً في هذا الكلام؛ لأنّ لو نظرنا إلى قوله: كل كلامي كذب، وجب أن يكون هو في كلامه هذا أيضاً كاذباً؛ لأنّ هذا من كلامه أيضاً. ولو نظرنا إلى أن هذا أخبار صدر⁵⁴¹ عن رجلٍ بالغٍ عاقلٍ وجب أن يكون صدقاً؛ لأنّ الأصل في مثل هذا الإخبار الصدق يلزم أن (٢٠/ب) يكون متناقضاً؛ لأنّه أخبر أن كل كلامه كذب، وهذا من كلامه وهو صدقٌ فلزم التناقض وحصل من هذا أن الإخبار بالشيء إذا كان صدقاً في نفسه يستقيم ترتيب الحكم على الكل من غير تناقض. وإن الإخبار بالشيء إذا كان كاذباً في نفسه لا يستقيم ترتيب الحكم على الكل إلاّ بالتناقض مثال الأوّل أن قائلًا لو قال: كل قولٍ محدثٍ عرضٌ كان هذا القول إخباراً أنّ هذا القول أيضاً بنفسه عرض؛ لأنّ هذا القول أيضاً من جملة القول المحدث فكان عرضاً، وكذا لو قال: كل عرضٍ مُفتقر إلى المحل، وقال: كل عرضٍ مستحيل البقاء كان هذا القول أيضاً مفتقراً إلى المحل ومستحيل البقاء، لأنّه عرض. ومثال الثاني ما لو قال قائل: كل نظرٍ ليس بسببٍ للعلم فإن صدق هذا الإخبار لا يظهر إلاّ عند التناقض؛ لأنّ هذا الحكم نظر منه،

⁵⁴⁰ ع: هو.

⁵⁴¹ ل: ورعي؛ أ: صدق.

وقد أدّى نظره إلى هذا العلم وهو أن كل نظر ليس بسبب للعلم فقد تناقض في قوله فيلزم منه ما ذكر في الكتاب بقوله: "فإن من دفع ذلك دفع بالاستدلال العقلي فكان نافية مثبتة له".

وقوله: "ولأن من سلك طريقة النظر" إلى آخره، دليل على أن النظر سبب للعلم مع تضمن الجواب لقول من أنكر كون النظر سبباً للعلم بسبب أن قضايا النظر متناقضة لما أن من العقلاء من يثبت الصانع ومنهم من ينفيه ومنهم من يُقرُّ بالرسول ومنهم من ينكره فلو كان النظر سبباً للعلم لما تناقضت قضاياها كما لا تتناقض الحواس في كونها سبباً للعلم فأجاب عنه بهذا، وقال: إنما وقع من وقع في التناقض في قضايا النظر لترك رعاية شرائط النظر. فإن من شرائط النظر كمال العقل ومنها أن لا يخلط نتيجة الطبع بنتيجة العقل ومنها أن يكون في النظر مقدّمة أوليّة أي ضرورية كعدم ثبوت الشيء بلا مثبت له ومنها لا يكون له علم بشيء الذي تفكّر لأجله، لأنّه⁵⁴² لو كان العلم حاصلًا له قبل هذا لكان في نظره هذا تحصيل الحاصل وهو لا يصحّ ومنها أن لا يقطع قاطع نظره عن إتمامه فإذا فقد بعض هذه الشرائط فسد النظر ولا يفضى إلى العلم مثاله أن الدهري فزع⁵⁴³ (أ/٢١) إلى طبعه ووجده نافرا عن الآلام فقضي بقبحها، ثم فزع إلى عقله فقضي عقله بأن العالم لو كان له صانع لا بدّ أن يكون حكيماً. ثم قال: إن الحكيم لا يفعل القبيح فأفضى هذا النظر به إلى إنكار الصانع وكذا الثنوي فزع إلى طبعه فوجده نافراً عن الآلام فقضي بقبحها، ثم فزع إلى عقله فقضي عقله بأن الصانع لا بدّ أن يكون حكيماً، ثم فزع إلى عقله فقضي عقله بأن الحكيم لا يفعل القبيح فأفضى هذا النظر به إلى أن للعالم صانعين أحدهما يفعل الخير والآخر يفعل الشرّ. وإنما فسد نظرهم هذا لإقطاعه بقاطع وهو الفزع إلى الطبع في بعض المقدمات دون العقل ولو اعتمدوا على العقل في كل المقدمات حتى عرفوا أن خلق الآلام حسنٌ وحكمةٌ لما يتعلق بها من العاقبة الحميدة كخلق الملاذ⁵⁴⁴ لما وقعوا في هذا الضلال وإلى هذا أشار في الباب. ولذلك لا نقول كل نظر سبب للعلم مطلقاً بل نقول النظر الخالي عن الآفات موجب للعلم كما أن الحسّ الخالي عن الآفات موجب للعلم، فإن الإثنين مع الثلاثة خمسةً يقيناً وإن افتقر هذا نوع نظر وكذلك في سائر الأعداد إذا اجتمعت يعرف حاصل المجموع قطعاً وإن كان لا يُعرف إلاّ بنظرٍ بالغ. ألا يري أنا إذا عرفنا أن زيداً وعمراً ولداً معاً في ساعةٍ واحدةٍ ثم علمنا قطعاً أن أحدهما ابن عشرين سنةً لزم من هاتين المقدمتين نتيجةً صادقةً قطعاً وهي أن الآخر ابن عشرين سنةً أيضاً ويكون هذا علماً ضرورياً قطعياً ملحقاً بالمحسوس إلى هذا أشار في المصدّق.

وقوله: "... أفضى به إلى العلم" أي أفضى النظر بهذا السالك إلى العلم فكان الضمير المستكن في أفضى راجعاً إلى النظر والبارز به إلى من في قوله: "ولأن من سلك..." والدليل على

⁵⁴² ح: لأن.

⁵⁴³ ج، ب: يقال فزعت إليه ففزعتني أي لجاءت إليه فعانني القرع الإغائة.

⁵⁴⁴ ب: الملاذ بالفتح والتشديد ملذوذك، جمعدر لذيد اولمش نسنلرديمك اولور. / اخترى.

صحّة هذا التأويل بهذا التقدير ما ذكر المصنف رحمه الله بهذا الطريق في *التبصرة* بقوله: ”ثم يقال عرفناه بكونه مفضياً إلى العلم إذ سلكناه فأفضى بنا إليه، كما سلكتم أنتم فأفضى بكم إلى العلم في أكثر أمور دُنْيَاكُمْ وأفضى بكم بزعمكم إلى العلم بأنه ليس بثابت“.⁵⁴⁵ ألا يرى (٢١/ب) أن المصنف رحمه الله كيف أدخل ”الباء“ ثلاث مرّات في الضمير الراجع إلى السالكين، فكذا في مسألتنا فبهذا يُعرف فساد قول من يرجع الضمير فيه إلى النظر وأولى البيان ما هو المأخوذ من بيان المجمل، والله الموفق.



⁵⁴⁵ انظر: النسفي، *تبصرة الأدلة*، ج. ١، ص. ١٤٧-١٤٨.

فصل

في إثبات حدوث⁵⁴⁶ العالم

لما ذكر أسباب العلم ذكر بعده ما هو المقصود من تلك الأسباب وهو علم حدوث العالم إذ علم حدوث العالم هو أصل جميع العلوم الإسلامية وقانون الحجج الإفحامية أما قولنا: هو أصل جميع العلوم الإسلامية، فهو أن إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال، وإثبات الرسالة وأحكام شرع ذي الجلال. إنما يستقيم إذا ثبت حدوث العالم بالدليل على ما ذكرنا في صدر الوافي بأن جميع العلوم الإسلامية بأصولها وفروعها محتاجٌ إلى إثبات حدوث العالم بالتقرير الكافي. وأما قولنا: هو قانون الحجج الإفحامية⁵⁴⁷، فإن إبطال قول المنكرين للصانع وقول الثنوية والمجوس، وقول أهل الطباع وغيرهم من أهل البدع والضلالة، وأتباع الغي⁵⁴⁸ وأشياح الجهالة إنما يمكننا بالدليل. إذا أقمنا الدليل على حدوث العالم فكان إثبات حدوث العالم أصل كل أصول العلوم الدينية وقانون كل حجج للحجج اليقينية فوجب على كل مُستدلٍّ من المسلمين استحضار تقريره واستحكام تفكيره إذ هو دائرة كل علوم في الإسلام بالإتقان وقاعدة كل محكوم في الإيمان لِمَا أن جميع العلوم الإسلامية بعلمه منوط ونيل السعادات الأبدية بتحقيقه مربوط، فأقول: وبالله التوفيق.

العالم اسم لما سوى الله تعالى سمي عالماً؛ لأنَّ الله تعالى يُعلم به كما يسمى الخاتم خاتماً؛ لأنَّه يختم به، وذكر المصنف رحمه الله حدود كل أسامٍ من الجوهر والجسم والعرض والقديم والمحدث في هذا الفصل بقدر ما تقع به الكفاية. وإنما علينا البحث فيما وراء ما ذكره من الذي يحتاج إليه في [تقرير]⁵⁴⁹ إثبات حدوث العالم وفي إظهار فوائد ما كان من لفظ الكتاب فنحتاج⁵⁵⁰ في إثبات حدوث العالم إلى خمسة فصول: الأوّل في تعريف هذه الأسامي الخمسة التي ذكرنا من الجوهر وغيره؛ والثاني في إثبات أن للأعراض وجوداً وراء الأعيان؛ والثالث (٢٢/أ) في إثبات حدوثها؛ والرابع في إثبات أن الجواهر والأجسام لم تخل⁵⁵¹ عنها ولم تسبقها؛ والخامس في إثبات أن ما لا يخلو من الحادث ولم يسبقه فهو حادث مثله.

وقوله: "ثم إن العالم بجميع أجزائه محدث..." وقوله: "ثم..." هو لعطف الجملة على الجملة السابقة على هذا الفصل وهي: إثبات الحقائق، وإثبات أسباب العلم لا على الفصل الذي اتصل

⁵⁴⁶ ل، ع، أ، ح، ب: حدث.

⁵⁴⁷ ب: الإفحام الإسكات في خصومه أو غيرها. مختار.

⁵⁴⁸ ب: الغي بالفتح الضلال والخيبة. مختار.

⁵⁴⁹ ل، أ، ع، ح.

⁵⁵⁰ أ، ع، ح: فنحتاج.

⁵⁵¹ ح: يخل.

به بدليل أنه لم يذكر حرف العطف في الفصل الأول وهو فصل إثبات الحقائق لعدم المعطوف عليه فيما قبله. وكذا لم يذكره فيما إذا لم يكن ما ذكر قبل الفصل مناسباً للفصل الثاني كما في فصل إثبات رؤية الله تعالى والدليل القاطع في هذا على ما أدعيتُهُ قوله في فصل استحالة وصف الله تعالى بالصورة وكذلك يستحيل وصف الصانع القديم بالصورة، فلا يمكن لأحدٍ أن يقول إن هذا معطوف على ما يليه من قوله فصل في استحالة وصف الله تعالى بالصورة؛ لأنه يلزم حينئذ عطف الشيء على نفسه من غير إفادةٍ لمعنى كما ذكر بعده هذا في الفصول الأخر بقوله: ”فصل في أن العالم له محدث ثم لما ثبت أن العالم محدث“⁵⁵² إلى آخره، وكذا في غيره وقيد بقوله: ”... بجميع أجزائه“ بعد تناول اسم العالم بجميع أجزائه احترازاً عن قول قوم يُسمّون لم يزلية⁵⁵³. فإنهم زعموا أن العالم قديمة الطينة والصنعة، وقال بعضهم: العالم قديمة الطينة حديث الصنعة والمراد من الطينة المادة التي غير متصفة بالأعراض في أصلها، ثم حدثت الأعراض، ثم حدث العالم منها.

قلنا: لما قبلت الأعراض صارت محل الحوادث وهو دليل حدوث تلك الطينة أيضاً واحترازاً عن قول أصحاب الهيولى من الفلاسفة فإنهم يقولون العالم محدث ولكن من أصل قديم يسمّى عندهم الهيولى يعنون بذلك الهيئة الأولى. قلنا: لما تغيرت عن الهيئة الأولى دلّ على أن تلك الهيئة لم تكن قديمة إذ القديم لا يقبل العدم واحترازاً عن قول المعتزلة أيضاً فإن عندهم شيئية العالم لا تعلق لها بقدرة أحدٍ فإنها ثابتة لا بفعل أحد فكانت قديمةً على ما يجيء بيانه في آخر مسألة خلق أفعال العباد إن شاء الله تعالى إذ هو في القسمة الأولى⁵⁵⁴ (٢٢/ب) قيد بقوله: ”القسمة الأولى...“ احترازاً عن القسمة الثانية. فإن الأنواع فيها على ثلاثة وهي: الجوهر والجسم والعرض وأشار إليه بقوله: ”وهو إما متركب، وهو الجسم؛ وإما غير متركب وهو الجزء الذي لا يتجزى“. وأما ”... في القسمة الأولى“ أي في أول ما يُقسم العالم عقلاً فإنما يقسم على نوعين لا غير، لأنه إما أن كان له قيامٌ بذاته - وهو العين، أو لم يكن له قيامٌ بذاته - وهو العرض.

فإن قيل: هذه القسمة داخلية تحت قسمةٍ أخرى وتلك القسمة قبل هذه القسمة بأن يقال الموجود إما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود، ثم الذي هو ممكن الوجود على نوعين أعياناً وأعراض فلا يكون حينئذ ما ذكره أول الأقسام؟

⁵⁵² ع: فصل في إثبات أن العالم له محدث: ولما ثبت أن العالم له محدث والمحدث ما كان جائز الوجود كان جائز العدم. وما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته فلم يكن أحد صاحبه بالوجود دون العدم خصوصاً بعد ما كان عدماً إلا بتخصيص مخصّص. ولهذا لا يثبت بناء بدون الباني فلا بد من محدث له أحدثه وخصه بالوجود، والله الموفق (التمهيد).

⁵⁵³ ب: الأزل القدم يقال أزلي. ذكر بعض أهل العلم أن أصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل، ثم نسب إلى هذا فلم يستقم إلا باختصار فقالوا: يزلي. ثم ابدلت الياء ألفاً لأنها أخف، فقالوا: أزلي كما قالوا في الرمح المنوب إلى ذي يزنٍ أزني. صحاح.

⁵⁵⁴ ع: إذ هو في قسمة الأولى ينقسم إلى أعيان وأعراض (تمهيد).

قلنا: هذا السؤال إنما نشأ من الغفلة عن النظر في لفظ الكتاب، لأنه ذكر في الكتاب بعد ذكر العالم بقوله: "إذ هو في القسمة الأولى...". وقوله: "... لفظ هو راجع إلى العالم" أي العالم في القسمة الأولى ينقسم إلى قسمين وكانت القسمة في الممكن وهو العالم لا في واجب الوجود وهو ذات الله تعالى لما أن العالم هو ما سوى الله تعالى، وكلامنا فيه أول الأقسام في حق العالم ما ذكره في الكتاب بقوله: "إذ هو في القسمة الأولى..." فلا يرد ذلك السؤال أصلاً. ثم عامة المتكلمين اختاروا القسمة الثانية، فقالوا: إن العالم على أقسام ثلاثة: جواهر وأجسام وأعراض. والشيخ الإمام أبو منصور رحمه الله لم يرضَ بهذه القسمة لما فيها من عيب التداخل فإن الأجسام هي جواهر؛ لأنها مركبة منها فاختار القسمة الأولى وقال: "العالم قسمان أعيان وأعراض، ثم الأعيان على نوعين: متركب وغير متركب". وكان شخياً رحمه الله يقول في هذا الموضوع هذا كما قاله عامة العلماء بأن الكلام على أربعة أقسام: خيرٌ واستخبار وأمر ونهي، بل المختار فيه أن يقال الكلام على ثلاثة أقسام: خيرٌ واستخبار وطلب، ثم الطلب إن كان في الوجود فهو أمر، وإن كان في العدم، فهو نهي لما في القسمة الأولى من عيب التداخل.

وقوله: "نعني بالأعيان: ما له قيام بذاته..." قال المصنف رحمه الله: "ونعني بقولنا: ما يقوم بنفسه أنه يصح وجوده عن⁵⁵⁵ غير محلٍ يقوم به لا ما سبق إلى وهم الأشعري. إن القائم بنفسه (أ/٢٣) ما يستغني في وجوده عن غيره. ولهذا أنكر كون الجواهر قائمة⁵⁵⁶ بنفسها وقال: لا قائم بنفسه⁵⁵⁷ إلا الله تعالى. وإذا كان مُراداً من هذه اللفظة⁵⁵⁸ ما ذكرنا ولا⁵⁵⁹ معنى لإنكاره؛ لأن كل جوهر متركب⁵⁶⁰ كان أو غير متركب يصح وجوده في غير محلٍ يقوم به، ولهذا قام جميع العالم لا في محلٍ⁵⁶¹ ثم المعنى من القيام بالذات هنا هو تصور السامع حين سَمِع وجود العين من غير أن يقع في قلبه محل ذلك العين ومن الذي لا قيام له بذاته هو عدم تصور، ووجود ذلك الشيء في قلب السامع من غير تصور محل ذلك الشيء. ألا يرى أنه لو قال لك رجل: "رأيت حجراً يقع في قلبك" أنه رأى شيئاً أرضياً له صلابة حصلت له من غير صنع العباد ولا يقع في قلبك محله بأن هو في الأعلى أو في الأسفل أو رآه حين يسقط من الأعلى إلى الأسفل. وأما إذا قال: "رأيتُ البياض أو السواد أو الحركة أو السكون يقع في قلبك" محالاً هذه الأشياء من الأعيان حين سمعت هذه الأشياء لما أنه لا تصوّر لوجود البياض بدون

⁵⁵⁵ في أصل الكلمة: من.

⁵⁵⁶ في أصل الكلمة: قائمة.

⁵⁵⁷ ح: بالنفس.

⁵⁵⁸ أ، ب: هذا اللفظ.

⁵⁵⁹ ع: فلا.

⁵⁶⁰ في أصل الكلمة: متركبا.

⁵⁶¹ انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ١، ص. ١٨٣.

الأبيض، ولا السواد بدون الأسود، ولا الحركة بدون المتحرك، ولا السكون بدون الساكن. وأما الذي نرى من الأعيان في محالها وتلك المحال لها من القرائن الاتفاقية لا من القرائن اللازمة فإن كل العالم موجود لا في محل؛ لأنه لو كان له محل وذلك المحل لا يخلو إما أن كان ذات الله تعالى أو غيره، وكل ذلك باطل؛ لأنه لو كان ذات الله لكان ذاته محل الحوادث، وذلك باطل لما يجيء ولو كان غيره لكان هو عالمًا أيضًا لما أن ما سوى الله تعالى عالم والكلام في كل العالم فكان هو داخلا في كل العالم فلا يكون الشيء الواحد محلا لنفسه. ولأننا لو قلنا ذلك أدى إلى التسلسل وما توقف وجوده إلى التسلسل فهو لا يدخل في الوجود والعالم موجود مشاهدة علم بهذا أنه لم يتوقف وجوده إلى شيء يوجب التسلسل فحصل من هذا المجموع أن العين باعتبار أنه عين لا يفترق في وجوده إلى المحل.

وقوله: "... وهو الجزء الذي لا يتجزى، وهو الجوهر" وخالفنا في ذلك بعض المعتزلة وجميع الفلاسفة (٢٣/ب) وكثير من الأوائل والحساب. فإنهم أنكروا وجود الجزء الذي لا يتجزى، وقالوا: ما من جزء إلا ويتصور تجزئته فعلا أو عقلا إلى ما لا نهاية له، وهذا فاسد. فإنه يُشعر أن لا تكون الخردلة أصغر من الجبل ولا الجبل أكبر من الخردلة إذ أجزاء كل منهما لا يتناهى وما لا يتناهى كيف يكون أصغر مما لا يتناهى أو أكبر منه كذا في الكفاية.

فإن قلت: الاشتراك في الأوصاف السلبية لا يوجب الاشتراك في وصف آخر سواها كما نقول: الحجر ليس بعرض وكذلك الشجر ليس بعرض لم يلزم من ذلك أن يكون الحجر شجرا أو على العكس أو أن يشتركا في وصف خاص لهما وكذلك صفات الله تعالى ليست بعرض والعين ليس بعرض لم يلزم منه ان تكون صفة الله عينا وأن تكون العين صفة الله تعالى أو أن يشتركا في وصف خاص لهما؟

قلت: ليس هذا نظير ذلك؛ لأن هناك شيئا آخر سوى الاشتراك في الأوصاف السلبية فذلك الشيء يختلفان ولا يشتركان في الأوصاف الأخرى فإن الحجر لم يسم حجرا باعتبار أنه غير العرض ولا باعتبار أنه عين بل باعتبار أنه عين مخصوص بوصف خاص وهو ما ذكرناه فسماه الواضع حجرا ليقع له الامتياز بذلك الاسم عن سائر الأعيان وكذلك الشجر إنما سمي شجرا باعتبار وصف خاص له وهو عين نابت من الأرض وله ساق فسماه شجرا ليقع الامتياز بذلك الاسم وكذلك صفات الله تعالى والعين. وأما عظم الجبل عن الخردلة لم يكن ذاته إلا أن الأجزاء المجتمعة في الجبل أكثر من الأجزاء المجتمعة في الخردلة فالأقل والأقل إنما يظهر عند التناهي وأما إذا لم يتناه لا يُعلم الأكثر والأقل. فإن قيل: معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته لما أن ذاته معلوم له وليس بمقدور له وإن كان لا نهاية لمعلوماته ولا مقدوراته فثبت بهذا جواز كون ما لا نهاية له أكثر مما لا نهاية له؟

قلنا: ليس⁵⁶² كذلك، فإن الذي وُجِدَ من معلومات الله تعالى ومقدوراته (٢٤/أ) محصور ومعلوماته أكثر. فأما ما لم يوجد من معلوماته ومقدوراته فلا نهاية لهما، فلا يقال فيهما أن إحداهما⁵⁶³ أكثر من الأخرى، كذا في تبصرة⁵⁶⁴ وهذا؛ لأنّ القلة والكثرة صفتان وجوديتان فكان اتصاف المعدوم بهما محالاً والذي أثبتنا فيه التزايد والكثرة من الجبل والخردلة فهما موجودان فكانا محضورين متناهيين إذ ما لا تنهى فيه لا تثبت فيه الكثرة والقلة. ثم نقول: الاجتماع في أجزاء الجسم ثبت لذاته أم بخلق الله تعالى؟ إن قال: لذاته، لا يتصور افتراقه مع قيام ذاته الموجب للاجتماع؛ وإن قال: بخلق الله تعالى، الاجتماع فيه.

قلنا: هل يقدر الله تعالى على أن يخلق بدل الاجتماع الافتراق؟ إن قلت: لا، يقدر فقد وصفته بالعجز؛ وإن قلت: يقدر، ثبت الجزء الذي لا يتجزى. والذي تخايل عندهم أن المخلص من هذا الإلزام أن يقولوا إن ما لا يتصور وجوده فانتفاء القدرة عنه لا يوجب ثبوت العجز بل كان ذلك لنبوة المحل ولا يوصف بالقدرة عليه لكونه مستحيلاً كالجمع بين الحركة والسكون، وخلق الافتراق والاجتماع وجميع أجزاء الجسم من هذا القبيل. فنقول: كيف تقول أن الافتراق في الجزء الذي تنازعنا فيه جائز⁵⁶⁵ عندك أم محال؟ إن قلت: جائز، فلا بدّ من أن تصف الله بالقدرة عليه وإلا يلزم العجز؛ وإن قلت: محال، صح ما ادعينا أنه الجزء الذي لا يتجزى إذ لا نعني بقولنا لا يتجزى إلا أن يستحيل تجزئته.

فإن قيل: إذا وضع جوهر بين جوهرين كان الوجه الذي يلاقي اليمين غير الوجه الذي يلاقي اليسار، فيكون الجوهر المتوسط منقسماً بينهما باليمين واليسار. وإن صغر ذلك الجوهر فيتجزئ قلنا ذلك الوجهان عرضان قائمان به لا يتجزئ به ذلك الجوهر. فإن اجتماع هذين الوجهين هناك بالنسبة إلى ذينك الجوهرين المكتنفين من يمينه ويساره، فاجتماع الأعراض المتغايرة في الجوهر الفرد جائز بأن يكون مثلاً ساكناً أبيض بارداً كما أجزاء الثلج. فإن قيل أين يظهر فائدة الخلاف؟

قلنا (٢٤/ب): في وصف الله تعالى بالقدرة على خلق الجوهر الفرد الذي لا يتجزى وعدم وصفه بها فعند الخصم لا يوصف بها لكونها محالاً عنده وعندنا يوصف بها لإمكانها عندنا. وقيل: تظهر فائدة الخلاف فيما إذا وقعت النجاسة في الحوض الكبير ينجس الحوض عنده، وإن قلت النجاسة؛ لأنّه لا يتناهى تجزئتها، فكان في كل قطرات الماء نجاسة فيتنجس، وعندنا لا يتنجس، هكذا

⁵⁶² أ، ح، ع، ل، ب.

⁵⁶³ في أصل الكلمة: أحديهما.

⁵⁶⁴ انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ١، ص. ١٨٠.

⁵⁶⁵ في أصل الكلمة: جازي.

ذكره الإمام المحقق مولانا حميد الدين.⁵⁶⁶ قال العبد الضعيف غفر الله له: “والأولى فيه أن يقال: إن القول بعدم التجزئة يؤدي إلى القول بقدوم العالم وهذا؛ لأنه لما لم يتناه تجزئته كان العالم مشاركاً لأحد وصفي القديم وهو عدم الانتهاء كما أن العالم شارك القديم في حقّ الابتداء عند الخصم لما أن العالم في حقّ الشيئية غير داخل في قدرة أحد”. وذكر المصنف رحمه الله في آخر أفعال العباد من الكتاب بقوله: “وهم يقولون بعين ما يقوله الخصوم في المتنازع فيه مع القول بما يؤدي [فيه]⁵⁶⁷ إلى القول بقدوم العالم وتعطيل الصانع” وكان هذا من المعتزلة ميلاً إلى قول بقدوم العالم في الابتداء والانتهاء.

فإن قُلت: إن القول بعدم تناهي الشيء لا يوجب مشاركة القديم في أحد وصفيه وهو عدم التناهي، ألا يرى أن المسلمين كلهم مطبقون على عدم تناهي أنفاس أهل الجنة وأهل النار [وعدم تناهي بقائهم ولم يقل أحد أن أهل الجنة وأهل النار]⁵⁶⁸ مشاركون القديم في وصف عدم التناهي.

قلت: الفرق بينهما ظاهرٌ لما أن بقاء أهل الجنة وأهل النار بغير انتهاء بسبب إبقاء الله تعالى إياهم على ذلك الوصف لا لذاتهم. وأما عدم انتهاء الجوهر في تجزئته⁵⁶⁹ عند الخصم باعتبار ذات الجوهر لا لمعنى آخر فيلزم منه مشاركة القديم في وصف عدم التناهي بذاته لا محالة، وكان من حقّ القديم أن لا يشبه شيئاً من العالم [ولا أن يشبهه شيء من العالم]⁵⁷⁰ إياه بدليل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾⁵⁷¹ حيث أوقع النكرة في موضع النفي فكان هو نافية لجميع المشابهات.

فإن قلت: قد ذكرت أو لا، إن الاشتراك في الأمور السلبية بين الشئيين لا يوجب (أ/٢٥) الاشتراك بينهما على العموم فحينئذ كان عدم التناهي في الذي وقع النزاع فيه لا يوجب الشركة في صفة الله تعالى؟

⁵⁶⁶ هو حميد الدين علي بن محمد بن علي الرامشي البخاري الضرير الإمام الفقيه الأصولي، محدث. تفقه على شمس الدين محمد بن عبد الستار الكردي، وسمع من جمال الدين المجبوبي، وتفقه عليه حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي وأبو المحامد محمود بن أحمد البخاري. من تصانيفه: *الفوائد*، حاشية على الهداية علق على مواضع مشككة؛ وشرح المنظومة النفسية؛ وشرح الجامع الكبير. توفي يوم الأحد ثامن من ذي القعدة سنة ٦٦٦ هـ، وصلى عليه الإمام حافظ الدين النسفي ووضعه في قبره. انظر: عمر رضا الكحالة، *معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية*، مؤسسة الرسالة، ج. ٢، ص. ٥١٦؛ اللكنوي، *الفوائد البهية*، ص. ١٢٥؛ اسماعيل باشا البغدادي، *هداية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج. ١، ص. ٧١١؛ القرشي، *الجواهر المضوية*، ج. ٢، ص. ٥٩٨.

⁵⁶⁷ ع، أ، ل، ح.

⁵⁶⁸ ع.

⁵⁶⁹ في أصل الكلمة: تجزئته.

⁵⁷⁰ ل.

⁵⁷¹ الشورى، الآية: ١١.

قلتُ: لا، بل الاشتراك في الصفات الخاصة لله تعالى يوجب الشركة فيها على العموم وإن كان هو في الأمور السلبية. ألا يرى بأنك لو قدزت شيئاً فيما سوى الله تعالى أنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض كنتَ قائلاً إنه شريك لله تعالى لاشترائه في الصفة الخاصة، ثم ها هنا لما لم يتناه الجزء الذي لا يتجزى في الآخر ولم تخلق شيئته في الأول على زعمهم كان هو شريكاً لله تعالى في الصفة الخاصة لنفي الأول والآخر فكان شريكاً له في الألوهية لا محالة. ألا يرى أن المصنف رحمه الله كيف جعلهم قائلين بقدّم العالم بقولهم إن شيئته غير مخلوقة لأحدٍ وإن كان غير المخلوقية أمراً سلبياً بخلاف قولك إنه ليس بعرض فإنه ليس بصفة خاصة لله تعالى؛ لأنّ الأعيان كلّها ليست بأعراض، فلذلك لا يوجب ذلك شركةً في صفة الله تعالى.

وقوله: **”في عرف أهل الكلام...“** إنما قيّد به؛ لأنّ الجوهر في اللغة عبارة عن الأصل حيث يقال لمن اشتهر بالإحسان من أبناء الشرف فلان يجري في الإحسان على شاكلة جوهره الشريف أي أصله. **”ونعني بالأعراض ما لا قيام له بذاته“** أي لا وجود له بذاته أراد بالقيام الوجود لا القيام الذي هو ضد القعود؛ لأنّ ذلك القيام وصفٌ زائد⁵⁷² على نفس الماهية ولا يوصف العرض بذلك، لأنّه حينئذٍ يلزم قيام الصفة بالصفة بل يوصف هو بالأوصاف الذاتية فيقال: العرض مستحيل البقاء لا يبقى زمانين العرض هو الذي كان وجوده بالجوهر هكذا كان يقرر شيخي رحمه الله.

وقوله: **”وتحدث في الأجسام والجواهر...“** وبهذا يقع الاحتراز عن صفات الله تعالى؛ لأنّ صفات الله أيضاً مما لا قيام له بذاته، ويكون هذا أيضاً جواباً عن السؤال الذي يرد على قول من اكتفى في حد العرض بالوصف الأول بصفات الله تعالى فيجاء عنه بهذا، (٢٥/ب) ويقال العرض هو الذي لا قيام له بذاته ويحدث في الأجسام والجواهر بخلاف صفات الله تعالى، فإنه لا قيام لها بذاتها بل قيامها بذات الله تعالى، والله تعالى منزّه عن الجسميّة والجوهرية. وقال بعضهم: الحدّ الصحيح في العرض أن يقال هو اسم للصفات الثابتة في المحدّثات الزائدة على الذوات لما أن ذكر القيام في حدّه وإرادة الوجود نوع مجازٍ، فلا يجوز استعمال الألفاظ المجازية في التعريفات.

قلنا: إن لفظاً لمجاز لما كان فاشياً استعماله بين الناس كان هو أحق باستعماله في مقام التعريف إذ المقصود من التعريف سرعة حصول المعرفة للسامع الذي عرفه وهو في استعماله اللفظ المستعمل فيه سواء كان ذلك حقيقةً أو مجازاً. ألا يرى أن الإمام اللامشي رحمه الله ذكر في حدّ الكلام وقال: **”والصحيح أن الكلام معنئ قائم بالمتكلم ينافي السكوت والآفات ولم يردّه أحد“**، ولأن ذكر القيام مستلزم للوجود لا محالة بل في هذا الذي ذكره من الحدّ مواخذات؛⁵⁷³ لأنّه فسّر المفرد بالجمع حيث

⁵⁷² في أصل الكلمة: زايد.

⁵⁷³ ج: بيان المواخذ الأولى.

قال: العرض اسم للصفات الثابتة فكان من حقه أن يقول الأعراض. ثم قال: "الثابتة في المحدثات" والمحدثات بإطلاقها يتناول الأعيان والأعراض فلو كان ثبوتها في الأعراض يلزم أن يقوم العرض بالعرض وهو باطل، وكذلك قوله: "زائدة على الذوات" لا يصح؛ لأنّ الذوات كما تطلق على ذوات الأعيان كذلك تطلق على ذوات الأعراض فحيث كان الشيء زائداً على نفسه إذا أريد بالذوات ذوات الأعراض والأبقي مُبهماً وذلك أيضاً لا يصح فيجب على العاقل أن يجتنب عن الاعتراض على ما قاله السلف الصالحون والعلماء الناصحون خصوصاً ما إذا كان القائل به مثل المصنف، فإن المصنف رحمه الله يعلم كيفية بلوغ مهاراته في أنواع العلوم الدينية وتغلغله في دقائق الكلمات اليقينية وإلزام الخصوم بدلائل تُبقيهم حيارى في الخسارٍ وبحجج تُفحم صرعى⁵⁷⁴ في الدمارِ.

(٢٦/أ) قوله: "... كالألوان والأكوان"، فالألوان مثل البياض والسواد والحُمْرة والضْفرة؛ والأكوان مثل الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والطعوم من الحلاوة والمرارة [والحموضة والملوحة]⁵⁷⁵ والروائح من الرائحة الطيبة كريح المسك والرائحة الممتنة كريح النجاسة والرائحة المميزة بين المدركة وغير المدركة من البطاطيخ وغيرها ودليل ثبوت الأعراض. ثم شرع في بيان **الفصل الثاني** الذي ذكرنا من الفصول الخمسة إذ بثبوتها يتوصل إلى إثبات حدث العالم، وخالفنا في ذلك الدهرية والثنوية وبعض المعتزلة⁵⁷⁶ فإنهم أنكروا أن يكون الأعراض معاني وراء الجوهر بل هي عين الجوهر عندهم.

وقوله: "... أن الجوهر قد يكون ساكناً، ثم يتحرك" فالمراد من الجوهر هنا الجسم لكون رؤيته متفقاً عليها لما أن عند أوائل المعتزلة ما سوى الجسم من الموجودات مستحيل الرؤية على ما يجيء في فصل "إثبات رؤية الله تعالى" إن شاء الله. وحاصل هذا أن المصنف يُثبت بهذا أن الأعراض معاني وراء الأعيان فنقول: إنا نرى الجوهر "ساكناً ثم يتحرك" والجوهر من حيث الجوهرية في الحالين شيء واحد لم يتغير في جوهرية المعينة إلى جوهرٍ آخر ولم يتغير من الوجود إلى العدم فلو كان سكونه لمعنى "راجع إلى ذاته" أي لو كان الموجب لوجود ذلك السكون وجود ذلك الجوهر لما انعدم السكون عند وجود الحركة؛ لأنّ العلة الموجبة للسكون وهي وجود ذلك الجوهر قائم، فمُحال أن يتخلف الموجب عند قيام الموجب فيتخلفه، فعلم أنه لم يكن موجباً له. "وكذا"⁵⁷⁷ على القلب" بأن يكون الجوهر متحركاً ثم يسكن يعني لو كان الموجب للحركة ذات ذلك الجوهر لما انعدمت الحركة عند وجود السكون؛ لأنّ العلة الموجبة للحركة وهي وجود ذلك الجوهر قائم هذا على طريق الإنفراد.

⁵⁷⁴ ج: اسكان سرعة الدخول.

⁵⁷⁵ أ، ح، ل، ع.

⁵⁷⁶ ع: وهو أبو بكر الأصم.

⁵⁷⁷ أ، ح، ل، ع: هكذا

وأما على طريق الاجتماع فمحال أيضا من وجهٍ آخر، فإنه لو كان الموجب لوجود السكون والحركة ذات ذلك الجوهر لكان الجوهر ساكنا متحركا دائما فحينئذ يلزم اجتماع الضدين في محل (٢٦/ب) واحد في الأحوال كلها فبهذا يعلم أن السكون والحركة معنيان وراء ذات الجوهر.

وقوله: "ولما اختص كل صفة بحالة على حدة" يعني لو لم يكن الحركة والسكون معنيين وراء ذات الجوهر بل كان الموجب لكليهما ذات الجوهر لما وجب التعاقب بينهما في الوجود بالاختصاص بحالة على حدة؛ لأنَّ الموجب لكليهما معاً موجودٌ وهو ذات الجوهر وهذا هو الذي ذكره في الكتاب في بيان أن للأعراض وجوداً وراء الأجسام وذكر في غير هذا الكتاب دلالة أنها معانٍ وراء الذات. فقيل: إنا رأينا شعراً أسود، ثم رأيناه أبيض، ثم لم يمتنع لأحد أن يقول هذا الشعر عين ذلك الشعر ولكن هذا اللون غير ذلك اللون. فإثبات المغايرة بين السواد والبياض مع اتحاد الشعر في الحالين دليل على أن اللون غير الشعر ولو ذكرنا هذا بطريق التردد نقول سواد هذا الشعر في الحالة الأولى إما أن يكون لذاته أو لمعنى. إن قلت لذاته، يستحيل زوال السواد مع قيام ذاته الموجب للسواد فثبت أنه كان أسود لمعنى وراء الذات وهو السواد؛ فإذا تبدل السواد بالبياض والذات في الحالين واحد ثبت أن اللون غير الشعر وهو المطلوب.

ثم رجع إلى الفصل الثالث فقال: "ثم الأعراض كلها حادثة، عرف حدوث بعضها بالحس والمشاهدة"، لأنه صار موجوداً بعد أن لم يكن موجوداً فرأينا ابتداءً وجوده بالحس والمشاهدة، فحكمنا بحدوثه. "وحدوث⁵⁷⁸ أضدادها المنعدمة عند حدوثها بالدليل" أي وعرف حدوث أضدادها بالدليل وهو قبولها الانعدام؛ لأنَّ القديم لا ينعدم ثم إنما أضاف معرفة حدوث الأعراض المنعدمة إلى الدليل الذي هو قبولها الانعدام دون الحس والمشاهدة كما أضاف معرفة حدوث بعض الأعراض التي وجدت بعد أن لم يكن إلى الحس والمشاهدة؛ لأنَّ تلك الأعراض وجدت بعد أن لم تكن والموجود مرئياً مشاهد فصحَّ إضافة معرفة حدوثها إلى الحس والمشاهدة. وهذه الأعراض انعدمت عند حدوث أضدادها والمعدوم غير مرئياً فلم يصح إضافة معرفة حدوثها إلى الحس والمشاهدة (٢٧/أ) فلذلك لم تضاف معرفة حدوثها إليهما في حق الانعدام. بيان ذلك أن الجوهر إذا كان ساكناً ثم تحرك كان معرفة حدوث الحركة بالحس والمشاهدة، لأنها لم تكن فكانت، وكان لوجودها ابتداءً والمحدث هو الذي كان لوجوده ابتداءً. ثم علمنا حدوث السكون بالدليل وهو قبوله الانعدام؛ لأنه كان موجوداً، فانعدم والقديم لا ينعدم، فلما انعدم علم أنه لم يكن قديماً.

فإن قيل: هذا إنما يستقيم أن لو ثبت عدم السكون وحدث الحركة وهذا ممنوع؟

⁵⁷⁸ أ، ح، ب: بحدوث.

قلنا: لو لم ينعدم السكون وقد وجدت الحركة كان الجسم ساكناً متحركاً وكذلك لو كانت الحركة موجودةً قبل هذا لكان الجسم ساكناً متحركاً وهو محال لأنه يلزم اجتماع السكون والحركة في محل واحد وهو محال.

فإن قيل: لم تنكرون قول من يقول إن السكون لم ينعدم بل انتقل إلى محل آخر. وإن الحركة لم تحدث بل انتقلت إلى هذا الجسم من محل آخر؟

قلنا: هذا محال؛ لأنّ الانتقال من محل إلى محل يكون حركةً، فحينئذٍ يلزم أن يقوم بالحركة بالحركة وهو محال. وكذا قيام الحركة بالسكون محال، فلا يجوز انتقال الحركة ولا انتقال السكون من محل إلى محل آخر مع أن هذا لا ينفعكم مع استحالته لأنكم اقررتم حينئذٍ بحدوث شيءٍ من الأعراض من الانتقال والانعدام.

فإن قيل: لم تنكرون قول من يقول إن السكون كان ظاهر الجسم فكمن فيه والحركة كانت كامنة فظهرت؟

قلنا: إن كان الكمون والظهور بالانتقال من بعض أجزاء الجسم إلى بعض الأجزاء لزمكم جميع ما ألزمنكم في جواب السؤال الأول من قيام الحركة بالحركة وهو محال، وإن لم يكن بالانتقال كان محل السكون والحركة واحداً فكان فيه جمعٌ بين الحركة والسكون وهو محالٌ أيضاً مع أن هذا لا ينفعكم؛ لأنّه لما كان السكون ظاهراً ثم كمن قد انعدم فيه الظهور ووجد فيه الكمون فكان كل واحد منهما حادثاً. ولزمكم أيضاً القول بقيام الكمون والظهور بالحركة والسكون وقيام العرض بالعرض محالٌ والحيز في أصل اللغة هو ما انضم إلى الدار مرافقها وكل ناحية حيز، وأصله من ”الواو“ من الحوز بمعنى الجمع فكان (ب/٢٧) أصله حيوزاً. فلما سبق الساكن عند اجتماع ”الياء“ و”الواو“ انقلبت الواو ياءً فأدغمت إحداهما في الأخرى فصار حيزاً كميت، والحيز تخفيفُ الحيز مثل هينٍ وهينٍ فكان هو عبارةً هنا عن المكان.

ثم قوله: ”إذ المحدث هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيز الجواز“ أي في مكان الجواز في الزمان الثاني يجوز أن يستمرّ ويدوم وجود الموجود إلى الزمان الثاني أو ينعدم فيه وكذلك المعدوم الذي هو جائز الوجود يجوز أن يستمرّ ويدوم على عدمه إلى الزمان الثاني أو يوجد فكان قوله: ”إذ المحدث هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيز الجواز“ بالنسبة إلى الزمان الثاني لا بالنسبة إلى حال زمان الوجود والعدم؛ لأنّ الموجود في حال وجوده واجبٌ وجوده، ومستحيلٌ عدمه؛ لأنّه لو جاز عدمه في حال وجوده وتحقق كان الشيء الواحد في زمان واحدٍ موجوداً معدوماً وهو مستحيلٌ بمرّةٍ وكذلك المعدوم الذي هو جائز الوجود مستحيلٌ وجوده عند عدمه بل إنما يجوز وجوده في الزمان الثاني لثلا يؤدي إلى القول بجواز اجتماع الوجود والعدم في حالةٍ واحدةٍ.

وقوله: ”فأما القديم، فهو⁵⁷⁹ واجب الوجود لذاته ...“ أي ثبوت وجوده لأجل ذاته فكان موجب وجوده ذاته أي أن وجوده ليس بمستفادٍ من الغير كما استُفيد وجود المخلوق من الله تعالى إنما قيد بقوله: ”فهو واجب الوجود لذاته ...“ احترازاً عن واجب الوجود لغيره. اعلم أن المذكورات منقسمة على ثلاثة أقسام: واجب الوجود وممتنع الوجود وجائز الوجود.

فواجب الوجود - مذكور يلزم من فرض عدمه محال؛

وممتنع الوجود - مذكور يلزم من فرض وجوده محال؛

وجائز الوجود - مذكور لا يلزم محال من فرض وجوده ولا من فرض عدمه.

ثم واجب الوجود على نوعين:

واجب الوجود لذاته،

وواجب الوجود لغيره.

وكذلك ممتنع الوجود على نوعين:

ممتنع الوجود لذاته، وممتنع الوجود لغيره.

وجائز الوجود على ثلاثة أنواع:

متساوية الوجود،

وأندري الوجود،

وأكثر الوجود.

وقال الإمام مولانا حامد الدين الضريير رحمه الله (٢٨/أ) بالفارسية: ”واجب الوجود لذاته مذكور است كه نظر بذات وي آزلأ وأبدأ وي موجود باشد و فرض عدم وي محال باشد وموجب وجود وي ذات [أو]⁵⁸⁰ باشد وأن خُذاي أست وصفات وي وواجب الوجود لغيره مذكور است كه وجوب وجود وي أز غير أمده باشد، كالمتحرك مع قيام الحركة وكذلك سائر العلل العقلية مع معلولاتها فرض عدم متحرك عند وجود الحركة محال است لكن آن متحرك وي رَا أز وجود حركة أمذ است نه أز ذات متحرك؛ لأنّ ذات المتحرك كان موجوداً قبل وجود الحركة به ولم يكن متحركاً. وكذلك من دخل البيت كان قيام الدخول علةً لصيرورته داخلًا لا ذاته لما أن ذات الداخل قبل هذا كان موجوداً ولم يكن داخلًا؛ وأما ممتنع الوجود لذاته ”مذكور است كه امتناع وجود وي از ذات وي باشد

⁵⁷⁹ ح، ب: وهو

⁵⁸⁰ ع، أ، ل، ح، ب.

يعني نظر بذات وي كي ذات وي أن اقتضا كند كه أزلاً وأبداً وي نبوذ وفرض وجود وي محال باشد كالصحابة والشريك لله تعالى؛ وأما ممتنع الوجود لغيره ”مذكور است كه امتناع وجود أن أز غير أمذ باشد نه أز ذات وي كوجود المعلول عند عدم العلة كما في وجود الأسود عند عدم السواد فلو كان امتناع كونه أسود باعتبار ذاته لما صار أسوداً عند قيام السواد وكذلك وجود المتحرك عند عدم الحركة؛ وأما أقسام جائز الوجود فنظيرٌ متساوي الوجود منها دخولك غداً في بيت صديقك أو دخول صديقك في بيتك ونظيرٌ؛ أندري الوجود حصول ألف دينار وألف درهم لك بالهبة في هذا اليوم وهو أندري الوجود فبعد الهبة قبولك ذلك الألف؛ أكثرى الوجود وعدم قبولك أندري الوجود فمجيئك إلى السبق في أول الأسبوع أكثرى الوجود.

ثم قيل في لفظ الكتاب وهو قوله: ”وأما القديم فهو واجب الوجود لذاته...“ صفات الله تعالى ترد شبهةً فإنها قديمة ومع ذلك لا توصف هي بأنها واجبة الوجود لذاته؛ لأن المعنى من واجب الوجود لذاته هو ثبات بقاء وجود لذاته، وقدماء أصحابنا يمتنعون من إطلاق (ب/٢٨) لفظ البقاء على صفات الله تعالى؛ لأننا لو قلنا ذلك في صفات الله تعالى يلزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال؛ لأن صفات الله تعالى معنى والبقاء أيضاً معنى وكان فيه القول بقيام المعنى بالمعنى؟

فالجواب عنه أن المحققين من أصحابنا رحمهم الله قالوا: كل صفة من صفات الله تعالى باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وذلك أن الدليل دلنا على ثبوت هذه الصفات وعلى استحالة عدمها؛ وقام الدليل أيضاً على أن الباقي بلا بقاء محال؛ لو قام الدليل أيضاً على استحالة قيام المعنى بالمعنى فحصل لمجموع هذه المقدمات الثلاث قطعاً أن كل واحدة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة لا غيرها، إلى هذا أشار في الكفاية. وإنما قلنا: إن القديم واجب الوجود لذاته؛ لأنه لو لم يكن واجب الوجود لذاته لم يخل بعد ذلك إما أن كان ممتنع الوجود أو جائز الوجود لانحصار المذكورات على هذه الأقسام الثلاثة على ما ذكرنا. ثم بطل كون القديم ممتنع الوجود؛ لأن وجوده قد تحقق، ومحال تحقق وجود ما هو ممتنع الوجود لما فيه من اجتماع الوجوب والامتناع. وليس بجائز أيضاً أن يقال إنه جائز الوجود؛ لأنه لو كان جائز الوجود كان جائز الوجود والعدم وما كان جائز الوجود والعدم كان محتاجاً في وجوده إلى مخصص يخصصه بالوجود وما كان وجوده بتخصيص مخصص كان محدثاً، إذ المحدث هو الذي تعلق وجوده بإيجاد غيره.

فإن قيل: هذه الدعوى وهي دعوى الانحصار على الأقسام الثلاثة إنما يصح إذا لم يكن فيها قسم رابع وهو واجب الوجود لمعنى وهو المعنى بقولنا واجب الوجود لغيره، وإذا كان واجب الوجود لمعنى لم يبطل ذلك المعنى فيخرج بعد ذلك من أن يكون واجب الوجود فيجوز حينئذ عليه العدم؟

قلنا: لا يجوز أن يكون القديم واجب الوجود لمعنى؛ لأنه لو كان كذلك لكان ذلك المعنى منقسماً إلى واجب الوجود وجائز الوجود، فلو كان واجب الوجود لم يخل إما أن كان واجب الوجود لذاته وإما أن كان واجب الوجود لمعنى، ثم إن كان ذلك لمعنى فالكلام في المعنى الثالث (٢٩/أ) كذلك أن يتسلسل إلى غير نهاية وذلك باطل؛ وإن كان ذلك المعنى واجب الوجود لذاته كان جعل الذات واجب الوجود لذاته أولى؛ وإن كان ذلك المعنى جائز الوجود كان جائز الوجود وكان محدثاً فكان القديم قبل حدوث ذلك المعنى؛ وإما أن يكون جائز الوجود وإما واجب الوجود لذاته، فمحال أن يكون جائز الوجود، فلزم أن يكون واجب الوجود، ولزم أن يكون واجب الوجود لذاته لا لمعنى لما مرَّ في المعنى الأوّل، والله الموفق، إلى هذا أشار في التبصرة.⁵⁸¹

وقوله: **”مستحيل العدم ...“** بالنصب على خبر كان أي فيكون القديم مستحيل العدم قوله: **”جواز العدم وتحققه ...“** كلاهما بالرفع على اسم كان والضمير **”في تحقّقه ...“** راجع إلى العدم أي فيكون جواز عدم ما كان جائزاً عدمه وتحقق عدمه أي ثبوته كلاهما **”... دليل الحدوث. وإذا كانت الأعراض كلّها محدثة ...“** هذا هو القسم الرابع مما ذكرنا من الأقسام.

وقوله: **”إذ وجود جوهرين ...“** للتعليل بمعنى: لأنّ وجود جوهرين. وذكر في الكشاف في سورة الأحقاف في قوله تعالى: ﴿إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾⁵⁸² أن إذ إنما تجري مجرى التعليل لاستواء مؤدّي التعليل والظرف في قوله: ضربته لإساءته وضربته إذ أساء لأنك إذا ضربته في وقت إساءته فإنما ضربته فيه لوجود إساءته فيه إلا أن إذ وحيث غلبتا في ذلك دون سائر الظروف⁵⁸³ ثم اعلم بأن الاجتماع عبارة عن تماسّ الجوهرين حتى لا يكون بينهما مكان والافتراق عبارة عن تباين الجوهرين حتى يكون لثالث بينهما مكان. والحركة هي الانتقال من مكان إلى مكان، والسكون هو القرار في مكان وقيل الحركة كونان في مكانين والسكون كونان في مكان واحد. والمراد من الكونين كون حالة الوجود وكون حالة البقاء وإذا عُرف حدود هذه الأشياء. فاعلم أن وجود جوهرين لا يخلو إما أن يكون بينهما مكان أو لا يكون؛ لأنه لا واسطة بين هاتين الحالتين فعلم بهذا أن الجوهرين لم يخل عن إحدى هاتين الحالتين وهاتان الحالتان عرضان علم أنهما لم يخلوا عن أحد هذين العرضين. (٢٩/ب)

وقوله: **”وتوهم جسم واحد في مكان واحد [في حالة البقاء]“**⁵⁸⁴ قيد بحالة البقاء ليتحقق معنى الانتقال والقرار والذي ذكرنا في تعريف الحركة والسكون؛ لأنّ الجوهر إنما يتصف بالحركة أو

⁵⁸¹ انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ١، ص. ٢٠٢.

⁵⁸² الأحقاف، الآية: ٢٦.

⁵⁸³ انظر: الزمخشري، الكشاف، ج. ٥، تفسير الآية ٢٩ من سورة الأحقاف، ص. ٥٠٧.

⁵⁸⁴ أ، ع، ل، ح، ب.

بالسكون في حال البقاء وهي الكون الثاني لا في حالة الوجود وهي الكون الأول؛ لأنّ المتمكن في مكان إما أن ينتقل عنه في الزمان الثاني فيكون متحركاً، وإما أن يستقر فيه فيكون ساكناً ولا واسطة بينهما فإذا كان خلؤ الجواهر عنهما جميعاً محالاً.

فإن قيل: أليس أن الجوهر في أول أحوال وجوده يكون خالياً عن الحركة والسكون؛ لأنّه عند حدوثة ليس بمتحرك ولا ساكن، فلما جاز خلؤه عنهما في الجملة جاز أن يكون الجوهر في الأزل خالياً عنهما؟

قلنا: عرف ببديهة العقل أن الجوهر في حالة البقاء لا يخلو عن الحركة والسكون على ما ذكرنا، فأما في أول أحوال وجوده، فتلك حالة واحدة لم يتصل بها حالة أخرى ليكون فيها في المكان الأول فيكون ساكناً أو في مكان أخرى فيكون متحركاً. وما كان في الأول يبقى فكان قولنا هذا في حقّ الجوهر هناك وارداً أيضاً فلا يبقى حينئذٍ أزلياً لاستحالة خلوه عن العرض ولأنكم لما سلمتم للجوهر حالة الحدوث. قد أقررتم بحدوث الجوهر فوقعت لنا الغنية عن إثباته بالدليل؛ وإن لم تسلّموا ذلك فلن يتصور عندكم خلو الجوهر عن الحركة والسكون على أن الجوهر عندنا إن كان خلاً عن الحركة والسكون في أول أحوال الوجود لم⁵⁸⁵ يخل عن الكون وهو عرض أيضاً فصحّ قولنا إن الجوهر يستحيل خلؤها عن الأعراض.

فإن قيل: لو أوجد الله تعالى أول ما أوجد جوهرًا واحدًا لكان خالياً عن الحركة والسكون لانعدام المكان وكذا عن الاجتماع والافتراق لانعدام ما يكون بجنبه أو لا يكون بجنبه؟

قلنا: لما سلمتم بقولكم لو أوجد الله تعالى أول ما أوجد جوهرًا لكان خالياً عن الحركة والسكون بأنه موجدٌ بإيجاد الله تعالى كان هو حادثاً بإقراركم ووقعت لنا الغنية عن إثبات حدث العالم بواسطة إثبات استحالة تعريها عن الأعراض، وإنما هذا الإلزام منّا على من أنكر حدوث الأجسام والجواهر وادعى قدم جميع أجزاء العالم، (٣٠/أ) فقلنا: إن وجود الجوهرين لا يخلو من الاجتماع أو الافتراق وكذا وجود المكان والمتمكن في زمانين لا يخلو عن الحركة والسكون لنلزم الدهريّ استحالة خلو أجرام العالم وأجسامه عن الأعراض ثم نقول لهم: لو كانت هذه الأجسام خاليةً عن الاجتماع والافتراق ثم حدثت فيها أي العرضين أسبق إليها الاجتماع أم الافتراق فأبي العرضين عيّنوا، فقد ادعوا محالاً؛ لأنّ الاجتماع ما كان موجوداً من الجوهرين ولم يكن متفرقاً أو افتراق ما كان موجوداً [منهما]⁵⁸⁶ ولم يكن مجتمعاً محالاً وبهذا يبطل قول أصحاب الهيولى أنها في الأزل، شيء واحد غير موصوف بالاجتماع والافتراق. فإننا نقول لهم: أي العرضين أسبق إلى الهيولى الاجتماع أم الافتراق؟

⁵⁸⁵ أ، ع، ح: لن.

⁵⁸⁶ ع، أ، ح، ل، ب.

فأي الجوابين أجابوا كان محالاً وكذلك في الحركة والسكون، فإن الجوهر لا يخلو عن الحركة والسكون فإذا كان علم استحالة خلو الأعراض عن الجواهر من العلوم الضرورية.

وقوله: ”[و] ⁵⁸⁷ إذا استحال خلو الجواهر عنها استحال سبق الجواهر عليها“ والضميران في عنها وعليها راجعان إلى الأعراض وهذا هو القسم الخامس الذي يتم به بيان دليل حدوث العالم وهذا؛ لأنّ استحالة خلوّ الجواهر عن الأعراض لما ثبت ثبت استحالة تقدم الجواهر على الأعراض لما أن في تقدمها على الأعراض خلوها عنها فإذا لم يسبقها الجواهر كانت الجواهر حادثة كالأعراض؛ لأنّ ما لا يسبق الحادث حادث؛ لأنّ الحادث هو ما كان لوجوده ابتداء وما لم يسبق ما لوجوده ابتداء كان لوجوده أيضاً ابتداء لضرورة عدم سبق أحدهما على الآخر؛ وهو معنى قوله: ”... لمشاركته المحدث فيما كان لأجله محدثاً“. وهذا أيضاً جوابٌ عن سؤال من سأل بأن قال: لا يلزم من عدم سبق الجوهر على العرض كونه حادثاً كما لا يلزم من ذلك كون الجوهر عرضاً وهذا؛ لأنّ العرض له أوصاف ذاتية وهي العرضية والحدوث واستحالة البقاء فلمّا لم يشارك الجوهر العرض في الوصفين وهما العرضية واستحالة البقاء مع اشتراكهما في عدم سبق أحدهما (ب/٣٠) على الآخر وجب أن لا يشارك العرض أيضاً في وصف الحدوث فأجاب عنه هذا وقال: عدم سبق أحدهما هو علة اشتراكهما في صفة الحدوث لا علة اشتراكهما في وصف العرضية ووصف استحالة البقاء؛ لأنّه لما لم يسبق الجوهر العرض كان الجوهر حادثاً أيضاً؛ لأنّ حدوث العرض قد ثبت بالدليل بأن لوجوده ابتداء [فلما شاركه الجوهر في عدم سبق أحدهما على الآخر كان لوجود الجوهر أيضاً] ⁵⁸⁸ لا محالة وإلا يلزم سبق الجوهر على العرض في الوجود وهو منتفٍ بالدليل الذي ذكرنا.

فيثبت حدوث الجوهر ضرورة؛ لأنّ المعنى من الحدث هو أن يكون لوجوده ابتداء وقد اشتركا أي الجوهر والعرض في ذلك فيثبت حدوثهما معا ضرورة؛ لأنّ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم فلما اشتركا في علة الحدوث اشتركا في الحدوث أيضاً، أما الجوهر فلا يشارك العرض في علة العرضية وهي كونه مستحيل البقاء أو كونه مفتقراً في وجوده إلى المحل فلم يصير الجوهر عرضاً لعدم اشتراكهما في علة العرضية وكذلك لما لم يشارك العرض الجوهر في علة الجوهرية وهي كونه أصلاً للمتركبات لم يصير العرض جوهرًا لعدم اشتراكهما في علة الجوهرية بخلاف ما نحن فيه، فإنهما لما اشتركا في علة الحدوث وهي أن لوجوده ابتداء ويشتركان في حكمها وهو [الحدوث]. ⁵⁸⁹ وصرّب المصنف رحمه الله لهذا مثالا فقال مثاله أنا لما علمنا أن ولادة زيد كانت مقترنةً بولادة عمرو، ثم ثبت

⁵⁸⁷ ع، أ، ح، ل، ب.

⁵⁸⁸ ح، أ، ع، ل، ب.

⁵⁸⁹ ح، أ، ع، ل، ب.

أن زيدا ابن عشرين سنة أوجب ذلك أن يكون عمرو ابن عشرين سنة، فلم يوجب أن يكون زيداً عمراً ولأن ولادة زيد وولادة عمرو.

فإن قيل: هذا مسلّم في العرض المعين، فإن ما لا يتقدم حادثاً واحداً بعينه يكون حادثاً ضرورياً؛ وأما ما لا يتقدم حوادث لا نهاية لها لا يجب أن يكون حادثاً والجواهر لم تخل عن حوادث لا نهاية لها واحدة قبل واحدة إلى غير نهاية، فإن حركات الفلك لا نهاية لها فما من حركة إلا وقبلها أخرى إلى ما لا نهاية لها كما قلت في أنفاس أهل الجنة والنار فإنها تحدث واحداً بعد واحد إلى غير نهاية؟

قلنا: الحوادث التي لم تسبقها (أ/٣١) الجواهر لها نهاية وحركات الفلك يستحيل أن تكون بغير نهاية ويستحيل حدوث حادث قبل حادث إلى غير نهاية؛ لأن الحوادث التي قبل هذه الواحدة إذا كانت غير متناهية تعلق وجود هذه الواحدة بسبق ما لا يتناهي لا يتصور وجود هذه الواحدة؛ لأن ما تعلق وجوده بسبق ما لا يتناهي من الحوادث لا يتصور وجوده مثاله قول القائل لغيره: "لا أعطيك درهماً إلا وقبله درهم [آخر]⁵⁹⁰" لا يتصور إعطاء درهم. كذا هنا بخلاف حادث بعد حادث إلى ما لا يتناهي حيث يصح؛ لأنه لم يتعلق وجود هذا الواحد بوجود ما لا يتناهي مثاله قول القائل: "لا أعطيك درهماً إلا وبعده درهم" لم يمتنع إعطاء الدرهم في الحال ونظيرهما أيضاً أمر تضاعف الحساب، فإنه إذا لم يُجعل له ابتداء [منه]⁵⁹¹ يبدأ لا يجوز وجود شيء [منه]⁵⁹² ما ألبته. وإذا حصلت البداية يجوز أن يبقى فيه فيزيد ثم يزيد دائماً وكذا من قال لغيره: "لا تأكل لقمةً إلا وتأكل قبلها لقمةً أخرى" لا يتمكن من الأكل ألبته فإن كل لقمة يريد أن يأكلها كان من شرط أكلها أن يأكل قبلها أخرى، فيبقى غير آكل أبداً وبمثله لو قال له: "لا تأكل لقمةً إلا وتأكل بعدها لقمةً أخرى" يتمكن من الأكل ويبقى أبداً الدهر آكلاً.

وقوله: "ولو⁵⁹³ دخل تحت هذه الجملة جميع أجزاء العالم" يعني لما ثبت وجود الأعراض وثبت حدوثها أيضاً وثبت عدم خلوّ الجواهر عن الأعراض وثبت عدم سبق الجواهر على الأعراض ثبت حدوث الجواهر لضرورة ثبوت الأعراض التي لا تخلو الجواهر عنها فيثبت حينئذ حدوث جميع العالم إذ جميع العالم ليس إلا الأعيان والأعراض فكان جميع العالم بجميع أجزائها حادثاً، والله الموفق. وقوله: "... من السماوات والأفلاك والدوراة والنجوم السيّارة وغيرها ..." إلى آخره.

فإن قلت: لم خصّ هذه الأشياء بالذكر من بين أجزاء العالم؟

⁵⁹⁰ ح، أ، ع، ل، ب.

⁵⁹¹ ح، ع، أ.

⁵⁹² ب، ح، أ.

⁵⁹³ ساقط من ع، أ.

قلت: أما السماوات فلأن العرب يجعل⁵⁹⁴ ذكر السماوات [والأرض كناية عن التأييد والدوام بلا انقطاع وعلى ذلك ورد قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فَعِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ ١٠٦. ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾⁵⁹⁵، (٣١/ب) وقوله: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَعِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾⁵⁹⁶ مع أن الكافرين خالدون في النار والمؤمنين خالدون في الجنة أبدا من غير توقيت فكان فيه شبهة قدم السماوات والأرض وخص بذكر حدودها ليزول الاشتباه. وأما الأفلاك فإن الأفلاكيين لعنهم الله يزعمون أن الآلهة سبعة زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر وصرح بها لإبطال زعمهم، وكذلك ذكر سائر النجوم مقيدا بالسير وغير مقيد به. فإن بعض العرب يُعَيِّن بعضاً من النجوم فيعبده حتى أن خُزاعة تعبد الشعري وعلى ذلك نزل قوله تعالى رداً لاعتقادهم وهو قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ﴾ ٤٨ ﴿وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَىٰ﴾.⁵⁹⁷ وأما تخصيص الأرضين فلما ذكرنا في تخصيص السماوات، فإن الدليل يشملها ولأن عند بعضهم أصل العالم التراب وهو قديم عندهم، وكذلك ذكر البحار؛ لأن عند بعضهم أصل العالم الماء؛ وأما ذكر الجبال فإن عبدة الأصنام ينحتون أصنامهم من الأحجار، وأما النبات فيحتمل أن يكون المراد منه الأشجار وينحتون الأصنام من الخشب؛ وأما ذكر جماد فهو للتعميم بعد ما ذكر بعض ما شاهده الإنسان من أجزاء العالم بطريق التخصيص فهو متناول للعرش والكرسي وما فوقهما وما تحت الثرى، ثم ذكر ما هو أعم منه بقوله: "... وغير ذلك" فإن ذلك شامل لمجموع غير مذكور من الأناسي والملائكة والجن وسائر الحيوانات، والله الموفق.

ثم من شبه القائلين بقدّم العالم أن العقل يحيل وجود شيء لا عن شيء ولا يصح حصول المحدث إلا من مادة قديمة وهذا معلوم بالرجوع إلى الشاهد وإن لم نر شيئاً إلا عن شيء هو مردود عليهم بالمشاهدة وتجويز العقل إياه. ألا يرى أن العرض من الأقوال والأفعال شيء وهو توجد من غير مادة وأصل له. فإن كلامنا وسائر أفعالنا تحدث لا عن شيء، فإن الفاعل ما يفعله يفعل ابتداء من غير مادة لفعله والأعيان ليست من جنس الأعراض حتى يكون الأعيان مادة لها، ولأن (أ/٣٢) العين حين يوجد ومعه العرض وهو الكون وما كان مادةً لشيء يقتضي السبق عن ذلك الشيء وليس كذلك بل هما يقتربان في الوجود فعلم بهذا أن العين لا يصلح مادة للعرض فكان وجود العرض لا عن مادة له وهو شيء. ألا يرى أن الباني للدار إنما يفعل التأليف والتركيب وليس لذلك التأليف أصل يحدث منه ذلك التأليف.

⁵⁹⁴ أ: تجعل.

⁵⁹⁵ هود، الآية: ١٠٦-١٠٧.

⁵⁹⁶ هود، الآية: ١٠٨.

⁵⁹⁷ النجم، الآية: ٤٨-٤٩.

ومن شبهتهم أيضا أن الفاعل إذا كان قادراً لم يزل وقد وجد الداعي إلى فعل العالم وهو العلم بحسنه ولا مانع منه لم يكن بد من وجود الفعل فيما لم يزل والجواب عنه أن قولهم هذا يناقض بعضه بعضاً؛ لأنهم لما أقروا بوجود العالم بفعل الفاعل القادر على فعله كانوا مقرّين بحدوث العالم؛ لأنّ القديم هو الذي يستغني في وجوده عن غيره مع أن ما ذكروه لا يلزمنا؛ لأنّ القادر المختار على الإطلاق إنما يفعل ما يفعله بطريق الصحة لا بطريق الوجوب، فجاز أن يفعل في وقتٍ ولا يفعل في وقتٍ وكذا الداعي وهو العلم بحسنه لا يقتضي وجود الفعل لا محالة بل يفعله في زمانٍ يختاره كالواحد منّا يتصدق على المسكين اليوم وإن كان علم بحسن الصدقة سابقاً على اليوم فكذا البارئ تعالى جاز أن يفعل العالم في وقتٍ دون وقت مع علمه بحسنه على ما تقتضيه حكمته كما في سائر المخلوقات من خلقه طويلاً وقصيراً وأبيض وأسود وغيرها من الاختلافات مع تجويز العقل أن يوجد الموصوف بصفة معينة على خلاف تلك الصفة المعينة، والله الموفق، إلى هذا أشار في الباب وذكر حدوث العالم بوجهٍ آخر لكن هو في الحقيقة راجع إلى ما قلنا. فقيل: الأجسام لو كانت أزليةً لكانت في الأزل متحركةً أو ساكنةً والقسمان باطلان فالقول بكونها أزليةً باطل وإنما قلنا ذلك؛ لأنّ الجسم إما أن كان باقياً في حيزٍ واحدٍ أو لا يكون، كذلك بل يكون منتقلاً من حيزٍ إلى حيزٍ والأول هو الساكن، والثاني هو المتحرك. فثبت أن الجسم لو كان أزلياً لكان في الأزل إما متحركاً وإما ساكناً والسكون والحركة عرضان ووجود شيء في الأزل يقتضي (ب/٣٢) القِدَمَ ووجود العرض يقتضي الحدوث فكان القول به قولاً بالجمع بين المتنافيين [وهو باطل] ⁵⁹⁸، والله الموفق.

وإنما أظننا ⁵⁹⁹ الكلام فيه؛ لأنّ إثبات حدوث العالم أصل دين الإسلام من حيث الوسيلة إلى ما هو المقصود من الكلام وهو إثبات وجود الصانع ووحدانيته على التمام فكان هو أجرد زيادة التقرير في تحقيق المرام على وجه يشام منه رائحة البشام ⁶⁰⁰ ويُنجينا الله تعالى ببركته من نكال ⁶⁰¹ الغرام ويوصلنا بفضلِهِ إلى دار السلام.

⁵⁹⁸ ح، ل، ع، أ، ب.

⁵⁹⁹ ج: أي طولنا.

⁶⁰⁰ ب: البشام شجر طيب الريح يستاك به. صحاح.

⁶⁰¹ ب: النكال بالفتح العذاب؛ والغرام بالفتح الشّر الدائم والعذاب. صحاح.

فصل

في أن العالم له محدث

ذكر هذا الفصل عقيب إثبات حدوث العالم إذ المقصود من ذكر حدوث العالم ذكر وجود المحدث وهو الله تعالى. فكان تعليم الوسيلة إلى المقصود مقدماً على تعليم المقصود ليتمكن الوصول إلى المقصود كتقديم ذكر كتاب الطهارات على ذكر كتاب الصلاة.

وقوله: ⁶⁰² "و ما كان جائز الوجود كان جائز العدم"، لأنه لو لم يكن جائز العدم لكان واجب العدم أو ممتنع العدم وهو واجب الوجود؛ لأنّ قضايا العقل في هذا ثلاث وهي: واجب الوجود، وممتنع الوجود، وجائز الوجود. فلو انتفى الجواز عن العالم يلزم أن يكون ممتنع الوجود أو واجب الوجود فوجوده بالحس والمشاهدة يبطل امتناع وجوده وانعدم بعض أجزائه بالدليل القطعي يبطل وجوب وجوده ولو كان واجبا وجوده لاستحال عدمه في وقت، وقد أثبتنا بالدليل حدوث العالم. والحادث هو الذي سبقه العدم، وما سبقه العدم كان جائز الوجود في ذاته. "وما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته" أي من موجبات ذاته ومعلولاته بل يكون وجوده بغيره؛ لأنّه لما استوى طرفا الوجود والعدم في الجواز لم يكن بدّ من مخصّص ومرجح يُرجح أحد الجائزين على الآخر وإلا فهو باقٍ على العدم إبقاء له على ما كان. ثم ذلك المخصّص لا بدّ أن يكون هو واجب الوجود لذاته إذ لو كان جائز الوجود يحتاج هو إلى مخصّص آخر يخصّصه بالوجود، وذلك إلى آخر إلى أن يتسلسل (أ/٣٣) إلى غير نهاية أو ينتهي وجوده إلى من هو واجب الوجود. فالأول باطل؛ لأنّ العالم موجودٌ وكونه موجوداً بالحس والمشاهدة وما كان متوقفاً وجوده إلى شيء لا ينتهي في وجوده من المحدثات لا يوجد هو أصلاً على ما ذكرنا من مثال من قال لغيره لا تأكل لقمةً إلاّ وتأكل لقمةً قبلها لقمةً أخرى لا يوجد الأكل من المخاطب أصلاً بتلك الشريطة لتوقفه إلى غير نهاية من المحدثات، فتعيّن الثاني وهو انتهاؤه في وجود إلى من هو واجب الوجود في ذاته؛ لأنّه لو كان وجوب وجوده لمعنى يتوجه التقسيم في ذلك المعنى أنه جائز الوجود أو واجب الوجود فلو كان هو جائز الوجود كيف يجعل الذات هو واجب الوجود وهو في نفسه جائز الوجود وهو محال ولو كان واجب الوجود. نقول: هو واجب الوجود لذاته أو لمعنى؟ فإن قال: لمعنى، يعود السؤال ويتسلسل؛ وإن قال: لذاته، فهو الذي قلنا به أولاً. فثبت بهذا أن العالم حدث بإحداث صانع واجب الوجود لذاته.

وقوله: ⁶⁰³ "خصوصاً بعد ما كان عدماً..." احترازٌ عن موجودٍ مخلوقٍ ليس له قدرة تغيير ما خلقه الله تعالى من دمامته وسوادٍ وجهه ⁶⁰³ ولا قدرة تغيير نفسه من قصره إلى الطويل أو عكسه. وإن كان هو

⁶⁰² ساقط من ع، أ.

⁶⁰³ ع، أ، ح، ل، ب: من دمامته وجهه وسواده.

أكيس المخلوقات كالآدمي مع أنه هو موجودٌ كَيْسَ قادرٌ ذَرَاكٌ بِحِيلِهِ اللطيفة لما لا يقدر عليه سائر المخلوقات. ألا يرى أنه كيف يستسخر الفيلة العظام والأسود الضارية والحيات الناهشة فيستعملها في حوائجه كيف شاء وأراد وإنه يستخرج ما في قعور البحار من الحيوانات المائية ومن الجواهر والحلى فلما لم يقدر على تخصيص بعض الجائزات بالتغيير من هذه الأشياء مع أنه موجود مختار في نفسه فلان لا يخصص المعدوم نفسه حال عدمه بالوجود أولى فوجه الأولوية ظاهر؛ لأنّ كون المخلوق آدمياً نهاية في كمال القوة وزيادة التدبير وكونه معدوماً نهاية في العجز والضعف. فإن العرض الموجود أقوى من العدم لاتصال الوجود به، وكونه جوهرًا أقوى من العرض، وكونه نامياً (ب/٣٣) كالنبات أقوى من الجماد، وكونه حيواناً أقوى من النبات، وكونه حيواناً ناطقاً أقوى من العجماء، فالآدمي مع بلوغه إلى نهاية في القوة والتدبير وليس له قدرة تغيير ما ذكرنا من الصفات، فلأن لا يتأتى إيجاد العالم من معدوم كان أولى فكانت الأولوية من وجوه: أحدها أن ما ذكرنا تغيير لا إيجاد؛ والثاني ما ذكرنا في الصفة لا في الموصوف، ولو أوجد المعدوم العالم كان ذلك في إيجاد ذات الموصوف؛ والثالث أن تغيير الدمامة لو صدر من الآدمي كان [الفعل من معدوم كان]⁶⁰⁴ فعل الضعيف صادراً من موجود متناهٍ في القوة وهناك لو صدر الفعل من معدوم كان الفعل القوي صادراً من ضعيف متناهٍ في الضعف فلما لم يتأت الفعل [من معدوم]⁶⁰⁵ فيما قلنا مع وجود وجوه القوة فلأن لا يوجد من المعدوم مع وجود وجوه الضعف أولى.

وقوله: ”ولهذا لا يثبت البناء بدون الباني“ فإن البناء لما كان جائزاً في وجوده لم يحصل إلا بتخصيص مخصصٍ فكذا في جميع الجائزات. وذكر في بيان أصول الدين لأبي سليمان⁶⁰⁶ رحمه الله في هذا فقال: ولأنا نرى الشيء لم يكن ثم كان كالولد يُولد مثلاً، وذلك لا يخلو إما أن كان بنفسه أو بغيره، أو لا بنفسه ولا بغيره؛ ثم لم يجز أن يكون بنفسه؛ لأنّه لو كان بنفسه لم يكن وقت أولى به من وقتٍ فيجب أن يكون قديماً وقد ظهر حدوثه حيث شاهدناه أنه لم يكن [فكان] فبطل هذا المعنى ولئن جاز أن يكون بنفسه لكان نفسه محدثه إيّاه، ولا يجوز أن تكون نفسه محدثه إيّاه؛ لأنّ المعدوم ليس

⁶⁰⁴ ح، ع، أ، ل، ب.

⁶⁰⁵ ل، ح، ع، أ، ب.

⁶⁰⁶ يبدو هو علامة الإمام أبو سليمان، موسى بن سليمان الجوزجاني، فقيه الحنفي، صاحب أبي يوسف ومحمد. حدّث عنهما وعن ابن المبارك. حدث عنه: القاضي أحمد بن محمد البرتي، وبشر بن موسى، وأبو حاتم الرازي وآخرون. وكان صدوقاً محبوباً إلى أهل الحديث. قال ابن أبي حاتم: كان يكفر القائلون بخلق القرآن؛ قيل: عرض عليه المأمون القضاء، فقال: يا أمير المؤمنين احفظ حقوق الله في القضاء ولا تولّ على أمانتك مثلي، فإني والله غير مأمون الغضب ولا أرضى لنفسي أن أحكم في عبادي، فأعفاه. مات في سنة ٢١١ هـ وهو أسن وأشهر من المعلي. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ١٠، ص. ١٩٤؛ خيرالدين الزركلي، أعلام قاموس التراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للمالين، بيروت، ١٩٨٦ م، ج. ٧، ص. ٣٢٣.

شيء فلا يجوز له أن يحدث شيئاً ولا يجوز له أن يكون لا به ولا بغيره؛ لأن ذلك يوجب نفيه يعني يوجب أن لا يكون؛ فلما بطل أن يكون بنفسه أو لا بنفسه ولا بغيره ثبت أن حدوثه بغيره وهو الله تعالى وبهذا الذي ذكرنا كله من عدم تصور الفعل من المعدوم يبطل قول ثمامة بن الأشرس⁶⁰⁷ أحد رؤساء المعتزلة فإنه يزعم أن المتولدات أفعال لا فاعل لها، فإنه أبطل بقوله هذا دلالة إثبات الصانع؛ لأن المتولدات لا شك أنها حادثة كائنة بعد أن لم يكن فلما جاز حدوث كائن ما بلا صانع أحدثه جاز في جميع العالم وكذا يبطل بما ذكرنا قول أبي الهذيل العلاف⁶⁰⁸ وبشر بن المعتمر⁶⁰⁹ وابن الراوندي⁶¹⁰

⁶⁰⁷ هو أبو معن ثمامة بن الأشرس البصري من بني نمير صليبة. من وجوه المتكلمين من المعتزلة البصريين، العلامة، وكاتب بليغ. ورد بغداد واتصل بهارون الرشيد وغيره، ثم بالمأمون وبلغ عنده منزلة جليلة، وأراده على الوزارة فامتنع. وله أخبار ونوادر يحكيها عنه أبو عثمان الجاحظ وغير واحد. انظر: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، (تحقيق: محمد رضوان عرقسوسي)، دار الرسالة العلمية، دمشق، سورية، ج. ١، ص. ٣٤٥؛ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، (تحقيق: عبدالسلام محمد هارون)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٧٥ هـ، ج. ١، ص. ١٠٥؛ الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج. ١١، ص. ٢٠؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج. ١٠، ص. ٢٠٣.

⁶⁰⁸ هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي. نسبة إلى عبد القيس. وكان مولاهم وكان يلقب بالعلاف، لأن داره في البصرة كانت في العلافين. قال ابن النديم: «كان شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم وهو صاحب المقالات في مذهبهم ومجالس ومناظرات. نقل ابن المرتضى عن صاحب المصابيح أنه كان نسيج وحده وعالم دهره ولم يتقدمه أحد من الموافقين ولا من المخالفين. كان إبراهيم النظم من أصحابه، ثم انقطع عنه مدة ونظر في شيء من كتب الفلاسفة، فلما ورد البصرة كان يرى أنه قد أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق إلى أبي الهذيل. أخذ عنه كبار علماء المعتزلة: إبراهيم بن سيار النظم وغيره من المعتزلة. توفي سنة ٢٣٥ هـ. انظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج. ١، ص. ٤٤؛ أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد أبو بكر بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، (تحقيق: إحسان عباس)، دار صادر، بيروت، ج. ٤، ص. ٢٦٥-٢٦٧؛ محمد بن اسحق النديم المعروف اسحق بأبي يعقوب الوراق، **كتاب الفهرست للنديم**، (تحقيق: رضا تجدد)، ج. ٦، ص. ٢٠٣؛ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، **الفرق بين الفرق وبيان فرقة الناجية منهم**، (تحقيق: محمد عثمان الخشت)، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ص. ١٢١-١٢٢؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج. ١٠، ص. ٥٤٢.

⁶⁰⁹ هو أبو سهل الهلالي الكوفي، ثم البغدادي، العلامة، مؤسس فرع الاعتزال في بغداد، تنسب إليه فرقة البشرية، اتصل بالفضل بن يحيى البرمكي، وكان مقرباً إليه، وأزهر في أيام هارون الرشيد، له ناحيتان بارزتان: ناحيته الأدبية، وناحيته الاعتزالية، ففي الأدب يمكن اعتباره أول مؤسس لعلم البلاغة العربية. لبشر عدد من الكتب، لم يصل إلينا منها شيء سوى ما حفظته كتب الأدب، وذلك بسبب محاربة أهل السنة والجماعة للمعتزلة وكتبهم، ومن كتبه: **كتاب الرد على من عاب الكلام**، **كتاب الرد على الخوارج**، **كتاب الكفر والإيمان**، **كتاب الوعيد في الرد على المجبرة**، **كتاب الرد على كاثوم وأصحابه**، **كتاب تأويل متشابه القرآن**، **كتاب الرد على النظم**، **كتاب الرد على ضرار في المخلوق من الأفعال**، **كتاب الرد على الملحدين** (بمعنى المنحرفين عن العقيدة السليمة)، **كتاب الرد على الجهال**، **كتاب الرد على أبي الهذيل**، **كتاب الإمامة**، **كتاب الاستطاعة** (في الرد على هشام بن الحكم)، **كتاب العدل**، **كتاب الرد على الأصم في المخلوق من الأفعال**، **كتاب التوكل**، **كتاب الرد على أصحاب القدر**، **كتاب في المنزلة بين المنزلتين**. توفي سنة ٢١٠ هـ. انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج. ١٠، ص. ٢٠٣؛ ابن النديم، **الفهرست**، ج. ٦، ص. ٢٠٥.

⁶¹⁰ ابن الراوندي، هو أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، نسبة إلى قرية راوند الواقعة بين إصفهان وكاشان في فارس، ولد عام ٢١٠ هـ. شهدت حياته تحولات مذهبية وفكرية كبيرة فقد كان في بداياته العلمية واحداً من أعلام المعتزلة في القرن الثالث الهجري ولكنه تحول عنهم وانتقدهم بشدة في كتابه **فضيحة المعتزلة رداً على كتاب الجاحظ فضيلة المعتزلة** ثم اعتنق

(٣٤/أ) والكرامية حيث يزعمون أنّ التكوين حادث حدث لا بإحداث أحد. وكذا يبطل قول الجبائي وابنه، فإنهما يزعمان أن إرادة الله حادثة لا في محل لا بإحداث أحد وإيجاده فهؤلاء كلهم عجزوا أنفسهم عن إثبات الصانع. عصمنا الله تعالى عن قول يهدم قواعد الدين والتمسك بما يفضي بنا قياده إلى مذهب الملحدين.



لبرهة وجيزة المذهب الشيعي وله كتاب الإمامة من آثار تشيعه القصير ولكن لقاءه بأبي عيسى الوراق الملحّد قد أخرجّه من التشيع والإسلام وتحول بعده ابن الراوندي إلى أحد أهم لأدريين والزنادقة في التاريخ الإسلامي. لم يصل إلينا شيء من تأليفه إلا ما نقله عنه خصومه أو ما نسبه إليه المعجبون به. فكتاب الانتصار للخياط المعتزلي هو ردّ وتفنيّد لمقولات ابن الراوندي التي أودعها في كتابه الرمرد. وتوفي في سنة ٢٥٠ هـ. انظر: ابن النديم، الفهرست، ج. ٦، ص. ٢١٦.

فصل

في إثبات وحدانية الصانع

أي في إثبات دلائل وحدانية الصانع، أي في إظهار دلائلها وتبيينها لما أن وحدانيته ودلائل وحدانية ثابتة قبل هذا، ولكن نظهر تلك الدلائل في هذا الفصل ردًا على من ادعى الإثنين كالثنوية، والمجوس، فإنهم قالوا إن الصانع إثنان، وهما النور والظلمة، ويُسمون النور يزدان، وهو خالق الخيرات؛ والظلمة أَهْرَمَنْ، وهو خالق الشرور، والقبائح، ويزعمون أن النور أقدم، فحدث منه الظلمة، وقالوا: لو كان الصانع واحدا، يلزم منه تسفيه الحكيم وهو لا يجوز، وذلك؛ لأنَّ الشرَّ قبيحٌ وفاعله سفيهٌ فلا يليق أن يضاف إلى الحكيم ما هو صفة مثل هذا. فإذا لا بدَّ له من محدثٍ آخر، ولأنه يجب أن يكون المعلول موافقاً للعلة فلا يجوز أن يضاف إلى النور ما ليس بملائم له.

فنقول لهم: هل رأيتم رجلاً فاسقاً، تاب من فسقه، ورجلاً صالحاً، فسق؟ فلا بدَّ من أن يقولوا: بلى. فنقول لهم: أليس أن التوبة فعل ليس بموافق للفساق ومع هذا وُجد منه، وكذا الفسق فعل قبيح، وُجد من فاعل ليس بملائم له؟ ولأنَّ الظلمة حدثت من النور عندهم والظلمة شيء ليس بملائم له أي للنور. وكفانا حجة قولهم هذا إن صانع العالم النور والظلمة؛ لأنَّ النور يلزم على قولهم أن يكون محلَّ الحادث، ومحل الحادث حادثٌ. وكذلك الظلمة حادثة منه فبين الحادث والقديم تنافٍ وتضاد.

والثلاثة⁶¹¹ كالنصارى، أعني أنهم يزعمون أن الله تعالى جوهر، وهو ثلاثة أقانيم. والأقنوم عندهم الصفة، فيكون معناه أنه جوهر واحد ثلاث صفات. (ب/٣٤) ويفسرون ذلك أنه ذات، وعلمٌ، وحياء. ويسمون الذات أبا والعلم ابنا، والحياء زوجة وهذا جهالة متفاحشة حيث يجعلون الواحد ثلاثة بقولهم: إنه ثلاثة أقانيم، والثلاثة واحد بقولهم جوهر. ويجعلون الذات صفةً وبعده في الصفات. وكذا يجعلون الذات أبا - وهو الله، والصفة ابنا - وهو عيسى، والحياء زوجة - وهي مريم مع ما فيه من إثبات الحاجة والتجزئة لله تعالى وذلك من أمارات الحدث. ثم يجعلون الأب والابن قديمين مع أنه لا بدَّ من تقدُّم الأب على الابن، وهذه خرافات تعني حكايتها عن الإطناب في ردِّها.

والأربعة كالطبايعيين، أعني أنهم قالوا: إن الصانع أربعة: الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة. فنقول ردًا عليهم أن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أعراض لا قيام لها بذاتها، ولا بقاء لها في نفسها وهي تحدث ساعة فساعة، ومحالها محال الحوادث فتكون أيضا حادثة، ولا بدَّ له من محدثٍ.

والسبعة كالأفلاكيين، أعني قالوا: إن الصانع سبعة: زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة، وعطارد والقمر.

⁶¹¹ ب: قوله: والثلاثة عطف بنصب على الإثنيني في قوله: ادعى الاثنين وكذا الأربعة .

فقول ردًا عليهم أن هذه الكواكب دائرة سائرة منتقلة من برج إلى برج متحوّلة من حال إلى حال عندكم من سعدٍ، ونحس وخسوف وكسوف واحتراق وأوج وهو أعلى مراكز الكواكب، وهبوط وكل ذلك أمانة كونها مسخرة مقهورة، والصانع - هو الله الواحد القهار.

ثم وجه المناسبة بين الفصل الأوّل، وبين هذا الفصل [لما]⁶¹² أنه أثبت في الفصل الأوّل وجود الصانع، وثبوته خلافاً للدهرية لعنهم الله. ثم اشتغل بما هو الأسبق ذكراً في صفات الله تعالى، والأوجب على العباد اعتقاداً، وهو توحيد الصانع. أما الأسبق فبدليل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾⁶¹³ الآية، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾⁶¹⁴، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾⁶¹⁵ الآيات. ألا يرى كيف قدّم (أ/٣٥) صفة التوحيد في هذه الآي على سائر الصفات وأما الأوجب، فإن الاعتقاد بخلافه يوجب الكفر على القطع والبتات، قال الله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾⁶¹⁶، والكافر ليس بأهل للمغفرة بخلاف أهل الأهواء والبدع، فإنهم لا ينسبون إلى الكفر ما لم يغلوا في هواهم حتى قبلت شهادتهم على المسلمين، وليس للكافر شهادة على المسلمين لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾⁶¹⁷ وجرى التوارث بيننا وبينهم بخلاف الكافر.

وقوله: ”وإذا ثبت أن للعالم محدثاً أحدثه، وصانعا صنعه كان الصانع واحداً“ ضرورة وكان شيعي رحمه الله يذكر في توحيد الصانع نكتةً وجيزةً، ويقول: لو فرضنا أن للعالم صانعين لكان الأمر لا يخلو إما أن كان كل واحد منهما مستغنياً عن الآخر أو لا؟ فإن كان مستغنياً لم يكن الآخر محتاجاً إليه، فلم يكن إلهاً؛ لأنّ الإله هو من كان غيره محتاجاً إليه، وإليه أشار بقوله الله: ﴿... الصَّمَدُ﴾، وإن لم يكن مستغنياً عن الآخر [هو]⁶¹⁸ ظاهر أنه لا يكون إلهاً؛ لأنّه كان عاجزاً حينئذٍ، والعاجز لا يصلح أن يكون إلهاً. ”وذلك دليل حدوئهما“ أي على تقدير أن يمنع كل واحدٍ منهما الآخر مما أراه على وجهٍ لم يحصل مرادهما كان ذلك دليل حدوئهما؛ لأنّه ثبت عجزهما، والعاجز لا يكون إلهاً، فلما لم يكن إلهاً كان حادثاً؛ لأنّ غير الآله حادثٌ. ”أو حدوث أحدهما“ أي على تقدير نفاذ إرادة أحدهما دون الآخر؛ لأنّه حينئذٍ ظهر عجز الآخر، وحدوئه لما ذكرنا. ويعتبر هذا بعبارة أخرى وهي أن يقال: إن كلّ واحدٍ منهما لو قدر على منع صاحبه لم يكن خلق البتّة؛ لأنّ ما يُحدثه هذا يمنع هذا والعالم موجودٌ علّم أنه

⁶¹² ع، أ، ل.

⁶¹³ البقرة، الآية: ٢٥٥.

⁶¹⁴ البقرة، الآية: ١٦٣.

⁶¹⁵ الإخلاص، الآية: ١-٢.

⁶¹⁶ النساء، الآية: ٤٨.

⁶¹⁷ النساء، الآية: ١٤١.

⁶¹⁸ ح، ع، ل، أ، ب.

ليس كذلك ولو لم يقدر على منع صاحبه كان عاجزا فكان الخالق هو الآخر، وهو معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.⁶¹⁹

فإن قيل: إن فرض التمانع إنما يلزم عند مخالفة كل واحدٍ منهما الآخر فيما أراده وعند فرضنا إلهين لا يريد كل واحد منهما إلا ما يريده (ب/٣٥) الآخر؛ لأنهما حكيمان وقضية الحكمة هي أن يتوافقا لا أن يتخالفا ولأن فرض كل واحدٍ منهما إلهاً يوجب أن يعلم كل واحد منهما ما يريده الآخر؛ لأن الإله هو الذي يعلم المعدوم قبل وجوده كيف يوجد فعند ذلك لا تكون المخالفة بينهما، لأنه إذا علم أحدهما وجود الحياة في شخص لا يريد الآخر موته؛ لأن الإرادة تلازم العلم عندكم فلا يتحقق الخلاف.

قلنا: لما كان كل واحد منهما إلهاً كان كل واحد منهما قادراً على ما يريده؛ لأن القادر من يجوز منه الفعل، فلما جاز إرادة كل واحد منهما [لكل واحد] ⁶²⁰ من المقدورين أدى إلى تصوّر ما ذكرنا من التمانع. فكان ⁶²¹ شيخنا ⁶²² رحمه الله يقول: الأصل في كل واحد من الموصوفين بكمال القدرة وكمال الرأي أن يستبدّ برأي نفسه لا أن يتابع غيره فينشأ منه المخالفة والقدرة هو أن لا يتصور في حقه من التصورات الممكنة التي توجب الحدوث فكان تصور إمكان المخالفة فيه كافياً لإثبات التمانع خصوصاً ما إذا كان الأصل هو الاستبداد بالرأي على ما ذكرنا. فيلزم منه حينئذٍ ما ذكر في الكتاب بقوله: "... إما أن حصل مراده" إلى آخره.

أو نقول كما قاله الإمام نور الدين الصابوني رحمه الله: وهو أن الموافقة بينهما لو ثبتت كانت الموافقة منهما ⁶²³ ضرورية أو اختيارية. فإن كانت ضرورية ثبت عجزهما وإضطرارهما في الموافقة وإن كانت اختيارية يمكن تقدير الخلاف بينهما فيتحقق الإلزام وهو معنى ما قال بعضهم لو توافقا فإما أن كان موافقتهما مع العجز عن الممانعة وحينئذٍ يلزم عجز كل واحد منهما أو مع القدرة على الممانعة فحينئذٍ صار كل منهما مقدور الآخر. والمقدور لا يصلح إلهاً فهذا معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ وأما ما قالوا: إن الإرادة تُلازم العلم [عندكم]؟⁶²⁴

قلنا: لا نسلم بل هي تلازم الفعل إذ ليس من ضرورة كون الشيء معلوماً أن يكون مُراداً. فإن ذات الله تعالى وصفاته معلومة له ولم يصح أن تكون مُراداً (أ/٣٦) وكذا المعدوم معلوم وهو يعلم أنه

⁶¹⁹ الأنبياء، الآية: ٢٢.

⁶²⁰ ح، ع، أ.

⁶²¹ في الأصل: كان.

⁶²² وهو حافظ الدين البحاري.

⁶²³ ع: بينهما.

⁶²⁴ ح، ع، أ، ل.

وجد كيف يوجد كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾⁶²⁵ ومع ذلك ليس بمراد له. وقوله: "... وإما إن تعطلت إرادتهما" ولم يحصل في المحل لا هذا ولا ذلك⁶²⁶ وهو تعجيزهما، والعاجز لا يكون إليها.

فإن قلت: لو قال قائل: إن تعطل إرادتهما إنما كان باعتبار الاستحالة لا باعتبار العجز؛ لأن شيئاً من الأشياء أن يكون ساكناً ومتحركاً أو حياً وميتاً في حالة واحدة محال. والله تعالى لا يوصف بالقدرة على المستحيلات فإن ذلك كان من نفور⁶²⁷ المحل لا باعتبار العجز كما لو أوجد الصانع الواحد أحد الضدين ثم هو لا⁶²⁸ يوصف بالقدرة على إيجاد ضده الآخر حال قيام الضد الأول. وكذا لا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والكذب والسفه ومع ذلك لم تبطل ألوهيته لما أن هذه الأشياء مستحيلة على الله تعالى فكذا فيما نحن فيه، لو تعطلت إرادتهما إنما كان ذلك باعتبار الاستحالة وهو لا يبطل ألوهيتهما ما جوابنا عنه؟

قلت: جوابنا عنه أمتن الأجوبة وأدفع الأسئلة وأفصح لغوار⁶²⁹ قائله وأهتك بستر صائله وهو أن تشبيه هذا باستحالة ثبوت القدرة على الظلم أو الكذب أو السفه من غاية الغباوة والجهالة لأننا صورنا ثبوت قدرة كل واحدٍ منهما على ما لا يستحيل ثبوت القدرة عليه لو لا منْع صاحبه إياه فإن الحركة أو الحياة أو السواد داخلية تحت القدرة لو لا تحصيل صاحبه أضدادها والذي لم يقدر إنما لم يقدر لمنع صاحبه إياه عن تحصيل مراده فكان هذا من صحابه تعجيزاً له. فأما وجود الكذب من الباري جل وعلا ففي حيز المستحيلات في نفسه لما أن صدقه تعالى أزلي ممتنع العدم ولا وَجَه لوجود كذبه مع وجود صدقه لاستحالة اجتماعهما ولا وجه إلى القول بانعدام الصدق ليثبت الكذب لاستحالة العدم على الأزلي وانتفاء القدرة عما يستحيل دخوله تحت القدرة لا يكون عن عجز بل لخروج المحل عن أن يكون (ب/٣٦) قابلاً للقدرة فأما إنتفاء القدرة عمّا هو مقدور في نفسه فلن يكون لامتناع المحل قبوله بل كان لثبوت ما يضادها وهو العجز الذي هو من أمانة الحدث فمن قاس خروج الحركة وغيرها عن القدرة مع أنه ليس في نفسها ما يمتنع كخروج الكذب عن القبول القدرة مع أنه في نفسه ما يوجب امتناعه فهو جاهل بالفرق بين الممكن والمحال وجاهل بشرائط القياس وكذا الكلام في الظلم والسفه. وأما قياس هذا بما لو أوجد الصانع الواحد أحد الضدين إلى آخره فهو أيضاً من أمارات الجهل بشرائط القياس؛ لأن ذلك ليس بنظير ما نحن فيه بل هو ضده، فإن إيجاد ما كان قادراً على إيجاد تنفيذ القدرة

⁶²⁵ الأنعام، الآية: ٢٨.

⁶²⁶ ب: ذاك.

⁶²⁷ ح، ع، أ، ل: نبوة.

⁶²⁸ ح، ل، ع، أ: لم.

⁶²⁹ ب: الغوار بالفتح العيب. صحاح.

منه وتنفيذ القدرة لا يكون عجزاً ولا تعطيلاً. وأما تعطيل القدرة بسبب تنفيذ صاحبه قدرته فكان هو من أمارات عجز من تعطلت قدرته وإرادته وكونه مقهور الغير وهو المراد من قوله تعالى: ﴿مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُزِيلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ﴾⁶³⁰ وعلى أصل المعتزلة لا يمكن إثبات التوحيد بطريق التمانع الذي [هو]⁶³¹ مستخرج من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁶³²، وقوله تعالى: ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾⁶³³ وقوله: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ﴾⁶³⁴ الآية فإن ما يصنعها⁶³⁵ الحيوان باختيائه كان قبل وجودها عالماً بها قادراً على إيجادها فإذا صنعها الحيوان على أصولهم الفاسدة زالت قدرة الله تعالى عنه وكذا في السكون ومع ذلك لم تزل ألوهيته بتعجيز غيره إياه فكذا إذا كانا إثنيين وعَجَزَ أحدهما صاحبه عن شيء لم تزل ألوهيته وإنما يستقيم ذلك على أصولنا. وكذا قولهم في الإرادة فإنهم يقولون: إن الله تعالى أراد من كل كافر الإيمان وأراد الكافر من نفسه الكفر فنفذت إرادة الكافر وتعطلت إرادة الله تعالى ولم تبطل مع هذا ربوبيته ولما لم يكن إجراء (أ/٣٧) هذه الآيات في إثبات التوحيد بطريق التمانع على أصولهم الفاسدة. تخيرت المعتزلة في إثبات التوحيد فزعم رئيسهم أبو هاشم لعنه الله أن لا دلالة للعقل على وحدانية الصانع وإنما عرفنا وحدانيته بالسمع دون العقل [و]⁶³⁶ لو خَلِينَا وعقولنا لجَوَزْنَا أن يكون [في العقل]⁶³⁷ للعالم صانعان وعلى قود [كلام هذا الملعون]⁶³⁸ هذا القول وجب أن يكون أهل الجاهلية غير مخاطبين بالإيمان، لأنه لم يبلغهم السمع وهو خلاف كتاب الله تعالى بقوله: ﴿وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا﴾⁶³⁹ فكان هو بقوله الباطل هذا منكرًا لكتاب الله تعالى أيضاً، والله الموفق. واعترضوا على ما ذكرنا من دلالة التمانع المستخرج من قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ بتلك الشبهة ألتى ذكرنا من [أن]⁶⁴⁰ ذلك التمانع من المستحيلات والله تعالى لا يوصف بالقدرة على المستحيلات كما لا يوصف بالقدرة على الكذب، وذلك لا يدل على العجز على ما ذكرنا من التشبيه والجواب وآخر

⁶³⁰ فاطر، الآية: ٢.

⁶³¹ ح، ع، أ، ب.

⁶³² الأنبياء، الآية: ٢٢.

⁶³³ المؤمنون، الآية: ٩١.

⁶³⁴ لأنعام، الآية: ١٧.

⁶³⁵ ج: حركة.

⁶³⁶ ح، ع، أ، ب.

⁶³⁷ ع، ل، أ، ح، ب.

⁶³⁸ ح، ع، أ، ل، ب.

⁶³⁹ آل عمران، الآية: ١٠٣.

⁶⁴⁰ أ، ع، ب، ل، ح.

من الجواب وهو الأصح أن في اعتراضهم على التمانع المستخرج من [تلك]⁶⁴¹ الآي المتلوّة تخطئة الله تعالى في تعليم⁶⁴² رسوله المبعوث لدعوة من اعتقد مع الله إلهاً آخر فكان ما أثبتته الله تعالى في القرآن وعلم رسوله [عليه من دلالة التمانع في إثبات التوحيد وإبطال ألوهية من سواه على الوجه الذي ذكرنا]⁶⁴³ ليحاجّ به من أعرض عنه وعانده فاسداً ومن جوز على الله تعالى هذا فقد نسبه إلى الجهل أو السفه، لأنّه تعالى إن لم يعلم فساد هذا الدليل فهو جاهل وإن علم فساده ومع ذلك علّمه رسوله عليه السلام ليحاج به من خالفه وعانده في التوحيد وتمسك بالشرك فهذا منه⁶⁴⁴ سفه؛ ومن وصف الله تعالى بالجهل أو السفه فهو كافر على القطع والبتات. نعوذ بالله من ذلك. وفيه تعجيزٌ من لم تنفذ إرادته يعني إذا نفذت إرادة أحدهما ولم تنفذ إرادة الآخر كان الذي لم تنفذ إرادته عاجزاً.

فإن قيل: عدم نفاذ الإرادة لا يدلّ على عدم الإرادة فكيف يدل على عدم القدرة والعاجز هو الذي لا قدرة له؛ لأنّ العجز ضد القدرة والجبر ضدّ الإرادة فبدونها تتبين الأشياء فكيف يُستدلّ (ب/٣٧) بعدم نفاذ الإرادة على العجز؟

قلنا: العجز يثبت تارةً بمنع القادر غيره بأن منعه من التصرف ويثبت تارةً بإخراج المحل عن كونه محلاً للفعل الذي أراد الآخر أن يفعله كما يثبت عزل الوكيل بأحد هذين الوجهين⁶⁴⁵، والله الموفق.

⁶⁴¹ ع، ح، أ، ب، ل.

⁶⁴² ح، ع، أ: بتعليم.

⁶⁴³ ل، ب، ح، ع، أ.

⁶⁴⁴ ساقط من ل.

⁶⁴⁵ ب: أي بالمنع وإخراج المحل.

فصل

في إثبات قدم الصانع

وقوله⁶⁴⁶: "ثم إن صانع العالم قديم..." عطف المصنّف رحمه الله هذه الجملة بكلمة "ثم" على الجملة الأولى التي قبل ذكر الفصل، فصار كأنه قال: لما ثبت وحدانية الصانع بالدليل القطعي الذي ذكرنا، بعد ذلك وجب علينا أن نثبت قدم ذلك الصانع الواحد، فنقول: إن صانع العالم قديم؛ لأنّ كلمة "ثم" للتراخي، فوجب إثبات المعنى على وفق ذلك. ثم وجه وصل هذا الفصل بما تقدم ظاهر هو أنّه لما أثبت حدوث العالم، ومحدثه، ووحدانيته وجب علينا أيضا أن نثبت أن الصانع الذي ثبتت وحدانيته أن لا يكون حادثاً؛ [لأنه]⁶⁴⁷ حيثئذ يكون هو أيضا من جنس العالم في الحدوث، فكان له صانع آخر مُحدثه. فمن ضرورة ذلك وجب أن يكون هو موصوفاً بالقدم، وهذا الفصل في بيان ذلك.

ثم اعلم أن للقديم معنى لغويا ومعنى اصطلاحيا. فالمعنى اللغوي هو مأخوذ من قوله قدم الشيء بالضمّ قدما فهو قديم. إذا مضى عليه طويلاً من الزمان وذكر في الكشاف في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾⁶⁴⁸ [القديم]⁶⁴⁹ هو المحوّل. فإن أقلّ مدّة الموصوف بالقدم الحوّل فلو أن رجلا قال: كلّ مملوك لي قديم فهو حرّ أو كتب في وصيّته عتق منهم من مضى له حول أو أكثر.⁶⁵⁰ وأما الاصطلاحيّ فهو عبارة عمّا لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء لبقائه.

فإن قلت: ذكر المصنّف في فصل أن صانع العالم ليس بجسم نحن ننتهي في أسماء الله تعالى إلى ما أنهاننا إليه الشرع ولا نُطلق الاسم عليه ما لم يرد السمع الثابت قطعاً لجواز⁶⁵¹ إطلاقه عليه، وإن كان معناه ثابتاً في حقّه. ألا يرى أنا لا نسّميه صحيحاً، وإن كانت الآفات والأسقام عنه منتفية ولا طيباً إلى آخره [لعدم]⁶⁵² ورود السمع الثابت قطعاً بهما. ثم ها هنا لم يرد السمع الذي كان (أ/٣٨) ثبوته قطعياً باسم القديم وواجب الوجود والموجود، فكيف صحّ إطلاق هذه الأسماء عليه من غير ورود السمع بها؟

⁶⁴⁶ ساقط من ب.

⁶⁴⁷ أ.

⁶⁴⁸ يس، الآية: ٣٩.

⁶⁴⁹ ح، ع، ب، أ.

⁶⁵⁰ انظر: الزمخشري، الكشاف، ج. ٥، تفسير الآية ٣٩ من سورة يس، ص. ١٧٨ - ١٧٩.

⁶⁵¹ ع: بجواز.

⁶⁵² ب.

قلتُ: أما واجب الوجود والقديم فهما اسمان مترادفان من كل وجه، فكان جواز الإطلاق في أحدهما جوازاً في الآخر، فكان بمنزلة اختلاف اللغات في اسم الله تعالى بالعربية، والفارسية، والتركية، وغيرها بقولهم: الله، وخداي، وتكّرى. ولا مَنَعَ وَرَدَ من أحدٍ من إطلاق اسم خدائي وتكّرى عليه مع أنه لم يرد بها السمع لكون هذه الأسماء كلّها من الأسماء المترادفة. فكذا في واجب الوجود مع القديم وأما اسم الموجود فهو من لوازم اسم القديم؛ لأنّ القديم اسم الموجود لذاته أي غير مستفادٍ وجوده من الغير.

ثم ذكر المصنف رحمه الله انعقاد الإجماع في التبصرة في ذلك الفصل على جواز إطلاق اسم القديم والموجود عليه، فكان الإجماع منعقداً أيضاً على جواز اسم واجب الوجود عليه لما ذكرنا أنهما من جملة الأسماء المترادفة. فحصل من هذا أن جواز إطلاق الاسم عليه موقوف على ورود السمع أو الإجماع عند عدم ورود السمع وأما عند عدمهما فلا كما في عدم جواز إطلاق اسم الطبيب عليه مع أن السمع القطعي ورد بمعنى القديم أيضاً وإن لم يرد بلفظ القديم وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾⁶⁵³ لأنّ ﴿الْأَوَّلُ...﴾ من كل وجه على الإطلاق، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ...﴾ الذي لا ابتداء لوجوده. كذلك ﴿...الْآخِرُ﴾ من كل وجه على الإطلاق، هو ﴿...الْآخِرُ﴾ الذي لا انتهاء لبقائه، وهو معنى القديم.

فإن قلت: في إطلاق اسم الموجود على الله تعالى شبهة أخرى وهي أن الموجود اسم جنس إذ هو اسم لشيء قام به الوجود سواء كان ذلك قديماً أو حادثاً فحيثئذ كان في إطلاق اسم الموجود عليه إدخال له في اسم الجنس. والداخل في اسم الجنس هو ما كان من ذي جنس والله تعالى ليس بذي جنس، فكيف يكون هو داخلياً في اسم الجنس؟

قلتُ: إطلاقه على الله تعالى ليس باعتبار معنى الجنسية لما أن وجود الله تعالى مخالف لوجود سائر الموجودات من كل وجه وليس بينهما مشابهة بوجه من الوجوه، (ب/٣٨) فليس بينهما جنسية. إذ إطلاق اسم الجنس على أنواعه إنما يستقيم إذا كانت أنواعه متساوية في أوصاف ذلك الاسم كالإنسان والرجل والمرأة والكافر فلما كان وجود الله تعالى مخالفاً لوجود سائر الموجودات من كل وجه لم يكن إطلاق اسم الموجود على القديم والمحدث من قبيل الجنس بل من قبيل اسم المشتركة للمخالفة الكلية بين القديم ولمحدث.

ألا يرى أن الإمامين العالمين [العالمين]⁶⁵⁴ في التحقيق المبالغين في التدقيق شمس الأئمة السرخسي⁶⁵⁵ وفخر الإسلام البيهقي⁶⁵⁶ رحمهما الله كيف جعلوا الحكم المدّج في قوله: "رُفِعَ الخَطَأُ"

⁶⁵³ الحديد، الآية: ٣.

⁶⁵⁴ ح، ع، أ، ل.

عن أمّتي⁶⁵⁷ أي حكم الخطأ من قبيل الاسم المشترك بين حكم الدنيا وحكم الآخرة مع اتحاد ذينك الحكمين في الحدوث والعرضية لمخالفتهما في غيرهما فكان الموجود لله تعالى ولغيره أولى أن يكون اسما مشتركا لوجود المخالفة بينهما من كل وجه.

قوله: "إذ لو لم يكن قديماً لكان حادثاً". اعلم أن أنواع التلازم تجري بين النفيين صورة كما تقول: لو لم تكن الحركة قائمة في هذا المحلّ لما وجد التحرك فيه وبين الإثباتين صورة كما تقول لو كانت الحركة قائمة في هذا المحلّ لكان التحرك موجوداً فيه وبين النفي والإثبات صورة كما تقول: لو لم تكن الحركة قائمة لسكن هذا المحلّ وبين الإثبات والنفي صورة كما تقول لو كانت الحركة قائمة في هذا المحلّ لما سكن هذا المحلّ. وإنما قيّدنا بقولنا صورة في جميع ما ذكرنا من الأنواع؛ لأنّ كلمة لو أينما دخلت كان المراد من النفي الإثبات ومن الإثبات النفي فكان النفي في المنفي الإثبات في المثبت صورياً لا معنوياً. فإن معنى قولك لو لم تكن الحركة [موجودة]⁶⁵⁸ في هذا المحلّ لما وجد التحرك فيه أي الحركة موجودة فيه فلذلك وجد التحرك فيه وكذلك في صورة الإثبات لو كانت الحركة قائمة في هذا المحلّ لكان التحرك موجوداً أي الحركة غير قائمة فيه فلذلك لم يوجد التحرك فيه فعلى هذا الطريق يخرج غيرهما. ثم ذكرها هنا التلازم بين النفي والإثبات صورة فقال: لو لم يكن قديماً لكان حادثاً فيكون المراد من النفي الإثبات ومن الإثبات النفي على ما ذكرنا (أ/٣٩) من الأصل أي قدم صانع العالم ثابت فلذلك لم يثبت حدوثه وأنواع هذا التلازم إنما يجري في الشئين اللذين لا واسطة بينهما إما في وجودهما كالعلل العقلية كوجود الحركة مع التحرك والكسر مع الانكسار والقطع مع الانقطاع أو وجود الشئين المتلازمين اللذين يجري العلل كوجود النهار مع طلوع الشمس والأبوة مع البنوة أو وجود أحدهما مع عدم الآخر كما في المتضادات كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق والقدم والحدوث.

⁶⁵⁵ هو أبو بكر، شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المجتهد، الحنفي، صاحب "المبسوط"، الإمام العلامة، لاصولي، المحدث، تتلمذ على الحلواني وتخرج عليه، وتفقه عليه أبو بكر محمد بن إبراهيم الحصري، وأبو حفص عمر بن حبيب جد صاحب الهداية، وذاع صيته واشتهر اسمه، وصار إماماً من أئمة الحنفية، توفي حدود سنة ٤٨٣ هـ، وقيل ٤٩٠ هـ. انظر: ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص. ٢٣٤؛ أحمد مسطفي طاش كبري زاده، مفتاح السعادة ومسباح السيادة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥ م، ج. ٢، ص. ١٦٥-١٦٦.

⁶⁵⁶ أبو الحسن، علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى بن مجاهد، فخر الإسلام، البيهقي فقيه ما وراء النهر، وصاحب الطريقة على مذهب أبي حنيفة. توفي سنة ٤٨٢ هـ، ودفن بسمرقند. له: كتاب المبسوط، أحد عشر مجلداً، وشرح الجامع الكبير، وكتابه في الأصول: شروح، أشهرها: الكشف. انظر: ابن قطلوبغا، تاج التراجم، رقم ١٦٢، ص. ٢٠٥؛ القرشي، الجواهر المضوية، ج. ٣، ص. ٥٩٤.

⁶⁵⁷ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري، نشر مكتبة المالك فهد، الرياض، ٢٠٠١ م، ج. ٥، ص. ١٩١.

⁶⁵⁸ ح، ع، أ، ل، ب.

وقوله: "... لما أنه لا واسطة بينهما" دليل على ما قلنا من أن التلازم إنما يتحقق فيما لا واسطة بينهما لكن هو من قبيل المتضادات لا من قبيل العلل العقلية فلذلك كانت المُلازمة بينهما عند وجود أحدهما مع عدم الآخر كما في سائر المتضادات ولا واسطة بين السلب والإيجاب أي بين النفي والإثبات.



فصل

في أن صانع العالم ليس بعرض

لما أثبت بالدليل القطعي أن صانع العالم موجود وموصوف بالوحدانية والقدم شرع في بيان ما لا يليق به من الصفات كالعرضية والجوهرية والجسمية. وإنما قدّم العرض على غيره لكونه أعرف وأثبت في نفي الألوهية ولهذا لم يُقَلَّ أحد بألوهية العرض. فإن قُلْتَ: لا نسلم أنه لم يقل به أحد فإن طائفة من الثنوية قالوا بألوهية النور والظلمة وهما عرضان والطبائعين قالوا بألوهية الطبائع الأربع وهي كلها أعراض.

قلْتُ: القائلين بألوهية النور والظلمة قالوا بأن النور والظلمة جميعاً حيّان سميعان بصيران على ما ذكر في التبصرة⁶⁵⁹ فلم يكونا حينئذ من الأعراض؛ لأنّ جميع العقلاء مُجمعون على فساد قول من يقول بتجويز كون العرض سميعاً بصيراً ويحتمل أن يكون القائلون بألوهية الطبائع الأربع كذلك فإنهم لو قالوا مع كون هذه الطبائع أعراضاً هي آلهة صانعة كان عقولهم رادة عليهم قولهم قبل أن يرد عليهم غيرهم ذلك لما أن العرض لا قيام له بذاته فكيف يتصوّر منه إيجاد العالم الذي نشاهده هو مصنوع بغاية الإحكام والإتقان بل دلّ الدليل والبرهان على أنه مصنوع الملك الديان الموصوف بصفات الكمال والبر والإحسان. أو نقول: إن الطبائعيين (٣٩/ب) إن كانوا قالوا ألوهية الطبائع الأربع لم يقولوا بأنها أعراض فلم يقولوا بأن الاله عرض كما قالت النصارى بأن الاله جوهر والمجسمة بأن الاله جسم فصح قولنا لم يقل أحد بألوهية العرض أو قدّم ذكر العرض على ذكر الجوهر والجسم؛ لأنّ بين العرض والقديم مناسبة للتضاد من كلّ وجه لما أن القديم واجب البقاء والعرض مستحيل البقاء فلما فرغ من بيان هذا الضدّ الذي هو قديم شرع في بيان ضده الآخر الذي هو عرض فلذلك وقع ذكر العرض مقدماً على غيره ولأنّ العرض في وجوده محتاج إلى المحل والقديم مستغن عن المحل وكانت المضادة بينهما ثابتة بطريق الخصوص من بين سائر المحدثات فكانت مناسبة التضاد بينهما على طريق الخصوص مستدعية لذلك العرض متصلاً بذكر القديم.

وقوله: " ... لما أن العرض مستحيل بقاؤه" إنما فسّر بهذا ولم يفسر بقوله: "هو ما لا قيام له بذاته" كما فسّر بذلك في فصل⁶⁶⁰ إثبات حدوث العالم حيث قال: ونعني بالأعراض ما لا قيام له بذاته؛ لأنّ دلالة اللغة فيه على الذي يستحيل بقاؤه أكثر من الذي يقال فيه. "هو ما لا قيام له بذاته حيث يقال عَرَضَ لفلان أمر" أي معنى لا قرار له وذكر في التبصرة بعد ما ذكر هذا⁶⁶¹. ثم هو ما كان عرضاً لكونه

⁶⁵⁹ انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ٥، ص. ٢٦١-٢٦٢.

⁶⁶⁰ ب: أصل.

⁶⁶¹ انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ٥، ص. ٢٦٣.

غير قائم بذاته إذ ليس فيه ما ينبئ عن معنى كونه عرضاً في اللغة بل كان عرضاً لاستحالة بقاءه وظنت المعتزلة والكرامية حيث رأوا كلّ عرض غير قائم بذاته في الشاهد أنه كان عرضاً لهذا⁶⁶² الوصف. ثم تفرّع لهما⁶⁶³ على⁶⁶⁴ هذا الاتفاق المبني على الخيال⁶⁶⁵ مذهباً باطلان إذ الباطل لا ينتج إلا الباطل. أما المعتزلة فإنهم قالوا⁶⁶⁶: إن الله تعالى لو كانت له صفات أزلية كالعلم والقدرة والحياة لكانت أعراضاً لاستحالة قيام الصفات بأنفسها، وقيام العرض بذات الله تعالى مُحال وكذا وجود الأعراض في الأزل ممتنع فإذا لا صفة لله تعالى إذ لو كانت لكانت عرضاً. وأما الكرامية فإنهم لما عرفوا ثبوت هذه الصفات لله تعالى بالدليل الضروري وعلموا أنها لا تقوم (أ/٤٠) بذاتها بل تقوم بذاته تعالى سمّتها أعراضاً لوجود ما كان العرض لأجله عرضاً في الشاهد وكلا المذهبين فاسدًا.

فإن العرض في الشاهد كان عرضاً لاستحالة بقاءه، لأنّه هو المعنى الذي ينبئ عن المعنى اللغوي لا لاستحالة قيامه بذاته إذ لا دلالة في اللغة تدل على أن ما لا قيام له بذاته سمى عرضاً وإذا ثبت أن الأمر على ما بينا لم يكن صفات الله تعالى أعراضاً ولم يلزمنا بإثبات الصفات لله تعالى إثبات العرض في الأزل ولا القول بقيام الأعراض بذات الله تعالى، والله الموفق.

⁶⁶² ب، أ: بهذا.

⁶⁶³ ب: لها.

⁶⁶⁴ ح، أ، ع: عن.

⁶⁶⁵ ب: الخيل.

⁶⁶⁶ ح، أ، ل، ع، ب: زعموا.

فصل

في أن صانع العالم ليس بجوهر

لما فرغ من بيان ما لا قيام له بذاته أنه لا يصلح صفةً لله تعالى شرع في بيان ما له قيام بذاته من المحدثات أنه لا يصلح هو أيضاً صفةً لله تعالى. ثم قدّم الجوهر على الجسم في ذلك؛ لأنّ الجوهر يجري مجري للأصل على ما ذكر والأصل مقدّم على الفرع.

وقوله: "وكذا صانع العالم..." معطوفٌ على ما ذكر قبل الفصل فصار كأنه قال: إن صانع العالم ليس بعرض، وكذا هو "... ليس بجوهر خلافاً لما يقوله النصارى"، فإنهم زعموا أن الله تعالى جوهر. ثم الخلاف بيننا وبينهم تارة يكون في اللفظ والمعنى بأن أطلقوا على الله اسم الجوهر وعنوانه التركيب وتارة يكون في اللفظ دون المعنى وهو فيما أطلقوا عليه اسم الجوهر وعنوانه القائم بالذات وتعلقت النصارى ومن تابعهم بأن الله تعالى موجود والموجود إما أن يكون عرضاً وإما أن يكون جوهرًا أجمعنا أنه ليس بعرض فكان جوهرًا. إذ لو لم يكن جوهرًا مع أنه ليس بعرض لما كان موجودًا؛ لأنّ الموجود لا يخلو عن أحد هذين الوجهين.

قلنا: إن الجوهر في الشاهد ما كان جوهرًا، لأنّه ليس بعرض بل كان جوهرًا، لأنّه أصل يتركب منه الجسم، والله يستحيل عليه كونه أصلاً يتركب منه الجسم فلم يكن جوهرًا. وليس من ضرورة كونه موجوداً كونه جوهرًا؛ لأنّ العرض عرض موجود وليس بجوهرٍ وكذا العرض لم يكن عرضاً، لأنّه موجود؛ لأنّ الجوهر موجود وليس بعرض بل كان عرضاً (٤٠/ب) لاستحالة دوامه. والله تعالى لا يستحيل عليه الدوام بل هو واجب البقاء فلم يكن عرضاً لكون "البسائط التي تتركب منه المركبات" أي لكون الجواهر التي تتركب منها المركبات⁶⁶⁷.

وقوله: "وإن كان الأفرادُ حادثةً لا عن أصل" وإن هذه الوصل هذا جواب لشبهة تردّ على ما ذكر من قوله: "لكون البسائط التي تتركب منها المركبات" جاريةً مجري الأصول لها بأن يقال: لو كانت البسائط جاريةً مجري الأصول للمركبات وقعتم فيما أبيتم؛ لأنّ ذلك القول حينئذ هو عين ما يقوله القائلون بقدوم الطينة وما يقوله أصحاب الهولوى؛ لأنّ البسائط لما كانت أصولاً للمركبات⁶⁶⁸ كانت المركبات متفرعةً عنها فحينئذ كانت المركبات حادثةً والبسائط قديمة فرد ذلك الوهم بقوله: "وإن كانت الأفرادُ حادثةً لا عن أصل"، وأما كون جريانها مجري الأصول فمن حيث تصوّر البسائط بدون التركيب واستحالة المركبات بدون البسائط لا من حيث أن البسائط قديمة والمركبات هي الحادثة لا غير بل البسائط والمركبات كلها حادثة وقد ذكرنا بطلان قولهم فيما سبق.

⁶⁶⁷ ح، أ، ل، ب، ع: مركبات.

⁶⁶⁸ ح، أ، ل، ع: للمركبات.

وقوله: ”والمتركبات حاصلة“ أي وإن كانت المتركبات حاصلة على وصف التركب في ابتداء أحوال وجودها هذا أيضا جواب شبهة ترد على قوله: ”لكون البسائط التي تركب منها المتركبات“ إلى قوله: ”واستحالة المتركبات بدون الأفراد“ بأن يقال لو كان حصول المتركبات مستحيلا بدون الأفراد لما حصلت المتركبات في صورة من الصور بدون سابقة الأفراد وليس كذلك، فإن الله تعالى يخلق المتركبات في ابتداء وجودها وهي متركبة. فإننا نرى ونشاهد من وجود الكمأة وغيرها من النباتات تظهر بخلق الله تعالى مجتمعة حين تظهر على وجه للأرض من غير لن يوجد الجوهر الفرد في أول أحوال وجودها ثم يتلاحق بها أجزؤها الآخر من غير أن تكون لها مادة تصلح مادة. لما علم بهذا أن معنى قوله: لكون البسائط جارية مجرى الأصول للمتركبات في حق التصور (أ/٤١) الوهمي لا في حق الوجود فإن المتركبات تُوجد بخلق الله تعالى من غير سابقة الأفراد لها أولاً، [وقوله]⁶⁶⁹: ”ولا يقال بأنه اسم للقائم بالذات والله تعالى قائم بالذات فيكون جوهرًا لما أنه ليس في لفظ الجوهر ما يبيّن عن القيام بالذات“ إلى آخره.

فإن قلت: لو قال قائلٌ تحديّد الجوهر بأنه القائم بالذات أولى من تحديده بأنه الأصل للمتركبات بيان هذا أن القيام بالذات يجري مجرى التحديد للجوهر أو يجري مجرى العلة له وكل منهما يقتضي عدم الانفكاك عن صاحبه أي الحد لا ينفك عن الحدود، وكذا العلة لا تنفك عن المعلول ثم أجمعنا واتفقنا على أن الله تعالى قائم بالذات وجب أن يكون جوهرًا لوجود الأطراد والانعكاس بينهما؛ لأن كل جوهر في الشاهد قائم بالذات وكل قائم بالذات جوهر وهذا هو معنى التحديد أو نقول إن كونه جوهرًا لكونه قائمًا بالذات فكان كونه قائمًا بالذات علة لاتصافه بكونه جوهرًا إذ يوصف الدوران يمتاز وصف العلة عن الوصف الاتفاقي. ألا يرى أن كونه جسمًا لما انفك عن كونه فاعلًا لما أن الأجسام الجمادية لا يوجد منها الفعل لم يكن كونه فاعلًا علة لكونه جسمًا ولما لم ينفك كون الجسم متحركًا عن قيام الحركة به كان قيام الحركة به علة لكونه متحركًا وإذا ثبت أن الله تعالى قائم بالذات ثبت ضرورة أنه جوهر هذا كما أنكم تثبتون له علما بضرورة اتصافه بكونه عالما وكذا في جميع الصفات بهذا الطريق فما جوابنا عنه.

قلت: الدوران إنما يكون علامة للحدّ أو للعلة إذا لم يعارضه شيء أقوى منه مع الدوران اقتضى أن يكون حدًا له أو علةً وهذا؛ لأنّ الجوهرية كما تدور مع القيام بالذات طردًا أو عكسًا كذلك تدور مع كونها أصلًا تركب منه الأجسام ثم كون الجوهر أصلًا للمتركبات حدًا له أو علةً أقوى من كون القيام بالذات حدًا له أو علةً لما أنه ليس في لفظ الجوهر ما يبيّن عن القيام بالذات وفيه ما يبيّن عن كونه أصلًا فكان جعله جوهرًا لكونه أصلًا أولى من جعله جوهرًا لكونه قائمًا بالذات إذ إطلاق اسم

⁶⁶⁹ ح، أ، ل، ع، ب.

معنوي على محلّ وجد فيه ذلك المعنى (٤١/ب) لَنْ يكون إلّا لذلك المعنى، ألا يرى أن من قامت به الحركة يُسمي متحركاً لقيام الحركة به وكذلك الأسود والأبيض والمجتمع والمفترق لقيام السواد والبياض والاجتماع والافتراق بتلك المحلّ ولو كان مجرد دوران الشيء بالشيء حدّا له لوجب أن يكون كون⁶⁷⁰ الجوهر قابلاً للعرض حدّا له للدوران؛ لأنّ كل جوهر قابل للعرض وكل ما هو قابل للعرض جوهر وهم لم يفصلوا عن قول من يقول: إن الله تعالى ليس بجوهر؛ لأنّ الجوهر قابل للأعراض ويستدل على صحة حده بالطرد والعكس. فإن قبلوا ذلك تركوا مذهبهم، وإن لم يقبلوا أبطلوا دليلهم وهذا؛ لأنّ الدوران كما يثبت بالحدّ مع المحدود والعلة مع المعلول كذلك يثبت بالشرط مع المشروط كدوران المالية مع المبيع في صحة البيع. علّم بهذا أن مجرد الدوران لم ينتهض دليلاً على أنه حدّ أو علة وقد أشبعنا بيان هذا في الكافي في ردّ قول أهل الطرد بالاكْتفاء بالاطراد في تعليل.

ثم إننا جعلنا دوران قيام الحركة بمحلّ علةً لتحرك ذلك المحلّ؛ لأنّ إضافة كونه متحركاً يستحيل إلى معنى آخر سوى قيام الحركة وفيما نحن فيه لا يستحيل إضافة كونه جوهرًا إلى معنى آخر سوى القيام بالذات وهو كونه أصلاً بل وجبت الأضافة إليه لما مرّ من الدلالة اللغوية على ذلك وعدم دلالتها على كونه قائماً بالذات. ثم اعلم أن جعل كون الجوهر أصلاً للمترکبات حدّا له دون القيام بالذات مع وجود الدوران في كلّ منهما مع الجوهر نظير جعل الرأس سبباً لوجوب صدقة الفطر دون الفطر مع وجود الإضافة إلى كلّ منهما حيث يقال: [ذكوّة الرأس وصدقة الفطر ليرجحان جانب الرأس للسببية المؤنّة لما أن المؤنّة]⁶⁷¹ في الرأس دون الفطر، وجعل صاحب الشرع سبب صدقة الفطر ما كان هو موصوفاً بوجوب المؤنّة على من وجب عليه صدقة الفطر بقوله أدّوا عن تمؤنون لمعارف فقلنا هناك: إن جعل الرأس سبباً أولى من جعل الفطر لما قدمنا فكذا هنا.

وقوله: ”وتحديد اللفظ بما لا ينبئ عنه لغة“ أي وتحديد لفظ الجوهر بأنه اسم للقيام بالذات (٤٢/أ) مع أن اللغة لا ينبئ عنه وإخراج ما ينبئ عنه لغة من كونه حدّا له وهو كونه أصلاً للمترکبات مع أنباء اللغة عنه جهل فاحش. وقوله: ”... جهل فاحش“ خبر المبتدأ وهو قوله: ”وتحديد...“ وما عطف عليه فعن الأولى صلة ينبئ وعن الثانية صلة إخراج وإنما يوصف الجهل بالفحش؛ لأنّ الجهل في الموضوعين فكان جهلاً متركباً⁶⁷² مع وضوح المعنى في أن الصواب في ضده.

⁶⁷⁰ ساقط من ب.

⁶⁷¹ ح، أ، ل، ع، ب.

⁶⁷² ح، أ، ل، ع: مركبا.

فصل

في أن صانع العالم ليس بجسم

مناسبة ذكر الجسم بعد ذكر الجوهر ظاهرة، لأنّها في الوجود كذلك؛ لأنّ التركيب إنما يكون بعد وجود الفردين ووجود الفردين إنما يكون بعد الفرد، إذ الإثنان بعد الواحد؛ فعلى هذا كان أول ما نقول في إبطال القول بالجسم أن نقول إن الجسم هو المتركب من الجواهر فإذا بطل كونه جوهرًا بطل كونه جسمًا ضرورةً ولأنه لو كان جسمًا لا يخلو عن الأعراض كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقد بينا أن كل ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث وقد بينا أيضًا قدم الصانع فيثبت بمجموع هاتين القضيتين عدم كونه جسمًا، والله الموفق.

وقوله: "... كالجوارية" وهم أتباع داود الجواربي؛⁶⁷³ "... والجواليقية" وهم أتباع هشام بن سالم الجواليقي؛⁶⁷⁴ "... والهشامية" وهم أتباع هشام بن الحكم.⁶⁷⁵ فكان هشام بن الحكم لعنه الله من متكلمي الشيعة وجرت بينه وبين أبي الهذيل مناظرات في علم الكلام وهذياناته مذكورة في التبصرة⁶⁷⁶ وكتاب الملل والنحل؛ لأنّ كل جزء إما أن كان موصوفًا بصفات الكمال كالحيّة والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة فيكون كل جزء حيًا عالمًا قادرًا إلى قوله فيكون [فيه]⁶⁷⁷ القول بألهة كثيرة.

فإن قيل: لو قال قائل: يحتمل أن يكون الجزء الواحد متصفاً بجميع صفات الكمال ومن ضرورة اتصاف هذا⁶⁷⁸ الجزء الواحد بصفات الكمال لزم اتصاف جميع الأجزاء بصفات الكمال كما في

⁶⁷³ هو داود الجواربي الرافضي، رأس المذهب، مجسم. قال يزيد بن هارون: الجواربي والمريسي كافران، وإنما داود عبر جسر واسط انقطع الجسر فغرق من مكان عليه فخرج شيطان وقال: أنا داود الجواربي، وحكي عنه الردار التشبيه وقد اخذ دارد عن هشام الجواليقي واخذ قوله ان معبوده له جميع أعضاء الإنسان الا الفرج واللحية. انظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٢ م، ج. ٣، ص. ٤١٤؛ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، (تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد)، مكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٠ م، ج. ١، ص. ٢٨٣.

⁶⁷⁴ هو أبو محمد، هشام بن سالم الجواليقي الجعفي الكوفي، من جلة أصحاب جعفر الصادق، شيخ الإمامية في وقته، مولى بشر بن مروان، أبو الحكم، كان من سبي الجوزجان، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن، له كتب منها الإمامة، والقدر، توفي نحو سنة ١٥٠ هـ. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ٢١٦.

⁶⁷⁵ هو أبو محمد، هشام بن الحكم الشيباني، من اهل الكوفة، سكن بغداد، وهو من متكلمي الشيعة الإمامية، من جلة أصحاب ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق، ممن فتق الكلام في الإمامة، وهذب مذهب بالنظر وكان حاذقًا بصناعة الكلام، حاضر الجواب، وتوفي بعد نكبة البرامكة بمدة يسيرة وقيل بل في خلافة المأمون. انظر: ابن النديم، الفهرست، ج. ٢، ص. ٢٢٣؛ العسقلاني، لسان الميزان، ج. ٨، ص. ٣٣٤.

⁶⁷⁶ انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ١، ص. ٢٧٣، ٢٨٥.

⁶⁷⁷ ح، ب، أ، ل، ع.

⁶⁷⁸ ح، أ، ل، ع: ذلك.

الشاهد كذلك فإن العلم قائم بقلب عالم حقيقة ثم هو يوصف من قرنه إلى قدمه بالعلم فيقال فلان عالم فلا يلزم حينئذ ما ذكره في الكتاب (٤٢/ب) بقوله: "فيكون فيه القول بألهة كثيرة" ما جوابنا عنه؟

قلنا: هذا لا يجوز أيضاً؛ لأنه حينئذ يكون الله تعالى موصوفاً بصفات الكمال بالنظر إلى ذلك الجزء الذي قامت به هذه الصفات ولا يكون موصوفاً بتلك الصفات بالنظر إلى سائر الأجزاء وهو سمة النقصان فالواجب أن لا يكون شائبةً النقصان في حقّ الباري بوجه من الوجوه بخلاف الشاهد فإنه موصوف بالحدوث وهو عين النقصان فلا يضر في حقه لزوم شائبة النقصان.

فإن قيل: إن علم الله تعالى وقدرته وغيرهما من الصفات هل يقبل كل واحدة منها صفات الكمال أم لا؟ إن قلتم: يقبل⁶⁷⁹ صفات الكمال، أبطلتم حينئذ القول بالتوحيد [كما قلتم ذلك في الأجزاء بأنه يلزم منه آلهة كثيرة؛ وإن قلتم: لا يقبل صفات الكمال، فقد⁶⁸⁰ قلتم باتصافها بالنقائص.

قلنا: لا يلزم هذا في الصفات؛ لأنّ العلم والقدرة وسائر الصفات قائمة بالذات والقائم بالذات يستحيل أن يقوم به صفة أخرى فأما الأجزاء فكل منها قائم بنفسه فلا يستحيل اتصاف تلك الأجزاء بصفات الكمال فامتناع قبول صفات الكمال إنما كان لوجود أضدادها من النقائص فأما في الصفات فامتناع قبول صفات الكمال لاستحالة في ذاتها وهي قيام الصفة بالصفة فلا يدل ذلك على الاتصاف بالنقائص إلى هذا أشار في المصداق لشمول دلالة بطلان الكل؛ لأنّ التمانع الذي ذكرنا كما يجري بين المفروض ألوهيتهما كذلك يجري بين المفروض ألوهيتهم. ثم دلائل التوحيد الذي ذكرنا إن كانت صحيحةً كان القول بالتجسم باطلاً وإن كانت تلك الدلائل فاسدةً كان القول بوحدانية الصانع باطلاً.

وقد ثبتت⁶⁸¹ وحدانية الصانع بمساعدة الخصوم وبالدلائل القطعية فكان القول بالتجسم باطلاً، ولأنّ التركيب إما أن يكون طويلاً وهو المتركب من جوهرين أو عريضاً وهو المتركب من ثلاثة جواهر بأن كان الواحد بجنههما [في المركب]⁶⁸². وقوله: "... إلى ما وراء ذلك" أي مائلاً بالقول إلى ما وراء ذلك من المتسع والمعشر ولأوجه للقول بكونه على هذه الأشكال كلها لما فيه من الاستحالة.

فإن قيل: يجوز أن يكون حكم الغائب على خلاف ما يكون في الشاهد من الاستحالة كما في الوجود (٤٣/أ) وصفه القدم فإن الموجود في الشاهد إما أن يكون جوهرًا أو جسمًا أو عرضاً ومُحال أن يكون على غير هذه الأشياء، والله تعالى موجود وليس من هذه الأشياء ولم يُوجب ذلك الاستحالة في حقه وكذلك في صفة القدم فإن غيره يستحيل أن يكون قديمًا ولا يستحيل في حقه بل صفة القدم واجبة

⁶⁷⁹ ع: تقبل.

⁶⁸⁰ ل.

⁶⁸¹ ع: ثبت.

⁶⁸² ح، أ، ل، ع.

في حقه وكذلك في سائر صفات المحدثات من اشتغال الزمان عليها وقيام الحركة أو السكون فيستحيل خلق المحدثات عنها والله تعالى منزّه عنه فيحتمل أن يكون هذه الاستحالة من قبيل تلك؟

قلنا: لا كذلك، فإن هذه الاستحالة وهي كون الشيء الواحد على هذه الأشكال كلها دائما ذاتية كاجتماع المتضادات وصحة المتناقضات ومثل هذا لا يختلف في الشاهد والغائب، وأما استحالة أن يكون الشاهد غير الجوهر والجسم والعرض فلم يكن من الأوصاف الذاتية للموجود بل لكون الشاهد موصوفا بالحدوث والحادث لا يخلو عن أحد هذه الأشياء الثلاثة وكذا صفة القدم واجبة لله تعالى لما ذكرنا أنه لو كان حادثا لافتقر إلى محدث آخر وكذا الثاني والثالث إلى ما لا ينتهي. فحينئذ لا يوجد العالم ألبتة على ما ذكرنا والعالم موجود مشاهدة فلزم من ذلك قدم ذات الله لينتهي وجود العالم إليه وكذلك الله تعالى منزّه عن الأعراض وصفات الحدوث بخلاف الشاهد فإنه لا يخلو عن الأعراض فلا يخلو عن الحركة أو السكون لذلك فاختصاصه بإحدى الجائزات لن يكون إلا بتخصيص مخصص بجعله [على]⁶⁸³ إحدى هذه الجائزات بتقييده بقوله فاختصاصه بإحدى جائزات خرج الجواب عن قولهم إن الله عندكم اختص لكونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا ولم يقل فيه أحد بأن اختصاصه به كان بتخصيص مخصص فكذا فيما نحن فيه لو كان محتصا بأحد هذه الأشكال لم يكن بتخصيص مخصص؛ لأن نقول أن اختصاصه بأحد الجائزتين أن يكون لا بتخصيص مخصص لمساواة غيره إياه في الجواز. وأما هذه الصفات فواجبة الوجود في حق الله تعالى لا جائزة الوجود وأصدادها ممتعة الوجود لما أنها نقائص ويستحيل ثبوت النقص على القديم.

وقوله: **”كما ذهب إليه الكرامية“** يذكر تفسير فرقة الكرامية في مسألة التكوين والمكوّن إن شاء الله تعالى، لأنهم هم المنفردون بذلك القول الباطل الذي ذكر هناك وهو إحدى الروايتين (٤٣/ب) عن هشام بن الحكم وإنما ذكر هذا، لأنه ذكر قبل هذا بقوله والهشامية والمراد منه أصحاب هشام بن الحكم فكان هو من جملة القائلين بأنه جسم أي متركب متبعض ثم ذكر هنا أنه من جملة القائلين بأنه جسم أي قائم بذاته لا أنه متبعض متجزّ فكان منه روايتان وحكى الجاحظ عنه في كتاب الرد على المشبهة أنه انتقل في سنة واحدة في الله تعالى إلى خمسة أقوال فترك ذكر مثل هذه الأقوال الباطلة أولى من الإتيان به وإن ذكرت الأجوبة في مقابلة أقوالهم.

فإن قيل: أجمعنا واتفقنا على أنه حيّ سميع بصير فاعل وكل حي سميع بصير فاعل في الشاهد جسم ويستحيل اتصاف ما ليس بجسم أن يكون بهذه الأوصاف وما يستحيل في الشاهد يستحيل في الغائب. ألا يرى أنه كما يستحيل في الشاهد أن يكون ما ليس بحي عالما قادرا فاعلا يستحيل مثله في

⁶⁸³ ح، أ، ل، ع.

الغائب فكذا هنا كما يستحيل ثبوت هذه الأوصاف لما ليس بجسم في الشاهد فكذا يستحيل في الغائب.

قلنا: هذا مجرد دعوى وتعلقه بالشاهد فاسد فإن نجد في الشاهد ما هو موصوف بهذه الصفات وليس بجسم فإن الجسم إذا كان حيا وهو متركب من أجزاء غير متجزئة وهي المسمأة بجواهر قام بكل جزء منه حياة على حدة فيكون حيا، وإن لم يكن جسما ثم نقول لهم ما تدعون أن كون الحي القادر العالم جسما جار مجرى العلل لهذه الأوصاف أو جار مجرى الشروط؟ فإن قالوا: هو جار مجرى العلل، ينتقض قولهم هذا بالأجسام الجمادية من الحيطان والأحجار. فإنها أجسام وليست بحيّة ولا قادرة ولا عالمة فالإجماع منعقد بين العقلاء على أن لا انفكاك بين العلل العقلية وأحكامها في وقت من الأوقات كما في الحركة مع كون محلها متحركا؛ وإن قالوا: إن كونه جسما جار مجرى الشرط لكون الذات حيا عالما حتى أن ما هو جسم يصلح لثبوت هذه الأوصاف وما ليس بجسم فليس بصالح.

قلنا: هذه أيضا دعوى، لم قلت: إن صلاحية ما يوجد في الشاهد حيا عالما قادرا كانت لكونه جسما وما لا فلا؟ فإن اعتمدتم على مجرد الوجود فلا يصلح ذلك لأنكم لم تجدوا في الشاهد حيا قادرا سميحا بصيرا إلا ما هو لحم ودم متناه من الجهات الست (٤٤/أ) محل الآفات، أفترضون هذا في الغائب؟ فإن قالوا: نعم، فقد انسلخوا عن الدين؛ وإن قالوا: لا، أبطلو دليلهم. وقوله: "لجاز لغيره أن يسميه رجلا ويقول عنيت به القائم بالذات" وهو الأوفق للفظ الكتاب [هنا وفي بعض النسخ عنيت به القادر]⁶⁸⁴ وكذا في كل اسم هو مستنكر كالحجر والمدر وغيرهما نعوذ بالله من ذلك الامتناع أي الامتناع عن تسميته رجلا مع أن الرجل قائم بالذات كان ذلك منه تناقضا؛ لأنه إنما سماه جسما باعتبار أنه قائم؛ لأنه إنما سماه جسما باعتبار أنه قائم بالذات ولم يسمه رجلا مع أن القيام بالذات موجود فيه أيضا، فكان تناقضا إذ التناقض عبارة عن تعليل معلل للحكم بعلّة، ثم وجدت علته في موضع آخر بتمامها ولم يثبت مثل ذلك الحكم وهذا كذلك فكان تناقضا "يحققه..." أي يحقق قولنا هو أن إطلاق اسم الجسم لا يجوز على الله تعالى وإن أريد به القائم بالذات.

وقوله: "لأننا ننتهي في أسماء الله تعالى إلى ما أنهانا إليه الشرع" إلى آخره. فتذكرها هنا ما ذكرنا من السؤال والجواب في فصل إثبات قدم الصانع بأن الله تعالى يسمى قديما وموجودا وواجب الوجود مع أن السمع لم يرد بهذه الأسماء. وكان معناه الثابت لغة وهو التركب مستحيلا على الله تعالى كان إطلاقه ممتعا.

⁶⁸⁴ ح، أ، ل، ع.

فإن قيل: إطلاق هذا في المخلوقات أن كان يدل على التركب وإثبات المبالغة بلفظ الأجسام يدل على كثرة الأجزاء فلم قلت إن الغائب يدل على هذا أليس أن لفظة العظیم في الشاهد تدل على الجئة والتركب وأعظم يدل على كثرة الأجزاء ومع ذلك لا يفهم هذا منه في الغائب؟

قلنا: هذا جهلٌ محض، فإن مقتضى اللغة لا يتبدل⁶⁸⁵ في الشاهد والغائب ولو جاز ذا لجاز أن يسمى الغائب طويلاً وعريضاً وساكناً ومتحركاً وآكلاً وشارباً ولا يراد بذلك كله ما يفهم في الشاهد، وفي هذا أمران: أحدهما إبطال اللغات؛ والثاني إجازة [إطلاق]⁶⁸⁶ كل لفظة متشعبة على البارئ تعالى، وهذا باطل ثم نقول لفظة العظیم في الشاهد مشتركة قد تطلق على كثرة الأجزاء وعلى رفعة القدر والجلال ويجوز استعمالها في الشاهد على كل واحدٍ من الأمرين فإذا أطلقت على الغائب يُراد بها (ب/٤٤) ما يصح عليه من المعنيين وهو الجلال والرفعة دون ما لا يصح عليه وهو التركب وكثرة الأجزاء ولفظة الجسم ليست بمشتركة بل هي موضوعة لمعنى واحد وهو التركب والتألف فلا يفهم في الغائب إلا هذا وهو محال عليه. فإن قالوا: نحن أيضاً لا نقول له جسم من حيث التركب والتألف بل من حيث الجلال والرفعة. قلنا: لفظة الجسم ليست بمستعملة في الشاهد للجلال والرفعة والعظیم لرتبة بل هي مستعملة للتركب والتألف وثبت الجئة كلفظ الشخص الطلل والشبح. فإن قالوا: لا، بل في الجسم معنى العظمة، ألا يرى أنهم يقولون هذا أمر جسيم يريدون به العظم لا التركب إذ لا تركب للأمر لأنه عرض قال جرير⁶⁸⁷ يخاطب عمر بن عبد العزيز رحمه الله شعر:

حَمَلْتُ أَمْرًا جَسِيمًا فَاضْطَبَّرْتُ لَهُ * وَسَرْتُ فِيهِ بِأَمْرِ اللَّهِ يَا عُمَرَ

أقلنا هذا مستعمل على طريق المجاز تشبيها لما عظم من الأمور بما كثر أجزاءه من الأجسام ومثل هذا لا يجوز إطلاقه على الله تعالى على أن المستعمل في هذا لفظة "الجسيم" لا لفظة "الجسم" فأنتم ساعدتمونا على امتناع لفظة الجسم في اسمائه فيما استعمل في معنى التعظيم لا يجوزون إطلاقه على الله تعالى وما يجوزون إطلاقه لا يستعمل للتعظيم البتة فبطل الاستدلال، والله الموفق.

فأما لفظة الشيء جواب عن قولهم: لنا إنكم تطلقون لفظة الشيء على الله تعالى وكذلك نطلق نحن لفظة الجسم [عليه]⁶⁸⁸ فقال رحمه الله: "... هذا في جوابه" أي قياس لفظ الجسم على لفظ الشيء

⁶⁸⁵ ع، أ: مما لا يختلف.

⁶⁸⁶ ع، ح، أ، ل.

⁶⁸⁷ هو جرير بن عطية الكلبي اليربوعي التميمي، أبو حرزة، شاعر من بني كليب بن يربوع من قبيلة بني تميم وهي قبيلة في نجد، ولد في بادية نجد من أشهر شعراء العرب في فن الهجاء وكان بارعا في المدح أيضا. اشتغلت مصنفات النقد والأدب به واقرن ذكرا بالفردق والأحطل. متوفي سنة ١١٠ هـ. انظر: محمد اسماعيل عبدالله الصاوي، شرح ديوان جرير، المطبعة الصاوي، ص.

م؛ ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، مطبعة المدني، ص. ٣٨٩.

⁶⁸⁸ ح، ع، ل، أ، ب.

في جواز إطلاقه على الله تعالى لا يصحّ لوجهين أحدهما أن الشرع ورد بإطلاقه لفظ الشيء قال الله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ﴾⁶⁸⁹ ولو لم يجز إطلاق لفظ الشيء على الله تعالى لم يكن لقوله: ﴿قُلِ اللّٰهُ...﴾، معنى وفائدة وكان لغوا من الكلام كما لو قيل: أي السباع أسرع مشيًا؟ فقال قائل: الفرس. كان مخطأ في كلامه لما أن الفرس ليس من جملة السباع. بل الصواب في جوابه [أن يقال]⁶⁹⁰ الذئب أو الفهد ولما صح ها هنا: ﴿قُلِ اللّٰهُ...﴾ علم أنه شيء ومعناه أيضا ثابت وهذا هو الوجه الثاني وإجماع المسلمين ثابت فيه أيضا. (٤٥/أ) وأما لفظ الجسم فمخالف له في هذه الأوجه الثلاثة فلم يصحّ إطلاق لفظ الجسم على الله لذلك.

وقوله: "... جهل فاحش" خبر المبتدأ وهو قوله: بإطلاق اسم الجسم لأنهم إن نفوا بقولهم لا كالأجسام معنى التركب أبطلوا قولهم إنه جسم؛ لأنّ الجسم اسم المتركب.

وقوله: "وصاروا قائلين إنه جسم وليس بجسم" هذا بيان قوله: "وصاروا..." مناقضين وحصل من هذا أن يقال لهم أردتم بقولكم لا كالأجسام نفي التركب أو نفي شيء آخر من أمارات الحدوث مع قيام التركب إن قالوا بالأول فقد ناقضوا؛ لأنّ الجسم هو المركب فيصرون كأنهم قالوا في قولهم إنه جسم لا كالأجسام إنه مركب غير مركب وفيه تناقض وإن قالوا بالثاني فهو باطل أيضا؛ لأنّ المركب لا يخلو عما يوجب الحدوث.

وقوله: "فإلزامنا..." أي فالإزام الخصم إيانا فكان [هو]⁶⁹¹ من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول بإطلاق لفظ نفي به الجسمية وهو قولنا: إنه شيء لا كالأشياء حيث أطلقنا لفظ الشيء. فقلنا: إنه شيء فنفينا الجسمية بقولنا لا كالأشياء والباء في "بإطلاق..." للسببية كقوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ﴾⁶⁹² وقوله: ﴿فَبِمَا نَقُضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ﴾⁶⁹³.

وقوله: "أن نجوز..." محله النصب على أنه المفعول الثاني للإلزام [وبالفارسية الزام كردن خصم ما را بسبب اطلاق كردن ما لفظي را كه باطلاق كردن ان لفظ جسميت را نفي مي كنيم رواد استن ما را كه اطلاق كنيم لفظ جسم را جهل است يعني همجنان كه لفظ شيء را اطلاق مي كنيت بر خداي لازم مي شود بر سما كه اطلاق كنيت بر وي لفظ جسم را جنين كفتن ايشان جهل است].⁶⁹⁴

⁶⁸⁹ الأنعام، الآية : ١٩ .

⁶⁹⁰ ح، ع، ل، ب، أ.

⁶⁹¹ ح، ب، ع، ل، أ.

⁶⁹² النساء، الآية: ١٦٠ .

⁶⁹³ المائدة، الآية: ١٣ .

⁶⁹⁴ ح، ع، ل، أ، ب.

وقوله: "... بحقائق الألفاظ والمعاني" أما الألفاظ فإن السمع لم يرد بإطلاق لفظ الجسم على الله تعالى فكان إطلاقه مع ذلك عليه جهلا بجواز إطلاق لفظ الجسم عليه وأما المعاني فإن الجسم أينما ذكر أريد منه التركيب ومن ذكره ولم يرد منه التركيب كان جهلا منه بمعنى الجسم؛ لأنّ معناه لم يكن إلاّ التركيب ومن أطلقه على الله تعالى أو أراد به القيام بالذات لا التركيب كان جاهلا بحقيقة لفظ الجسم ومعناه، والله الموفق.



فصل

في استحالة وصف الله بالصورة واللون والطعم والرائحة

لما فرغ من ذكر الجسم واستحالته على الله تعالى شرع في بيان أثر الجسم الذي يلزم منه الصورة؛ لأنَّ الجسم لو كان لكان طويلاً أو عريضاً أو مثنياً أو مثلثاً أو غيرها. وذلك صورة له واللازم أبداً يتبع الملزوم فلذلك ذكرها بعد ذكر الجسم وإلى هذا أشار في الكتاب (٤٥/ب) بقوله: ”فَيَبْطُلُ القول بالصورة لبطلان القول بالتركيب“.

اعلم أن الصورة في اللغة مأخوذة من صاره يصوره ويصيره أي أماله وقُرئَ قوله تعالى: ﴿... فَصُرُّهُنَّ إِلَيْكَ﴾⁶⁹⁵ بضم الصاد وكسرهما أي وجههنَّ إليك ومصوّر الصورة يُميلها إلى هيئة معينة من الهيئات فلذلك سميت صورةً والصيران جمع صوارٍ بالكسر وهي القطيع من البقر وهي أيضاً وعاء المسك وقد جمعهما الشاعر بقوله:

أَإِذَا لَاحَ الصُّوَارَ ذَكَرْتَ لَيْلَى * وَأَذْكَرُهَا إِذْ نَفَخَ الصُّوَارَ

وقوله: ”والطعم“⁶⁹⁶ ... هو بفتح ”الطاء“ هنا، لأنّه ذكر في الصحاح: ”والطعم - بالفتح ما يؤدّيه الزوق. يقال طعمه مرّ...“⁶⁹⁷ ثم قال: وقد طعم يطعم طعماً إذا أكل مثال غنم يغنم غنماً. وقال بعده: والطعم - بالضمّ الطعام، والمعنى الأوّل هو المراد هنا بدلالة قران الرائحة، فكان مفتوحاً. أما الصورة فلأنّها تحصل عن التركيب والتركيب على الله محالٌ. فكان ما يحصل من نتيجة التركيب، وهو الصورة مُحالاً؛ لأنّ ما كان وجوده موقوفاً على وجود المحال كان وجود ذلك الشيء أيضاً مُحالاً؛ لأنّ ما كان وجوده موقوفاً على وجود المحال كان وجود ذلك الشيء أيضاً مُحالاً.⁶⁹⁸

وقوله: ”وغير ذلك من الآلات المتخذة“ [من الحديد]⁶⁹⁹ كالإبرة [والإسفي]⁷⁰⁰ والمقراض. وكذا من الأشياء المتخذة من الخشب كالباب والمفتاح والخزف كالحرّة، والإبريق وغير ذلك كآلات المتخذة من الذهب والفضّة والصفّر، فيبطل القول بالصورة لبطلان القول بالتركيب.

⁶⁹⁵ البقرة، الآية : ٢٦٠.

⁶⁹⁶ ج: وفي الكشف الطعم بالفتح والضم مصدر طعم الشيء أكله وذاقه إلا أن الجاري على ألسنتهم أي السنة الفقهاء في علة الربوا الفتح ومرامهم كون شيء مطعوما لا نطعم. نقلا عن المعرب.

⁶⁹⁷ انظر: الجوهرى، الصحاح، ج. ٥، ص. ١٩٧٤.

⁶⁹⁸ الجملة ”لأنّ ما كان وجوده موقوفاً على وجود المحال كان وجود ذلك الشيء أيضاً مُحالاً“ ساقطة من ب.

⁶⁹⁹ ح، ع، ل، أ.

⁷⁰⁰ ح، ع، ل، أ.

فإن قلت في هذا التعليل: يلزم الدور، لأنه ذكر في فصل أن صانع العالم ليس بجسم بقوله: "ولأن المتركب إما أن كان طويلاً وإما أن كان قصيراً؛ وإما أن كان مرتعاً..." إلى آخره. وهذه الأشكال كلها صور للمركب. ثم أبطل هناك كونه متركباً لاستلزام التركيب الصورة وأبطل هنا كونه ذا صورة لاستلزام صورة التركيب، وكان بطلان كل واحد منهما أي من المركب. والصورة موقوفة على بطلان الآخر، (٤٦/أ) وليس معنى الدور إلا هذا وكل ما كان وجوده موقوفة على الدور لا يوجد أصلاً، فحينئذ لا يوجد لا بطلان التركيب، ولا بطلان الصورة؟ قلت: نعم هكذا، لو اقتصرنا في بطلان كل واحد منهما على مجرد بطلان الآخر وأما لو ضممنا إلى بطلان كل واحد منهما معنى آخر يُبطله فلا يلزم الدور. بيان ذلك أنا لو قلنا: إن الله تعالى صورةً يلزم التركيب، والتركيب عليه باطل، لأنه لو كان متركباً كان كل جزءٍ منه لا يخلو إما أن كان موصوفاً بصفات الكمال، أو لم يكن موصوفاً بها. فإن كان موصوفاً بها يلزم التمانع بين تلك الأجزاء كما يلزم في القول بالهين. وإن لم يكن موصوفاً بها كان ذلك من أمارات العجز والحدوث، فيبطل القول بالتركيب لذلك. وكذلك نقول في طرف بطلان التركيب ابتداءً أنه لو كان متركباً لكان على صورة من الصور وعلى شكلٍ من الأشكال، فالقول بالصورة باطل؛ لأن اجتماع الصور عليه مستحيل.

ثم لو اقتص بشيء منها لكان بتخصيصٍ مُخصصٍ لاستواء كل في إفادة المدح، والنقص، والدخول تحت تخصيصٍ مخصصٍ من أمارات الحدث. فلما بطل القول بالصورة بهذا الطريق بطل القول بالتركيب أيضاً فلم يلزم الدور؛ لأن بطلان كل واحد منهما يثبت بدليل يقرّون⁷⁰¹ به ما ذكرنا لا أن يبطل كل واحد منهما بالآخر حتى يلزم توقف بطلان كل واحد منهما على بطلان الآخر غير أنه لما أثبت بطلان كل واحد منهما بالدليل القطعي قاس الآخر عليه لوضوح بطلان ذلك بالدليل فلم يلزم الدور. أو نقول الملازمة والدوران بينهما كملازمة العلل مع أحكامها كالكسر مع الانكسار، والقطع مع الانقطاع. فإن التركيب موجب للصورة من غير عكس، لأنه لا يصح أن يقال الصورة موجبة للتركيب لما أن الصورة أثر من آثار التركيب فلا يكون موجبة له. ثم الموجب التركيب هو من أثبت التركيب فيه كطلوع الشمس مع بياض النهار، فإن الموجب لبياض النهار هو طلوع الشمس من غير عكس ثم الموجب لطلوع الشمس إطلاع الله تعالى إياها وكذلك في سائر العلل مع معلولاتها كقيام الحركة في العين هو علة لتحرك العين ثم الموجب لقيام الحركة من إثبات الحركة فيه فلا يلزم الدور فيه فكذا فيما نحن فيه لما أبطل أن يكون التركيب صفةً لله تعالى وهو العلة الموجبة للصورة لدلالة التركيب (٤٦/ب) على الحدوث كان معلولها وهو الصورة باطلاً أيضاً؛ لأن المعلول إنما يثبت بالعلة وقد بطلت العلة فيبطل المعلول. وقوله: "... واجتماعها عليه مستحيل" أي واجتماع الصور كلها على الله مستحيل. وقوله: "... وليس البعض بأولى من البعض لاستواء الكل في إفادة المدح والنقص".

⁷⁰¹ في الأصل: يقترن.

فإن قلت: لو قال قائل: لا نسلم أن البعض ليس بأولى من البعض. فإن صورة الإنسان أبهى الصور وأحسنها كلها؛ لأن الله تعالى قال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾⁷⁰². والمعقول أيضا يساعد على أن صورة الإنسان أحسن الصور فإن أحداً لا يتمنى أن يكون صورته على خلاف صورة الإنسان فلما عُلم بالتركيب⁷⁰³ والمعقول أن صورة الإنسان أحسن الصور كيف صحَّ⁷⁰⁴ ما ذكره في الكتاب بقوله: ”وليس البعض بأولى من البعض لاستواء الكل في إفادة المدح والنقص“ ما جوابنا عنه؟

قلت: الجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أن السائل ترك موضع ما يلزم هو به حيث أخذ شطر الكلام وأورد عليه السؤال فكان فيه إغلوطة. فإن المصنف جعل المعطوف عليه والمعطوف في قوله ”... لاستواء الكل في إفادة المدح والنقص“ وانعدام دلالة المحدثات عليه علة بطلان الصورة. ثم لو⁷⁰⁵ فرضنا محدثاً ذا صورة فائقة في حسن صورته لا يدلّ المحدثات على أن المحدث كان على أحسن الصور بخلاف صفة العلم والقدرة والحياة، فإن ثبوت هذه الصفات للصانع من ضرورات دلالة المحدثات عليه لا محالة فلذلك تثبت له هذه الصفات دون الصورة؛

والثاني: أن⁷⁰⁶ صورة الإنسان وإن كان أحسن الصور ففيها شائبة نقصانٍ من جهةٍ أخرى وهي صفة الحدوث والتركيب بخلاف صفة العلم والقدرة والحياة إذ ليس فيها شائبة النقصان بجهة من الجهات، بل النقصان والقبح ثابتان في أضدادها فيثبت هي دون أضدادها.

وقوله: ”وانعدام دلالة المحدثات عليه...“ أي ولانعدام دلالة المحدثات على أن محدثها كان (٤٧/أ) على بعض تلك الصور بعينه من صور السيف والسكين والمقراض وكونه مثلثاً أو مربعاً، وكونه أبيض أو⁷⁰⁷ أسود أو غيرها من الأشكال والألوان بخلاف صفة العلم والقدرة والحياة. فإن في المحدثات دلالة على أن محدثها كان موصوفاً بالعلم والقدرة والحياة لما أن هذه المحدثات بهذه الصفة من الأحكام والإتقان لا يتصور صدورهما من جاهلٍ عاجزٍ ميتٍ، ولما أن في هذه الصفات صفة الكمال ليس فيها شائبة النقصان. فثبت⁷⁰⁸ هذه الصفات دون أضدادها، فكان في ثبوت هذه الصفات لله تعالى دليلاً قطعياً:

⁷⁰² التين، الآية: ٤.

⁷⁰³ ب: الكتاب.

⁷⁰⁴ ح، أ: يصح.

⁷⁰⁵ ل: إن.

⁷⁰⁶ ساقط من ب.

⁷⁰⁷ في الأصل: و.

⁷⁰⁸ ب، ح: فيثبت.

أحدهما: دلالة المحدثات عليه؛

والثاني: كون هذه الصفة صفة كمال.

وخالق العالم وجب أن يكون موصوفاً بصفات الكمال على وجه ليس فيه شائبة النقصان بخلاف صفات المحدثات، فإن فيها نقصان الزوال، لأنها أعراض.

فإن قيل: لو كان إثبات الصفات لله تعالى باعتبار دلالة المحدثات عليها لوجب أن لا يثبت له صفة السمع والكلام، لأنه دلالة في المحدثات على أن كون محدثها كان سميماً متكلماً؟

قلنا: إن لم تكن تلك الدلالة ثابتة على زعم السائل، فالدلالة الثانية وهي وجوب كون خالق العالم موصوفاً بصفات الكمال ثابتة لما أن صفة السمع والبصر والكلام من صفات الكمال فثبتت هي أيضاً كثبوت صفة الحياة والعلم والقدرة. **”وكذا على هذا الاعتبار في الألوان والطعوم والروائح...“** يعني لو قلنا بثبوت الألوان لله تعالى لكان لا يخلو إما أن نقول بالألوان كلها وهو مستحيل كما ذكرنا في الصور فإن إجتماعها عليه مستحيل، وإما أن نقول بثبوت بعضها دون البعض ففي ذلك دخول تحت⁷⁰⁹ تخصيص المخصص؛ لأنّ كلاً منهما في إفادة المدح والنقص سواء فلا بدّ من مخصص يُخصّصه ببعض تلك الألوان وهو من أمارات الحدث وبهذا يُعرف ردّ قول من زعم من الكرامية أن لله تعالى كيفية لا يعرفها إلا هو. وهذا القول لم يرد عن أحد من أهل السنة ألبتة وإنما روي هذا القول عن الكرامية روى عنهم (ب/٤٧) أبو بكر بن اليمان⁷¹⁰ أحد متكلمي سمرقند⁷¹¹ وهو قول فاسد لما أن الكيفية عبارة عن الهيئات والألوان والأحوال وقد مرّ القول ببطلان ذلك كلّ فيبطل القول بالكيفية، والله الموفق.

⁷⁰⁹ ساقط من ب.

⁷¹⁰ هو أبو بكر، محمد بن اليمان السمرقندي، كان فقيهاً من طبقة الحنفية ومتكلماً من طبقة الماتريدية، له عدة من الكتب منها معالم الدين، وكتاب الرد على الكرامية، وكتاب الاعتصام، توفي سنة ٢٦٨ هـ. انظر: اسماعيل باشا البغدادي، هداية العارفين، ج. ٢، ص. ١٧؛ اللكنوي، الفوائد البهية، ص. ٢٠٢.

⁷¹¹ سمرقند بفتح أوله وثانيه، ويقال لها بالعربية سمران، بلد معروف مشهور، قيل أنه من أبنية ذي القرنين بما وراء النهر، وهو قصبة الصغد مبنية على جنوبي وادي الصغد مرتفعة عليه. انظر: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، معجم البلدان، (تصحیح: محمد امين الخانجي)، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧ م، ج. ٣، ص. ٢٤٦.

فصل

في إبطال [القول]⁷¹² بالتشبيه

لما فرغ من بيان إبطال القول بالصورة شرع في [بيان]⁷¹³ إبطال القول بالتشبيه ردًا لقول بعض الضلال [لذين]⁷¹⁴ أثبتوا لله تعالى الصورة فيلزم منه التشبيه فذكر في هذا الفصل قصداً بطلان القول بالتشبيه ردًا لقول المشبهة.

فإن قيل: أيّ فائدة جديدة في ذكر إبطال القول بالتشبيه قصداً في هذا الفصل مع أن بطلان القول بالتشبيه ثبت قطعاً بما ذكر من الأدلة قبله لما أنه أثبت أن الله تعالى قديم وغيره حادثٌ فلا شبه⁷¹⁵ بين القديم والحادث. وكذا أثبت أنه ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ولا ذي صورة لم يكن الله مشابهاً لهذه الأشياء، ولم تكن هذه الأشياء مشابهة له، لأنّه لو ثبت المشابهة بينه وبين غيره إما أن تثبت له المشابهة بالجوهر أو الجسم أو بالعرض. إذ غير الله لم يخل من هذه الأشياء وقد أثبت أن الله تعالى منزّه عن هذه الأشياء فلا يكون مشابهاً [لها]⁷¹⁶.

قلت: ليست الفائدة في [ذكر]⁷¹⁷ هذا الفصل بوحدة، بل فيه فوائد مجتمعة وعوائد مكتنعة.⁷¹⁸ اعلم أن الضلال المخالفين لنا في هذا الفصل فريقان:

أحدهما غلوا⁷¹⁹ في إثبات المشابهة حتى قالوا: إن الله جسم متركب على صورة الأدمي، وله ما للبشر من الأعضاء وخرئت أفواه كثير من الروافض كهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي وداود الجواربي لعنهم الله بإطلاق هذا القول على الله تعالى، تعالى الله عمّا يقول الظالمون غلوا كبيراً.

والفريق الثاني غلوا في الاحتراز عن إثبات المشابهة حتى لم يُطلقوا اسم الشيء على الله تعالى احترازاً عن إثبات المشابهة بين الله تعالى وبين خلقه وهو قول جهنم بن صفوان. وكذلك امتنعت الباطنية⁷²⁰ والقرامطة⁷²¹ وبعض المنتسبين إلى الفلسفة عن وصف الله تعالى بأنه شيء حي عالم قادر

⁷¹² ب، أ، ل، ح.

⁷¹³ ح، ع، ل، أ، ب.

⁷¹⁴ ع، ل، أ.

⁷¹⁵ ع: مشابهة؛ ب: شبيهة

⁷¹⁶ ح، ع، ل، أ، ب.

⁷¹⁷ ع، ل، أ.

⁷¹⁸ ع، ل، أ: لاكتناع بالنون الاجتماع.

⁷¹⁹ ب: علوا.

⁷²⁰ الباطنية هو وصف يطلق للفئة التي تقول: إن النصوص الدينية لها معنيان: أحدهما ظاهر يفهمه الناس بواسطة اللغة، وبمعرفة أساليب الكلام، والثاني باطن لا يدركه إلا الذين اختصهم الله بهذه المعرفة، وهم يصلون إلى إدراك هذه المعاني المحجوبة عن

سميع بصير تحرّزا عن وقوع التشبيه. والقول الأوسط هو ما عليه أهل السنة والجماعة وكلا طرفي القول باطل ذميم وسافل رجيم.

والقول الثالث في إثبات المائة (٤٨/أ) لله تعالى على ما يجيئ بيانه في هذا الفصل إن شاء الله تعالى فلما كان في هذا الفصل إظهار بطلان الأقوال الباطلة على بطلانه وإحقاق القول الحقّ على حقيقة على ما كان، وإعلام ما يثبت به المماثلة، وإبراز ما يثبت به المخالفة على وجه لم يحصل علم هذه الأشياء إلاّ بما ذكر في هذا الفصل كان إيراد هذا الفصل بما يشتمل عليه من الأحكام من أمهات علم الكلام وأصول ما يتمّ به المرام.

وقوله: "... لأنّ المتشابهين هما المتماثلان" وفي بعض النسخ؛ لأنّ المتشابهين هما المتماثلان والأولى أولى؛ والثاني وقع من الكاتب؛ لأنّ الاشتباه يُستعمل في الالتباس والإشكال لا في التماثل بخلاف التشابه. وقال في الصحاح: "والمتشابهات من الأمور: المشكلات والمشابهات: المتماثلات."⁷²²

فإن قيل في قوله: "... لأنّ المتشابهين هما المتماثلان": تعريف النوع بالجنس وهو لا يصحّ، لأنّه لا يحصل به تعريف النوع. ألا يرى أنّك لو قلت: الاسم كلمة أو الإنسان حيوان لا يحصل به تعريف الاسم، ولا تعريف الإنسان لمشاركة غير الاسم إياه في استحقاق اسم الكلمة. وكذلك في الإنسان لا يتمّ تعريفه بالحيوان لمشاركة غير الإنسان إياه في اسم الحيوان. فكذا⁷²³ فيما نحن فيه المماثلة جنس تحتها أنواع أربعة وهي المشابهة، والمضاهاة، والمشاكلة، والمساواة على ما يجيء بيانها إن شاء الله تعالى، فكيف صحّ تعريف المشابهة بالمماثلة؟

قلنا: إنما لم يصحّ تعريف المشابهة بالمماثلة إذا اقتصر في تعريف المشابهة على لفظ المماثلة لا غيره، ولم يقتصر هنا على ذلك بل قال بعده: والمتماثلان ما ينوب أحدهما مناب صاحبه ويُسَدُّ

عامة الناس بتعليم الله لهم مباشرة. وقد يشير هذا المصطلح إلى عدة فرق إسلامية، منها الإسماعيلية والقرامطة والخرمية، وقد تشير أيضا إلى فرق غير إسلامية كالمزدكية، إلا أنه يطلق بشكل مخصوص على الفرقة الإسماعيلية. انظر: محمود عكام، الموسوعة الإسلامية الميسرة، دمشق، ١٩٩٥ م، دار صحارى، ج. ٣، ص. ٤٨٣؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص. ٢٤٧.

⁷²¹ القرامطة هي فرقة سياسية دينية من غلاة الشيعة أسسها حمدان بن الأشعث الملقب بقرمط وهو إسماعيلي العقيدة، والإسماعيلية هي أحد الفرق الشيعية المتطرفة. القرامطة نسبة للدولة القرمطية التي انشقت عن الدولة الفاطمية وقامت إثر ثورة اجتماعية وأخذت طابعا دينيا، بعدها بعض الباحثين من أوائل الثورات الاشتراكية في العالم. انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج. ١، ص. ١٠٠؛ محمد بن عبد الله بن عبد المحسن آل عبد القادر الأنصاري/الإحسان، تحفة المستفيد، مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٨٤ م، ج. ١، ص. ٩٨.

⁷²² انظر: الجوهرى، الصحاح، ج. ٦، ص. ٢٢٣٦.

⁷²³ ل: وكذا.

مَسَدَّهُ فصار كأنه قال: لأنَّ المتشابهين ما ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسدُّ مسدّه، ولا⁷²⁴ شكّ لأحد في صحّة هذا، فكذا فيما ذكره في الكتاب. وهذا لأنَّ المصنف رحمه الله أراد بالمتشابهين هنا المتماثلين وهو ما ينوب أحدهما مناب صاحبه من كلّ وجه فكان المتشابهان والمتماثلان بمنزلة الأسماء المترادفة. فتعريف أحد الأسماء المترادفة كان تعريفاً للآخر، والدليل على أن المراد هذا وهو (٤٨/ب) أن المراد بالمتشابهين المتماثلان لإرادة نوع المماثلة من الأنواع الأربعة التي ذكرنا تلقيب الكتاب⁷²⁵ بالفصل في إبطال القول بالتشبيه، والمراد منه إبطال القول بكلّ وجه من وجوه المماثلة لا إبطال القول بنوع من الأنواع الأربعة للمماثلة.

ألا يرى أنّه ذكر في هذا الفصل بطلان قول من يقول إن المشابهة تثبت بإطلاق اسم الشيء ولم يكن مراد⁷²⁶ للمصنف⁷²⁷ رحمه الله من ذلك الإبطال [إلا]⁷²⁸ إبطال المشابهة النوعية التي ذكرها في التبصرة من تفسير المشابهة بقوله: ”فأما المشابهة فجارية في الحقيقة في نوع من الكيفية، على صورة واحدة كاشتراك الذاتين في قبول الألوان، وغيرها من الأعراض.“⁷²⁹ بل مقصوده من ذلك أن إطلاق اسم الشيء على الله تعالى لا يوجب شيئاً من المماثلة من جميع أنواعها الأربعة. وقوله: ”والمتماثلان ما ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسدُّ مسدّه“ هذا حدّ صحيح للمتماثلين وهذا عندنا.

ثم المراد من قوله ”... ما ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسدُّ مسدّه“ هو أن يصلح هذا المثل لما يصلح له المثل الآخر الذي يماثله، فكان كلّ واحدٍ منهما مثلاً للآخر، ولا يشترط أن يكون أحدهما مماثلاً للآخر في جميع الأوصاف بل في الوصف الذي يطلب من أحدهما أن يقوم الآخر مقامه، ولا مخالفة فيه فهما حينئذ كانا متماثلين. فعلى هذا مسألة الفقه وهي أن رجلاً لو استأجر صباغاً ليصبغ ثوبه بصيغ معيّن كالأحمر مثلاً، وأراه الثوب الأحمر، فقال: اصبغ ثوبي هذا مثل هذا الثوب والصباغ صبغ ثوبه أصفر مكان الأحمر كان لصاحب الثوب أن يضمّنه إن شاء قيمة ثوبٍ أبيض. وإن شاء أخذ وأعطاه ما زاد الصبغ فيه ولا أجر ولو صبغه أحمر ولكن ردياً إن لم يكن فاحشاً في رداته لا يضمن وإن كان فاحشاً يضمن وهذا كلّه مبني على معنى المماثلة التي ذكرنا بأن أحدهما ينوب مناب الآخر. والصبغ الأصفر لا ينوب مناب الصبغ الأحمر فلذلك كان للمستأجر أن يضمّنه إن شاء، وكذلك إذا صبغه أحمر ردياً فاحشاً في رداته (٤٩/أ) فإنه لا ينوب مناب الأحمر الجيّد فلا يكون هو مثلاً لما أمر به المستأجر

724 أ: فلا.

725 ب: والباب.

726 ع، ل، أ: مقصود.

727 ع: المصنف.

728 ب.

729 انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ١، ص. ٣٠٨.

فكان له أن يضمه بخلاف ما إذا صبغه أحمر جيداً أو فيه نوع رداً قليلة حتى لا يُضمن؛ لأنّ الصباغ أتى بمثل ما أمر به المستأجر الذي عيّنه من الصبغ الأحمر لنيابة كلّ واحد منهما مناب الآخر، والدليل على أن معنى المماثلة هو ما ذكرنا من أن ينوب أحدهما مناب الآخر، ويسدُّ مسدّه في المعنى الذي طلب من أحدهما ما ذكره في التبصرة بقوله: ”فإننا نجد أهل اللغة لا يمتنعون“⁷³⁰ من القول بأن زيدا مثل لعمرو، [و] ⁷³¹ في الفقه، إذا كان يساويه فيه ويسدُّ مسدّه في ذلك الباب، وإن كان بينهما مخالفة لوجوه ⁷³² كثيرة، وكذا في الطول والقصر، والحسن والدمامة“⁷³³ وغير ذلك حتى أن السلطان لو ولى رجلاً بحماية ثغر، ثم أنه عزله بمن يقوم مقامه ويسدُّ مسدّه في الحماية والقدرة على دفع الأعداء لا يمتنع أهل اللغة أن يقولوا عزل السلطان فلانا بمن هو مثله. وإن كان بينهما مخالفة في أسباب كثيرة وكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: ”الحنطة بالحنطة مثل بمثل“⁷³⁴، وأراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبّات، والصلابة، والرخاوة.

اعلم أن الناس اختلفوا في أن التماثل بين الشيئين بماذا يقع على أربعة أقوال:

والأوّل قول أهل السنة والجماعة هو: أن التماثل إنما يقع بين الشيئين أنهما إذا اشتراكا في وصف كلّ واحد منهما ينوب مناب الآخر في تأدية ذلك الوصف أي لو طلب طالب أحد ذينك الشيئين باعتبار الوصف الذي هو فيه ينوب المتصف الآخر بذلك الوصف منابّه ويكفي كفايته على ما ذكرنا من النظر من غير نظر إلى أن ذلك الوصف عام أو خاص.

ومن غير أن يشترط المساواة بينهما من جميع الوجوه كما هو مذهب الأشعرية وهو قول الثاني، وقال في التبصرة: ”فإننا لا نقول ما يقوله الأشعرية أن لا مماثلة إلا بمساواة من جميع الوجوه“⁷³⁵ وهذا فاسد؛ لأننا بينا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ”الحنطة بالحنطة، مثل بمثل“ وأراد به الاستواء في الكيل لا غير مع أنها قد يتفاوتان في الوزن وعدد الحبّات، والصلابة، والرخاوة، وأشبهه (ب/٤٩) ذلك وكذلك لو كان زيد مساوياً لعمرو وفي الفقه لا يمتنع أحد أن يقول هما متماثلان في الفقه وإن كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة سوى الفقه علم بهذا أنه لا يشترط المساواة من جميع الوجوه في إثبات المماثلة بين الشيئين بهذا يعلم أن ما ذكره في البداية بقوله: وعندنا المماثلة إنما تثبت بالاشتراك في

⁷³⁰ ع، ل، ح، ب، أ: يمتنعون.

⁷³¹ أ، ح، ب، ل.

⁷³² في الأصل: بوجوه.

⁷³³ انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ١، ص. ٣٠٨.

⁷³⁴ أخرجه مسلم في صحيح، كتاب المساقاة، ١٥٨٨/٢٢.

⁷³⁵ انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ١، ص. ٣٠٧.

جميع الأوصاف حتى لو اختلفاً في وصفٍ واحدٍ لا تثبت المماثلة إنما وقع ذلك على قول الأشعرية لا على قولنا هكذا [أيضاً]⁷³⁶ ذكره الإمام المحقق مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله.

والقول الثالث قول المعتزلة فإنهم قالوا: المماثلة تثبت بالاشتراك في أخص الأوصاف وتفسير ذلك أن العلم منا له أوصاف ثلاثة: موجودٌ وعرضٌ وعلم الوجود أعم أوصافها والعرضية أوسطها وكونه علماً أخصها، فالعلم عندهم يماثل العلم لكونه علماً لا لكونه موجوداً وعرضاً. ولهذا أبث هذه الطائفة أن يوصف الله تعالى بالعلم وزعمت أنه لو وُصف بالعلم لوقعت المماثلة بينه وبيننا في علمه، إذ علمه يماثل علمنا في أخص أوصافه فلذلك لا يوصف بالعلم.

قلنا: هذا فاسد، فإن القدرة التي يحمل الإنسان بها عشرة أماء تساوي القدرة التي يحمل بها غيره مائة من في أخص أوصافها وهو استحقاق اسم القدرة فإن كلا منهما قدرة بعد استحقاقها اسم الموجود والعرض ومع ذلك لا يماثل كل واحد منهما للآخر.

والقول الرابع وهو قول الفلاسفة والباطنية، وقول جهنم بن صفوان: فإنهم أثبتوا المماثلة بالوصف العام نحو الوجود والشيئية والعلم والحياة فلذلك امتنعوا عن وصف الله تعالى بالموجود والشيء والعالم والحي والقادر نفيًا للمماثلة وهذا باطل لأن المماثلة لو ثبتت بالوصف العام أي الوجود والشيئية والجوهرية والعرضية واللونية لبطل تقسيم أرباب اللسان بين الأشياء من تسميتهم لبعض الأشياء ضدًا ولبعضها خلافًا ولبعضها جنسًا بل كانت الأشياء كلها مماثلة حتى كان الشهد مثلاً للسم والسواد مثلاً للبياض والعجز (٥٠/أ) مثلاً للقدرة من حيث الوجود والشيئية أو اللونية والعرضية وتعارف أرباب اللسان يشهد على هذه القضية بالبطلان إلى هذا إشارة في الكفاية.

وذكر المصنف رحمه الله في التبصرة: ”[يحققه]⁷³⁷ أن المماثلة اسم الجنس يشتمل على أنواعه، وأنواعه أربعة وهي: المشابهة والمضاهاة، والمشاكلة، والمساواة.

فأما المشابهة فجارية في الحقيقة على⁷³⁸ نوع من الكيفية على صورة واحدة كاشتراك الذاتين في قبول الألوان وغيرها من الأعراض.

وأما المضاهاة في الحقيقة فهي: جارية في نوع من الإضافة كاشتراك زيد وعمرو في النسبة إلى خالد إذا كان أباً لهما، فإن زيداً كما ينسب إلى خالد فيقال: هو ابنه. يُنسب إليه عمرو أيضاً على تلك الجهة.

⁷³⁶ ح، ع، ل، ب، أ.

⁷³⁷ أ، ح، ب، ل، ع.

⁷³⁸ في الأصل: في.

وأما المشاكلة في الحقيقة: فجارية في نوع من الجوهر على رتبة واحدة كثوبي قطن، وثوبي
كتان كل واحد منهما [من]⁷³⁹ شكل صاحبه.

وأما المساواة في الحقيقة: فجارية في نوع من الكمية على مقدار واحد كحشبين أو ثوبين كل
واحد منهما عشرة أذراع أو صبرتين من حنطة كل واحدة منهما عشرة أقفرة.⁷⁴⁰

ذكر هذا في بطلان قول الأشعرية، ثم قال: ”وإذا كانت المماثلة اسم الجنس تحته هذه الأنواع
فلا⁷⁴¹ شك أن إطلاق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه جائز، فإن الآدمي يقال له حيوان، وكذا يقال
جميع أنواعه من الدواب والسباع والطيور وغير ذلك، فكذا إطلاق اسم المثل على هذه الأنواع كلها ثم
قد يختص شيان بثبوت المساواة بينهما وهي الاشتراك في القدر مع انعدام المشاكلة والمضاهاة
والمشابهة، وكذا كل نوع مع سائر أنواعه، فلا⁷⁴² شك أن المخالفة تثبت عند انعدام الأنواع الأخر، ومع
ذلك لا يمتنع أهل اللغة عن الإطلاق لفظ المماثلة لثبوت ما ثبت من [هذه]⁷⁴³ الأنواع، ولهذا قال [أهل
اللغة] و⁷⁴⁴ أهل الأصول: كلام⁷⁴⁵ التشبيه لا عموم له. وإذا كان كذلك صح ما بينا ...“⁷⁴⁶ هو أن
المماثلة تثبت بين الشيين في وصف لمساواتهما في ذلك الوصف وإن كان بينهما مخالفة من وجوه
أخر غير أن الاستواء من كل وجه في الجهة التي يقع بها المشاركة (٥٠/ب) شرط لإطلاق اسم المماثلة
فإن إثنين لو اشتركا في الكلام أو في الفقه أو غيرهما من العلوم ولم يكن بينهما في ذلك النوع من
المساواة ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسدّه لا يستجيز أحد من أرباب اللسان أن يقول فلان مثل
فلان في علم كذا. وأما إذا كان بينهما مساواة يسد أحدهما مسد صاحبه يستجيزون ذلك فدل أن الأمر
على ما بينا وإن اعتقد خلاف ذلك أي خلاف أن ينوب أحدهما مناب صاحبه.

وقوله: ”يعرف بطلان قول المشبهة ...“، وعرف أيضا ”... بطلان قول جهم⁷⁴⁷ وكثير من أوائل
الفلاسفة“. وإنما ذكر بطلان أقوالهم على هذا الطريق ولم يقل يعرف بطلان قول المشبهة وجهم؛ لأن
قول المشبهة وقول جهم ليسا على الاتحاد في القول الباطل بل هما على طرفي نقيض. فإن قول كل
واحد منهما يخالف قول صاحبه من كل وجه فيما قالوا ولكنهما في البطلان سواء؛ لأن أحدهما وهو

⁷³⁹ أ، ح، ب، ل، ع.

⁷⁴⁰ انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ١، ص. ٣٠٩.

⁷⁴¹ أ، ب، ح: ثم لا.

⁷⁴² أ، ح، ب: ولا.

⁷⁴³ أ، ح، ب، ل، ع.

⁷⁴⁴ أ، ح، ب، ل، ع.

⁷⁴⁵ في الأصل: كان.

⁷⁴⁶ انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ١، ص. ٣٠٩.

⁷⁴⁷ ج: يعني قول جهم بن صفوان.

المشبهة غلا في التشبيه حتى أثبت الجسمية لله تعالى وصورة الأدمي كهشام بن الحكم ومن تابعه على ما ذكرنا في أول هذا الفصل. والثاني وهو جهم بن صوفان ومن تابعه غلوا في التحامي عن التشبيه حتى لم يطلقوا على الله تعالى اسم الموجود والشيء والحي والعالم، فوقعوا في الضلال كما وقعت المشبهة فيه لغلّوهم في التشبيه.

ثم أن هشام بن الحكم هو من متكلمي الشيعة وقد ذكرنا فمن مذهب الهشام أيضا أن كلام الباري صفة له لا يجوز أن يقال هو مخلوق أو غير مخلوق، وقال في الاستطاعة أنها بعض المستطيع على ما يجيء بيان أقواله الباطلة في مواضعها هذا مما ذكره صاحب⁷⁴⁸ كتاب *الملل والنحل* وقال أبو جعفر السجزي⁷⁴⁹ رحمه الله: إن المشبهة من أتباع المرجئة وأما جهم فهو جهم بن صوفان وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمد وكان هو أصله من أهل بلخ وقتله سالم بن أحوز المازني بمرور في آخر ملك بني أمية⁷⁵⁰ وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم بأشياء منها قوله: "لا يجوز أن يوصف الباري بصفة يوصف بها خلقه" لأن ذلك يقتضي ذلك تشبيها (أ/٥١) ومنها إثباته علوماً حادثه لله تعالى لا في محل منها قوله: "إن الإنسان مجبورٌ في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة" وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ويُنسب إليه الأفعال كما يُنسب إلى الجمادات يقال: أثمرت الشجرة وجرى الماء إلى آخر ما يذكره من الهذيان. وأما الفلاسفة فقد ذكر المصنف رحمه الله في فصل الاستطاعة من *التبصرة أن الفلاسفة [عندهم]*⁷⁵¹ عبارة عن العلم بحقائق الأشياء بقدر الإمكان.⁷⁵² وذكر الإمام الغزالي رحمه الله في *تهافت الفلاسفة*، وهو طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأقوال⁷⁵³ والنظر بمزيد الفطنة والذكاء، وهم رفضوا وظائف الإسلام من العبادات واستحرقوا شعائر الدين من وظائف الصلوات بل خلعوا بالكلية ربة الدين بفنون من الظنون يتبعون فيها رهطاً يصدّون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالأخرة هم كافرون ولا مستند لكفرهم شيء سوى تقليد سماعي كتقليد النصراني واليهود إذا جرى على دين الإسلام نشؤهم وولادهم وعليه دَرَجَ أبائهم

⁷⁴⁸ هو أبو الفتح، تاج الدين عبد الكريم بن أبي بكر أحمد المشهور بالشهرستاني، والشهرستاني منسوب إلى شهرستان وهي بلدة في خراسان الإقليم المعروف في إيران. كان نحو العلوم الشرعية القرآن وتفسيره هو الحديث والفقه، فكان أول ما تلقاه هو القرآن وتفسيره، وسمع الحديث وهو في سن الخامسة عشرة من أبي الحسن المدني بنيسابور خارج بلده شهرستان. مذهب الشهرستاني العقائدي هو مذهب الأشاعرة، وقد صرح بذلك هو بنفسه في بعض كتبه، وهذا ما يكاد يجمع المترجمون له عليه، بل إن أشهر كتبه *الملل والنحل*. انظر: محمد السحيباني، *منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل عرض وتقييم*، دار الوطن، الرياض، ص. ٢٧-٥٦؛ انظر أيضا: الشهرستاني، *الملل والنحل*، ج. ١، ص. ٩٢.

⁷⁴⁹ لم أجد ترجمته.

⁷⁵⁰ انظر: الشهرستاني، *الملل والنحل*، ج. ١، ص. ٧٣.

⁷⁵¹ ح، ع، ل، أ.

⁷⁵² انظر: النسفي، *تبصرة الأدلة*، ج. ١، ص. ١٤١.

⁷⁵³ ح، ل، أ: الأثراب.

واجدادهم ولا عن بحثٍ نظري صحيح بل تعلقهم بما قالوا صادرٌ عن التعثر بأذيال النسبية الصارفة عن صوب الصواب والانخداع بالخيالات المزخرفة كلامع السراب كما اتفق لطوائف من النظار في البحث عن العقائد والآراء من أهل البدع والأهواء وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسامي هائلة كسقراط وبقرات وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم واطناب طوائف متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم ودقة علومهم الهندسية والمنطقية [والطبيعية]⁷⁵⁴ والإلهية واستبدادهم لفرط الذكاء والفتنة باستخراج تلك الأمور الحنفيه تحملوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى عماد الفضل بزعمهم وانخرطوا في سلوكهم ترفعا عن مساعدة الجماهير والدهماء واستنكافا من الفناعة بأديان الآباء ظناً بأن إظهار النكاس في النزوع (٥١/ب) عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل فأية رتبة في عالم الله أخسر من رتبة من يتحمل بترك الحق المعتمد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً ثم أن خبط الفلاسفة طويل ونزاعهم في بينهم كثيرٌ والتناقض في رأى مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول وهو أرسطاطاليس فإنه ردّ على كل من كان قبله حتى على أستاذه الملقب بأفلاطون الالهي فلا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم بل يحكمون بظنٍ وتخمينٍ من غير تحقيقٍ ويقينٍ إلى آخره.

وأما القرامطة فهم جماعة من أهل هجر والبحرين، منسوب إلى المذهب المذموم والرأى الخبيث. وإنما سموا قرامطة؛ لأنهم نسبوا إلى رجلٍ من سواد الكوفة يقال له: قرمط، وقال أبو القاسم الطبراني⁷⁵⁵ إنما نسبوا إلى القرامطة؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم رأى عامراً جدهم بمشي فقال: "إنه ليقرمط في مشيه"⁷⁵⁶ أي يقارب خطوه ولهم قصة ذكرها الإمام السمعاني في الأنساب.

وقوله: "إذ الشيء اسم للموجود فحسب...". فإن قيل: لو كان الله شيئاً وغيره شيئاً لكان من جنس الأشياء والمماثلة بين أفراد الجنس وأنواعه ثابتة في حق المجانسة فلو كان هو شيئاً لكان هو مثلاً لغيره من حيث المجانسة لكل ما ينطلق عليه اسم الجنس؟

قلنا: قد مرّ ما يُوجب بطلان هذا فإننا قد بينا أنه اسم الموجود لما أن لا شيء عبارة عن العدم والله تعالى موجود وبالوجود لم يثبت المجانسة ولا المماثلة بينه وبين سائر الموجودات والشيئية يتحقق

⁷⁵⁴ ج.

⁷⁵⁵ وهو أبو القاسم، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللّخمي الشامي الطبراني، وسمي الطبراني نسبة إلى طبرية الشام قصة كورة الأردن. ولد في شهر صفر سنة ٢٦٠ هـ (بعكا بفلسطين من أم عكاوية، هو أحد أئمة أهل السنة والجماعة ورواة الحديث المشهورين وعلمائه. توفي الطبراني لليلتين بقيتا من ذي القعدة سنة ٣٦٠ هـ. انظر، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ١٦، ص. ١١٩؛ البغدادي، هداية العارفين، ج. ١، ص. ٣٩٦.

⁷⁵⁶ وصار هذا لقباً لعامر بن ربيعة القرمطي، جد محمد بن عبد الله العدوي، وقال أبو القاسم الطبراني: إنما نسبوا إلى القرامطة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم رأى عامراً جدهم يمشي، قال: "إنه ليقرمط في مشيته"، وهو من أهل المدينة، حدث عن بكر بن عبد الوهاب، ويحيى بن سليمان بن نضلة. روى عنه محمد بن عمر بن غالب، وأبو القاسم بن سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، وغيرهم. انظر: السمعاني، الأنساب، ج. ٤، ص. ٤٧٩.

بحقائق المعاني دون الألفاظ المستعملة، فإذا لم يثبت ذلك بالثبوت والوجود لم يثبت باللفظ الذي لا ينبئ إلا عن الثبوت والوجود. ثم نقول: إن السواد شيء والبياض شيء ولا مماثلة بينهما على ما ذكرنا، وكذا في سائر المتضادات من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق حيث لا تثبت المماثلة بينهما. وإن أُطلقت لفظة الشيء على كل واحد⁷⁵⁷ من المتضادات.

”وحقيقة الجواب: إن اسم الشيء ليس باسم جنس؛ لأنَّ اسم الجنس هو الذي⁷⁵⁸ ينبئ عما وَرَاءَ (أ/٥٢) مطلق الوجود كاسم الجوهر ليس باسم لمطلق الموجود، بل هو اسم الموجود يتركب منه ومن غيره الجسم، أو لما هو قابل للأعراض حتى إنه لا يتناول موجوداً ليس يتركب منه الأجسام ولا موجوداً لا يقبل العرض، وكذا العرض ليس باسم لمطلق الوجود⁷⁵⁹ إذ موجودات [كثيرة]⁷⁶⁰ ليست بأعراض، بل هو اسم لما يعرض في الجوهر مما يستحيل بقاؤه، فما لم يوجد فيه هذا المعنى لم يكن عرضاً، وكذلك اسم جنس كالحيوان والثياب وغير ذلك، فدلَّ أن ما دلَّ على مطلق الوجود لا يكون اسم جنس“⁷⁶¹ هكذا ذكر السؤال والجواب المصنف رحمه الله في التبصرة.

قال العبد الضعيف⁷⁶² غفر الله له: والذي ذكره المصنف رحمه الله من معنى الجنس صحيح على اختيار غيره أيضاً؛ لأنَّ غيره يقال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو أي شيء هو أي من أي جنس هو، وهذا سؤال إنما يكون عن معنى بعد الوجود كالجوهرية والعرضية، لأنَّا لو قلنا إنه سؤال عن مطلق الموجود كان معناه أوجود هو أم معدوم، وهو لا يصح؛ لأنَّه لا جنسية بين الموجود والمعدوم حتى يقع السؤال عنه مع أن اسم الشيء لا يقع على المعدوم. ثم اعلم أن اسم الشيء لما كان اسماً للموجود كان اسماً عاماً يتناول كل الموجودات لقيام معنى الوجود في كل فرد من أفراد الموجودات وهو لا يوجب المماثلة إذ بالوصف العام لا تقع المماثلة لانطلاقه على المتضادات والمخالفات كالحركة والسكون والحيوان والجماد. وعند المعتزلة هو اسم مشترك حتى وقع على الموجود والمعدوم عندهم وهو أيضاً لا يوجب المماثلة؛ لأنَّ اسم المشترك يقع على المتضادات كاسم العاهل للعطشان والريان والقرء للحيض والظهر؛ والقسم الثالث وهو أن يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر وهذا أيضاً لا يوجب المماثلة؛ لأنَّ المعنى في محل الحقيقة قارٌّ فيه وهو قابل للزوال في محل المجاز وبهذا أخذ عبد الله المعروف بالناشي احترازاً عن التشبيه ثم اختلفت

⁷⁵⁷ أ، ل، ح: واحدة.

⁷⁵⁸ ل، ب، أ: ما.

⁷⁵⁹ في الأصل: الموجود.

⁷⁶⁰ ع.

⁷⁶¹ انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ١، ص. ٣١٩.

⁷⁶² أ، ب، ل: حسام الدين السغناقي.

الروايات عنه في تعيين المجاز والحقيقة فقال في رواية هذه الأسامي لله تعالى حقيقة ولغيره مجاز وفي أخرى عنه على العكس وفساد هذا القول لا يخفى على من له أدنى معرفة بهذه الصناعة مع أن الفراز له (٥٢/ب) عن التشبيه بهذا الطريق لا يصح؛ لأن الاسم لا ينقل عن محل الحقيقة إلى غيره بطريق المجاز إلا المشابهة قويّة بينهما حتى قال أهل اللغة: إن المجاز تشبيه بدون كاف التشبيه، وذلك لدلالة تأكّد المشابهة بينهما، فكانت المشابهة لازمة بين محل المجاز ومحل الحقيقة لا لزوم لها عند جعل الاسم في محلين حقيقة. فكان القارّ عن ثبوت المشابهة بطريق الجواز واقعاً فيما أبى بطريق اللزوم فلم يكن غايةً لحمقه حينئذ. ثم العلم الحاصل بين الحقيقة والمجاز أن ما صحّ نفيه ولم يكن نافية كاذبا كان مجازاً وما لا يصح نفيه بل كان نافية كاذبا كان حقيقة. ثم إذا قلت في إحدى الروايتين إن هذه الأسامي لله تعالى مجاز وللخلق حقيقة كان مقتضى قولك أن من قال: إن الله تعالى ليس بموجود كان صادقاً.⁷⁶³ وكذا إذا قال: ليس بحي، ولا قادر، ولا سميع، ولا بصير، ولا خالق، وهذا هو التعطيل الصريح والدهرية المحضّة. وإذا قلت على الرواية الأخرى إن هذه الأسامي لله تعالى حقيقة وللخلق مجاز كان هو مقتضى قولك أن من قال الناشي: لا يعلم الله ولا رسوله ولا صحّة دين الإسلام، ولا بطلان ما وراء الإسلام من الأديان، ولا يعلم نفسه أنه موجود، ولا أنه مؤمن، ولا يعلم السماء والأرض، ولا شيئاً من الحقائق كان صادقاً في مقالته هذا، هو السوفسطائية الكبرى، كذا ذكره المصنف رحمه الله.

فإن قيل: لو كان الشيء اسماً للموجود، والله تعالى موجود وجب أن يكون ذات الله تعالى داخلاً تحت اسم الشيء في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.⁷⁶⁴

قلنا: أجاب المصنف رحمه الله عن مثل هذه الآية وهو قوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ...﴾⁷⁶⁵ في مسألة خلق الأفعال بأجوبة يخضع المصنف لها وينقاد ويطلب بها الحق ويرتاد ومن تلك الأجوبة ما ذكره أن الشيء ليس باسم جنسٍ والله تعالى [وإن]⁷⁶⁶ أطلقنا عليه لفظة الشيء ليس من جنس العالم ولو كانت لفظة الشيء عامة في القديم والحديث لكانت اسم جنسٍ لما تحتها وكان القديم نوعاً منه والمحدث نوعاً آخر فيختلفان نوعاً (٥٣/أ) ويستويان جنساً والقول بإثبات المجانسة بين القديم والمحدث كفر فتيين بما ذكرنا أن الآية على ما قررنا وهو أنه غير داخل تحت الشيء هناك بمعنى في محل الكلام لا أنه لا يطلق عليه اسم الشيء وإذا لم يكن الله مراداً بلفظة العلماء والوكلاء على أن الخصوص هو إخراج ما يوجب ظاهر الكلام دخوله فيه وهو لا يوجب دخول المخاطب به.

⁷⁶³ ج: حقيقةً

⁷⁶⁴ البقرة، الآية: ٢٨٤؛ آل عمران، الآية: ٢٩، ١٨٩.

⁷⁶⁵ الأنعام، الآية: ١٠٢؛ الرعد، الآية: ١٦.

⁷⁶⁶ ح، ب، ع، ل، أ.

ألا يرى أن من قال: دخلت الدار وضربت جميع من فيها وأخرجتهم منها لا يوجب ذلك دخوله فيه [وخروجه]⁷⁶⁷ [منه]⁷⁶⁸ لا يعد خصوصاً ومثل هذه المسألة ما ذكره محمد بن الحسن رحمه الله في *الجامع الكبير* رجل قال: إن دخل داري هذه أحد فعبدي حرّ فدخلها الحالف بنفسه لم يحنث؛ لأنّه جعل شرط الحنث دخول رجلٍ منكرٍ. وقد عرّف نفسه بحكم هذه اليمين؛ لأنّه كنى عن نفسه بإضافة الدار إلى نفسه والكناية أبلغ المعارف فخرج عن شرط هذه اليمين وأصله قوله صلى الله عليه وسلم "نظر الله أمرا سمع مقالتي فوعاها، ثم أداها كما سمعها"⁷⁶⁹ وهو بنفسه صلى الله عليه وسلم لم يدخل فيه لما قلنا هكذا ذكره فخر الإسلام رحمه الله في إيمان شرح الجامع ولم ينفعه الامتناع عن إطلاق [الاسم]⁷⁷⁰ أي إطلاق اسم الشيء وفي بعض النسخ بتصريحه يعني أنهم لما لم يلتحقوا بالدهرية في نفي الصانع وأثبتوا الصانع قيل لهم توجهت إليكم أمور ثلاثة نفي الذات وإثبات المماثلة بين وجوده ووجود غيره والفرق بين وجوده ووجود غيره فقد أقرتم ببطلان الأولين فقد تعين عليكم التسليم إلى الأمر الثالث وهو الفرق بين وجوده ووجود غيره وهو عين ما ذهبنا إليه. فثبوت هذه الصفات أي مطلقاً للتقديم والمحدث لا يوجب المماثلة لأنّنا قد بينا أن الاستواء في الوصف الذي يقع به المماثلة بين الشئيين يجب أن يكون من جميع الوجوه حتى أن الإنسان إذا كان يقدر بقدرته على حمل عشرة أمناء⁷⁷¹ فإنه لا يكون مثلاً للآخر إذا كان هو قادراً بقدرته على حمل مائة منّ فلا يقال قدرة هذا مع قدرة ذلك يتماثلان لعدم مساواتهما في نفس القدرة مع أن إطلاق اسم (ب/٥٣) القدرة على كل واحد منهما جائز وكذلك في العلم والسمع والبصر فإنّ إثنين لو اشتركا في علم الفقه ولكن مع التفاوت لا يقال فلان مثل فلان في علم الفقه وكذلك في غيره من الصفات ولما لم تثبت المماثلة بين قدرتي الإنسانين وعلمهما عند وجود التفاوت بينهما مع مساواتهما في كثير من الصفات⁷⁷² من الوجود والعرضية وعدم الدوام وعدم اشتمالهما في العلم على المعلومات أجمع وكون كل واحدٍ منهما ضرورياً واكتسابياً لكن لما تفاوتتا في وصفٍ واحدٍ وهو التفاوت في القدر الذي لم يتماثلا فيه لأنّ لا يتماثل علم الله تعالى مع علم العباد للتفاوت الفاحش في نفس العلم وفي أوصافه أولى والتفاوت هو التفاوت الذي ذكره في الكتاب بقوله: "وكذا العالم منا عالم بالعلم هو عرض ... إلى آخره.

⁷⁶⁷ ع.

⁷⁶⁸ ح، ع، ل، ب، أ.

⁷⁶⁹ إسماعيل بن محمد العجلوني، *كشف الخفاء ومزيل الإلباس*، مكتبة القدس، القاهرة، ١٣٥١ هـ، ج. ٢، ص. ٣١٩.

⁷⁷⁰ ح، ع، ل، أ، ب.

⁷⁷¹ أ: الأمناء جمع مناء بالقصر وهو رطلاب، وأما جمع المنّ أمنان، ذكره في *الصحاح*.

⁷⁷² ع: الأوصاف.

وقوله: ”ولهذا قلنا ...“ إلى آخره. يتعلق بقوله: ”وثبتت هذه الصفات للقديم والمحدث لا يوجب المماثلة“ ولكن بنوع إدراج وهو أن يقال [نحن]⁷⁷³ نحترز أيضا عن إطلاق اللفظ الذي يوجب المماثلة كما تحترزون أنتم. أما ثبتت هذه الصفات للقديم والمحدث فلا يوجب المماثلة ولذلك أثبتنا هذه الصفات للقديم والمحدث. ولهذا قلنا: إن الله تعالى لا يوصف بالمائية؛ لأنها توجب المماثلة بين المتجانسين متعلقا بالمدرج لا بالمذكور. وذكر المصنف رحمه الله مسألة المائية [الله]⁷⁷⁴ في التبصرة على طريق السؤال والجواب⁷⁷⁵، فلذلك وهم بعضهم بأن هذا جواب إشكال وهذا وهم منه؛ لأن جواب الإشكال لا يورد باللام الجارة بل اللام الجارة إنما تُذكر لمتعلق يصلح أن يكون متعلقا لها وإلا يدرج لفظ يصلح أن يكون متعلقا لها كما في قوله تعالى: ﴿وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ﴾⁷⁷⁶ وهذا تعليل معلله محذوف أي وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ فعلنا ذلك أو هو معطوف على تعليل مضمّر أي لنبين به قدرتنا ﴿وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً...﴾ ونحوه قوله تعالى: ﴿مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ﴾⁷⁷⁷ ومثله كثير.

وقوله: ”لأنها عبارة عن المجانسة“. ألا يرى (٥٤/أ) أن الناس يقولون هذا الشيء أي من أي جنس هو وأهل اللغة يقولون كلمة هل سؤال عن مطلق الوجود وما سؤال عن جنسه وكم سؤال عن قدره؛ وأهل المنطق يقولون في حدّ اسم الجنس أنه الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو. والنوع هو الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالشخص في جواب ما هو، دلّ على أن المائية عبارة عن الجنس وكل ذي جنس يشبه بذي جنس من حيث المجانسة فكان القول بالمائية قولاً بالتشبيه

⁷⁷³ ح، ع، ل، ب، أ.

⁷⁷⁴ ل، أ، ع، ب، ح.

⁷⁷⁵ انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ١، ص. ٣٢٢-٣٢٣.

⁷⁷⁶ مريم، الآية: ٢١.

⁷⁷⁷ يوسف، الآية: ٢١، ٥٦.

وما روى أرباب المقالات كأبي القاسم الكعبي⁷⁷⁸ وأبي محمد الحسن بن موسى بن نوبخت⁷⁷⁹ وسفيان بن سحبان⁷⁸⁰ وهو من متكلمي أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنهما.

وقوله: "افتراء عليه" أي رواية أرباب المقالات هذه الرواية عن أبي حنيفة رضي الله عنه افتراء على أبي حنيفة رضي الله عنه وهو أجل حالاً وأعلى منزلة من أن تنفوه بمثل هذا اللفظ الموهوم للجنسية في حق الله تعالى مع صدقه ومهارته في علم الكلام كمهارته في سائر علوم الإسلام. ثم لو ثبتت هذه الرواية عن أبي حنيفة رضي الله عنه يحتمل أن يكون لها تأويل آخر سوى المعنى الظاهر الذي يفهم منها من معنى المجانسة حملاً لكلام سراج الأمة، وإمام المتقين، ومقتدى العالمين، وسابق المجتهدين على الصلاح. وذلك التأويل هو أن يريد بالمائة الاسم الذي له اختصاص بعلم الله فكان معنى قوله إن لله تعالى مائة لا يعرفها إلا هو أي أن لله تعالى اسماً لا يعلمه إلا الله ولو كان مراده هذا فهو موافق لما ورد به الخبر وهو الدعاء الماثور عن النبي عليه السلام فيمن أصابه بهم، [وهو]⁷⁸¹ "اللهم إني عبدك ابن عبدك ابن أمتك ناصيتي بيدك ماضٍ في حكمك، عدل في قضاؤك أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي"⁷⁸² وإذا كان هذا محتملاً لا معنى لصرف ذلك إلى إثبات المجانسة والمماثلة مع ظهور مذهبه في التبري عن التشبيه وثبت الرواية (٥٤/ب) عن

⁷⁷⁸ هو عبدالله بن أحمد بن محمود أبو القاسم البلخي الكعبي. قال الخطيب: من متكلمي المعتزلة البغداديين، صنف في الكلام كتباً كثيرة وأقام ببغداد مدة طويلة وانتشرت بها كتبه، ثم عاد إلى بلخ فأقام بها إلى حين وفاته. أخبرني القاضي أبو عبدالله الصيمري، حدثنا أبو عبدالله محمد بن عمران المرزباني، قال: كانت بيننا وبين أبي القاسم البلخي صداقة قديمة وكيدة وكان إذا ورد مدينة السلام قصد أبي وكثر عنده، وإذا رجع إلى بلده لم تنقطع كتبه عنا، وتوفي أبو القاسم ببلخ في أول شعبان سنة ٣١٩ هـ. انظر: أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ج. ٩، ص ٣٨٤؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج. ٣، ص ٤٥.

⁷⁷⁹ هو أبو محمد، الحسن بن موسى، بن أخت أبي سهل بن نوبخت، متكلم فيلسف، كان يجتمع إليه الجماعة من النقلة الكتب الفلسفة، وكانت المعتزلة تدعيه، والشيعنة تدعيه، ولكنه إلى حيز الشيعة مأهوا؛ لأن آل نوبخت معروفون بولاية علي وولده في الظهار. له مصنفات وتأليفات في الكلام والفلسفة وغيرها، وله من الكتب: كتاب الآراء والديانات، ولم يتمه؛ كتاب الرد على أصحاب التناسخ، كتاب التوحيد وحدث العلل والأخرة. انظر: ابن النديم، الفهرست، ص. ٢٢٥.

⁷⁸⁰ قال ابن النديم في الفهرست سفيان بن سحبان من أصحاب الرأي وكان فقيهاً ومتكلماً وله من الكتب كتاب العلل. شداد بن حكيم من أصحاب زفر بعثت إليه امرأته بسحور على يدي خادم فأبطأت الخادم في الرجوع فاتهمته المرأة فقال شداد لم يكن بيننا شيء وآل الكلام بينهما إلى أن قال لها شداد تعلمين الغيب فقالت نعم فوقع في قلبه من هذا شيء فكتب إلى محمد بن الحسن فأجاب جدد النكاح فإنها كفرت وكان شداد إذا اشترى جارية تزوجها ويقول لعلها حرة ومات آخر سنة عشر ومائتين انتهى ولم يذكر في حرف الصاد أحداً وفيه. صاعد بن محمد بن أحمد بن عبد الله أبو العلاء عماد الإسلام قاضي نيسابور الاستوائي. انظر: الفهرست، ج. ١، ص. ٢٥٨؛ القرشي، الجواهر المضوية، ج. ٢، ص. ٢٢٧.

⁷⁸¹ ح، ع، ل، أ.

⁷⁸² انظر: أخرجه ابن حبان في الصحيح، مؤسسة الرسالة، ج. ٣، ص. ٢٥٣.

حماد بن أبي حنيفة رضي الله عنهما وكان متكلماً عالماً بمذهب أبيه أنه قال: لأنّ مقاتلاً⁷⁸³ كان مشبهاً وجهما كان معطلاً فثبراً منهما على أن هذا كله تكلف لأنّ القول بالمائة غير ثابت عنه كذا ذكره المصنف رحمه الله.

وقوله: ”وهو نفي القول بالمائة“ وفي بعض النسخ وهو نفي عنه القول بالمائة أي نفي أبو منصور رحمه الله عن الله تعالى القول بالمائة وترك ذكر عنه⁷⁸⁴ وهو النسخة الأولى دليل على ما قلنا من المعنى فإن⁷⁸⁵ الضمير راجع إلى الله تعالى لا إلى أبي حنيفة رضي الله عنه ويحتمل إلى أبي حنيفة وقال في التبصرة: ”والشيخ الإمام أبو منصور [رحمه الله]⁷⁸⁶ مع كونه أعرف الناس بمذاهب أبي حنيفة رضي الله عنه لم ينسب هذا القول إليه لا في كتاب التوحيد، ولا في كتاب المقالات، وإن كان اشتغال⁷⁸⁷ بيان⁷⁸⁸ مراد من قال بهذه المقالة ...“⁷⁸⁹

وهذا الذي ذكره في التبصرة لا يصلح دليلاً على رجوع الضمير إلى أبي حنيفة رضي الله عنه والأظهر أن الضمير راجع إلى الله تعالى لا إلى أبي حنيفة؛ لأنّ التعليل بقوله كان من أشد الناس إتباعاً لأبي حنيفة رضي الله عنه إنما يحتاج إليه في رجوع الضمير إلى الله تعالى لا إلى أبي حنيفة لأنّ الراوى لو روى عن المروري عنه يروي عنه ما سمعه فلا⁷⁹⁰ يشترط في صحة روايته شدة الاتباع له، والله الموفق.

⁷⁸³ ج: لا تفر عن الصفة فرار جهم ولا نصفه وصف مقاتل بن سليمان وإنما قال ذلك.

⁷⁸⁴ ج: أي ترك ذكر لفظة عنه.

⁷⁸⁵ ح، ع، ل، أ: بأن.

⁷⁸⁶ ب، أ، ع، ح.

⁷⁸⁷ في الأصل: لاشتغال.

⁷⁸⁸ في الأصل: بيان.

⁷⁸⁹ انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ١، ص. ٣٢١.

⁷⁹⁰ ح، ع، أ: فلما.

فصل

في إبطال القول بالمكان

لما فرغ من بيان بطلان القول بالتشبيه شرع في [بيان]⁷⁹¹ بطلان القول بالمكان؛ لأن⁷⁹² القول بالمكان فرغ للقول بالتشبيه لما أن بين المكان والتممكن مشابهة غير أنه أوردته قصداً مع أن إبطال القول بالتشبيه متضمن لإبطال القول بالمكان؛ لأنّ قوماً قالوا بالمكان مع أنهم لم يقولوا بالتشبيه فمست الحاجة إلى بيانه قصداً لذلك. وقوله: "... في إبطال القول بالمكان" أي بالمكان لله تعالى؛ وقوله: "... ولا ممايس للعرش" نذكر تأويل العرش يُعيد هذا فلو تممكن بعد ما خلق المكان لتغير عمّا كان عليه " والتغير وقبول الحوادث من أمارات الحدث".

فإن قلت: لو قال قائل: العالم لم يكن موجوداً في الأزل، وكان الله يعلمه أنه⁷⁹³ غير موجود في الأزل، وبعد ما خلقه، وأوجده يعلمه أنه موجود فقد (أ/٥٥) تغير علمه "عما كان عليه" أي عن علمه بأنه غير موجود إلى علمه بأنه موجود، والتغير في العلم لم يكن من أمارات الحدث فكيف كان التغير في التمكن [هنا]⁷⁹⁴ من أمارات الحدث ما جوابنا عنه؟

قلت: لو وُجد التمكن بعد أن لم يكن كان التغير في ذات الله تعالى من كونه غير متمكن إلى كونه متمكناً⁷⁹⁵ فكان من أمارات حدوث ذاته، والله تعالى منزّه عنه. وأما التغير الذي ذكرته من علم الله تعالى فليس ذلك بتغير في العلم بل ذلك التغير في المعلوم على ما يجيء بيانه في آخر فصل إثبات أزلية كلام الله تعالى مُستقصى إن شاء الله تعالى.

وقوله: "وكذا لو كان مقدراً⁷⁹⁶ بمقدار العرش" إلى آخره، أي ورود التبعض والتجزئ على تقدير التمكن شامل للتقديرات الثلاث. فالتبعض والتجزئ محالّ على الله تعالى على ما مرّ في إبطال القول بالجسم، فكان التمكن على العرش باطلاً يقال ساحة الدار وباحثها لِمَا ظهر من اتساع وجه أرضها.

وقوله: "وكذا إن كان مساوياً لساحة العرش أو أصغر [منه]⁷⁹⁷" فهو تعليل لإبطال التمكن بإبطال التناهي أي من [حيث]⁷⁹⁸ حسب القدر في حقّ الله تعالى. وذلك إنما يتأتى في صورتين وهما

⁷⁹¹ ح، ع، ل، أ.

⁷⁹² ح، ع، ل، أ: لما أن.

⁷⁹³ ب: أن.

⁷⁹⁴ ح، ع، ل، أ.

⁷⁹⁵ ب: متمكن.

⁷⁹⁶ ب، ح: مقدار.

⁷⁹⁷ ح، ع، أ.

صورة المساواة وصورة الصغر من العرش لا في صورة الفضل منه، فلذلك اقتصر في التناهي على ما ذكرها بين الصورتين. وأما في التناهي بجهة السفلى على تقدير التمكن على العرش فيتأتى في الصور الثلاث وهي: صورة الفضل، والمساواة، والنقصان. فالحاصل أن التناهي على نوعين أحدهما من حيث القدر وهو يتحقق في الصورتين وهما مساواة العرش والنقصان منه؛ والثاني من جهة السفلى، وهو يتحقق في الصور الثلاث وهي: صور الفضل، والمساواة، والنقصان.

وقوله: "كثلا يتمكن التناقض والتدافع في كلام الحكيم الخبير" وهذا؛ لأن الله تعالى استدلل بنفي التناقض والاختلاف في القرآن على أنه من عنده بقوله - تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾⁷⁹⁹ فيجب صرف [منها]⁸⁰⁰ كل آية إلى ما يليق بالربوبية، أما قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾⁸⁰¹ فالعرش يُذكر ويُراد السرير المحفوف بالملائكة (ب/٥٥) الذي هو أعظم المخلوقات ويُذكر ويُراد به الملك. قال الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثلّت عروشهم * وأودوا كما أودت أياذ وحمير

وروي: ثلّت عروشهم يقال: ثلّ عروشهم أي زال ملكهم؛ وأودوا أي هلكوا؛ فأياذ وحمير قبيلتان. يقال: إذا ذهب عزّ بني مروان وهلكوا كما هلكت هاتان القبيلتان. وقال زهير:⁸⁰³

تداركنما عبساً وقد ثلّ عرشها * وذبيان إذ زلّت بأقدامها النعل

فعبس وذبيان قبيلتان من قبائل قيس عيلان يخاطب به رجلين شجاعين، فيقول أدركتما هؤلاء القوم حال ذهاب عزهم وزليل أقدامهم وزليل النعل مجاز. والاستواء يذكر ويراد به الاستقرار كقوله تعالى: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾⁸⁰⁴ ويذكر ويراد به التمام على ما قال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ

⁷⁹⁸ ح، ع، ل.

⁷⁹⁹ النساء، الآية: ٨٢.

⁸⁰⁰ ع.

⁸⁰¹ طه، الآية: ٥.

⁸⁰² في أصل الكلمة: زلت.

⁸⁰³ هو زهير بن سليمي المزني أو المزيني، أحد أشهر شعراء العرب وحكيم الشعراء في الجاهلية وهو أحد الثلاثة المقدمين على سائر الشعراء وهم امرؤ القيس، وزهير بن أبي سلمى، والنابغة الذبياني. وتوفي زهير بن سليمي قبيلة بعثة النبي محمد. انظر: أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب ابن واضح الكاتب العباسي، تريخ يعقوبي، مطبعة البغرى، النجف، ١٣٥٨هـ، ج. ١، ص. ١٠٣.

⁸⁰⁴ هود، الآية: ٤٤.

وَاسْتَوَى ﴿٨٥﴾⁸⁰⁵ ويذكر ويراد به الاستيلاء كما يقال استوى فلان على بلدة ومنه قول القائل في بشر بن مروان⁸⁰⁶:

قَدْ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى الْعِرَاقِ * مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مُهْرَاقٍ

ويذكر ويراد به العلو والارتفاع، كما قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾⁸⁰⁷ فعلى هذا يحتمل أن يكون المراد به استولى على العرش الذي هو أعظم المخلوقات. وتخصيصه بالذكر كان تشريفاً له إذ إضافة جزئية للأشياء لتعظيم ذلك الجزء كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ...﴾⁸⁰⁸ وإنه لما قام عبد الله وغيره أو كان لدلالة أن ما دونه كان مستولى عليه بالاستيلاء عليه، كما يقال فلان أمير هذه البلدة وإن كان هو أميراً لها [ولرسايتها]⁸⁰⁹ ولقرأها قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾⁸¹⁰ وإن كان هو رباً لكل شيء والأصل في هذا كله أن اللفظ الموضوع لمعنيين يستحيل أحدهما على الله ولا يستحيل الآخر. يفهم منه إذا أضيف إلى الله تعالى ما لا يستحيل عليه دون ما يستحيل عليه كلفظ العجب، فإن العجب في اللغة عبارة عن استحسان الشيء مع الجهل بسببه فإذا أضيف إلى الله تعالى في مثل قوله تعالى: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾⁸¹¹ في قراءة من قرأ بضم "التاء" يفهم منه الاستحسان فحسب [وهو مثل معي ما كان شيخي رحمه الله يقول بالفارسية في الألفاظ التي أضيف إلى الله تعالى لا يمكن العمل بحقيقتها في حقه كفته اند اغراض بكيز را اغراض را بمان نحو الغضب الذي اسند إليه]⁸¹² كذا⁸¹³ قوله: ﴿وَوَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾⁸¹⁴ كان المراد من الغضب (٥٦/أ) إرادة الانتقام [منه]⁸¹⁵ لا حقيقة التي هي عبارة عن عليان دم القلب على وجه يظهر أثره في حماليق العينين.⁸¹⁶

⁸⁰⁵ القصص، الآية: ١٤.

⁸⁰⁶ هو بشر بن مروان ابن الحكم القرشي الأموي، أمير، كان سمحا جوادا. ولي العراقين (البصرة والكوفة) لأخيه عبد الملك سنة ٧٤ هـ. وهو أول أمير مات بالبصرة. توفي عن نيف وأربعين. انظر: الزركلي، أعلام، ج. ٢، ص. ٥٥.

⁸⁰⁷ المؤمنون، الآية: ٢٨.

⁸⁰⁸ الجن، الآية: ١٨.

⁸⁰⁹ ح، ع، ب، ل، أ.

⁸¹⁰ التوبة، الآية: ١٢٩.

⁸¹¹ الصفات، الآية: ١٢.

⁸¹² ح، ع، ل، أ.

⁸¹³ ح، ع، ل، أ: في.

⁸¹⁴ الفتح، الآية: ٦.

⁸¹⁵ ح، ع، ل، ب، أ.

⁸¹⁶ ج، أ: حملاق العين باطن أجفانها الذي يسوده الكحل. يقال: جاء فلان متلثما لا يظهر من حسن وجهه إلا حماليق حدقتيه. ويقال: هو ما غطته الأجفان من بياض المقلة؛ ع: أراد الانتقام.

وقال في الكشاف: لما كان الإستواء على العرش وهو سرير الملك ممّا يُردف الملك، جعلوه كناية عن الملك، فقال قد استوى فلان على العرش، يُريدون: ملك، وإن لم يقعد على سرير ألبته.⁸¹⁷ قالوه لشهرته في ذلك المعنى ومساواته ملك في مؤذاه ونحو قولك يد فلانٍ مبسوطة، ويد فلان مغلولة، بمعنى أنه جواد وبخيل، لا فرق بين العبارتين حتى إن من لم يبسط يده قط بالنوال، ولكن هو جواد أو لم تكن له يد أصلاً قيل فيه يده مبسوطة لمساواته عندهم قولهم جواد. وأما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾⁸¹⁸ أراد به ثبوت ألوهيته في السماء لا ثبوت ذاته كما يقال فلان أمير في بخارى وسمرقند ويراد به أن إمارته وسلطنته فيهما لا ذاته كذا ذكره المصنف رحمه الله وقيل معناه وهو المستحق للعبادة في السماء وهو المستحق للعبادة في الأرض لا مستحق لها غيره لا في السماء ولا في الأرض وكان فيه إبطال قول القائلين بأن الملائكة في السماء بناته والمسيح في الأرض ابنه وإبطال قول عبدة الشمس والقمر والنجوم والأصنام فكان ذكر الظرف فيهما لنفي الآلهة التي كانت تعبد على زعم عبادتها فيهما لا على معنى الاستقرار إلى هذا أشار في التفسير والكشاف ولا يناقض حجة الله العقل.

وقوله: ”ولا يناقض“ بالنصب بالعطف على قوله: ”لئلا يتمكن للتناقض“ يعني يجب حمل هذه الآيات التي ذكروها على ”ما يليق بالربوبية“ وإن لا تُحرى على ظواهرها التي يقتضي المكان على زعمهم وإن لا يناقض موجب ذلك الظاهر موجب العقل. فإن ظاهر تلك الآيات يوجب التمكّن على ما زعموا، والعقل يوجب عدم التمكّن؛ [لأن في التمكّن التجزئ]. وقد أثبت بالدلائل القطعية عدم التجزئ فيثبت عدم التمكّن⁸¹⁹ ضرورة⁸²⁰، ثم الآية والعقل كلّ منهما حجة من حجج الله تعالى فلو⁸²¹ علمنا بظاهر تلك الآيات لزم التناقض لموجب العقل فلذلك أولنا تلك الآيات وصرفنا عن ظواهرها إلى ما يليق بالربوبية لئلا يلزم التناقض في حجج الله تعالى. لما أن التناقض في الحجج (ب/٥٦) من أمارات الجهل، والله تعالى منزّه عن الجهل. فلزم علينا دفع التناقض الظاهر بالتأويل والصراف إلى ما يليق بالربوبية إذ في هذه الآية نفي المماثلة.

فإن قيل: ليس فيها نفي المثل بل فيها إثبات المثل [ونفي مثل بمثل]⁸²²؛ لأنّه كاف التشبيه دخل على المثل وهو يقتضي ثبوت المثل كما لو قلت: ليس كولد زيد غلام؟

⁸¹⁷ انظر: الزمخشري، الكشاف، ج. ٤، تفسير الآية ٥ من سورة طه، ص. ٦٧.

⁸¹⁸ الزخرف، الآية: ٨٤.

⁸¹⁹ ع، ل، أ.

⁸²⁰ أ: صورة.

⁸²¹ ع، أ: فلما.

⁸²² ع، ل، أ، ح.

قلنا: الجواب عنه يجيئ بعيد هذا، وهذه الآية محكمة لا تحتمل تأويلاً والإشارة راجعة إلى قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.⁸²³

فإن قلت: كيف ادعى أن هذه الآية محكمة لا يحتمل تأويلاً مع أن العلماء اختلفوا في تأويلها على الأقوال الثلاثة بعضهم جعل "الكاف" زائدة أي ليس مثله شيء، وبعضهم جعل المثل زائدة أي ليس كهو شيء، وبعضهم جعل كلا منهما على قراره، ولم يقل بزيادة شيء منهما؟

قلت: كون الآية محكمة في نفي المثل له لما أن المراد من هذه الآية نفي المماثلة لله لا خلاف لأحد فيه. وأصحاب هذه الأقوال الثلاثة مجمعون على أن هذه الآية وإرادة في نفي المماثلة فكانت محكمة لا يحتمل تأويلاً أي تأويلاً آخر غير نفي المماثلة.

ثم اختلاف الأقوال بعد ذلك فيها في شيء آخر وهو لا يضر كون الآية محكمة في نفي المماثلة وقال في الكشاف: [قالوا]⁸²⁴ مثلك لا يبخل فنفوا بالبخل عن مثله وهم يريدون نفيه عن ذاته قصداً للمبالغة⁸²⁵ في ذلك فسلكوا به طريق الكناية؛ لأنهم إذا نفوه عمّن يسد مسدّه فقد نفوه عنه فإذا علم أنه من باب الكناية لم يقع فرق بين قوله ليس كالله شيء وبين قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ إلا تعطية⁸²⁶ الكناية من فائدتها وكأنهما عبارتان معتقتان على معنى واحد وهو نفي المماثلة عن ذاته ونحوه قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾.⁸²⁷ فإن معناه بل هو جواد من غير تصور يد ولا بسط لها.

ثم قال ولك أن تزعم أن كلمة التشبيه كررت للتأكيد كما كررها من قال: وَصَالِيَاتٍ كَكَمَا يُؤْتَفَنِينَ؛ ومن قال: فَأَصْبَحَتْ مِثْلَ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ، وقوله: يؤثفين من أثفيت القدر أي جعلت لها أثافي أراد يثفين فأخرجه على الأصل في التفسير.⁸²⁸ قال الزجاج:⁸²⁹ الكاف زائدة مؤكدة؛ وقال القتيبي:⁸³⁰

⁸²³ الشورى، الآية: ١١.

⁸²⁴ ح، ع، ل، ب، أ.

⁸²⁵ ح، ع، ل، أ: قصد والمبالغة.

⁸²⁶ أ: إلا ما تعطيه.

⁸²⁷ المائدة، الآية: ٦٤.

⁸²⁸ انظر: الزمخشري، الكشاف، ج. ٥، تفسير الآية ١١ من سورة الشورى، ص. ٣٩٨-٣٩٩.

⁸²⁹ هو أبو إسحاق، إبراهيم بن السري بن سهل، الزجاج: عالم بالنحو واللغة. ولد ومات في بغداد. كان في فتوته يخرط الزجاج ومال إلى النحو فعلمه المبرد. وطلب عبيد الله بن سليمان (وزير المعتضد العباسي) مؤدباً لابنه القاسم، فدلّه المبرد على الزجاج، فطلبه الوزير، فأدب له ابنه إلى أن ولي الوزارة مكان أبيه، فجعله القاسم من كتابه، فأصاب في إيامه ثروة كبيرة. وكانت للزجاج مناقشات مع ثعلب وغيره. توفي سنة ٣١١ هـ. انظر: السمعاني، الأنساب، ج. ٣، ص. ١٤١.

⁸³⁰ هو أبو محمد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أديب فقيه محدث مؤرخ عربي. له العديد من المصنفات أشهرها عيون الأخبار، وأدب الكاتب وغيرها. ولد في سنة ٢١٣ هـ، مات في سنة ٢٧٦ هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ١٣، ص. ٢٩٧.

(٥٧/أ) المثل صلة معناه ليس كهو [وهو]⁸³¹ كما يقول الرجل لا يقال هذا كمثلي أي لي وهو وجه؛ لأنّه لو حمل على ظاهره، ونفي التشبيه عن مثله لا عنه كان في تصحيحه إبطاله؛ لأنّه لو كان له مثل كان لمثله مثل وهو فلم يصح نفي التشبيه فدلّ على أنه لحقيقة نفي المثل عنه وذكر الإمام نور الدين الصابوني رحمه الله في الكفاية بعد ما ذكر من القول بزيادة كاف التشبيه أو المثل والمحققون من أهل السنة من لم يجوز أن يكون في كلام الله حرف زائد خاليا عن معنى يختص به فقالوا نفي المشابهة بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ﴾ أبلغ من نفيه بقوله: ليس مثله شيء. فإن المثل المطلق للشيء من يساويه في جميع أوصافه. فإن من يساويه في بعض أوصافه دون البعض فليس بمثل له مطلقاً، بل هو كالمثل. فإن زيدا إذا ساوى عمرواً في الطول ليس هو مثلاً لعمرو مطلقاً بل مقيداً بالطول فحسب. ومن المعلوم أن أحداً من الخلائق لم يتجاسر على إثبات المثل المطلق لله تعالى لا من المشركين ولا من أهل الكتاب بل أثبت لله شريكا ووصفه ببعض صفات الألوهية ادعى أنه كالمثل له يعني يساويه في بعض صفات الألوهية فبين الله تعالى بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ أنه كما لا يجوز [أيضا]⁸³² أن يكون شيء ما مثله على معنى أنه يساويه من جميع الوجوه أي بإجماع كل الخلائق من المشركين وغيرهم لا يجوز أن يكون شيء ما كمثلته على معنى يساويه من وجه دون وجه فكان فيه ردّ لزعم المشركين وما تعلق به الخصوم من الآيات متشابهة محتملة لوجوه كثيرة وهي الآيات التي ذكرها من قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، والآيات بعدها غير ممكنة للحمل على ظواهرها على ما قررنا وهو ما ذكر من قوله من لزوم المحال فإما أن نؤمن بتنزيلها ولا نشغل بتأويلها على ما هو اختيار كثير من كبراء الأئمة وهو طريق سلفنا الصالح. وإما أن نصرف إلى وجه من التأويل وهو طريق المحققين من المتأخرين لأحد الفريقين أن ينكر على الآخر مذهبه بل نقول كما قال بعض (٥٧/ب) الأئمة حين سألوا عن كلي الطريقتين طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم يعني التسلم أسلم للعوام الذين لا يحتمل عقولهم دقائق الكلام حتى لو سألوا عن هذه الآيات والأخبار المتشابهة وتكلفوا في طلب تأويلها زجروا عنها كما فعل مالك بن أنس حين سئل عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة.

ورفع الأيدي عند الدعاء تعبد مخض هذا جواب عما تعلق غلاة الروافض واليهود والكرامية وجميع المجسمة في أن الله مستقر على العرش، وقالوا: ألا يرى أن الناس عند سؤالهم الحاجات واشتغالهم بالدعاء والمناجاة⁸³³ يرمون أبصارهم ويرفعون أيديهم إلى جهة العلو وكذلك قوله: ﴿وَهُوَ

⁸³¹ ح، ب، ع، ل، أ.

⁸³² ح، ع، ل، أ، ب.

⁸³³ في أصل: مناجات.

الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ⁸³⁴ وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ...﴾⁸³⁵ والإنزال هو الإرسال من الأعلى إلى الأسفل فأجاب المصنف رحمه الله عن هذه الأسئلة بقوله: أما تعلقهم برفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء فباطل إذ ليس فيه دليل على كونه تعالى في تلك الجهة هذا كما أنهم أمروا بالتوجه في الصلاة إلى الكعبة وليس هو في الكعبة وكذا المتحري يصلي إلى المشرق واليمن والشام وليس هو تعالى في هذه الجهات ويحتمل أنه تعالى أمر بالتوجه إلى هذه الجهات المختلفة عند اختلاف الأحوال ليندفع وهم مجيزه في جهة ويصير ذلك دليلاً لمن عرفه أنه ليس بجهة منا، وقيل إن العرش جعل قبلة للقلوب عند الدعاء كما جعلت الكعبة قبلة للأبدان في حالة الصلاة، وقيل المعنى في ذلك أن خزائن أرزاق العباد اودعت في السماوات قال الله تعالى: ﴿... وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾⁸³⁶ والإنسان مجبول على الميل إلى التوجه إلى جهة يتوقع منها حصول مقصوده كالسلطان إذا وعد لعسكره الخلع والأرزاق يميلون إلى التوجه إلى جانب الخزائن وإن تيقنوا أن السلطان ليس في الخزائن. وأما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ...﴾⁸³⁷، فلا يجوز أن يصرف تأويله إلى فوقية من حيث الجهة فإنه لا يوجب المدح، ألا يرى أن الحارس فوق السلطان من حيث الصورة ولم يوجب ذلك تفضيله بل السلطان فوقه (أ/٥٨) من حيث الرتبة فكذا هنا. وأما استعمال لفظة الإنزال والتنزيل فمنصرف إلى الآتي بالقرآن فأما القرآن فلا يوصف بالنقل أو بالانتقال أو بالنزول من مكان إلى مكان والآتي به وهو جبريل عليه السلام كان ينزل من جهة العلو لما أن مقامه كان بتلك الجهة ولا يقال نفيه عن الجهات الست إخبار عن عدمه؛ لأنّ النفي عن الجهات إلى آخره.

وقوله: ”... لأنّ النفي عن الجهات“ جواب لقوله: ”ولا يقال...“ وتفسير الجواب هو أن نفي الشيء عن الجهات الست إنما يكون (ب/٥٨) إخباراً عن عدمه إذا كان ذلك الشيء مما يحتمل الجهة فأما إذا كان شيئاً هو لا يحتمل الجهة فنفي ذلك الشيء عن الجهات لا يكون إخباراً عن عدمه وهذا أصل مطرد في حقّ الشاهد والغائب، ألا يرى أنّك لو نفيت العرض عن جميع جهات الجوهر لا يكون ذلك إخباراً عن عدم العرض. فإنك لو قلت: العرض فوق الجوهر لكان للعرض مكان سوى الجوهر فحينئذ لم يكن العرض قائماً بالجوهر وهو خلاف الإجماع؛ ولو قلت: إنه متصل بالجوهر فوقه لأخليت الجوانب الأخر عن العرض، وهو أيضاً لا يصحّ لما أن في كل جزء من أجزاء الجسم من الأجزاء التحتية أو الفوقية أو الجوانب الأخر أو⁸³⁸ الأجزاء المتداخلة ليس بخالية عن العرض.

⁸³⁴ الأنعام، الآية: ١٨، ٦١.

⁸³⁵ يوسف، الآية: ٢؛ طه، الآية: ١١٣.

⁸³⁶ الزاريات، الآية: ٢٢.

⁸³⁷ الأنعام، الآية: ٦١.

⁸³⁸ ب: و.

علم بهذا أن الشئيين يوجدان في الشاهد ولو نفيت كل واحدٍ منهما من الجهات الست بالنسبة إلى الآخر لم يكن ذلك نفيًا عن وجوده وإنما كان ذلك لما قلنا: إن النفي عن الجهات الست إنما يكون إخبارًا عن عدمه أن لو كان ذلك الشيء لكان في جهةٍ من الآخر كما في الجوهرين وقد بينا أن الله تعالى منزّه عن كونه جوهرًا فلا يكون قابلاً للجهة والذي لا يقبل الجهة لم يكن نفيه عن الجهات الست إخبارًا عن عدمه ثم أوضح هذا للأصل في نفي شخصٍ واحدٍ من الجهات الست بقوله: ”لأنّ من نفي نفسه عن الجهات الست لا يكون ذلك إخبارًا عن عدمه“ يعني أن من نفي نفسه عن الجهات الست بالنسبة إلى نفسه لا يكون ذلك إخبارًا عن عدمه كما قلنا ذلك في العرض بالنسبة إلى الجوهر. علم بهذا أن الذي لا يحتمل الجهة لا يكون نفيه عن الجهات الست إخبارًا عن عدمه سواء كان ذلك بالنسبة إلى نفسه كمن نفي نفسه عن الجهات الست أو بالنسبة إلى غيره كمن نفي العرض عن الجهات الست بالنسبة إلى الجوهر على ما ذكرنا.

فإن قلت: لو قال قائل إنما يصحّ تصوير مسألة ”نفي الشيء عن الجهات الست في الشئيين بنسبة كل واحدٍ منهما“ إلى الآخر، لا في الشيء الواحد بالنسبة إلى نفسه فحيث لا يرد علينا قوله لأنّ من نفي نفسه⁸³⁹ عن الجهات الست لا يكون ذلك إخبارًا عن عدمه؛ لأنّ من له أدنى لبّ حين سمع قولهم فلان له جهة من الجهات إنما يفهم منه كونه ذا جهة بالنسبة إلى غيره لا بالنسبة إلى نفسه. وكذلك لا يرد علينا العرض بالنسبة إلى الجوهر؛ لأنّ كلامنا في الموجودين كل واحدٍ قائم بنفسه ولا قيام للعرض بنفسه بل يوجد هو حيث يوجد الجوهر فحيث كان هو بمعنى في نفس الجوهر وقد ذكرنا أن الجوهر بالنسبة إلى نفسه لم يصحّ تصوير الجهة له؛ لأنّ الجهة إنما تكون بين الشئيين، ما جوابنا عنه؟

قلت: جوابنا عنه هو أن نقول له بهذا الذي ذكرت صححت قولنا لا، أن نقضته فصار قولك حجةً عليكم لا لك وهذا؛ لأنّا قلنا إن نفي الشيء عن الجهات الست إنما يكون إخبارًا عن عدمه أن لو كان هو لكان في جهة من الآخر وما لا يعني أن الذي لا يقبل الجهة لا يكون نفيه عن الجهات الست إخبارًا عن عدمه. ثم العرض غير قابل للجهة وكذلك الجوهر الواحد بالنسبة إلى نفسه غير قابل للجهة فلذلك لم يكن نفي كل واحدٍ منهما عن الجهات الست إخبارًا عن عدمه وكذلك الله تعالى منزّه عن الجهة وغير قابل لها فلا يكون نفيه عن الجهات الست إخبارًا عن عدمه غير أن عدم قبول الجهة في العرض والشيء الواحد بالنسبة إلى نفسه للمعنى الذي ذكرت. وأما في حقّ الله تعالى فعدم قبول الجهة باعتبار أن الجهة من أمارات الحدث لما أن [في]⁸⁴⁰ القول به دخولا تحت تخصيصٍ مخصصٍ أو قبول

⁸³⁹ ساقط من ل.

⁸⁴⁰ ح، ع، ل، أ.

الجهة من صفات الأجسام والله تعالى منزّه عنها فلا يكون نفيه عن الجهات (٥٩/أ) الست إخباراً عن عدمه.

ثم بهذا الذي ذكرنا أن الله تعالى منزّه عن صفات الأجسام أثبتنا ذلك بالدلائل القاطعة تنقطع جميع شبهاتهم منها قولهم إنه موجود قائم بنفسه والعالم موجود أيضاً قائم بنفسه ولن يُعقل القائمان بأنفسهما إلا وأحدهما في جهة من صاحبه قلنا هذا باطل في حقّ الله تعالى؛ لأنّ ذلك إنما يصحّ في الذي يقبل الجهة، والله تعالى منزّه عن الجهة؛ لأنّ ذلك من أمارات الحدث لما ذكرنا. ولأننا نقول الموجودان القائمان بالذات كلّ واحد منهما في الشاهد يجوز أن يكون فوق صاحبه والآخر تحته. أتجوزون هذا في الغائب؟ فإن قالوا: نعم، تركوا مذهبهم، فإنهم لا يجوزون أن يكون البارّي تحت العالم. وإن قالوا: لا، أبطلوا دليلهم، وهو الاستدلال بالشاهد. فإن قالوا: إنما لم نجوز هذا في الغائب؛ لأنّ جهة تحت جهة ذمّ ونقيصة، والبارّي عزّ وعلا منزّه عن النقائص، قلنا: إذا أثبتتم التفرقة بين الشاهد والغائب عند وجود دليل التفرقة. لم قلتُم إن دليل التفرقة لم يوجد فيما نحن فيه بل وجد لما مرّ أنه يوجب الحدوث وهو ممتنع على الغائب واجب على الشاهد. ثم نقول لهم كون جهة تحت جهة ذمّ غير مسلم لما ذكرنا أن الحارس قد يكون على السطح والأمير في الدار والطلّيعه على ما ارتفع من الأماكن، والسلطان فيما انهبط من الأمكنة. ثم نقول كلّ قائم بالذات في الشاهد جوهر وكلّ جوهر قائم بالذات أفتستدلون [بذلك]⁸⁴¹ على أن الغائب جوهر؟ فإن قالوا: نعم، فقد تركوا مذهبهم ووافقوا النصارى. وإن قالوا: لا، نقضوا دليلهم وهو الاستدلال بالشاهد. ومنها قولهم إنه تعالى كان ولا عالم، ثم خلقه، أخلقه في ذاته أم خارج ذاته، وكيف ما كان فقد تحققت الجهة؟

فنقول: إن هذا شيء بنيت على ما تظنّون من عقيدتكم الفاسدة أنه تعالى متبعض متجزّ. وإن كنتم تبتريون منه عند قيام الدلالة على بطلان تلك المقالة؛ لأنّ هذا الذي (٥٩/ب) دليل على الإقرار منكم بما تسرون في أنفسكم من القول بالتجزّي، وترك التوحيد؛ لأنّ شغل جميع العرش مع عظّمته لن يكون إلا لمتبعض متجزّ على ما قررنا. وكذلك القول الداخِل والخارج لن يكون إلا لما هو متبعض متجزّ، بل هو من خاصية الأعيان. ألا يرى أن العرض القائم بالجواهر ليس بداخل فيه، ولا خارج منه، ثبت أنه غير محال في الموجودين. فكان هو من صفات الأعيان وأنتم ساعدتمونا على أن الله منزّه عن كونه عينا فلا يلزم عليه حيثنذ مع كونه موجوداً ما يلزم في الأعيان وهذا هو الجواب عن قولهم: إن الله تعالى لما كان موجوداً إما أن يكون مماسّاً للعالم أو مبايناً عنه. وأيهما كان ففيه إثبات الجهة؟ قلنا إن ما ذكرتم من وصف الجسم وقد قامت الدلالة على بطلان كونه جسمًا. ألا يرى أن العرض لا يوصف

⁸⁴¹ ح، ع، ل، أ، ب.

بكونه مُماثلاً للجوهر ولا مبايناً عنه، ولأن هذا كَلَّه من لواحق التبعض والتجزئ والتناهي، وهي كَلَّها محالٌ على القديم تعالى فلا يثبت الجهة في حقّه لذلك.

فإن قيل: وجود شيء ليس بجسم [ولا جوهر]⁸⁴² والأعراض، ولا في جهة، ولا في مكان، ولا في زمان لا يدخل تحت الوهم، ولا يتصور في الذهن، فلا يمكن إثباته؟

قلنا: الوهم من نتائج الحسّ، فما هو محسوس يدخل تحت الوهم، وما ليس بمحسوس لا يدخل تحت الوهم. وثبوت الصانع معقول غير محسوس ويجوز أن يكون الشيء معقولاً ولا يكون محسوساً، ولا يدخل تحت الوهم، ففي الشاهد له وجود كالعقل ونحوه [في الأدمي]⁸⁴³ فإن العقل، والروح، والبصر، والشم، والسمع، والزوق، موجودة في الأدمي يقيناً على وجه لن يشكّ أحد في وجودها لثبوت آثارها والأوهام عن الإحاطة بتمامها⁸⁴⁴ قاصرة لخروجها عن الحواسّ المدركة صورة محسوساتها وكانت هذه كذلك ليصير ذلك حجة على [كل]⁸⁴⁵ من أنكر الصانع مع ظهور الآيات الدالة عليه بخروجه عن التصور والجملة في ذلك أن الدلائل القطعية قد دلّت على ثبوت الصانع وقدمه على ما مرّ.

وقد دلّت الأدلّة (أ/٦٠) القطعية على كونه مخالفاً للحوادث، فيجب إثباته على الوصف الذي اقتضته الأدلة القطعية. وإن لم يكن ذلك الموصوف في الوهم لشهادة نوع الدلالة⁸⁴⁶ على ذلك الوجه كما قلنا بوجود الروح، والعقل، والسمع، والبصر، لثبوت آثارها قطعاً مع عدم إحساسنا صُورها. وكان هذا نظير ما يجيء في فصل "خلق أفعال العباد" فيما أجبنا عما تعلق به المعتزلة بقولهم أن وجود فعل العبد إذا كان بالله تعالى وليس وراء الوجود معنى يُعقل ليتعلق بقدرة الخلق يعني فحينئذ لا يتصور وجوده بعد ذلك أن يكون بكسب العبد. قلنا مجموع ما ذكرنا من الدليلين أن العبد له فعل وليس له قدرة التخليق يبطل هذا الكلام ولا حاجة بنا بعد ذلك إلى بيان الجهة التي يتعلق بها قدرة العبد بل بنا الحاجة إلى إثبات أنه ليس بمجبور وأنه فاعل عن اختياره، وأنه ليس بمخترع، وقد فرغنا عن ذلك كَلَّه إلى آخره. فكذا هنا ليس بنا حاجة إلى بيان أن الله تعالى إذا لم يكن جوهرًا، ولا عرضًا، ولا في جهة، ولا في مكان، ولا في زمان، كيف يكون هو؛ لأنّ الله تعالى منزّه عن الكيفية، بل علينا الإذعان بموجب الأدلة القطعية. وقد قامت الأدلة القطعية على أن الله تعالى موجود وأنه منزّه عن صفات المخلوقين من الجوهرية والعرضية إلى آخرها، فكان هو كذلك؛ لأنّ تخلف الأدلّة القطعية عن موجبها غير جائز

⁸⁴² ح، ع، ل، أ.

⁸⁴³ ل، أ.

⁸⁴⁴ ع، أ: بما كفيها.

⁸⁴⁵ ح، ع، ل، أ، ب.

⁸⁴⁶ ع: في نوع الأدلة.

والتخلف ها هنا عما تقتضيه بأن يكون كذا وكذا من قبيل ما أحسنناه⁸⁴⁷ أمر جائز وكون ما ذكر في مسألة خلق أفعال العباد نظير مسئلتنا هذه من حيث أنه يجب علينا إتباع⁸⁴⁸ الدليل في صورتين، وإن لم يكن ذلك المدلول من قبيل ما أحسنناه، والله الموفق.



⁸⁴⁷ ع: أحسنناه.

⁸⁴⁸ ح، ع، ل، أ: الاتباع.

فصل

في إثبات الصفات

قدم الصفات السلبية على الصفات الإيجابية كما فعل كذلك في كلمة الشهادة حيث قدم نفي الألوهية على الوحدانية؛ لأنّ الأهمّ هو نفي الإلهية؛ لأنّ الناس كلّهم سوي الدهرية، لعنهم الله، معترفون بوجود الله تعالى غير أن بعض الضلال أشرك غيره به جهلا به وعنادا (٦٠/ب) للدليل الواضح والبرهان اللائح. وما ذكره قبل هذا بأن للعالم محدثاً وإنه واحد قديم كان ذلك لاقتضاء ذكر حدث العالم إياه على ذلك الوجه.

وقوله: "لما أن حصول هذا العالم ..." تعليل لقوله: "... لا شك"؛ وقوله: "البديع نظمة ..." بمعنى اسم المفعول أي المبدع تركيبه؛ لأنّ البديع هنا صفة للعالم. فكان بمعنى اسم المفعول بخلاق قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁸⁴⁹ فإن هناك البديع بمعنى اسم الفاعل أي مبدع السماوات والأرض أي خالقهما ابتداءً من غير مثال سبق [عليه]⁸⁵⁰ قبله الموفق صورته خوش⁸⁵¹ أينده صورت دي من الأتق وهو الفرح والسرور وشيء أينق أي حسن [معجب]⁸⁵² البدائه⁸⁵³ بالهاء جمع البديهة وهي مأخوذة من البداة وهي أول جرى الفرس.

وقوله: "في بداية العقول" أي في أوائلها أي يدرك هذا الذي ذكرته بأول نظرٍ وتأملٍ من غير احتياج إلى زيادة تأمل التوقع - چشم داشتن. وذكر الأوصاف في قوله نسج ديباج مُنقش، أو بناء قصر عالٍ، أو تحصيل صورة بديعة للمبالغة وزيادة التهويل في تسفيه من جَوَزَ وجود ذلك من الموات⁸⁵⁴، وإلا لم يكن محتاجاً إلى ذكر هذه الأوصاف. فإن نفس النسج والبناء لا يتصور منه، فكيف نسج الديباج المنقش وبناء القصر العالی. يقال: "لقيته أوّل وهلةٍ أي أوّل كلّ شيء"⁸⁵⁵ - كذا في الصحاح. ولأنه لو لم يكن موصوفاً بما بيّنا لكان موصوفاً بأضدادها من الموت والعجز إلى آخره.

فإن قيل: إنما يصحّ هذا إذا لم يكن بينهما واسطة، والواسطة بينهما ثابتة، فإن الجمادات كلّها من الحيطان والأحجار غير موصوفة لا بهذه الصفة ولا بأضداد هذه الصفات؟

⁸⁴⁹ البقرة، الآية: ١١٧؛ الأنعام، الآية: ١٠١.

⁸⁵⁰ ع.

⁸⁵¹ في أصله: خواش.

⁸⁵² ح، ع، ل، أ.

⁸⁵³ أ: البداة.

⁸⁵⁴ ع: أموات.

⁸⁵⁵ انظر: الجوهري، الصحاح، ج. ٤، ص. ١٨٤٥.

قلنا: الكلام في الموصوف بأنه حي، عالم، قادر إما بالنصّ الناطق بهذه الصفات أو بدلالة المفعولات على ثبوت هذه الصفات، أو لمساعدة الخصوم بأنه حي، عالم، قادر ثم كلّ من وُصف بهذه. لو خَلَا عنه هذه الصفات كان هو موصوفا بأضداد هذه الصفات لا محالة.

فإن قيل: الكلام في مساعدة الخصوم⁸⁵⁶ فمن⁸⁵⁷ الخصم لو كان من القرامطة (٦١/أ) ومن تابعهم حيث لا يطلقون على الله اسم الحي، والعالم، والقادر على ما مرّ في فصل إبطال التشبيه ما جوابنا عنه؟

قلنا: جوابنا عنه أيضا قد مرّ في ذلك الفصل وهو أنا لما أثبتنا بالدليل القطعي أن الله تعالى قديمٌ، كان هو موصوفا بصفات الكمال، ومن صفات الكمال ثبوت هذه الصفات لا أضدادها، فلذلك ثبت هذه الصفات دون أضدادها، والله الموفق.

وقوله: **”وكانت المعتزلة بإنكارهم هذه الصفات“** إلى آخره. اعلم أن الناس اختلفوا في تسمية هذه الطائفة معتزلة. قال صاحب المقتبس في فصل المذكر والمؤنث من المقتبس بعد ذكر البصرية والمروانية وغيرهما ومن ذلك قولنا: المعتزلة الفئة⁸⁵⁸ الناجية، وهم عمرو بن عبيد⁸⁵⁹ وأصحابه لما اعتزلوا حلقة الحسن البصري لأمر سموا لذلك معتزلة. وذكر الإمام أبو جعفر السجزي رحمه الله في كتاب له مفرد في ذكر أهل الأهواء والبدع: منهم القدرية، فتبعها⁸⁶⁰ إثنا عشر، فأولهم الأحمدية، وثانيهم الثنوية،⁸⁶¹ والثالثهم الكيسانية،⁸⁶² ورابعهم المعتزلة ويسمون أيضا المعطلة. فهم زعموا أن الله

⁸⁵⁶ ح، ع، ل، أ: الخصم.

⁸⁵⁷ ح، ع، ل، أ: فإن.

⁸⁵⁸ أ: للفئة.

⁸⁵⁹ هو عمرو بن عبيد زاهد، عابد، قدرى، معتزلى، له عن أبي العالية وأبي قلابة، والحسن البصري وعنه: الحمادان، وعبد الوارث، وابن عيينة، ويحيى بن سعيد القطان، وعبد الوهاب الثقفي، وعلي بن عاصم، وقريش بن أنس، ثم تركه القطان. ذكر عنه أبو القاسم البلخي: حج أربعين سنة ماشيا، وبغيره يقاد معه، يركبه الفقير والضعيف والمنقطع به. وكان يحيى الليل كله في ركعة، فعل ذلك غير مرة في المسجد الحرام. قال الخطيب: مات بطريق مكة سنة ١٤٣هـ وقيل: سنة ١٤٤هـ، قال أحمد بن أبي خيثمة في تاريخه: سمعت ابن معين يقول: كان عمرو بن عبيد من الدهرية، وقال سلام بن أبي مطيع: أنا للحجاج أرجى مني لعمرو بن عبيد. وقد رثاه المنصور. وله كتاب العدل، والتوحيد، وكتاب الرد على القدرية، يريد السنة. ومن كتاب تلامذته: عثمان بن خالد الطويل شيخ العلاف، وأبو حفص عمر بن أبي عثمان الشمزي. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ٦، ص. ١٠٤.

⁸⁶⁰ ح، ع، أ: فشيئها.

⁸⁶¹ الثنوية هم أصحاب الإثنيين الأزليين، يزعمون أن النور والظلمة أزليان وقديما بخلاف المجوس فانهم قالو بحدوث الظلام وذكروا سبب حدوثه وهؤلاء قالوا تساويهما في القدم اختلافهما في الجوهر، والطبع والفعل، والحيز والمكان، والأجناس، والأبدان، والأرواح. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ٢٦٨.

⁸⁶² فرقة شيعية منقرضة، كان يدعو أتباعها إلى إمامة محمد بن علي بن أبي طالب، المعروف بابن الحنفية بعد مقتل أخيه الحسين. وقد جرت تسميتهم بالكيسانية نسبة إلى كيسان مولى الخليفة علي ابن أبي طالب، حيث يعتقدون أنه اقتبس من علي ومن ابنه

تعالى خلق الخير وقدره وشاءه ولم يخلق الشرّ، ولم يقدره ولم يشأه. فاعتزلوا الثنوية والكيسانية ثم اعتزلوا الأمة جملة فسّموا معتزلة لهذا المعنى، وهم أنكروا صفات الله جملة، إلى آخره.

وقوله: "ملتحقين بالمتجاهلة السوفسطائية..." لأنّ السوفسطائية ينكرون الحقائق وهذا القول إنكار منهم⁸⁶³ بالحقيقة؛ لأنّ اسم الفاعل مشتقّ من المصدر وقيام معنى المصدر حقيقة [فيه]⁸⁶⁴. ألا يرى أن المتحرّك اسم لذات قام به التحرك، والساكن اسم لذات قام به السكون وكذا في سائر أسماء الفاعلين مع مصادرها هذا هو الحقيقة فمن أقرّ بوجود اسم الفاعل المعنوي كالعالم ثم أنكّر قيام العلم به كان منكراً بحقيقة قوله: عالم؛ لأنّ قولنا: "عالم" إذا لم يكن على طريق العلم كان المراد منه قيام العلم به. ثم من أنكّر قيام العلم به مع إقراره بأنه عالم (ب/٦١) لا بطريق العلم كان منكراً بحقيقة قوله "عالم" وهو عين قول السوفسطائية.

وقوله: كان مناقضا في قوله: "إنه عالم لا علم له"، لأنّه لما قال إنه عالم قد أقرّ أن له العلم، ثم بقوله: "لا علم له" كان نافيا ما أثبتته قبله فكان مناقضا.

وقوله: "يحققه أن قولنا" الضمير البارز في تحقيقه يعود إلى إثبات التناقض واستدلّ على إثبات التناقض في هذا النكتة بالضدّ إذ بالضدّ تبيّن الأشياء وجه⁸⁶⁵ الاستدلال ظاهر هو أن قولنا: هو عالم، قادر. إثبات العلم والقدرة لَمّا أن قول من يقول ليس هو بعالم ولا قادر نفي العلم والقدرة لا نفي الذات؛ لأنّه لو كان [هذا]⁸⁶⁶ منه نفياً للذات لاكتفى بقوله: ليس هو، ولمّا احتاج إلى قوله: بعالم ولما ذكره علم أنه إنما ذكره لمعنى لا يحصل ذلك المعنى مجرّد قوله ليس هو، وليس ذلك المعنى في قوله: ليس هو بعالم، إلّا نفي العلم مع إبقاء الذات. ولَمّا كان كذلك في طرف النفي وهو نفي العلم وجب أن يكون في طرف الإثبات على وذان ذلك إثباتا للعلم وهذا استدلال بشهادة المعارف ولأنّ الله تعالى لَمّا اتصف بالعالم بقوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾⁸⁶⁷ ولمساعدة الخصوم إيتانا في ذلك وهو اسم مشتقّ من العلم. فعند الإطلاق على ذات الله تعالى لا يخلو إما أن يراد به ثبوت مأخذ

محمد الأسرار كلها من علم الباطن وعلم التأويل وعلم الآفاق والأنفس. وكانت بدايات هذا المذهب على يد المختار بن أبي عبيد كما يزعم بعض الجهال لنشر الفتنة الذي توجه إلى العراق سنة ٦٤هـ بعد موت يزيد بن معاوية داعيا لمحمد بن الحنفية ومدعيا أنه من دعائه، وأخذ يذكر علومها يزخرفها بأسجاع كسجع الكهان ويعزوها إليه، وقد صحب معه كيساننا وجعله على شرطته. وتتبع قتلة الحسين وقتل من ظفر به. وتعرف الكيسانية أيضا بالمختارية نسبة إلى المختار بن أبي عبيد الثقفي. انظر:

الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ١٤٥.

⁸⁶³ ح، ع: وهذا القول منهم انكار.

⁸⁶⁴ ح، ع، ل، أ، ب.

⁸⁶⁵ ح، ب، ع، ل، أ: فوجه.

⁸⁶⁶ ح، ع، ل، ب، أ.

⁸⁶⁷ الحشر، الآية: ٢٢.

الاشتقاق وهو العلم أو لا يراد. فإن أريد فهو المطلوب فكان نظير سائر أسماء المشقة من مصادرها كالمتحرك، والساكن، والأسود، والأبيض فإنها وضعت لإثبات المعاني التي تدلّ هذه الأسماء عليها، وكان عملاً بما اتفق عليه أرباب اللسان. وإن لم يرد منه ثبوت العلم فيه فبعد ذلك لا يخلو إما أن يراد مجرد اسم الله تعالى لا غير أو يُطلق عليه لقباً أو كذباً. فلو أريد به ذات الله تعالى لا غير لكان إطلاق ذلك الاسم عليه بمنزلة إطلاق اسم الله تعالى وكذا في سائر الصفات، فحيث كان قوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّبُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾⁸⁶⁸ بمنزلة قوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾.

(٦٢/أ) الله الله الله على حسب عدد ما ذكر من هذه الصفات ولا يتكلم بهذا من له أدنى علم في العربية وكذا لو أطلقت عليه هذه الصفات بطريق اللقب من غير إثبات معنى مأخذ اشتقاق هذه الصفات فيه كما سمي الصبي حين يولد أميراً وعالماً من غير أن يصدد منه أمر ولا أن يثبت له صفة علم أو أطلقت عليه الصفات بطريق⁸⁶⁹ الهزل والسخرية نعوذ بالله من هذا القول ومن تفوه بهذا القول لم يشك أحد في كفره⁸⁷⁰ ولما يثبت هذه الأوجه الثلاثة في قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾، إلى آخره وكذا فيما وصف نفسه في غير هذا الموضع بأنه حي عالم قادر سميع بصير ثبت أن له حياةً وعلمًا وقدرةً وسمعًا وبصرًا فكانت هذه معاني وراء ذاته ولأن قوله تعالى: ”ولله الأسماء الحسنى...“⁸⁷¹ في سورة الأعراف قريب من آخرها؛ وقوله تعالى: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾⁸⁷² في آخر سورة، بني إسرائيل بصيغة الجمع وكذلك قوله عليه السلام: ”إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة“.⁸⁷³ إنما يستقيم على أصلنا وهو إثبات معاني هذه الأسماء وراء ذاتها لا على أصلهم. فإن الأسماء على أصلهم كانت عبارة عن اسم واحد وهو اسم الله تعالى وهو إبطال للدلالات الصيغ على مدلولاتها. والدليل على أن هذه الأسماء وهو قولنا: حي، عالم، قادر إلى آخرها قررت دالة على المعاني وراء الذات لا دالة على وجود الذات فحسب؛ لأن نفي الذات لا يفهم بنفي اسم من هذه الأسماء.

ألا يرى أن القائل بقوله هو موجود ليس بعالم لا يكون مناقضاً كما يكون بقوله هو موجود وليس بموجود ولو كان الاسم اسماً لإثبات الذات فحسب لا نفي نفسه وحيث كان الأمر على ما قررنا

⁸⁶⁸ الحشر، الآية: ٢٣.

⁸⁶⁹ ح، ع، ل، أ: أطلقت عليه الصفات كذباً.

⁸⁷⁰ ع: في كفر قائل.

⁸⁷¹ الأعراف، الآية: ١٨٠.

⁸⁷² الإسرى، الآية: ١١٠.

⁸⁷³ جاء هذا الحديث بالألفاظ المختلفة، انظر: أخرجه البخاري في الصحيح، ٧٣٩٢/١٢؛ أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النسابوري، صحيح مسلم، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ١٩٩١هـ، كتاب الزكروالدعاء والتوبة والاستغفار، ٢٦٧٧/٢.

دَلَّ ذلك على بطلان كلامهم. وأفرقت المعتزلة في الاعتراض على هذا الكلام، وزعم رؤسهم أبو الهذيل العلاف أن قولنا: إن الله عالم إثبات العلم غير أنه يزعم أن علم ذاته، (٦٢/ب) وكذا قوله في قدرته وحياته وسمعه وبصره وهذا الاعتراض فاسد من وجوه: أحدها: أن علمه لو كان ذاته لكان ذاته علماً فيجب أن يعبد علمه وقد صرح الكعبي أن من زعم أن علم الله يعبد فهو كافر، والآخر أن ذاته لو كان علماً لكان يستحيل قيامه بذاته إذ قيام العلم بذاته أي بذات العلم مستحيل؛ والثاني أن علمه لو كان ذاته وقدرته ذاته لكان علمه قدرته إذ محال أن يكون علمه ذاته وقدرته ذاته وعلمه غير قدرته لما فيه من إثبات الذات غير لنفسه ولما فيه من إثبات المتغيرات في الأزل؛ والثالث أن علم الله تعالى لو كان هو الذات والذات هو الحي الباقي القادر السميع البصير الحائق الباري لكان العلم هو الموصوف بهذا كله وكذا القدرة والبقاء والسمع والبصر وهذا خروج عن قضية العقول.

وقوله: "يحققه أن الأفعال المحكمة" الضمير البارز في "يحققه" راجع إلى قوله: "أن قولنا عالم إثبات العلم" يعني أن حصول هذه "الأفعال المحكمة المتقنة" من خلق السماوات والأرض وغيرهما لا يحلو إما أن كان من ذات له علم وقدرة على خلقها أم من ذات يسمى عالماً قادراً من غير أن يكون له علم وقدرة، والثاني منتف بالإنجماع؛ لأن الحجر أو المدر لا يحصل منه فعل من الأفعال وإن سمي عالماً قادراً فتعين الأول وهو لن يصدر هذه الأفعال المحكمة المتقنة من ذات له علم وقدرة.

وقوله: "نسج الدباييج" بالباء الموحدة بعد الدال وهو فارسي مُعَرَّب على أن أصله مشدّد كما قلنا في الدنانير ويجوز أن يُقرأ بالياء التحتانية بنقطتين كذا في صحاح والسمع هو الأوّل.

وقوله: "بما فيه من الأجرام" العلوية والنجوم السيارة والأشخاص الحيوانية وإنما خص هذه الأشياء؛ لأنّ إحداث هذه الأشياء لا يتصور من غير الله تعالى لا حسّاً ولا وهماً؛ لأنّ حكماء أهل الأرض لو اجتمعوا على إحداث بعوضة حية أو ذباب حي لم يقدروا عليه وإن بقوا فيه سنسن خصوصاً في خلق السماوات والأرض (٦٣/أ) ولما يتصور إحداث هذه الأشياء من أكياس المخلوقين مع حيوتهم وعلمهم وقدرتهم لا حسّاً ولا وهماً، فكيف يتصور ممن لا حياة له ولا علم له ولا قدرة له؟

وقوله: "مع أن كتاب الله تعالى ورد بإثبات هذه الصفات" يعني أن الدلائل العقلية دلت على إثبات العلم لله تعالى على ما ذكرنا مع أن الدلائل السمعية⁸⁷⁴ وهو كتاب الله ورد أيضاً بإثبات هذه الصفات قال الله: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ...﴾⁸⁷⁵ [قال الزجاج]⁸⁷⁶ أي أنزل القرآن الذي فيه علمه وقيل أنزله

⁸⁷⁴ ع: الدليل السمعي.

⁸⁷⁵ النساء، الآية: ١٦٦.

⁸⁷⁶ ح، ع، ب، ل، أ.

عالما باستحقاقك الإنزال عليك قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ...﴾⁸⁷⁷ حيث يجعل رسالاته وفيه ردّ قول المعتزلة في نفيهم الصفات فإن الله أثبت العلم لنفسه بهذه الآية كذا في التفسير وقال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾.⁸⁷⁸

فإن قيل: كيف يصح الاستدلال بهذه الآية على إثبات صفة العلم لله تعالى مع أن أهل التفسير قالوا: أي من معلومه، واسم المصدر يقع على المفعول كذا في التفسير وغيره؛ ولأن الاستثناء بقوله: ﴿... إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ دليل على أن المراد منه معلوم الله تعالى لا علمه؛ لأنّ علم الله ليس بمشيء الله؛ لأنّ مشيء الله تعالى ومراده مخلوق وعن هذا قيل: إن ذات الله تعالى وصفاته معلومة له ولم يصح أن يكون مراداً له؟

قلنا: قال الإمام المحقق مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله: إذا كان المراد من العلم المعلوم كان العلم ثابتاً له أيضاً؛ لأنّ المجاز إنما يصح أن لو كان ذلك اللفظ الذي استعير ثابتاً في محل الحقيقة وإلا لم يصح الاستعارة فعلم بهذا (ب/٦٣) أن العلم كان ثابتاً له بطريق الحقيقة وذكر في شرح التأويلات في تأويل قوله [تعالى]⁸⁷⁹: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ...﴾ أن يستدلون بآثار صنعه أن له علماً وهو ليس بعرض ولا حادث ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا اكتسابي ولا متعدد بقدر المعلوم بل علمه شامل للمعلومات أجمع.

وقوله: "كلام باطل" خبر المبتدأ الذي هو قوله وما ترعم المعتزلة أي ما قاله المعتزلة كلام باطل لاستحالة بقاءه بدونها أي لاستحالة بقاء الواحد بدون العشرة فعلم بهذا أن الواحد لم يكن غير العشرة إذ لو كان غيرها لوجد بدون العشرة؛ لأنّ حد الغيرين ذلك وهو أن يوجد أحدهما بدون الآخر.

فإن قيل: إذا لم يكن صفة الله تعالى عين ذات الله ولا غيره وجب أن يكون بعضه كما في المشبه به وهو الواحد من العشرة فإن الواحد لما لم يكن عين العشرة ولا غيرها قيل إنه بعضها؟

قلنا: إن بعض الشيء ما كان بعضاً له؛ لأنّه ليس عينه ولا غيره بل أنه جزء وتركب الكل منه ومن غيره واستحال هذا المعنى في صفة الله تعالى مع [أن]⁸⁸⁰ ذاته لاستحالة التركيب فلم يكن بعضاً له لاستحالة حد البعضية ولا غيره لاستحالة حد الغيرية ولا عينه لاستحالة حد العينية وعن هذا خرج الجواب عن قول من قال ليس لهذه الإضافة التي ذكرتم بقولكم علم الله موجود⁸⁸¹ في العربية؛ لأنّ

⁸⁷⁷ آل عمران، الآية: ٣٦؛ النساء، الآية: ٢٥، ٤٥.

⁸⁷⁸ البقرة، الآية: ٢٥٥.

⁸⁷⁹ ب.

⁸⁸⁰ ح، ع، ل، أ، ب.

⁸⁸¹ في الأصل: وجود.

الإضافة في الغالب إما بمعنى الغلام⁸⁸² كما في غلام زيد إما بمعنى من كما في خاتم فضة فالأول يقتضي الغيرية، والثاني [يقتضي]⁸⁸³ العينية وهذه الإضافة التي ذكرتم ليس فيها غيرية ولا عينية فلم يصحّ لما ذكرت. قلنا الغيرية والعينية إنما تستقيمان في محل تقبلهما وأما في ذات الله وصفاته فلا؛ لأنّ⁸⁸⁴ لو قلنا بالعينية يلزم أن يكون علمه ذاته كما هو قول العلاف وقد إبطالنا قوله ولو قلنا بالغيرية يلزم القدماء في الأزل وهو أيضا لا يجوز فقلنا لا عينية فيهما ولا غيرية لذلك فحصل من هذا أن التشبيه صفات الله تعالى بالواحد من العشرة من حيث أنه لا عينية لها بالذات ولا غيرية لا غير وأما في حق الجزئية فلا مشابهة وهذا كما يقال إن للعين كمالاً ونقصاناً وللعرض كمالاً ونقصاناً أما كمال العين فكونه قائماً بالذات وكونه غير مفتقر إلى الغير فيه وأما نقصانه فكونه متحيزاً وأما كمال العرض فكونه غير متحيزٍ وأما نقصانه فكونه غير قائم بذاته وكونه مفتقراً إلى الجوهر في وجوده فلما كان وجود الله تعالى مخالفاً لسائر الموجودات كان وصفاً الكمال ثابتين له وهما القيام بالذات وكونه غير متحيزٍ (٦٤/أ) فلم تقع المشابهة بين الله وبين [غيره]⁸⁸⁵ لوجود وصف الكمال لغيره من وجه. فكذا هنا هذا مما أشار إليه الإمام مولانا حميد الدين في فوائده.

فإن قيل: ينتقض هذا الذي ذكره من حدّ الغيرية بقوله: لأنّ الغيرين موجودان، يتصور وجود أحدهما مع انعدام صاحبه كالجوهر مع العرض فإنهما غير أن بالإجماع ومع ذلك لا يتصور وجود الجوهر بدون العرض ولا وجود العرض بدون الجوهر؟

قلنا: بلى، ولكن إذا فرضنا جوهرًا يتصور وجوده بدون عرضٍ معيّن وكذا كل جوهر مع عرضٍ معين فإن ما من جوهر إلا ويمكن تقدير عرض آخر بدلاً عما قام به من العرض وهذا هو الجواب عن الاستطاعة مع الفعل فإنه يمكن تقدير فعلٍ بدون هذه الاستطاعة المعينة وكذا تقدير استطاعة بدون هذا الفعل المعين خصوصاً على أصل أبي حنيفة رضي الله عنه فإن كل استطاعة يصلح للضدين عنده على سبيل البديل كذا ذكره في الكفاية، وذكر المصنف في الجواب عن شبهة الاستطاعة مع الفعل فقال ذلك اعتراض فاسد؛ لأنّ كل فعل معين يجوز وجوده مع عدم استطاعة فإن من الجائر أن يخلق الله تعالى ذلك الفعل بالاستطاعة له بل باضرار من خلقه فيه وكذا من الجائر أن يحصل بهذه الاستطاعة فعل آخر سوى هذا إلى آخره.

فإن قيل في قوله: "بل كلّ صفة لا هو ولا غيره" ارتفاع النقيضين أو اجتماع النقيضين. أما ارتفاع النقيضين فلان الغير عبارة عن الأعين لصدق إطلاقه عليه حيث يصحّ أن يقال الأعين هو الغير. فإذا

⁸⁸² في الأصل: اللام.

⁸⁸³ ع.

⁸⁸⁴ ب، أ، ل: لأن.

⁸⁸⁵ ب.

ثبت هذا قلنا: لما قلت أن صفات الله لا عين ذاته ولا غير ذاته كانت العينية والغيرية مرتفعين معا، وارتفاع النقيضين الموجود محال كاستحالة ارتفاع الحركة والسكون. فأما وجه اجتماع النقيضين فلان نفي العينية مستلزم الغيرية ضرورة (٦٤/ب) عدم الوساطة بين النفي والاجتماع ونفي الغيرية مستلزم العينية أيضا لما ذكرنا. وإذا نفيت العينية والغيرية كان النقيضان مجتمعين؟

قلت: هذه ألفاظ مروقة ظاهراً مرنقة باطناً إذ العينية إذا ثبت في موضع لم يثبت؛ لأنه ليس فيه غيرية بل لقيام دليل العينية. وكذلك الغيرية إذا ثبتت في موضع لم يثبت؛ لأنه ليس فيه عينية بل لقيام دليل الغيرية ثم فيما نحن فيه لما لم يثبت دليل العينية ولا دليل الغيرية لم نقل بواحدة منهما بل قام دليل عدم العينية والغيرية فقلنا به لقيام الدليل على ما ذكرنا كما في الواحد مع العشرة. وأما قوله: العينية مع الغيرية نقيضان، فقلنا: ليس كذلك؛ لأن النقيضين إنما يُستعمل في اصطلاح إذا كان التنافي بين النفي والإثبات والعينية والغيرية وصفان وجوديان فلا يكونان نقيضين وما استعمل في الوصفين الوجوديين اسم النقيض كان ذلك على طريق التساهل وصح صدق الإطلاق لا تدل على أنهما نقيضان.

ألا يرى أن الحركة والسكون ضدان لا نقيضان مع صحة إطلاق السكون على الحركة لما أنهما وصفان وجوديان وحاصله أن العينية والغيرية إنما لا ترتفعان عن الشيء عند عدم قيام الدليل على الارتفاع وهنا قد قام الدليل على ارتفاع العينية والغيرية بين ذات الله تعالى وصفاته على ما ذكرنا، ألا يرى أن الشيء الواحد يوصف بالوجود والعدم في حالة واحدة في مسائل الفقه عند قيام الدليل على ذلك مع أن الاستحالة لا يتفاوت بين الفقه والكلام وهي ما إذا كان لرجل امرتان فقال لأحديهما: إن حضت فانت طالق وضرتك، فقالت: حضتُ تطلق هي ولا تطلق ضررتها مع أن ذلك لم يخل عن أحد أمرين أما إن كان الحيض منها موجوداً ولم يكن فاعتبر حيضها موجوداً في حقها ومعدماً في حق ضررتها واجتماع الوجود والعدم في شيء واحد في وقت واحد أشد استحالة من ارتفاع (٦٥/أ) العينية والغيرية بين الشئيين ولها نظائر وأخوات ذكرناها في النهاية.

فإن قلت: هذا الذي ذكره أن صفات الله تعالى لا هو ولا غيره كالواحد من العشرة إنما يستقيم على تقدير ما ذكره من حدّ الغيرين في الكتاب بقوله: "... لأنّ الغيرين موجودان" يتصور وجود أحدهما مع انعدام صاحبه إذا وقع مسلماً عند الخصم. فلو قال الخصم: هذا حدّ حددته أنت، وبينت مدعاك عليه بآرك الله لك فيما عندك من الحدّ والدعوى فكُلّ منهما عندي غير مسلمٍ. فإن حدّ الغير عندي مذكور أن لا يكون أحدهما جملة يدخل تحتها الآخر وبهذا وقع الاحتراز عن الواحد مع العشرة فإن العشرة جملة يدخل تحتها الآحاد فكان كل واحد داخل تحت العشرة ولا يكونان غيرين هذا حد اختاره أبو هاشم وعن هذا قال بعدم الصفات لله تعالى أو نقول كما زعمت الكرامية أن حدّ الغيرين هما الشئيان أو الموجود أن ثم لما كان ذات الله تعالى شيئاً وصفته أيضاً شيئاً وهما شئيان فكانا غيرين ولهذا

قالت الكرامية أن صفة الله تعالى غير الله أو نقول: إن الواحد من العشرة غير العشرة كما قاله جعفر بن حرب⁸⁸⁶ فلا يستقيم حينئذ ما ادعاه المصنف رحمه الله أن كل صفة لا هو ولا غيره كالواحد من العشرة.

قلت: هذا كلفه فاسد أما الأوّل فلأنّ لفظة المذكور كما يتناول الموجود يتناول المعدوم وإطلاق اسم الغير على المعدوم فاسد ياباه أهل اللغة بل هو اسم يتناول أحد الموجودين باعتبار الآخر. وأما الحد الفاني أيضاً فاسد؛ لأنّ الغيرين من الاسماء الإضافية كالأب، والابن، والعلو، والسفل، ولهذا لا يطلق اسم الغير على ذاتٍ ما إلا باعتبار وجود آخر، والشيء اسم ذاتي يستحقه المسمى باعتبار ذاته ولفظة الحدّ مع لفظة المحدود بمنزلة الاسمين المترادفين لا تفاوت بينهما إلا من حيث اللفظ مثاله حدّ. الإنسان هو الحيوان الناطق والحيوان الناطق هو الإنسان، ولما لم يكن معنى كلّ واحدٍ منهما معنى الآخر. (ب/٦٥) ”لا يكون حدًا له كما في الاسمين المتردّفين“ أي ولما لم يكن معنى الغير بمعنى الشيء أو الموجود لا يكون الشيء أو الموجود حدًا للغير وأما ما زعم جعفر بن حرب بأن الواحد من العشرة غير العشرة فمردودٌ عليه فإن العقلاء اتفقوا على أن العشرة اسم يقع على مجموع هؤلاء الأفراد وكان متناولاً كل فردٍ مع أغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غيره نفسه؛ لأنّه من العشرة ولن يكون العشرة بدونها كما في اسم زيد مع عضوه فإن اسم زيد يقع عليه باعتبار هذه الأعضاء فكان اسم زيد متناولاً لمجموع هذه الأعضاء.

فإن⁸⁸⁷ قيل: يد زيد غيره كان اليد غير نفسها وربما يشكّ هذا في يد الآدمي لبقاء الاسم مع فوات اليد وزواله عند فوات الواحد من العشرة إلا أن بقاء الاسم في الآدمي كان؛ لأنّ علة استحقاق الاسم هو التركيب المخصوص.

وجواب الصورة المخصوصة وبفوات اليد بقي الكثير من ذلك فيبقى الاسم لبقاء علة الاستحقاق وبهذا لا يثبت أن عند قيام اليد لم يكن اسم الآدمي متناولاً إياها وعند ثبوت تناول لو ثبتت المغايرة لصار اليد غير نفسها كما في الواحد مع العشرة، وفي العشرة بفوات الواحد زال الاسم؛ لأنّ علة استحقاقه لذلك القدر المخصوص إذ هي من أسماء الإقدار وقد زال ذلك القدر. وثبت قدر آخر وهو علة استحقاق اسم آخر فزال الاسم وحاصل ذلك أن قائلاً لو قال: ليس حد الغيرين ما ذكرتم. قلنا له: لشنا نعني بالمغايرة التي ننفياها هنا إلا هذا وهو أن يقول ذات الله تعالى موجودٌ، قديمٌ وصفاته موجودةٌ قديمةٌ لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته وما وراء ذلك فهو

⁸⁸⁶ هو جعفر بن حرب الهمداني كان عالماً متكلماً زاهداً، درس الكلام في البصرة على أبي هذيل العلاف، ثم درس في بغداد على أبي موسى المرادار، وقد عُني بالرد على شيخه العلاف، ووضع فيه كتاباً سماه تويخ أبي هذيل. توفي سنة ٢٣٦ هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ١٠، ص. ٥٤٩؛ ابن النديم، فهرست، ج. ١، ص. ٢١٣.

⁸⁸⁷ ع، أ، ح، ل: فاذا.

خلاق في العبارة. فإن كان إطلاقه لا يؤدي إلى تجويز المحال على الله تعالى نُطلقه وإلا نمتنع عنه وقد قامت الدلالة لنا على أنها ليست بعض الذات؛ لأن كونها بعضاً له يؤدي (أ/٦٦) إلى كون ذاته متجزئاً متبعضاً وهو من أمارات الحدث فلا يجوز إطلاق على الله تعالى. فإن قيل: لو جاز لقائل أن يقول بأن صفات الله لا هو ولا غيره ولا بعضه لجاز لقائل أن يقول أنها هو وغيره وبعضه؛ لأن في نفي كل واحد منهما إثبات الأخرى.

قلنا: لا كذلك؛ لأن قول القائل بأن هذه الصفات ليست عين الذات ولا غير الذات ولا بعضه، ليس فيه تناقض. وأما قول القائل هي هو وغيره وبعضه تناقضٌ مثال ما قلنا قول القائل هذا الحيوان ليس بفرس، ولا بغل، ولا بقر، فهو كلام صحيح من غير تناقض. ومثال ما قلتم قول القائل هذا الحيوان فرس، وبغل، وبقر فهو تناقض فكذا هنا، والمعنى فيه أنه يجوز أن ينفي الصفات الكثيرة المتضادة عن الشيء الواحد. ويقال هذا الجسم ليس بأسود ولا بأبيض ولا بأحمر وأما إثبات الصفات المتضادات للشيء الواحد فلا يجوز حيث لا يقال هذا الجسم أسود وأبيض وأحمر. اعلم أن للمعتزلة شبهاتٍ سوى هذا منها أنهم قالوا: إن ذات الله تعالى غير الإنسان وكذا علمه غير الإنسان، فكان ذاته غير الإنسان وكذا علمه. فكان كل واحد منهما غيراً، فيثبتني فيقال هما غيران وكذا في سائر الصفات. والجواب إننا لا ننكر كون ذات الله تعالى وصفاته أغياراً للمحدثات، وإنما أنكرنا أن يكون متغايرة. وهذا كما يقال في السوادين أن كل واحد منهما مخالف للبياض وليس كل واحد منهما مخالفاً لصاحبه. ومنها قولهم لو كان له علم لسبقه الجهل. قلنا. لا نسلم أن وجود الصفة يقتضي سبق ضد تلك الصفة. ألا يرى أن بياض الثلج وسواد الغراب لم يقتضي كل واحد منهما سبق ضد نفسه. ومنها قولهم: لو كان له علم لكان محتاجاً إلى العلم. قلنا على هذا: وجب أن يقال لو كان له ذات لكان محتاجاً إلى الذات، وهو باطل بالاتفاق. ثم نقول الحاجة لا تكون إلا بين المتغايرين، وفيما نحن فيه لم يخل الذات عن العلم فكيف يتصور الحاجة إليه. ومنها قولهم: (ب/٦٦) إن الله تعالى لو كان له علم أن لم يعلم علمه فهو جاهل، وإن كان يعلمه أن كان يعلمه بعلم آخر، فكذلك في العلم الثاني. وإن كان يعلمه بذاته فقد ثبت أنه عالم بذاته. وإن علم العلم بنفس العلم فهو جعل العلم والمعلوم واحداً ولما جاز وجود معلوم بنفسه لم لا يجوز وجود عالم بنفسه. وكذا لَمَّا جاز [كون] ⁸⁸⁸ معلوم هو نفسه علم فلم لا ⁸⁸⁹ يجوز عالم بعلم هو نفسه كما قال أبو الهذيل العلاف يُجاب عنه فيقال هذا كلام باطل لأننا نقول يعلم علمه بعلم هو نفسه. إذ علمه شامل للمعلومات أجمع وعلمه معلومه نظيره ما مرّ في أول الكتاب من صحة معرفة النظر بالنظر، ولا استحالة في كون المعلوم معلوماً بعلم هو نفسه. إذ في الشاهد كل من علم شيئاً علمه بنفس ذلك العلم. إذ لو علم بعلم آخر لجاز انعدام الثاني، فيكون الرجل عالماً ولا يعلم علمه،

⁸⁸⁸ ع، أ، ح، ل، ب.

⁸⁸⁹ ع: لم.

فيعلم ولا يعلم أنه يعلم وهو محال، وإذا جاز في الشاهد جاز في الغائب. فإما أن يعلم بما ليس بعلم فهو ذاته على ما زعم عامة المعتزلة ويقولون إنه عالم بذاته أو يعلم بعلم هو ذاته فيكون علمه ذاته ولا يكون ذاته عالماً كما قال العلاف فمحالاً. وأما ها هنا فإن العلم لما كان معلوماً بنفسه فكان العلم هو المعلوم والمعلوم كان المعلوم علماً فلم يكن مُحالاً. وإنما لُزمتنا الاستحالة أن لو قلنا العلم هو المعلوم والمعلوم ليس بعلم. ونحن لم نقل هكذا فصَحَّ ما قلنا وبطل قول العلاف بهذا ومنها قولهم لو كانت هذه الصفات لله تعالى لكانت باقية لا محالة. ثم عند بقائها أن كانت باقية بقاءً أو بلا بقاءٍ وكلّ منهما لا يصحّ ففي الأوّل لزوم قيام الصفة بالصفة، وفي الثاني لزوم الباقي بلا صفةٍ للبقاء. قلنا قال بعض أصحابنا: أن الله تعالى باقٍ بصفاته ويكون بقاء ذاته بقاء لصفة.

فإن قيل: لو كان بقاء ذاته بقاءً لصفاته لزم وجود باقين بقاءً واحدٍ وهو محال كالمترّكين بقيام حركةٍ واحدة، ويلزم من هذه أيضاً بقاء الأوصاف ببقاء الجواهر؟

قلنا: إنما يلزم هذه الاستحالة إذا ثبتت المغايرة بين ذات الله تعالى وصفاته وقد بينا أن صفة الله تعالى لا هو ولا غيره فلم يلزم حيثئذ ما لزم من استحالة وجود الباقيين (٦٧/أ) المتغيرين ببقاء واحد وكذلك لا يلزم من هذا بقاء الأوصاف ببقاء الجواهر؛ لأنّ أوصاف الجواهر أعراض. يستحيل بقاؤها بخلاف صفات الله تعالى فإنها أزلية قائمة بذات الله تعالى ليست بأعراض وإلى هذا التقرير مال الأشعري ولكن يلزم على هذا أن يكون حياة الذات حياة لصفته؛ لأنّها ليست [باغيار]⁸⁹⁰ الذات وكذا علمه وقدرته وسمعه وبصره فيكون كلّ صفة حيّاً عالماً قادراً سميعاً بصيراً. والمحققون من أصحابنا رحمهم الله قالوا في الجواب عن هذا كلّ صفة من هذه الصفات باقية بقاء هو نفس تلك الصفة وذلك أن الدليل دلّنا على ثبوت هذه الصفات وعلى استحالة عدمها فوجب القول ببقائها ضرورة قيام دليل البقاء. وقد قام الدليل أيضاً على أن الباقي بلا بقاء محال، فكانت باقية بالبقاء. وكذا قامت الدلالة على استحالة قيام المعنى بالمعنى فحصل بمجموع هذه الدلائل⁸⁹¹ القطعية أن كلّ واحدة من هذه الصفات باقية بقاءً هو نفس تلك الصفة فيكون علمه تعالى علماً للذات فكان به عالماً ويكون العلم بقاءً لنفسه فيكون باقياً بقاءً هو نفسه وذلك بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء لنفسه أيضاً فيكون الله به باقياً وهو بنفسه أيضاً باقٍ، وهذا هو الجواب المعوّل عليه.

فإن قالوا: لما جاز لكم أن تقولوا: لأنّ علم الله باقٍ ببقاء هو نفسه لم يجر لأبي الهذيل أن يقول إن الله تعالى عالم بعلم هو نفسه.

890 أ.

891 ب: دلالة.

قلنا: لأنّه كما يُجعل هو علمه ذاته كذا يُجعل قدرته، وسَمْعُه، وبصره، وبقائه ذاته فيجعل حيّا بما هو علم قادرًا بما هو حياة سميعة بما هو قدرة وهذا كله محالٌ ونحن قلنا بأن العلم بقاء لم نقل أنه قدرة أو سمع أو بصيرٌ فكان ما قاله محالا، وما قلناه صحيحا ومن شبهتهم أيضا لو كان الله تعالى علم لكان مستحيل البقاء وكان عرضا وكان من جنس الضمائر والاعتقاد وكان ضروريًا او مكتسبا؛ لأنّه لا يعقل علم خارج عن هذه المعاني والجواب عنها أن العلم ما كان علما؛ لأنّه مستحيل البقاء لمشاركة الجهل (ب/٦٧) وجميع الأعراض إياه فيه وليست بعلمٍ [ولا]⁸⁹²؛ لأنّه عرض لهذا أيضا ولا لكونه من جنس الضمائر والاعتقاد فإن الجهل والشكّ والظن يشاركه ولا لكونه ضروريًا؛ لأنّ العلم الاستدلالي علم وليس بضروري وحركات المرتعش ضرورية وليست بعلم ولا لكونه مكتسبا؛ لأنّ الحركات الاختيارية والسكون الإرادي ومكتسبة وليست بعلم والعلم الحاصل بالحواس الخمس والبدايه ليست مكتسبة، وهي علوم وجميع ما يورد من هذا القبيل يدفع على هذا السبيل، والله الموفق، إلى هذا كلّه أشار في التبصرة والكفاية.

ثم اعلم أن عبارة عامة متكلمي أهل الحديث في هذه المسألة أن يقال إن الله تعالى عالم بعلمه وكذلك فيما وراء ذلك من الصفات. وأكثر مشائخنا رحمهم الله امتنعوا عن هذه العبارة احترازا عمّا يُوهم أن العلم آلة وأداة، فيقولون: الله تعالى عالم وله علم وكذا فيما وراء ذلك من الصفات. والشيخ الإمام أبو منصور رحمه الله يقول: إن الله تعالى عالم بذاته، حي بذاته، قادر بذاته ولا يريد به نفي الصفات؛ لأنّه أثبت الصفات في جميع مصنفاته وأتى بالدلائل لإثباتها غير أنه أراد بذلك دفع وهم المغايرة. وإن ذاته تعالى ذات يستحيل أن لا يكون عالما وهذه مسألة عظيمة كثيرة الشبه جمّة الحجج. اتسع فيه مجال الجدل وسمح مكان الصيال وفيما ذكرنا من الحجج ودفع الشبه غنية عمّا وراء ذلك لمن لم يجد عن سواء الطريق ولم يعدّ مواد التوفيق.

⁸⁹² ع، ل، أ، ح، ب.

فصل

في إثبات أزلية كلام الله تعالى

فصلَ صفة الكلام وآخر عن ذكر سائر الصفات مع أن صفة الكلام صفة الله تعالى كسائر الصفات من العلم، والحياة، والقدرة، والسمع، والبصر لظهور قوّة أثر تلك الصفات من حيث اللزوم والعموم بخلاف أثر صفة الكلام حيث لم يعمّ كما عمّت آثار تلك الصفات. فإن أثره ممّا يُنفَى ويثبت حيث صحّ أن يقال: ﴿كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى﴾⁸⁹³ عليه السلام ولم يُكلّم غيره، ولذلك سُمي هو كليم الله من سائر الرسل. وأما آثار الصفات الأوّل (أ/٦٨) فيثبت لا غير ولا ينفى، ولا يقال علم الله زيدا ولم يعلم عمرا بل علمه شامل للمعلومات أجمع وهذا هو الجواب عن سؤال لم أفرد ذكر هذه الصفة عن تلك الصفات وهو أيضا وجه مناسبة التأخير عن ذكر تلك الصفات ووصلها بها إذ كونه صفة اقتضى الاتصال والتفاوت في الأثر اقتضى الانفصال.

ثم قوله: ”في إثبات أزلية كلام الله تعالى...“ أي في إظهار دليل قدّم كلام الله تعالى لما أن أزلية كلام الله⁸⁹⁴ ثابتة. المصنف رحمه الله يظهر دليلها في هذا الفصل ثم قيل في تفسير الأزل والأبد. الأزل اسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته من الأزل للضيق، والأبد اسم لما ينفره القلب عن تقدير نهاية من الأبد النفور. هكذا وجد بخط الإمام تاج الدين الزرنوخي⁸⁹⁵ رحمه الله وذكر في الصحاح: ”والأزل - بالتحريك القَدَم يقال هو أزلّي.“⁸⁹⁶ ثم قال ذكر بعض أهل العلم أن أصل هذه الكلمة قولهم القديم لم يزل ثم نُسب إلى هذا فلم يستقم إلّا بالاختصار، فقالوا: يزلي، ثم أبدلت الياء أَلْفًا؛ لأنها أخف. فقالوا أزلّي كما يقال في الرمح المنسوب إلى ذي يزن أزني.

”ثم إن الله متكلم بكلام هو صفة أزلية، ليست من جنس الحروف والأصوات.“⁸⁹⁷ فإن قيل: ما فائدة تصريح قوله ”ليست من جنس الحروف والأصوات“ مع معلومية ذلك بذكر قوله هو صفة أزلية؛

⁸⁹³ النساء، الآية: ١٦٤.

⁸⁹⁴ ع: أنها أزلية مع كونها من حيث الحروف والأصوات وزعمت أن الحروف والأصوات كلام الله وأنها غير مخلوقة ولم يعرفوا من الدليل والمدلول وكذلك ذكر ذلك لرد وهم.

⁸⁹⁵ هو نعمان بن إبراهيم بن الخليل الزرنوخي، الإمام، الملقب، تاج الدين. تفقه على الشيخ زكي الدين القراحي وشرح المقامات وسمه الموضح. مان ببخاري في عاشوراء، سنة ٤٦٠ هـ، ودفن من يومه بدرج جاجيان. انظر: القرشي، جواهر المضية، ج. ٣، ص. ٥٥٧؛ ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص. ٣١١.

⁸⁹⁶ انظر: الجوهري، الصحاح، ج. ٤، ص. ١٦٢٢.

⁸⁹⁷ ج: أنها أزلية مع كونها من جنس الحروف والأصوات كما قولهم الحنابل ذلك زعمت لزهرة الحروف والأصوات كلام الله تعالى على الحقيقة وأنها غير مخلوقة.

لأنّها لمّا كانت أزلية لا تكون هي من جنس الحروف والأصوات؛ لأنّ الحروف والأصوات من المحادثات فلا تكون هي في الأزل لا محالة؟

قلتُ: ذكر ذلك لردّ وهم أن الكلام جسم كما توهم النظام.⁸⁹⁸ فإن مذهبه أن الكلام في الشاهد جسم؛ لأنّ عنده لا عرض إلّا الحركة ولأنّ الكلام في عرف الناس يقع على الألفاظ المنظومة من الحروف والأصوات على وجه الإفادة للسامع، وعن هذا قيل حدّ الكلام ما أفاد المستمع نحو سعى زيد وعمرو متبع وصرح به لزيادة الأعلام هنالك وتبييناً لردّ عرف الأنام في ذلك. وقوله: "... هي صفة منافية". فإن قيل: ما فائدة إعادة كلمة هي بعد ما ذكر قبلها قوله بكلام هو صفة أزلية؟

(ب/٦٨) **قلنا:** الفائدة في الثانية غير الفائدة في الأولى. فإن كلمة هو لبيان الكلام كلمة هي لبيان الصفة وعن هذا فرق بالتذكير والتأنيث، فكانت الأولى لبيان المذهب الحقّ والثانية لبيان حقيقة الكلام وهي صفة منافية للسكوت والآفة.

فإن قيل: قوله "وهي" راجع إلى قوله: "صفة أزلية" ثم هذا الذي ذكره وهو وهي صفة منافية للسكوت والآفة. إنما يتحقق في حقّ الكلام [اللفظي]⁸⁹⁹ الذي هو مشتمل على الحروف والأصوات على وجه الإفادة، لا في حقّ الكلام الذي هو قائم بذات الله تعالى، ولا بفؤاد المخلوق؛ لأنّ السكوت إنما هو ضدّ النطق اللفظي دون الكلام المعنوي. والمنافاة إنما تكون بالضدّ وكلامنا في الكلام المعنوي الذي هو مدلول الكلام اللفظي، فكيف يكون الكلام المعنوي منافياً للسكوت والآفة؟

قلتُ: قال الإمام الزاهد الصّفار البخاري رحمه الله بعد ما ذكر هذا الحدّ بقوله: إن الكلام معني يقوم بالذات ينفي الخرس والسكوت لا يحتاج فيه إلى الحرف والأصوات⁹⁰⁰. فقال وهذا تحديد صحيح يستمر في الشاهد والغائب أما اعتباره معنيّ فلأنه صفة، وكلّ صفة معنيّ. وأمّا قيامه بالنفس أي بالذات فلأن كلّ صفة تقوم بالذات. وأمّا كونه نافية للخرس والسكوت فلأنهما ضدّان للكلام؛ لأنّ الأخرس⁹⁰¹ من لا كلام له، والسكوت ضدّ الكلام؛ لأنّ المتكلم وقت الكلام لا يكون ساكتاً، والساكت وقت السكوت لا يكون متكلماً. فلا يجتمع الكلام والسكوت وهذا الإطلاق يدلّ على أن الكلام اللفظي مناف السكوت فكذلك الكلام المعنوي أيضاً مناف السكوت وعن هذا قال الإمام المحقق

⁸⁹⁸ هو إبراهيم بن سيار بن هانئ النّظام البصري، كان من الكبار الفقهاء، المثقفين، المفكرين الإسلامي وهو من اكابر المعتزلة. حتى قيل هو أكبر شخصيات المعتزلة. تتلمذ على يد أبي هذيل العلاف في الاعتزال، ثم انفرد عنه وكوّن له مذهباً خاصاً النظامية، وكان أستاذاً الجاحظ، توفي وهو شاب في نحو السادسة والثلاثين من عمره سنة ٢٢١ هـ في بغداد. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ٤٧.

⁸⁹⁹ ع، ل، أ، ح، ب.

⁹⁰⁰ ب، ع، أ، ح، ل: الصوت.

⁹⁰¹ أ، ع، ح، ل: الخرس.

مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله في جواب هذه الشبهة في *فوائد البداية* الخرس الظاهري ضدّ الكلام الظاهريّ والخرس الباطني ضدّ الكلام الباطني وهذا؛ لأنّ المتكلم بالظاهري لا بدّ أن يدبّر في نفسه أولاً بأنه يريد أن يتكلم بهذا الكلام الظاهري وذلك التدبير منه كلام باطني وهو منافٍ للسكوت الباطني الذي هو عبارة عن عدم ذلك التدبير والدليل على هذا أيضاً أعني أن الخرس والطفولية ضدّ للكلام الباطني (أ/٦٩) ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله: وقال آخرون: الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلم وهو المعنى الذي يدبره المتكلم في نفسه ويعبر عنه بهذه الألفاظ المترتبة عن الحروف إلى هذا ذهب ابن الروندي، وأبو الحسن الأشعري وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله وهو الصحيح المعوّل عليه، ثم قال: هؤلاء [يجعلون]⁹⁰² الخرس والسكوت والآفة الإمساك عن الفكرة والسهو والخرس والآفة من الطفولية والبهيمية التي تمنع من تصوير المعنى في النفس ويقولون أن هذه العبارات ليست بكلام بل هي عبارات عن الكلام والكلام هو ما يتأدّى بهذه الحروف وهو المعنى القائم بالنفس غير أن هذه العبارات تسمى كلاماً لدلالاتها على الكلام إلى أن قال والدليل عليه قول الأخطل⁹⁰³:

إِنَّ الْكَلَامَ لِلْفُؤَادِ * وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

وفي رواية:

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ

وقوله: "الآفة" أراد به الطفولية والخرس وبهما صرّح في *التبصرة*. فإن قيل: إن عيسى عليه السلام تكلم، وهو في المهد، علم أن الطفولية لا تنافي الكلام؟

⁹⁰² ع، ل، أ، ح، ب.

⁹⁰³ وهو غياث بن غوث التغلبي، ولد ونشأ في دمشق واتصل بالأمويين فكان شاعرهم، وتهاجى مع جرير والفرزدق، فتنقل الرواة شعره. وكان معجباً بأدبه، تهاجاً، كثير العناية بشعره. برع الأخطل في المدح والهجاء ووصف الخمرة، وبتهمه النقاد بالإغارة على معاني من سبقه من الشعراء. وهو واسع الثقافة اللغوية، تمثل التراث الأدبي وأحسن استغلاله. توفي الأخطل في السبعين من عمره سنة ٩٢هـ، في السنة الخامسة من خلافة الوليد بن عبد الملك. ولا تتوافر معلومات موثقة عن مكان وفاته، والأرجح أنه مات بين قومه في الجزيرة الفراتية. انظر: مغلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري المصري الحكري الحنفي، *إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال*، (عادل بن محمد أبو عبد الرحمن، وأسامة بن إبراهيم أبو محمد)، ن: الفاروق الحاديثية للطبعة والنشر، ٢٠٠١م، ج. ٤، ص. ٣٨٣.

قلنا: إن الله تعالى أزال عنه المانع عن التكلم فصار متكلماً بإذن الله ولا يرد نقضا وهذه العبارات دالة عليها. المراد من العبارة النظم المعنوي المسوق له الكلام وإنما سمي هو عبارة لما أن المتكلم يعبرُ أي يمرّ من المعنى القائم به إلى اللفظ والسماع يعبر من اللفظ إلى المعنى القائم بالمتكلم. وأما في حقّ الله تعالى فكانت هذه العبارات دالة على المعنى القائم بذاته وهو كونه أمراً ناهياً مخبراً والضمير ”في“ عليها راجع إلى الأمر والنهي والخبر المدلول عليها بقوله أمر ناهٍ مخبر.

فإن قيل: إطلاق اسم كلام الله تعالى على هذه العبارات أن كان باعتبار الدلالة على كلام الله تعالى القائم بذاته كان مجازاً وما كان مجازاً يصح نفيه وما هنا لا يصح نفيه فما وجهه.

(٦٩/ب) **قلتُ** هذا: وإن كان مجازاً فقد ورد الشرع بإطلاق تسمية كلام الله تعالى على هذا الدال على كلام الله تعالى القائم بذاته بقوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾⁹⁰⁴ والمراد منه هذه العبارات الدالة على كلام الله تعالى القائم بذاته والمجاز الذي ورد الشرع بإثباته فيما يجب الاعتقاد بذلك الاسم على العبادة لا يصحّ نفيه. ألا يرى أن الإيمان بالآيات الماثلة واجب كما في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، وكذلك الصفات التي ورد الشرع بإطلاقها على الله تعالى مثل الغضب والعجب والحيئة في قوله: ﴿وَوَضِعَ اللَّهُ عَلَيْهِ وِلْعَانَهُ﴾⁹⁰⁵، وقوله: ﴿بَلْ عَجِبْتَ...﴾⁹⁰⁶ بضم التاء، وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ...﴾⁹⁰⁷ فالإيمان بتلك الآيات واجب وإن كان حقيقة هذه الصفات لا تصح في حقّ الله تعالى لما أن هذه الأوصاف لله تعالى مذكورة في القرآن فكان الاعتقاد بما جاء به القرآن من الأوصاف واجبا مفوضا معناها إلى علم الله تعالى وبقولنا فيما يجب الاعتقاد وقع الاحتراز عن قوله تعالى: ﴿وَالْجِبَالُ أَوْتَادًا﴾⁹⁰⁸ إلى قوله: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا﴾⁹⁰⁹ فإنه لا يجب على أحد اعتقاد الجبل بأنه وتد حتى لو حلف بقوله لا يجلس على الوتد فجلس على جبل لا يحنث وكذا لو حلف لا يلبس وقد أدركه الليل لا يحنث.

وقوله: **”وهي المعني بقولنا“** فضمير وهي راجع إلى ما ذكر في أول الفصل بقوله صفة أزلية ليست من جنس الحروف ولم نقل وهي المعنية بقولنا؛ لأنّ اسم المفعول أُسند إلى الجار والمجرور، والفعل المبني للمفعول أو اسم المفعول إذا أُسند إلى الجار والمجرور لم يكن بد من تذكيره. وإن كان

⁹⁰⁴ التوبة، الآية: ٦.

⁹⁰⁵ النساء، الآية: ٩٣.

⁹⁰⁶ الصفات، الآية: ١٢.

⁹⁰⁷ الفجر، الآية: ٢٢.

⁹⁰⁸ النبأ، الآية: ٧.

⁹⁰⁹ النبأ، الآية: ١٠.

المجرور مؤثناً نحو أن تقول ذهب بهذا ولا يجوز ذهب خصوصاً ما إذا كان المجرور مذكراً وقد أشبعنا بيان هذا في *الموصل* في شرح الفعل المبني للمفعول.

وقوله: **”والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق“**. وإنما قرن قوله: كلام الله⁹¹⁰ بقوله: القرآن ولم يقل القرآن غير مخلوق كيلاً يسبق إلى وهم السامع أنه أراد به هذه العبارة. هكذا ذكره المصنف رحمه الله ولكن بزيادة شيء وقال مشائخنا رحمهم الله من أئمة سمرقند الذين جمعوا بين الأصول⁹¹¹ والفروع (٧٠/أ) كانت عباراتهم في هذا أن يقولوا: القرآن كلام الله وصفته. وكلام الله تعالى غير مخلوق وكذا صفة ولا يقولون على الإطلاق القرآن غير مخلوق كيلاً يسبق إلى وهم السامع أنه أراد به [أن]⁹¹² هذه العبارات المترتبة من الحروف والأصوات ليست بمخلوقة كما يقوله الحنابلة إلى آخره.

وقوله: **”... غير حالٍ فيها“** أي المدلول؛ **”وهو كلام الله الأزلي القائم بذاته وتفسيره ما بينا ...“** أي تفسير قوله: **”ثم إنا نقول: القرآن مقررٌ بألستنا ...“** إلى قوله: **”... غير حالٍ فيها“** هو ما ذكرنا بقولنا: وتسمى العبارات كلام الله تعالى على معنى أنها عبارات عن كلامه الأزلي القائم بذاته، فكان قوله: **”ما بينا ...“** إشارة إلى قوله: **”وتسمى العبارات كلام الله تعالى ...“** إلى آخره؛ أو نقول **”تفسيره ما بينا ...“** أي تفسير القرآن ما بينا وهو العبارات. ثم إنما سميت هذه العبارات كلام الله باعتبار الدلالة على الصفة القائمة بذات الله فلم يتفاوت بعد ذلك أن يكون مقروءاً بألستنا أو محفوظاً في صدورنا أو مكتوباً في مصاحفنا سمي كل منها كلام الله لوجود الدلالة من كل واحد منها هذه الحروف مخلوقة خلافاً للحنابلة فإنهم قالوا بأن هذه الحروف غير مخلوقة وقد ذكرناه.

وقوله: **”وهي أعراض لا دوام لها“**. فإن قيل: ما فائدة ذكر قوله: **”لا دوام لها ...“** فإنها لما ثبت كونها أعراضاً يثبت عدم دوامها لا محالة؟

قلت⁹¹³: احتراز عن قول الجبائي فإنه أجاز بقاء الكلام: وإن كان الكلام حادثاً كان عرضاً لا محالة وهو قد أجاز بقاء الكلام الحادث كذا ذكره المصنف رحمه الله وهي قائمة بمحالتها التي هي اللسان إلى آخره استدل على مخلوقية الحروف بثلاثة أوجه أحدها؛ لأنها أصوات وثانيها وهي أعراض وثالثها وهي قائمة بمحالتها التي هي اللسان فاللسان حادث والحروف قائمة باللسان فكانت هي حادثاً أيضاً كاللسان اللهم إلا الدماغ المطبق في [أقصى]⁹¹⁴ سقف الفم والجمع اللهوات وغير المخلوق يعبر بما

⁹¹⁰ أ: قال محمد بن يسار العبدى كان في حوارزم رجل يقول القرآن مخلوق ثم قال: يا رب لو ان القرآن غير مخلوق فأمحه عن صدري، فأصبح وقد نسي القرآن وإذا قرئني عنده القرآن يبكي ويصرخ ولا يقدر أن يقرأ.

⁹¹¹ ح، أ، ل، ب: علم الأصول.

⁹¹² ع، ل، أ، ح، ب.

⁹¹³ أ: قلنا.

⁹¹⁴ ع.

هو المخلوق يعني وغير المخلوق وهو ذات الله تعالى (٧٠/ب) يعبر⁹¹⁵ بكلمة الله تعالى التي هي مركبة من الهمزة واللامين والهاء وهي مخلوقة وقال المصنف رحمه الله فإذا قيل الله فهذه التسمية عربية وله بكل لسان تسمية. ثم [قولنا]⁹¹⁶ "قال الله" حروف وأصوات وهي مخلوقة والهمزة منها رابعها وهي مع إحدى اللامين نصفها وهي مع اللامين ثلاثة أربعها وهي مع الهاء كلها فكذا الكلام الذي هو صفة الله مع هذه الالفاظ الدالة عليها وهذه العبارات العربية، أو العبرية، أو السورية عبارات عن كلام الله تعالى القائم بذاته وهو يتأدى [بها]⁹¹⁷ وهذه العبارات حروف وأصوات وهي محدثة مخلوقة في محالها دلالات على الكلام الذي هو الصفة الأزلية لله تعالى.

وقوله: "وزعمت المعتزلة أن كلام الله مخلوق. خلقه في محل فصار به متكلمًا" اعلم أن الخلاف بيننا وبين المعتزلة في كلام الله مبني على خلاف آخر، وذلك الخلاف مبني أيضا على خلاف آخر. أما الخلاف الأول: فإنهم⁹¹⁸ يُنكرون الكلام القائم بذات الله تعالى [ويقولون]⁹¹⁹ كلامه هذا الكلام المشتمل على الحروف والأصوات فلذلك قالوا بأن كلام الله مخلوق ونحن نساعدهم في أن الكلام المشتمل على الحروف والأصوات مخلوق. ولكن نحن نثبت مدلول هذا الكلام، وهو صفة قائمة بذات الله تعالى وهو ينكرون ذلك فلذلك وقع الخلاف. فكان قولنا القرآن غير مخلوق يراد به الصفة القائمة بذات الله وهذا الخلاف أيضا مبني على خلاف آخر وهو أنهم ينكرون صفات الله تعالى فلذلك أنكروا صفة قائمة بذاته. وقال في الكفاية: وزعم جمهور المعتزلة أن الله تعالى لم يكن متكلمًا في الأزل حتى خلق لنفسه كلاماً فصار بذلك متكلمًا. وزعموا أن كلامه مخلوق، حادثٌ غير أنهم افرقوا فيما بينهم. قال بعضهم: كلامه من جنس الحروف [والأصوات، وقال بعضهم: هو من جنس الحروف]⁹²⁰ والأشكال، لا من جنس الأصوات. وإنما تظهر ثمرة اختلافهم في أن الله تعالى إنما صار متكلمًا. عند الطائفة الأولى إذا خلق الحروف والأصوات في محلّ القراءة فلما بدون ذلك لا يصير متكلمًا. وعند الطائفة الأخرى يصير متكلمًا بإحداث الحروف في اللوح المحفوظ وذلك كلامه وكذا في كلّ مصحف. وإنما لزمهم هذه المحالات لإنكارهم قيام الصفات بذات الله تعالى (٧١/أ) ولا يمكنهم إنكار كلام الله أصلاً، فاضطروا إلى إثبات كلام حادثٍ قائم بالغير. وكلّ حادث قائم بالغير لا بُدَّ أن يكون مخلوقاً. فعلم بهذا أن قوله: "خلقته في محلّ" أي في محلّ غير ذات الله تعالى.

⁹¹⁵ ل، أ، ح: يفسر.

⁹¹⁶ ع، ل، أ، ح.

⁹¹⁷ ل.

⁹¹⁸ ع: وهو أنهم.

⁹¹⁹ ح.

⁹²⁰ ب.

وقوله: ”إما أن انعدم [المعنى]⁹²¹ الموجب للتعري عن الكلام ثم قبل الكلام وإما أن لم ينعدم“. فإن قيل: هذا التقسيم إنما يصحّ أن لو كان التعري وجوديًا، فأما إذا كان عدميًا فلا يحتاج هو إلى الموجب للعدم؛ لأنّ العدم هو الأمر الأصلي فلا يحتاج إلى موجب بنفيه [على العدم]⁹²²؟

قلنا: التعري أمر وجودي لا عدمي، فيلزم من وجوده عدم الكلام كالجلوس. إذا ثبت في ذات يلزم منه عدم القيام، وهذا؛ لأنّ الكلام وجودي فلا بدّ أن يكون انتفاؤه⁹²³ بصفة وجودية كالمتحرك. فإنه متحرك لقيام الحركة به، لا باعتبار عدم السكون [ثم لو أريد إبقاء الحركة من ذلك المحل يقام فيه السكون الذي]⁹²⁴ هو صفة وجودية من هذا؛ لأنّ الكلام وقع في تعري ذات الله تعالى عن الكلام. وتعري ذاته عن الكلام مع وجود الذات لا يكون إلّا بوجود ضدّ من أضداد الكلام، وأضداد الكلام وجودية. وكان التعري وجوديًا لا محالة، وهذا؛ لأنّ أضداد الكلام السكوت والآفة. ثم الآفة على أنواع للطفولية، والخرس، والبهيمية. والصفة الوجودية لا تنعدم إلّا بوجود ضدّها كالمتحرك لا ينتفي عنه حركة إلّا بوجود السكون على ما ذكرنا. فكذا هنا التعري عن الكلام عند وجود الذات لا يكون إلّا بضدّ الكلام الذي هو وجودي، فكان التعري وجوديًا، والأصل أن صفة من أوصاف الموصوف مع بقاء الموصوف، لا تنعدم إلّا بوجود ضدّ من أضدادها، فيستحيل انعدامها بالعدم الأصلي عند وجود الموصوف. وأما الموصوف فيصحّ انعدامه بالعدم الأصلي والخصوم يساعدون⁹²⁵ في وجود الله تعالى في الأزل، فعدم الكلام فيه لم يكن إلّا بوجود ضدّ من أضداد الكلام وهو المعنى بالتعري، فكان وجوديًا. فلما كان وجوديًا لم يكن ذلك إلّا بالموجب، فصحّ التقسيم. فكان في القول بحدوث الكلام أما استحالة صيرورة⁹²⁶ (ب/٧١) صفة لله تعالى إلى آخره، يعني لو قلنا: إنّ كلام الله تعالى حادث، لا يخلو ذلك عن أحد أمرين: إما أن يقال: إن الكلام ليس بصفة الله تعالى، وفيه نفي فرضية الإيمان، والصلاة، والزكاة، وغيرها من الفرائض. إذ فرضية هذه الأشياء إنما تثبت بالقرآن، والقرآن إذا لم يكن صفة لله تعالى لم يكن الله تعالى أمرًا بهذه الأشياء، وناهيًا عن المنكرات، وهو كفرٌ محضٌ. وإما أن يقال: إن الكلام الحادث صفة لله تعالى، ولما كان صفةً له كان قائمًا بذاته، وفيه دلالات حدوث الله لما إنا أثبتنا حدوث جميع الأعيان باعتبار قيام الأعراض الحادثة بتلك الأعيان، والكلام الحادث عرضٌ لا محالة، فكان قيامه بذات الله تعالى دليل حدوث ذاته، لا محالة، فكان الله حادثًا حيثنذ، وهو أيضًا كفرٌ محضٌ.

921 ب.

922 ح، ل، أ.

923 ع، أ، ح: ابقاؤه.

924 ع، ل، أ، ح.

925 ع: تساعدونا.

926 ع، ل، أ، ح: ضرورة.

فإن قلت قوله: إن الكلام إذا لم يكن صفة الله تعالى يلزم منه [نفي]⁹²⁷ فرضية الصلاة، والذكاة، وغيرهما من الفرائض مسلم؛ لأنّ هذه الفرائض مما لا يهتدي إليها العقل، فكانت فرضيته موقوفة على ورود السمع. وأما قوله: "وفيه نفي فرضية الإيمان فهو غير مسلم" لما ذكرت في أوّل الكافي بأن أهل الفترة مواخذون بالإيمان بالله تعالى ووحدانيته بالدليل الواضح فحيث لو لم يكن الكلام صفةً لله تعالى لم يلزم منه ارتفاع افتراض الإيمان لما أن وجوبه غير موقوف على ورود السمع فبعد ذلك ما وجه قوله وفي ذلك ارتفاع فرضية⁹²⁸ الإيمان وحرمة الكفر والمعاصي؟

قلت: وجه ذلك أن يقال المراد منه ارتفاع تيسير الوصول إلى معرفة افتراض الإيمان وحرمة الكفر والمعاصي وهذا؛ لأنّ فرضية الإيمان بالله تعالى ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال وإن كانت غير موقوفة على ورود السمع لكن يبقى للكفرة حجة على الله تعالى أن لم يرسل إليهم رسولاً بأن يقولوا لم لم ترسل إلينا رسولا يبلغنا فرضية الإيمان والطاعات حتى نؤمن بك ونصدق رُسلك وجميع ما يوجب علينا تصديقه والإيمان به [و]⁹²⁹ دل على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ﴾⁹³⁰ (أ/٧٢) إلى قوله: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾⁹³¹ وقوله تعالى، قل: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾⁹³² أي لئلا تقولوا أي كراهة أن تقولوا وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَا أَهْلُكُمْ لَكُنَّا مِنْكُمْ لِنَقُولَ سَوَاءٌ عَلَيْنَا إِيحَاءُكُمْ وَإِحْيَاءُكُمْ فَانقُلُوا آيَاتِنَا عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّهُمْ كَانُوا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾⁹³³ والله تعالى أقام حجته على العباد بأبلغ الوجوه قطعاً بحجج المعاندين من كلّ وجه، فمن ذلك تبليغ رسله على العباد فرضية الإيمان وذلك إنما يكون إذا كان الكلام صفة لله تعالى، ومنه بيان فرضية الإيمان.

ثم هذه العبارات لم تصلح أن يكون صفةً لله تعالى بنفسها، بحدوثها في ألسننا، بالقراءة وفي صدورنا بالحفظ، وفي مصاحفنا بالكتابة بحروفٍ وكلماتٍ مجزأة، أجزاء بسورٍ وآياتٍ، وفصول، وغايات. فالحدث لا يكون صفةً للقديم إذ فيه جعل القديم محل الحوادث، فكان فيه دلالة حدوثه، فذلك لم يكن بدّ من أن يجعل هذه العبارات دالةً على كلام قديم هو صفة لله تعالى قائمة بذاته، وسميت هذه العبارات كلام الله تعالى بتأدي أحكام تلك الصفة بهذه العبارة وبالله التوفيق.

927 ع.

928 ع: أفرأض.

929 ع، ل، أ، ح.

930 النساء، الآية: ١٦٣.

931 النساء، الآية: ١٦٥.

932 المائدة، الآية: ١٩.

933 طه، الآية: ١٣٤.

ثم على قود كلام المعتزلة لو لم يكن الكلام صفةً لله تعالى لم يكن العباد مأمورين بالإيمان، والصلاة، والزكاة وغيرها، ولا منهيين عن الكفر والمعاصي. ثم لو عذب الله تعالى الكافر والمعاصي [بسبب الكفر والمعاصي]⁹³⁴، وتاركي الصلاة بترك الصلاة كان ظالمًا؛ لأنّه حينئذٍ كان معذبًا من لم يرتكب إثماً أصلاً تعالى الله عمّا يقول الظالمون، وهم إنما وقعوا في هذا لدعواهم لأنفسهم التوحيد باعتبار نفي الصفات لله تعالى كيلا يلزم القدماء، ثم هم أبطلوا بنفي الصفات عدل الله تعالى على الوجه الذي قررت، ثم هم أثبتوا للعباد قدرة تخليق أفعالهم لإثبات العدل لله تعالى لما أن تخليق أفعال العباد لو كان لله تعالى لكان معذبًا إياهم بسبب فعله لا بسبب فعلهم، فلا يبقى العدل، وقد أبطلوا بهذا القول توحيد الصانع. إذ العالم أعيان وأعراض، وأكثر الأعراض (ب/٧٢) الأفعال الاختيارية لما دبّ ودرج لا بتخليق الله تعالى، فكان العالم مخلوقاً لله تعالى. ولمن لا يُحصون من الخالقين وفيه إبطال التوحيد، وعن هذا كان شيخي رحمه الله ينقل عن الأساتذة الذين مضوا في بخارا رحمهم الله [بالفارسية]⁹³⁵ حيث قالوا لمعتزلة: ”توحيد باز عدل را باطل مي كُند، هم چنان كه در وجه اول بود، يعني نفي صفات، عدل را باطل مي كند و عدل باز توحيد را باطل مي كُند، هم چنان كه در وجه ثاني بود، يعني أفعال عباد را مخلوق عباد گفتن توحيد را باطل مي كُند“⁹³⁶ على ما قررت، وفيه تصحيح قول أصحاب الهيلولى. وهم قوم من الفلاسفة يقولون أن العالم محدث، ولكن من أصل قديم، يسمى عندهم ذلك الأصل الهيلولى، يعنون بذلك الهيئة الأولى. قلنا: لما تغير عن الهيئة الأولى دلّ أن تلك الهيئة لم تكن قديمةً إذ القديم لا يقبل العدم على ما ذكرنا قبل هذا في إثبات حدوث العالم، واستدللنا هناك بقيام الحادث بالقديم على حدوث ذلك القديم الذي يدعونه قديمًا وهو الهيلولى.

ثم ها هنا، لو كان الكلام الحادث حدث في ذات الله ومع ذلك لم يقتض ذلك حدوث ذات الله تعالى كان فيه تصحيح قول أصحاب الهيلولى لا محالة في قبول القديم الأعراض الحادثة وهو كفرٌ محضٌ أى القول بهذا القول وهو القول بأنّ القديم يقبل الأعراض، وأنّ الأعراض يكون صفة القديم كفرٌ محضٌ. إذ فيه قول بقدم العالم لما أن حدوثه إنما يثبت لعدم قبول [القديم]⁹³⁷ الأعراض الحادثة، والقول بقدم العالم كفرٌ لأدائه إلى تعطيل الصانع، فكذا هنا. وفي قوله: ”لأنّ الكلام المحدث عرضٌ“ إشارة إلى أن كلام الله ليس بعرضٍ.

⁹³⁴ ب، ع.

⁹³⁵ ع، ل، أ، ح، ب.

⁹³⁶ من اشتغل بالتوحيد فقد أبطل العدالة، كما مر في وجه الأول، يعني الصفة بنفسها تبطل العدالة؛ ومن اشتغل بالعدالة فقد أبطل بالتوحيد، كما مر في وجه الثاني، يعني إذ قلنا إن أفعال العباد مخلوقة من قبل العباد فقد أبطلنا التوحيد.

⁹³⁷ ع، ل، أ، ح، ب.

وقوله: ”وبادروا إلى تسفيه من جوز ذلك“ أي تسفيه من جوز وجود عرض لا في محل، وعن هذا نسب جميع العقلاء الدهرية إلى الغباوة وبتجويزهم الصور متجردة عن محالها، وأخرجوا ابن الراوندي في تجويز وجود تكوين لا في محل، وأبا الهذيل في تجويز وجود خطاب ”كن“ لا في محل، والجبائي وابنه (أ/٧٣) أبا الهاشم في تجويزهما الإرادة لا في محل. وعن استيهال المناظرة ونسبهم إلى العناد والمكابرة ويشق اسم الفاعل منها لمحالها أي يشق اسم الفاعل من الصفات لمحالها وغير ذلك من الأسماء المشتقة من المعاني، وهي: الميت، والأعمى، والأعور، والأشل، والأعرج دون موجدتها وهو الله تعالى بدليل ما ذكر بعد هذا بقوله: ”ومن تفوه به“ أي من تلفظ به وتكلم تسارع الناس إلى إرافة دمه لكفره الصريح، وقوله بالمحال الواضح. أما الكفر فلا تطلقه اسم الميت، والمريض، وغيرهما من صفات الحدوث القبيحة على الله تعالى. وأما القول بالمحال، وهو كونه مريضاً حال كونه ميتاً، وكونه أبيض حال كونه أسود وغيرها. ولتقرير هذا السر لم يدخل ”الواو“ في التقرير الثاني، وأدخل في الأوّل، وكان هذا جواباً لسؤال من سأل بأن قال لم أدخل ”الواو“ في الأوّل دون الثاني وزيادة تبيين الجواب فيه أن يقال [إن المراد]⁹³⁸ في الأوّل ذكر تكثير نظائر اسم كان لاجتماع الضدين في حالة واحدة فكان من حقها⁹³⁹ أن يذكر بالواو ليكون دليلاً على اجتماع النظائر لا الاجتماع في حالة واحدة إذ فيه اجتماع الضدين وهو محال وأما في الثاني فالمراد منه إثبات الإحالة باجتماع الأضداد في حالة واحدة إذ معنى قوله وعلى قياد كلام المعتزلة ينبغي أن يكون المريض الميت الأسود الأبيض أي ينبغي أن يكون الميت حال كونه مريضاً والأسود حال كونه أبيض هو الله تعالى وكذلك في غيره فكان من حقّ هذا ترك الواو فالحاصل أن في الثاني بيان الإحالة من وجهين أحدهما وصف الله تعالى بالموت والمرض وغيرهما تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، والثاني اجتماع الضدين عليه في حالة واحدة في الأوّل بيان تكثير النظائر وجواز اتصاف المحال بالصفات التي قامت بتلك المحال.

وقوله: ”فمثله ما نحن فيه“ يعني فمثل المذكور الذي نحن فيه يعني لما أثبتنا [بالدليل]⁹⁴⁰ أن الصفات إذا قامت بالمحال كان الموصوف بتلك الصفات محالها لا موجدتها ويشق اسم الفاعل من تلك الصفات لمحالها لا لموجدتها على ما ذكر (ب/٧٣) من النظائر وجب أن يكون المحال هو المتكلم الذي قام به الكلام لا موجد الكلام فيبطل منه قول المعتزلة بأن الله تعالى أوجد الكلام في محل فصار به متكلماً لما أن الكلام صفة كسائر الصفات وفي سائر الصفات الحكم كما قررت فيجب أن يكون في الكلام كذلك.

⁹³⁸ ع، ل، أ، ح.

⁹³⁹ ع: حقه.

⁹⁴⁰ ع، ل، أ، ح.

فإن قلت: لو قالت المعتزلة لم أنكرتم قولنا إن الله تعالى خلق كلامه في محلٍ فصار به متكلمًا مع تصور أن يتكلم المتكلم بكلام قائم في محل آخر. ألا يرى أن الناس يقولون في كلام المصروع أن الجنّي يتكلم على لسانه وجاء في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن الملك لينطق على لسان عمر"⁹⁴¹ وفي بعض الروايات أن "الحق لينطق على لسان عمر"⁹⁴².

قلت: هذا الذي [ذكروه]⁹⁴³ دليل غاية العجز والحيرة؛ لأنّ هذا القول ليس بقول من يلزم الانقياد بقوله بل ذلك قول بعض الكهان الذين لا اعتبار بقولهم والتعلق⁹⁴⁴ بمثله لا يجدي نفعاً ثم لو قاله غير الكهان إنما يريد به أن الجنّي يلقي في قلب المصروع شيئاً فيجري المصروع ذلك على لسانه فأضيف ذلك إلى الجنّي لكونه حاملاً للمصروع على إجراء ذلك على لسانه وهذا؛ لأنّ لسان المصروع لما لم يكن محلاً لقدرة الجنّي لم يتصور تكلم الجنّي به؛ لأنّ مخلوقاً ما لا قدرة له على ما هو خارج عن حيز قدرته عندنا فلا يتصور أن يكون ذلك الكلام فعلاً للجنّي وما ذكروا من حديث عمر رضي الله عنه قلنا: إنه لم يكن فعلاً للملك؛ لأنّه لو كان كذلك لم يكن لعمر رضي الله عنه منقبة بل كان ذلك فعلاً لعمر رضي الله عنه إلا أن الملك لما كان يلقي ذلك في قلبه حتى أظهره عمر بلسانه أضيف إلى الملك على طريق المجاز والدليل عليه ما قلنا وهو ما روي في بعض الروايات أن الحق لينطق على لسان عمر فقيل الحق هو الله تعالى وذلك ليس بكلام الله تعالى بالاتفاق، والله الموفق.

"والولد بعد لم يولد" أي بعد عزمه على أن يسميه زيداً، لم يولد والضمير البارز في تحققه راجع إلى قوله فأما الأمر له ليجب به الإقدام عند وجوده.

(٧٤/أ) وقوله: "إن عند المعتزلة كان المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم" إلى قوله: "ولم يكن ذلك محلاً ولا سفهاً". فإن قلت: لو قالت المعتزلة الفرق بين ما تقوله من كون الكلام صفةً لله تعالى أزليةً وفيه الأمر والنهي وبين ما اوردموه علينا من كون المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم أمراً [ونهاياً]⁹⁴⁵ لمن كان موجوداً ولمن يوجد [بعدهم]⁹⁴⁶ إلى انقراض الدنيا ظاهر؛ لأنّ ذلك ليس بسفه في أصله لوجود المأمورين والمنهيين عند وجود الخطاب فلما صح ذلك وقت الخطاب دامت صحته إلى انقراض الدنيا واما فيما ذكرتموه فلما لم يصح وقت الخطاب لانعدام من يخاطب به لم

⁹⁴¹ علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري، كثر العمال في سنن الأقوال والأفعال، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥م، ج. ١٢، ص. ٥٩٠، ٥٩٤.

⁹⁴² انظر: أخرجه أبو عيسى بن محمد بن عيسى بن سورة الترمذي في جامع الصحيح وهو سنن الترمذي، (تحقيق: أحمد محمد شاكر)، مكتبة ومطبعة مصطفى، كتاب المناقب، ٣٦٨٢/١٨؛ وأخرجه أبو داود في السنن، كتاب الخراج، ٢٩٦١/١٨.

⁹⁴³ ع، ل، ب، أ، ح.

⁹⁴⁴ ع، أ: التعليق.

⁹⁴⁵ ع، ل، أ، ح، ب.

⁹⁴⁶ ع، ب، ل، أ، ح.

ينقلب صحيحاً بعد ذلك كما في الشاهد فإن إلى البلدة لو أمر أهل البلدة بأمر ينتفع بذلك الأمر كل من فعل الأمر كان هذا خطاباً صحيحاً للموجودين ولمن بعدهم وأما لو أمر شيء وليس عنده أحد لم يصح ذلك الأمر في نفسه ولا ينقلب صحيحاً بعد ذلك ما جوابنا عنه؟

قلنا: جوابنا عنه أن نقول إن ذلك الذي ذكره من قوله: ”يحققه أن عند المعتزلة كان المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم أمراً...“ إلى آخره، ليس بجواب بطريق التسوية بين كلام الله تعالى وكلام المخلوقين بل لدفع [قول] ⁹⁴⁷ الخصم بأن المعدوم من الناس يصح في الجملة أن يكون مخاطباً بالأمر والنهي حال وجوده وحال كونه [صالحاً] ⁹⁴⁸ لفهم الخطاب. وإن لم يصح في الخال وكذا فيما نحن فيه بل بالطريق الأولى لكون كلام الله تعالى واجب البقاء، وأما الجواب الصحيح عن قولهم: ”والأمر والنهي للمعدوم سفه اعتباراً بالشاهد“ إلى آخره، فهو أن يقال لا يصح اعتبار كلام الله تعالى بكلام الشاهد؛ لأنّ كلام الشاهد عرض لا بقاء له فلا يتصور الإيجاب وقت وجود الأمر لكون المأمور معدوماً ولا وقت وجود المأمور لكون الأمر معدوماً وهو ما أشار إليه بعد هذا بقوله: ”لأنّ الأمر الحاصل من الأدمي عرض لا بقاء له...“ إلى آخره، وتوضيح الجواب الصحيح هو أن يقال لهم: إن كان هذا في الشاهد أي إن كان الخطاب للمعدوم سفهاً في الشاهد فلم ينبغي أن يكون في الغائب هكذا (٧٤/ب) فلا بدّ من إثبات التسوية بين الشاهد والغائب ليتمكن الاستدلال وتعديّة الحكم إلى الغائب ولا تيسر لهم ذلك مطلقاً، أليس أن كل فاعلٍ في الشاهد جسم وهو لحم ودمّ وعظم وعصب؟ ولا يلزم مثله في الغائب فكذا فيما نحن فيه أعني لم يلزم من عدم صحة الأمر والنهي للمعدوم في الشاهد عدم صحتهما في الغائب لوجود الفرق بينهما وهو أن كلام الله تعالى أزلي واجب البقاء فيكون الأمر والنهي من الله تعالى إيجاباً للمعدوم حال وجوده وحال صلاحيته للخطاب ولا كذلك في الشاهد قال العبد الضعيف غفر الله له كان من حقّ الجواب عن اعتبارهم بالشاهد بأن الأمر والنهي للمعدوم سفه اعتباراً بالشاهد أن يكتفي بالفرق بين كلام الله تعالى وهو واجب البقاء فيبقى إلى وجود المخاطبين فيصح وبين كلام العباد بأنه ⁹⁵⁰ عرض لا بقاء له فكان الأمر والنهي [فيه] ⁹⁵¹ للمعدوم سفهاً فلا يصح الأمر والنهي لذلك ولا يتعرض لتصحيح الأمر والنهي للمعدوم استدلالاً بكون المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم على تصحيح قوله بأنه كان ذلك أمراً ونهياً للموجودين ولمن بعدهم إلى قيام الساعة فكذا فيما نحن فيه فإن هذا الاستدلال لا يصحّ لوجود الفرق الظاهرين ما نحن فيه وهو أن يكون الأمر والنهي في الأزل وليس

⁹⁴⁷ ع، ل، أ، ح، ب.

⁹⁴⁸ ع، ل، أ، ح، ب.

⁹⁴⁹ ع: لعدم.

⁹⁵⁰ ع، أ: فأنه.

⁹⁵¹ ع، ل، أ، ح، ب.

فيه مخاطب من أحد وبين وقت نزول القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم وفيه مخاطبون من غير عددٍ وإن كان يبقى لمن بعدهم بطريق التوالد والتناسل ونقولهم الفرق بينهما بيّن والأمر لنا حينئذٍ هين.

وقوله: **”فإنما كان ذلك كذلك“** والإشارة في قوله ذلك راجعة إلى أمر في الشاهد للمعدوم في قوله. ثم قال: يا زيد، اسقني. والإشارة في قوله كذلك راجعة إلى السفه المستفاد من قوله فهو سفيه وإنما كان الأمر للمعدوم في الشاهد سفيهاً؛ لأنّ الأمر الحاصل من الآدمي عرض إلى آخره ثم هذا الأشكال الذي أورده علينا فإنّه أكثر لزوماً عليهم؛ لأنّهم قالوا: إن كلام الله تعالى حادث عرض ومع ذلك يتناول الأمر والنهي (أ/٧٥) للمعدوم ولا يمكنهم التفصي عن هذا إلا أن يقولوا بأن لكلام الله تعالى دواماً وهو خلاف مذهبهم إلا عند النّظام فإنه يقول: إن الكلام جسم. وقوله: **”قلنا هذا الكلام فاسد“** فالإشارة راجعة إلى قوله: ولو كان إخباره عنها سابقاً عليها لكان الإخبار قبل وجودها كذا **”لأنّ إخبار الله تعالى لا يتعلق بالزمان“** لأنّ إخبار الله تعالى هو كلامه وكلامه أزلي [قديم]⁹⁵² قائم بذاته ولا تعلق للقديم لا بزمان ولا بالمكان كذات الله تعالى فلم يوصف كلامه لذلك بالماضي والمستقبل [والحال]⁹⁵³ بل المتعلق بالزمان هو المخبر عنه وهي مجئ أخوة يوسف عليه السلام وتجهيز يوسف إليهم بجهازهم غيرهما والتغير على المخبر عنه لا على الأخبار الأزلي ونظيره في الشاهد الأسطوانة المنصوبة إذا توجه إليها إنسان كانت قدمه وإذا حول إليها ظهره كانت خلفه وإن حول يمينه إليها كانت عن يمينه وإن حول يساره إليها كانت عن يساره ولا تغير على الأسطوانة وإنما التغير على هذا الإنسان فكذا فيما نحن فيه. وقوله: والتغير على المعلوم لا على العلم عندنا ولا على الذات عندهم وإنما ذكر على هذا الطريق لأننا نقول الله تعالى عالم وله علم وزعم رئيس المعتزلة أبو الهذيل العلاف أن قولنا: إن الله تعالى عالم إثبات العلم غير أنه يزعم أن علمه ذاته كذا ذكره المصنف رحمه الله.

فإن قلت: ما ذكره المصنف بقوله: **”لأنّ أخبار الله لا يتعلق بالزمان بل هو مطلق إخبار...“** إلى أن قال: **”والتغير على المخبر عنه لا على الإخبار الأزلي“** جواب عن غيره ما وقع النزاع فيه؛ لأنّ النزاع وقع في كلام الله الأزلي القائم بذاته هل له وجود أم لا؟ فعندنا له وجود وعند الخصم ليس له وجود وأما الذي نقرأه الحروف والأصوات ونكتبه في مصاحفنا بالحروف فلا خلاف بيننا وبينهم أن مخلوق فلما كان هذا مخلوقاً كان وقت النزول أيضاً مخلوقاً وفي وقت النزول كان مجئ أخوة يوسف وغيره من الأخبارات كان ماضيًا ولذلك ذكره بصيغة الماضي وكذلك ذكر ما لم يوجد من الإخبارات بعبارة الاستقبال؛ لأنّ وجود المخبر عنه (ب/٧٥) وقت نزول القرآن كان مستقبلاً نحو قوله تعالى: ﴿سَتُدْعُونَ

⁹⁵² ع، ل، أ، ح، ب.

⁹⁵³ ع، ل، أ، ح، ب.

إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ⁹⁵⁴ فلم لم يذكر المصنف رحمه الله الجواب بهذا الطريق مع استقامة بل أجاب بما أجاب من عدم التغيير في الأخبار ووجود التغيير في المخبر عنه.

قلت: لأنّ الأخبار هذا دال على الأخبار القائم بذاته وهو قديم فلا يكون للقديم تغيير فيجب أن لا يمسّ هذا الأخبار تغيير أيضا لدلالة على الإخبار الذي لا تغيير فيه وأما صاحب الأربعين فاختر ذلك الجواب الذي ذكرته فنذكره بعد هذا إن شاء الله تعالى.

وقوله: ”يُحَقِّقُهُ“ الضمير البارز فيه راجع إلى أوّل النكتة بقوله: لأنّ إخبار الله تعالى لا يتعلق بالزمان: ﴿قُلْ لِلْمُحَلِّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ...﴾⁹⁵⁵ أي قل للذين منعوا عن الخروج إلى خيبر في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم استدعون إلى قوم أولى بأس شديد أي أولى قوة في الحرب أي بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم واختلف في هؤلاء القوم الذين وُصفوا قال أكثر أهل التفسير هم بنو حنيفة وهم أهل إليمامة رئيسهم مسيلمة الكذاب، لعنه الله، وقاتلهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه، وقال مجاهد هم أهل فارس قاتلهم عمر رضي الله عنه وقال الحسن هم فارس والروم وقال ابن عباس وسعيد بن جبير وعكرمة رضي الله عنهم هم أهل حُنين وثقيف وهَوَازِنَ وعلى هذا تكون الدعوة إليه في حياة النبي صلى الله عليه وسلم أيضا كذا في التيسير. ”والأمران جمعيا كانا“ أي دعاء الصديق إلى [قتال]⁹⁵⁶ بني حنيفة ودعاء عمر إلى قتال أهل فارس وجدا ومضيا ونحن الآن من وقت نزوله إلى وقتنا هذا وهو قريب من خمس وسبعمائة سنة يقرأ بالسين التي هي [علم]⁹⁵⁷ الاستقبال، وكذا قوله تعالى: ﴿... وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾⁹⁵⁸ قد مضى كل ذلك ولا وجود لشيء من ذلك في المستقبل بعد مضى هذه الحوادث علم بهذا أن التغيير للمخبر لا للأخبار؛ لأنّ هذا الأخبار دال على الأخبار الأزلي القائم بذات الله تعالى وهو قديم غير متغير فكذا الدال عليه وجب أن لا يكون متغيرا ليكون على فوق المدلول، والله الموفق.

(٧٦/أ) ولهم شبه أيضا سوى هذا الذي ذكر هنا منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا...﴾⁹⁵⁹ والجعل التخليق واحد، وقوله: ”وهم من ذكرٍ من ربهم محدثٌ“ وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنَ الرَّحْمَنِ...﴾⁹⁶⁰ محدثٌ وهذا نص إذ لا فرق بين المحدث والمخلوق ومنها قوله تعالى:

⁹⁵⁴ الفتح، الآية: ١٦.

⁹⁵⁵ الفتح، نفس الآية.

⁹⁵⁶ ع، ل، أ، ح، ب.

⁹⁵⁷ ب.

⁹⁵⁸ الروم، الآية: ٣.

⁹⁵⁹ الزخرف، الآية: ٣.

⁹⁶⁰ الشعراء، الآية: ٥.

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾⁹⁶² وهو جملة مركبة من شرطٍ وجزاء فالشرط قوله تعالى: ﴿إِذَا أَرَدْنَاهُ...﴾ والجزاء هو قوله تعالى: ﴿أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ...﴾ والجزاء لا بد أن يكون متأخراً عن الشرط والمتأخر عن الغير محدث فوجب أن يكون قول الله محدثاً ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾⁹⁶³ وكلمة إذ ظرف زمان فهذا يدل على أن قول الله تعالى مختص بذلك الوقت وكل ما كان وجوده مختصاً بوقتٍ مُعَيَّنٍ كان محدثاً، فيلزم أن يكون قول الله تعالى محدثاً، والمعقول أن التسوية بين الغائب ثابتة في العقول في الأجناس فإن الحركة لما كانت نقلةً في الشاهد كانت كذا في الغائب ومن أثبت في الغائب حركة ليست بنقلة عُذَّ خارجاً عن المعقول فكذا هذا في السواد والبياض والاجتماع والافتراق. ثم الكلام في الشاهد من جنس الحروف والأصوات فمن أثبت في الغائب كلاماً ليس هو من جنس الحروف والأصوات كان كمن أثبت في الغائب حركةً ليس هي من جنس النقلة أو سكوناً ليس هو من جنس القرار ولأن الأمر والنهي يتضاد أن فقولكم إنه أمر ناهٍ بصفةٍ واحدةٍ كقول من يقول إنه أبيض أسود بصفةٍ واحدةٍ ولو جاز ذا الجاز أسود بالبياض وأبيض بالسواد ويكون في حالة واحدة أسود أبيض ويلزم من هذا أن ما تعلق به الأمر تعلق به ما هو النهي فيصير المأمور منهياً والمنهي مأموراً، فيكون كل فرض مخطوراً وكل مخطوراً فرضاً.

والجواب قلنا: لا تعلق لهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا...﴾ لأن معناه، والله أعلم جعلنا العبارة [عنه]⁹⁶⁴ بلسان العربي وأفهمنا المراد وأحكامه باللسان العربي، (ب/٧٦) ثم أن أهل اللغة [قالوا]⁹⁶⁵ إذا تعدى الجعل إلى مفعولٍ واحدٍ كان بمعنى الفعل والخلق لقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾⁹⁶⁶ وإذا تعدى إلى مفعولين لا يكون بمعنى الخلق بل يكون بمعنى الحكم والتسمية كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّا تَأْتِيهِمْ مِنَ التَّسْمِيَةِ لا التخليق وفي هذه الآية تعدى إلى مفعولين فالمراد منه قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾⁹⁶⁸، يحتمل أن يكون الذكر، هو الرسول على ما قال ذكراً رسولاً فيكون تأويله ما يأتيهم من رسولٍ محدثٍ إلا استمعوا قوله ويحتمل أن يكون المراد [منه]⁹⁶⁹ ما يأتيهم من وعظٍ من

⁹⁶¹ في أصل كلمة: أمرنا.

⁹⁶² النحل، الآية: ٤٠.

⁹⁶³ البقرة، الآية: ٣٠؛ الحجر، الآية: ٢٨.

⁹⁶⁴ ع، ل، ب، أ، ح.

⁹⁶⁵ ع، ل، أ، ب، ح.

⁹⁶⁶ الأنعام، الآية: ١.

⁹⁶⁷ الزخرف، الآية: ١٩.

⁹⁶⁸ الأنبياء، الآية: ٢.

⁹⁶⁹ ع، ل، أ، ح، ب.

النبي وهذا؛ لأنهم ما كانوا يضحكون عند قراءة القرآن بل [كانوا]⁹⁷⁰ يعظمونه ويفخمون شأنه على أن صرف هذه الآيات إلى هذه العبارات المحدثه ممكن فلم يبق الخصوم في محل النزاع دليل كذا ذكره المصنف رحمه الله. وقال العبد الضعيف⁹⁷¹ غفر الله له: هذا الذي [ذكره]⁹⁷² آخراً وهو صرف مثل هذه الآيات التي فيها دلالة الحدوث إلى هذه العبارات المحدثه أمتن الأجوبة.

فإن جميع أسئلة الخصوم الذي يدلّ على حدوث الكلام ينقطع بهذا الجواب لما أنه لا نزاع بيننا وبين الخصوم في أن هذه العبارات محدثة وما كان [فيه]⁹⁷³ دلالة الحدوث فهو منصرف إلى هذه العبارات ولمتانة هذا الجواب اختاره صاحب الأربعين فقال أما جميع الشبه السمعية فالجواب عنها بشيء واحد وهو أن يصرف كل تلك الوجوه إلى هذه الحروف والأصوات فإننا معترفون بأنها محدثة وعندهم القرآن ليس إلا ما تركب عن هذه الحروف والأصوات فكانت الدلائل التي ذكروها دالة على حدوث هذه الحروف والأصوات ونحن لا ننازع في ذلك وإنما ندّعي قدم القرآن بمعنى آخر فكان كل هذه الشبه ساقطة عن محل النزاع وأما الجواب عن معقولهم فنقول إن التسوية في الأجناس بين الشاهد والغائب ثابتة في العقول مقدمة كلية صادقة مسلمة غير أن ما ذكروا من المقدمة (٧٧/أ) الثابتة الجزئية وهي أن الكلام في الشاهد من جنس الحروف والأصوات مقدمة منوعة مجحودة وقع النزاع فيها بين المتكلمين فذهب عبد الله بن سعيد القطان⁹⁷⁴ من متقدمي أهل السنة وأبو العباس القلانسي⁹⁷⁵ من متكلمي أهل الحديث إلى أن كلام العباد من جنس الحروف والأصوات وكلام الله ليس من جنس الحروف والأصوات فيلزمهما هذه الشبهة من حيث الظاهر غير أنهما يقولان إن الكلام في الشاهد وإن

⁹⁷⁰ ع، ل، أ، ح.

⁹⁷¹ ع، ب: قال مولانا حسام الدين السغناقي.

⁹⁷² ع، ل، أ، ح.

⁹⁷³ ع، ل، أ، ح، ب.

⁹⁷⁴ هو أبو محمد، عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري. من علماء الدين السنة. وأبرز المتكلمين بالبصرة في زمانه، صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة. أخذ عنه الكلام داود بن علي الظاهري، قاله أبو الطاهر الذهلي. وقيل: إن الحارث المحاسبي أخذ علم النظر والجدل عنه أيضاً. وكان يلقب كلاباً؛ لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته. وأصحابه هم الكلابية، وكان يرد على الجهمية والمعتزلة. اختلف في تحديد مكان وفاته وتاريخه، فقد ذكر الذهبي أنه كان باقياً قبل الأربعين ومائتين، وقد حددها البغدادي بعام ٢٤١ هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ١١، رقم ٧٦، ص. ١٧٤؛ العسقلامي، لسان الميزان، ج. ٤، ص. ٤٨٦.

⁹⁷⁵ هو أبو العباس، أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي، من متكلمي أهل السنة في القرن الثالث الهجري. أحد أعلام الكلابية ومن أبرز رجالها. نزيل الري، لا يعرف تحديداً مكان وتاريخ ولادته ولا مكان وتاريخ وفاته، ولكن من المؤكد أنه كان معاصراً لأبي الحسن الأشعري وكان أعلى منه طبقة. إتفق مع عبد الله بن كلاب في عقيدته، ولكنه خالفه في تعريف الأيمان، وأدخل أعمال الجوارح فيه. كما أنه تصدى للرد على الشيخ المعتزلي النظام، وله كتب ورسائل في الرد عليه. له أكثر من مائة وخمسين مصنفاً، لم يصلنا منها اليوم شيء. انظر: شهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ٣٢؛ أبو منصور عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، مطبعة الدولة، استانبول، ١٩٢٨ م، ص. ٢٥٤، ٣١٠.

كان لا ينفصل عن الحروف والأصوات ولكن ما كان كلاماً؛ لأنّه صوت أو حرف بل لأنّه صفة منافية للسكوت والآفة إلى آخره. ولكن المعول عليه ما ذكرنا من اختيار الإمام أبي منصور الماتريدي رحمه الله، وغيره أن الكلام هو المعنى القائم [بذات]⁹⁷⁶ المتكلم ففي هذا لا يتفاوت بين الشاهد والغائب أن الكلام في الحقيقة ليس من جنس الحروف والأصوات [فحيث لم يبق دعوى للخصوم بقولهم ثم الكلام في الشاهد من جنس الحروف والأصوات]⁹⁷⁷ بل كان مردوداً عليهم وأما الجواب عن تعلقهم بتضاد الأمر والنهي، فقلنا: إن ما لا يستحيل ثبوته ويخرج عن حدّ الإمكان لا يتصور ثبوته وإذا عرفت المقدمتان نقول لم الكلام أمراً ولا نهياً باعتبار الذات كالسواد والبيض بل كان الكلام أمراً باعتبار كونه دعاءً إلى مباشرة الفعل ونهياً باعتبار كونه دعاءً إلى امتناع عن الفعل وكل ما هو دعاء إلى لفعل كان دعاءً إلى الامتناع عن ضده وكل ما هو دعاء إلى الامتناع عن فعل كان أمراً بمباشرة ضدّ ذلك الفعل فإذا كل أمر نهى وكل نهى أمر لاجتماع ما يُسمى الكلام باعتباره أمراً ونهياً فمن [ظنّ]⁹⁷⁸ أن التضادّ بينهما في ذاتيهما كالتضادّ الثابت بين العلم والجهل والحياة والموت فهو جاهل بالحقائق وجاء من هذا أن الشيء يجوز أن يكون أمراً بشيء نهياً عن غيره ولا يجوز أن يكون أمراً بما هو نهى عنه كالأب مع الابن ثم نقول بأن الكلام في الشاهد قد يثبت باعتبار الاصطلاح فإن رجلاً لو اصطاح مع غلمانة إني إذا قلتُ زيد كان هذا أمراً بالصوم لبشرٍ بالنهار وأمراً بالفطر له بلليل (٧٧/ب) ونهياً له عن الخروج عن الدار وإخباراً بدخول الأمرين البلدة واستخباراً عن مبارك عن ولادة الجارية، ثم [قال]⁹⁷⁹ هذا الرجل، قال زيد فهم منه هذه الأشياء فكان أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً على التفصيل الذي بينا ولم يكن ذلك مستحيلاً فإذا قامت الدلالة على ثبوت كلام الله تعالى بأنه لا يقبل التجزئ بل يثبت بصفة واحدة لم يكن مستحيلاً ووجه آخر في كون الكلام على صفة واحدة هو أن الكلام بوجوه الأربعة من الأمر والنهي والخبر والاستخبار راجع [إلى]⁹⁸⁰ شيء واحد وهو الخبر فإن معنى قولت أفعل كذا أطلب منك ان تفعل كذا وكذلك معنى قولك لا تفعل كذا اطلب منك أن لا تفعله وكذلك في الاستخبار فإن معنى قولك: أزيد في الدار، أطلب منك أن تعلمني أن زيدا في الدار أم لا، ولما كان مال وجوه الكلام إلى وجه واحد وهو الخبر لم يرد علينا ما قالوا إن الكلام مع وجوه الأربعة المتضادة كيف يتصور أن يكون بصفة واحدة، والله الموفق.

976 ب.

977 ل، ع.

978 ح.

979 ع، ل، أ، ح، ب.

980 ع.

فصل

في أن التكوين غير المكوّن

وجه مناسبة اتصال هذا الفصل بفصل أزلية كلام الله تعالى من حيث اتحاد بنا المخالفة بيننا وبين الخصوم على العلة الواحدة وهي أن الله تعالى هل يوصف بصفات قديمة قائمة بذاته أم لا؟ فعندنا يوصف، وعند الخصوم لا، ومنه نشاء الخلاف. فإنه تعالى لما صحّ وصفه بصفات قديمة صحّ وصفه بأنه متكلم بكلام أزلي قائم به، وبتكوين أزلي قائم به، فلزم منه غيرية المكوّن لا محالة؛ لأنّ المكوّن حادثٌ، والتكوين [قديم] ⁹⁸¹ أزلي. وعند المعتزلة لما لم يصحّ وصف الله تعالى بصفات قديمة قائمة به، لم يصحّ وصفه بتكوين أزلي فلزم منه القول بأن التكوين حادثٌ كالمكوّن بل هو غير المكوّن. وأما وجه تقديم ذلك الفصل على هذا الفصل، فلأن دليل أزلية التكوين عندنا قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ⁹⁸²، فالله تعالى عبّر عن التكوين بكُنْ، وعن المكوّن بقوله ﴿فَيَكُونُ﴾. هكذا ذكره المصنف وغيره والدليل مقدم على المدلول من حيث الإظهار، لا من حيث الوجود.

(أ/٧٨) وقوله: ”وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود“ والإشارة راجعة إلى معنى واحد. فإن قيل: فقد قال أولاً: وإن التكوين أزلي، ثم قال: وهو أن التكوين إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود ولا إخراج في الأزل، فكيف يستقيم قوله مع ذلك أن التكوين أزلي؟

قلت: هذه شبهة تجرّ إلى أقوال الخصوم بأن التكوين حادثٌ. فإن هذه الشبهة أوقعتهم فيما زعموا حيث قالوا: لو قلنا بأزلية التكوين، والخلق، والرزق، لزمنا القول بقديم المكوّن، والمخلوق، والمرزوق. إذ لا يتصور تكوين بلا مكوّن ولا تخليق إلّا وهناك مخلوق، وهذا الذي ذكره باطل لما يذكر بعد هذا. وهذه الشبهة إنما ترد على فعل العباد بأن يقال صفة الضرب قائمة بالضارب وهي لا توجد من غير أن توجد منه استعمال آلة التأديب في محلّ قابل للتأديب. والفرق بين الفعل الله تعالى وفعل العباد ظاهر لما أن فعل الله تعالى ليس بعرض، وفعل العباد عرض، واستحالة وصف العباد بصفة من غير أن يتصل أثر تلك الصفة لمحلّ لكون صفات العباد أعراضاً مستحيلة البقاء إلى الزمان الثاني وأما صفات الله تعالى كلّها من صفات الذات وصفات الفعل فقديمة باقية أبدا قائمة بذاته. فيوجد الموجود بتلك الصفات حين أراد الله تعالى وجوده، ولا يقتضي ذلك وجود العالم في الأزل. فحصل من هذا أن العبد لا يوصف بالضرارية إذا لم يوجد المضروب والله تعالى يوصف بالخلق وإن لم يوجد المخلوق والدليل على هذا الذي ذكرت ما قاله الإمام الزاهد الصفّار البخارى رحمه الله في التلخيص قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ أخبر عن تكوينه بقوله ﴿كُنْ...﴾

⁹⁸¹ ع، ل، أ، ح، ب.

⁹⁸² النحل، الآية: ٤٠.

وأخبر عن المكون بقوله: ﴿فَيَكُونُ﴾ فدلّ ذلك على أن التكوين غير المكوّن، ثم قال: ولأن الله تعالى قال في الأزل: ﴿كُنْ...﴾ أي ليكن كلّ ما يكون في وقته ولم ينعدم قوله لأنّه متكلم قائل لم يزل، ولا يُزال بلا كيفية حتى إذا كان كائن في وقته كان بناءً على قوله ليكن وهذا؛ لأنّه لا يصحّ خطاب الموجود بقوله ﴿كُنْ...﴾ موجوداً؛ لأنّ الموجود لا يوجد (ب/٧٨) ثانياً ولا يصحّ خطاب المعدوم بقوله ﴿كُنْ...﴾ موجوداً؛ لأنّ المعدوم ليس بشيء فيخاطب ولا يجوز أن يحدث لله فعل أو قول؛ لأنّ ذات الباري تعالى متعالٍ عن الحوادث فوجب القول بأنه عز وجل قال في الأزل ليكن كلّ ما يكون في وقته فلا يلزم قدم المفعول والمخلوق والمكوّن.

فكان الإمام أبو منصور رحمه الله يقول فكان قوله ﴿... كُنْ فَيَكُونُ﴾ عبارة عن سرعة الإيجاد بلا كلفة، وبالله التوفيق. ثم قال: اعلم أنه لا يجوز أن يقال إن الله خلق الخلق في الأزل، وورق في الأزل، وفعل في الأزل؛ لأنّ ذلك يقتضي قدّم المخلوق، والمفعول، والمرزوق. بل يطلق القول بأنه خالق لم يزل، وفاعل لم يزل، ورازق لم يزل، على المعنى الذي ذكرنا. فيخصّ لفظ التكوين بالذكر أي من بين تلك الاسماء المترادفة اقتفاءً لإشارة. أسلفنا رحمهم الله وكان شيعي رحمه الله يقول بالفارسية: چهار چیز می باید مر تخلیق را دانستن و توانستن و خواستن و ساختن؛ دانستن مدلول علم است و توانستن مدلول قدرت است و خواستن مدلول إرادة است و ساختن مدلول تخلیق است.⁹⁸³

قوله: ”وهو تكوين للعالم“ أي ذلك التكوين الذي قلنا: إن التكوين صفة الله تعالى قائمة بذاته تكوين للعالم ولكلّ جزء من أجزائه.

فإن قيل: لما كان ذلك التكوين تكويناً للعالم كان ذلك تكويناً أيضاً لكل جزء من أجزائه لا محالة فما قائمة ذكر الجزء بعد ذكر العالم بحرف الجنس؟

قلت: ذكره لرد قول أصحاب الهيولى وقول من يقول أن العالم قديم للطينية على ما تقدم ذكره فإنهم يقولون العالم محدث سوى الطينة فاطلقوا لفظ العالم على غير الطينة. وذكر المصنف رحمه الله ولكل جزء من أجزاء العالم لثلا يفهم من ذكر حدوث العالم ما يفهم اولئك الضلال أو ذكره لسدّ باب المجاز من ذكر الكل وإرادة البعض.

وقوله: ”وهذا إشارة إلى المدعى“ وهو أن التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى وهو تكوين للعالم ولكلّ جزء من أجزائه لوقت (أ/٧٩) وجوده ويستعمل كلمة هذا في صدر الدليل إذا ذكر المدع ما أعاه وأقام عليه الدليل. ثم أراد إقامة دليل آخر يؤكد دليله الأول ويصدّر دليله الثاني بهذه الكلمة لزيادة تنبيه على أن المدعى ثابت بأدلة كثيرة ومنه ما ذكره في خطبة المفصل بقوله: هذا وإن الإعراب

⁹⁸³ للتخليق أربعة شروط: المعرفة، الاستطاعة، المشيئة، الفعل. المعرفة تدل على العلم، والاستطاعة تدل على القدرة، والمشيئة تدل على الإرادة، والفعل تدل على التخليق.

أجدي من تفاريق العصى ومنه قوله تعالى: ﴿هَذَا وَإِنَّ لِلطَّاغِينَ لَشَرَّ مَآبٍ﴾⁹⁸⁴ بعد ذكر نعيم أهل الجنة فإن ذكر نعيم أهل الجنة عقوبة لأهل النار.

وقوله: ”وقول أكثر المعتزلة وجميع النجارية“ وإنما غائر بينهما بالعطف؛ لأن بين المعتزلة وبين النجارية وهم أصحاب الحسين بن محمد النجار⁹⁸⁵ اختلافات كثيرة. وقال في كتاب الملل والنحل وأكثر معتزلة الكرى⁹⁸⁶ وحواليها على مذهبه وهم [أي] النجارية وإن اختلفوا أصنافاً إلا أنهم لم يختلفوا في أصول المسائل وهم برغوثية⁹⁸⁸ وزعفرانية⁹⁸⁹ ومستدركة. وهم وافقوا المعتزلة في نفي الصفات من العلم والقدرة والإرادة وغيرها، ووافقوا الصفاتية في خلق الأعمال وقالوا هو خالق أعمال العباد خيرها وشَرِّها والعبء مكتسبتها. فالبرغوثية أصحاب محمد بن عيسى⁹⁹⁰ الملقَّب ببرغوث والمستدركة⁹⁹¹ إنما سموا مستدركة لزعيمهم أن كلام الله غيره وهو مخلوق لكن النبي قال: كلام الله غير مخلوق.⁹⁹²

وقوله: ”والأشعرية“⁹⁹³ وهم أصحاب أبي الحسين علي بن اسمعيل الأشعري المنتسب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال المصنف رحمه الله: أطبق أهل الباطل على مقدمة كاذبة وهي أن القول بقدم التكوين يؤدِّي إلى القول بقدّم العالم وقد قامت الدلالة على حدوثه فكان القول بما يؤدِّي إلى قَدَمه باطلاً فكان القول بقَدَم التكوين باطلاً.

⁹⁸⁴ ص، الآية: ٥٥.

⁹⁸⁵ هو الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي، وهو صاحب مقالة الفرقة النجارية. له عدة مناظرات مع النظام. توفي سنة ٢٣٠ هـ. انظر: السمعاني، الأنساب، ج. ٥، ص. ٤٥٩؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ٧٥؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص. ١٨٣.

⁹⁸⁶ ع، أ، ح، ل: الري.

⁹⁸⁷ ع، ب، ل، أ، ح.

⁹⁸⁸ نسبة إلى محمد بن عيسى الملقَّب ببرغوث. انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص. ١٨٤.

⁹⁸⁹ ومذهب الزعفرانية هي فرقة من النجارية ينتمون إلى رئيس لهم يقال له الزعفراني. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ٧٥؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص. ١٨٤.

⁹⁹⁰ هو محمد بن عيسى، كان على مذهب النجار في أكثر مذاهبه وخالفه في تسمية المكتسب فاعلا فامتنع منه واطلقه النجار. انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص. ١٨٤؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ٧٥.

⁹⁹¹ المستدركة، قوم من الزعفرانية سمو بهذا الاسم لأنهم زعموا أنهم استدركوا على أسلافهم ما خفي عليهم. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ص. ٧٥.

⁹⁹² انظر: العسقلاني، لسان الميزان، ج. ٧، ص. ٣٧٩؛ اسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس، مكتبة القدس، ١٣٥١ هـ، ج. ٢، رقم الحديث ١٨٦٩، ص. ٩٤؛ أبو الفضائل، الحسن بن محمد القرشي الضعفاني، موضوعات الضعفاني، دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، ١٩٨٥ م، رقم الحديث ١٣٤، ص. ٧٦.

⁹⁹³ انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص. ١٨٤-١٨٥.

اعلم أن أصل الخلاف بيننا وبين المعتزلة في مسألة التكوين والمكوّن إنما نشأ من أصل آخر مختلف بيننا وبينهم هو أن المعتزلة بأسرهم، والنجارية بأجمعهم يَرَوْنَ قيامَ صفةٍ أي صفةٍ كانت بذات القديم محالاً وعن هذا (٧٩/ب) قالوا بامتناع قيام التكوين بذات الله تعالى فلما لم يكن التكوين صفة الله لم يكن بدُّ من صدور التكوين الحادث من الله تعالى ليكون الله تعالى بذلك مكوّناً للعالم. إذ لو لم يكن كذلك أيضاً يلزم أن لا يكون الله خالقاً للعالم وهو كفرٌ محضٌ؛ لأنّه إنكار لقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾⁹⁹⁴، وقوله: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾⁹⁹⁵، في آيات كثيرة. وحاصله أن الفلاسفة، والمعتزلة، والنجارية⁹⁹⁶ أنكروا قيام صفة بذات الله تعالى أصلاً أي صفة كانت من صفات الصفات الذات، ومن صفات الفعل. وفرقت الأشعرية بين الصفات فقالت ما كان من صفات الذات نحو العلم، والقدرة، والإرادة فهو قديم [قائم]⁹⁹⁷ بذات الله تعالى، وما كان من صفات الفعل نحو التكوين، والتصوير، والإحياء، والإماتة غير قائم بذات الله. ثم احتلف هؤلاء فيما بينهم في أن التكوين إذا لم يقيم بذات الله تعالى هو عين [المكوّن]⁹⁹⁸ أو غيره. فزعم الأشعري أنه عين المكوّن، وزعم عامة المعتزلة أنه معنى وراء المكوّن، هكذا في رواية الكفاية.

وذكر المصنف رحمه الله في التبصرة بقوله: ”فذهب عامة المعتزلة والنجارية وجميع متكلمي أهل الحديث كالكلابية⁹⁹⁹ والقلانسية¹⁰⁰⁰ والأشعرية¹⁰⁰¹ إلى أن التكوين ليس بمعنى غير¹⁰⁰² المكوّن، بل هو عين المكوّن أي شيء كان المكوّن.“¹⁰⁰³ سواء كان المكوّن عيناً أو عرضاً. وذهب أبو الهزيل العلاف، وبشر بن المعتمر، ومعمر من رؤساء المعتزلة، وابن الروندي، والكرامية بأجمعهم إلى أن

⁹⁹⁴ الأنعام، الآية: ١٠٢؛ الرعد، الآية: ١٦.

⁹⁹⁵ السجدة، الآية: ٤.

⁹⁹⁶ وهم أصحاب الحسين بن محمد النجار، سبق التعريف به. انظر عن فقرة النجارية: الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ٧٥؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص. ١٨٤.

⁹⁹⁷ ع، ل، ب، أ، ح.

⁹⁹⁸ ع.

⁹⁹⁹ كُلابيّة أصحاب عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان، تفي سنة ٥٢٤١هـ. فرقة إسلامية من أهل السنة والجماعة، ظهرت في النصف الأول من القرن الثالث الهجري. اشتغلوا بالرد على المعتزلة والجهمية. بحسب رؤية الأشاعرة والماتريدية عقيدة أصحاب هذه الفرقة السلفية حيث نصر عقيدة السلف بالبراهين العقلية والحجج الكلامية في مواجهة الفلاسفة والمعتزلة والفرق الأخرى المخالفة لأهل السنة والجماعة. انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج. ١، ص. ٢٤٩.

¹⁰⁰⁰ وهم أصحاب هو أبو العباس، أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي. سبق التعريف به

¹⁰⁰¹ وهم أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعاري، تفي سنة ٣٢٦هـ. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ٨١.

¹⁰⁰² في الأصل: وراء.

¹⁰⁰³ النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ١، ص. ٤٩٢.

التكوين معنيّ وراء المكوّن، ثم اختلفوا فيما بينهم في محلّ التكوين، فزعم ابن الروندي أنه قائم، لا في محلّ، فزعمت الكرامية بأسرهم أن التكوين حادثٌ، قائم بذات الله تعالى.

ثم اختلف القائلون بحدوث التكوين أن الله تعالى هل كان خالقا في الأزل به، رازقا، مصورا، محييا، مميتا أم لا؟

فذهب جوهور المعتزلة، والنجارية، وجميع متكلمي أهل الحديث أنه ما كان خالقا حتى حدث المخلوق، وكذا في سائر الصفات. وقال أبو الهزيل العلاف: إنه كان في الأزل خالقا (أ/٨٠) بمعنى أنه سيخلق. وقالت الكرامية: إنه كان في الأزل خالقا بالخالقية، ورازقا بالرازية وكذا في سائر الصفات، ويفسرون الخالقية بالقدرة على التخليق.

وقال أصحابنا أنه كان خالقا لقيام صفة الخلق وهو التكوين بذاته في الأزل كما كان عالما، قادرا، حيّا، باقيا، سمعيا، بصيرا، وصار الحاصل أن جميع ما هو صفة الله تعالى كان أزليا. وهو تعالى كان موصوفا به في الأزل تعالى ربنا من أم يحدث له صفات المدح؟ وقالت الخصوم أن ما كان من صفات الذات فهو أزلي، وما كان من صفات الفعل فهو حادث. فعلى هذا انعقد الإجماع بين المعتزلة وبين متكلمي أهل الحديث أنه تعالى كان في الأزل كان حيّا، باقيا، قادرا، عالما، سمعيا، بصيرا. وإنه لم يكن خالقا، ولا رازقا، ولا مصورا، ولا محييا، ولا مميتا؛ لأنّ القسم الأوّل من صفات الذات، والقسم الثاني من صفات الفعل.

واختلفوا في أنه تعالى هل كان في الأزل متكّما. فقال أهل الحديث كان متكّما في الأزل؛ لأنّ الكلام من قبيل صفات الذات. وقالت المعتزلة لم يكن في الأزل متكّما؛ لأنّ الكلام من صفات الفعل. وهذا الخلاف بنا على الحدّ الفاصل بين صفات الذات وصفات الفعل. فقالت المعتزلة أن ما يُثبت ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات كالعلم، فإنه يقال: يعلم كذا، ولا يقال: لا يعلم كذا وكذا في سائر صفات الذات. وإن ما يُثبت ويُنفى فهو من صفات الفعل كما يقال حلق لزيد ولداً، ولم يخلق لعمره وكذا في الرزق. فالكلام مما يجري فيه النفي والإثبات قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾¹⁰⁰⁴ وقال: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾¹⁰⁰⁵، وكذا الإرادة مما يجري فيه النفي والإثبات. قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾¹⁰⁰⁶ فكانا من صفات الفعل فكانا حادثين.

¹⁰⁰⁴ النساء، الآية: ١٦٤.

¹⁰⁰⁵ البقرة، الآية: ١٧٤.

¹⁰⁰⁶ البقرة، الآية: ١٨٥.

وقالت الأشعرية: الفرق بينهما أن ما يلزم بنفيه نقيضة فهو في صفات الذات كما في نفي الحياة يلزم الموت، وكذا العلم مع الجهل وما لا يلزم من نفيه نقيضة فهو من صفات الفعل. فإنه¹⁰⁰⁷ لو نفيت الإحياء، والإمامة، والخلق، والرزق لم يلزمه نقيضة. (٨٠/ب) فعلى هذا الحدّ كانت الإرادة والكلام من صفات الذات لأنك لو نفيت الإرادة يلزم الجبر والإضطرار ولو نفيت الكلام يلزم الخرس، والسكوت. فثبت أنها من صفات الذات فكانا قد يمين. وأما على أصلنا فلا حاجة إلى الفرق بينهما؛ لأنّ جميع صفات الله تعالى أزلية، قائمة بذات الله.

وقوله: "... وفساد هذا ظاهر" وهو جعل الضرب عين المضروب والكسر عين المكسور، فكذا هذا أي التكوين مع المكون أي من قال بأن التكوين عين¹⁰⁰⁸ المكون كان فساده ظاهرًا أيضًا. وبيان ظهور الفساد ما ذكر المصنف رحمه الله في التبصرة وقال هو "أن أهل اللغة [قالوا]¹⁰⁰⁹: إن للفعل¹⁰¹⁰ علاقة بين الفاعل والمفعول، و¹⁰¹¹ لا يكون الفاعل فاعلاً إلا باعتبار قيام¹⁰¹² الفعل به، كما لا يكون المفعول مفعولاً إلا بوقوع فعله عليه كما في الضرب والمضروب وغير [من]¹⁰¹³ النظائر.¹⁰¹⁴ وإذا ثبت هذا في الشاهد، ثبت في الغائب لاستوائهما في المعنى لما مرّ من اقتضاء الفعل فاعلاً يقوم به، ومفعولاً يتعلق به، فيقع عليه فيكون الفاعل فاعلاً لقيام الفعل به، والمفعول مفعولاً لوقوع الفعل عليه، كما في القادر والمقدور فإن القادر في الشاهد لما كان قادراً باعتبار قيام القدرة به، والمقدور كان مقدوراً لتعلق القدرة به لم يجز قادر لم يتم به القدرة ولا مقدوراً لا يتعلق به القدرة بل هي¹⁰¹⁵ غير المقدور¹⁰¹⁶ فكذا هذا¹⁰¹⁷،"¹⁰¹⁸

وقوله: "بل كان العالم خالقا لنفسه" إلى قوله: "مع هذا كله محال" مشتمل على خمسة أنواع من المحالات أحدها كون العالم خالقا لنفسه والثاني اجتماع معاني الخلق والخالقية والمحلوقية في شيء واحد والثالث والرابع والخامس تعطيل الصانع وإثبات الغنية عنه وإبطال تعلق المحلوقات به.

¹⁰⁰⁷ ع، ب، ل، أ، ح: فإنك.

¹⁰⁰⁸ ع: غير.

¹⁰⁰⁹ ع، ل، أ، ح.

¹⁰¹⁰ ل، ح: الفعل.

¹⁰¹¹ ساقط من أ.

¹⁰¹² ح: قيامه.

¹⁰¹³ ع، ل، أ، ح؛ في الأصل: ذلك.

¹⁰¹⁴ ع، أ، ح.

¹⁰¹⁵ أ، ح: هو.

¹⁰¹⁶ ع، ل، أ، ح: بل هي المقدور.

¹⁰¹⁷ أ: هنا.

¹⁰¹⁸ النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ١، ص. ٥٢٣.

فإن قيل: هذه الأنواع الاخيرة وهي تعطيل الصانع وإثبات الغنية عنه وإبطال تعلق المخلوقات به عبارات عن معبرٍ واحدٍ وهو أن لا يكون الله تعالى خالقاً للعالم فما الفائدة في تعدادها؟

(٨١/أ) قلنا: ليس كذلك، فإن في ذكر تعطيل ردًا قول الدهرية. وفي ذكر إثبات الغنية ردًا القول من يقول بقدم العالم، فإن [القديم]¹⁰¹⁹ هو ما كان مستغنياً في وجوده عن غيره. وفي ذكر إبطال تعلق المخلوقات به إبطالا لقول من يقول أن الله ليس بخالق للعالم يعني أن كلا من هذه الأقوال باطل. وقولكم: إن التكوين عين المكون - يؤدّي إلى تصحيح هذه الأقوال الباطلة فكان باطلاً ضرورة، ولأن التكوين لو كان هو المكون. ثم ذكرها هنا محالين آخرين: أحدهما قوله: "ولأن التكوين لو كان هو المكون لم يكن من الله تعالى" إلى "العالم شيء يوجب كونه خالقاً للعالم"؛ والثاني قوله: "ولأن التكوين لو كان هو المكوّن، والمكوّن غير قائم بذات الله تعالى" إلى آخره، فكان سبعة أنواع من المحالات وكلّ منها دليل على أن التكوين غير المكوّن.

وقوله: "وكون ذات أقدم من غيره لا يوجب كون الثاني مخلوقاً لأوّل كتكوّن زيد بعد عمرو ولا يُجعل عمراً خالقاً لزيد" وإن كان أقدم منه إذا لم يكن منه فيه صنّع وكان القول بهذا موجبا لقول من يقول بقدم العالم فكانوا هم القائلين بقدم العالم لا نحن.

وقوله: "ولهذا أنكرنا نحن والأشعرية" وقوله: "والأشعرية" منصوب عند البعض على أنه مفعول معه قياساً على قوله استوى الماء والخشبة وعند آخرين مرفوع بالعطف على الضمير المرفوع؛ لأن انتصاب باب المفعول معه عندهم مقصور على السماع فكا من جنس الكلام أن يدرج قبل قوله: "ولهذا أنكرنا نحن" قوله وهو لا يصحّ أو لا يستقيم حتى يصلح قوله ولهذا أنكرنا أيضاً حاله.

وقوله: "وهذا من الأشعرية مناقضة ظاهرة"، لأنهم أنكروا على المعتزلة قولهم: إن الله خلق كلامه في محلّ فصار به متكلماً. وقالوا: إن اتصاف الذات بصفة تقوم بمحلّ آخر محال؛ لأنّ المتصف بتلك الصفة هو المحل الذي قامت الصفة به كالساكن اسم لمن قام به السكون. ثم قالوا ها هنا: إن الخالق غير من قام به الخلق والوجد غير من قام به الإيجاد فتناقضه¹⁰²⁰ ظاهر. (٨١/ب) وذكر المصنف رحمه الله أن المعتزلة في هذه المسألة أسعد حالاً منهم فإنهم وقعوا فيما وقعوا لأصلهم الفاسد في استحالة قيام معنى بذات الله تعالى إلى هذا وهذا الإلجاء في حقّ الأشعرية منعدم فإنهم ساعدنا على وجوب القول بقيام الصفات بذات الله تعالى وحاصله أن الأشعرية تركوا الأصل في موضعين أحدهما أنهم تركوا الأصل الذي اتفق جميع العقلاء على جوازه وتحققه هو أن الاسم المشتق من معنى يكون وصفاً لمن قام به المعنى كالساكن اسم لمن قام به السكون وكذا الحركة والسواد؛ والثاني أنهم تركوا

¹⁰¹⁹ ج، ع.

¹⁰²⁰ ع، أ: وهذا تناقض.

الأصل الذي ساعدونا على تحقيقه هو أن الله تعالى يجوز أن يتصف بصفاتٍ قامت بذاته كالكلام والعلم والقدرة ثم المناقضة الثالثة للأشعرية فيما قلنا إن الكفر لما كان خلقاً وكفراً فإما أن يكون الكافر به من هو الخالق به وإما أن يكون الخالق به من هو الكافر به فإن قالت الأشعرية بالأوّل فقد زعموا أن الله هو الكافر بخلقه الكافر في الكافر وكفر من يقول به لا يخفي وإن قالت بالثاني فقد جعلوا العبد خالقاً لكفره وهذا منهم ترك لمذهبهم في خلق أفعال العباد فإنهم ساعدونا على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى. "يحققه..." أي يحقق بطلان قول من يقول أن التكوين عين المكون والذي يُؤيد هذا أي يُؤيد ما ذكرنا من أن اتصاف ذات الله تعالى بصفة قامت بغير ذات الله تعالى لا يجوز.

وقوله: "إن لونا ما" أي أي لون كان وكلمة ما هنا إبهامية وهي التي إذا اقتربت باسم نكرة إبهامته إبهاماً فزادته شياعاً وعموماً كقولك اعطني كتاباً ما تريد أي كتابٍ كان ذكره في الكشاف¹⁰²¹ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا...﴾¹⁰²² فإذا هو لون وسواد وخلق ومخلوق أيضاً وكان السواد أربعة أوصاف وهو في نفسه شيء واحد وذلك الشيء الواحد وهو اللون أو السواد أو الخلق غير قائم بذاته ثم لو كان الله تعالى خالقاً له وإن لم يكن الخلق قائماً بذاته لكان متلواً باللون وإن لم يكن اللون قائماً به فلما لم يكن متلونا به لعدم قيام اللون به (٨٢/أ) وجب أن لا يكون خالقاً له لعدم قيام صفة الخلق به؛ لأنّ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم فعدم قيام صفة الخلق وعدم قيام صفة اللون أمر مشترك في خلق الله تعالى على قولهم وأما من جعله خالقاً وإن لم يقم صفة الخلق به فليس هو بأولى ممن يقلب الأمر ويقول: إنه متلون، وإن لم يقم اللون بذاته وليس بخالق به؛ لأنّه لم يقم به إلى؛ لأنّ الخلق لم يقم بالله تعالى على زعمهم.

فإن قيل: يجوز أن يوصف الله تعالى بالخلق وإن لم يقم بذاته صفة الخلق؛ لأنّ الخلق صفة مدح ولا يوصف باللون، لأنّه صفة ذم؛ لأنّه صفة المحدثات. ألا يرى أن الله تعالى يوصف بصفة الخلق في الأزل عندكم وإن لم يوجد منه في الأزل خلق العالم لما أنّه صفة مدح ولذلك أثبت صفة السمع والكلام؛ لأنّهما صفتا مدح وإن لم تدلّ المحدثات عليهما؟

قلنا: الخلق إنما يكون صفة مدح إذا كان قائماً بذاته وأما إذا لم يكن قائماً بذاته وصفة المدح والذم فيه سواء وفي هذا ركوب المحال أي في القول بأن الله تعالى حالق اللون والسواد وإن كان الخلق قائماً باللون والسواد وليس بقائم بذاته¹⁰²³ والتفرقة بغير الفرق بأنه خالق وليس بمتلون لأطراد¹⁰²⁴ هذا للإلزام وهو أن الله تعالى لو كان خالقاً للون مع أن الخلق لم يقم بذات الله تعالى يوجب أن يكون متلواً

¹⁰²¹ انظر: الزمخشري، الكشاف، تفسير الآية ٢٦ من سورة البقرة، ج. ١، ص. ٢٣٧.

¹⁰²² البقرة، الآية: ٢٦.

¹⁰²³ ع: بذات الله.

¹⁰²⁴ ج: أي لا طراد هذا الإلزام في الأعراس.

وإن لم يكن اللون قائماً به في الأعراض كلها كالحركة والسكون بأن يقال وجب أن يكون متحركاً وإن لم يقم به الحركة وساكناً وإن لم يقم به السكون وإن يقال أيضاً وجب أن يكون ساكناً متحركاً في جميع الأحوال؛ لأنه لم يشترط قيام الحركة بذات المتحرك لكونه متحركاً وكذا في السكون وجب أن يكون ساكناً متحركاً في جميع الأحوال لوجود الموجب وهو عدم قيام الحركة والسكون وهو باطل بالإجماع فكذا ما قالوه وهو أن يكون خالقاً لشيء ما وإن لم يكن الخلق قائماً به.

وقوله: "ولأنه لو وُجد لا في محل لم يكن الله تعالى بكونه مكوناً خالقاً به أولى من غيره" كما في الشاهد. فإن عينا لو كان ملقى بين يدي إثنين وليس في يد واحد منهما (٨٢/ب) فإدعاه كل واحد منهما أنه له لا يكون له؛ لأنه ليس في يده ولم يثبت أيضاً ملكه بالبينة لا يكون له فكذا هنا.

فإن قلت: لا نسلم أن الله تعالى لم يكن أولى به من غيره فإن التكوين لما كان حادثاً لا بد له من مُحدثٍ فالمحدث هو الله تعالى فكان الله تعالى أولى من غيره؛ لأنه أحدثه كمن أنبت شجرة في الشاهد هو أولى بها من غيره فكذا هنا.

قلت: الكلام في الاتصاف بذلك التكوين الحادث الذي لا محل له [لا]¹⁰²⁵ في التملك والذي قلته. إنما يتأتى في التملك بأن أحدثه أي كسبه كان هو أولى به من غيره كما في إنبات الشجرة وأما في الاتصاف بالشيء فلا بد من قيام الوصف به وأما إن حدث في ذات الله تعالى كما يقوله الكرامية¹⁰²⁶ قال في المغرب: هم فرقة من المشبهة نسبت إلى عبد الله محمد بن كرام¹⁰²⁷، وهو الذي نص على أن معبوده على العرش استقرارا وأطلق اسم الجوهر عليه تعالى عما يقول المبطلون علواً كبيراً هكذا أثبتته صاحب نفي الارتباب بفتح الكاف وتشديد الراء، ثم قال وأخبر صديقي الثقة ابن خُوَلَةَ أن الهَيْضَم بن

¹⁰²⁵ ع.

¹⁰²⁶ انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ٩٩؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص. ١٨٩؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج. ١، ص. ٢٢٣.

¹⁰²⁷ هو محمد بن كَرَام السجستاني، شيخ الكرامية، كان زاهداً عابداً ربانياً، بعيد الصيت، كثير الأصحاب، ولكنه يروي الواهيات كما قال ابن حبان، خُذِل حتى التقط من المذاهب أرداهها، ومن الأحاديث أوهأها، ثم جالس الجُؤيباري، وابن تميم، ولعلمهما قد وضعاً مائة ألف حديث، وأخذ النقشف عن أحمد بن حرب قلت: كان يقول: الأيمان هو نطق اللسان بالتوحيد، مجرد عن عقد قلب، وعمل جوارح. وقال خلق من الأتباع له: بأن الباري جسم لا كالأجسام، وأن النبي تجوز منه الكبائر سوى الكذب وقد سُجِن ابن كَرَام، ثم نفي. وكان ناشفاً عابداً، قليل العلم، قال الحاكم: مكث في سجن نيسابور ثمانين سنين، ومات بأرض بيت المقدس سنة ٢٥٥ هـ، قلت: طولنا ترجمته في تاريخ الإسلام، وكانت الكرامية كثيرين بخراسان. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ١١، ص. ٥٢٣.

عبد العزيز ذكر في تاريخه فقال: هو محمد بن كرام بوزن حزام وقطام قلت والذي يدل على هذا القول أبي الفتح البستي¹⁰²⁸ وإن كان هديانا [شعر]:

أَنَّ الَّذِينَ أَرَاهُمْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِمُحَمَّدِ بْنِ كَرَامٍ غَيْرُ كَرَامٍ.

والأول هو المشهور إلى هذا اللفظ المغرب، ثم إنني رأيت بخط الإمام تاج الدين الزرنوجي رحمه الله وقيل كرام على لفظ الجمع وقال في كتاب الملل هم طوائف يبلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة وأصولها ستة.

وقوله: "لا يقال هذا..." لأنه كلام متناقض أي كلام المعتزلة بأن قدم التكوين يوجب قدم المكون كلام متناقض بيان التناقض هو أن المكون لما كان متعلقا بالتكوين كان حادثا لا محالة ثم بعد إثبات التعلق أن قولهم بأن قدم التكوين يوجب قدم المكون متناقض.

فإن قيل: هب إنا لو نظرنا إلى تعلق المكون بالتكوين يلزم حدوث المكون ولكن لو نظرنا (أ/٨٣) إلى مقارنة وجود المكون مع وجود التكوين القديم على زعمكم يلزم قدم المكون بسبب المقارنة فلم رجحتم جانب التعلق على جانب المقارنة حتي قلتهم بحدوث المكون وقدم التكوين؟

قلنا: لأن التعلق بالشيء يقتضي حدوث المتعلق قطعاً وثباتاً لا محالة؛ لأن وجوده به فكان مفتقراً إلى الوجود فكان حادثاً. وأما المقارنة فلا تقتضي القدم لا محالة؛ لأن لفظ المقارنة يستعمل في الشرط مع المشروط مع أن وجود الشرط مقدم على وجود الشرط بالاتفاق فعلم بهذا أن وجود المقارنة بين المكون والتكوين لا يقتضي أن يكون وجود المكون وقت وجود التكوين، فلم يلزم من قدم التكوين قدم المكون؟ فإن قيل: لا، يلزم من تعلق الشيء بالشيء أن يكون وجود ذلك الشيء بذلك الشيء. ألا يرى أن وقوع الطلاق في قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق متعلق بدخول الدار وليس وجود الطلاق به، بل بقوله: أنت طالق.

قلنا: المراد من التعلق هنا الوجود لا نفس التعلق؛ لأن الموجب لوجود المكون التكوين. فإن قلت: ففي الذي ذكره في الكتاب بقوله: لأنه كلام متناقض؛ لأن ما تعلق تكونه بالتكوين يكون حادثاً ضرورة إلى آخره جواب لقولهم إن قدم التكوين يوجب قدم المكون وأما الجواب لشبهتهم بقولهم إذا التكوين ولا مكون كما لضرب ولا مضروب فليس بمذكور في الكتاب فما جوابه.

قلت: إن لم يذكر المصنف ها هنا جوابه، فقد ذكره في التبصرة فقال: "فرقنا نحن في هذا بين الشاهد والغائب، فقلنا بجواز الخلق، ولا مخلوق وامتناع الضرب ولا مضروب؛ لأن الدليل يوجب

¹⁰²⁸ هو أبو الفتح بن محمد البستي، الأديب، الكاتب النحير، وهو أوجد عصره في فضل والعلم والشعر والكتابة. توفي ببخارا في سنة ٤٠١ هـ. انظر: السمعي، الأنساب، ج. ١، ص. ٣٤٩.

التفرقة، وذلك لأنّ الفعل صرف الممكن من الإمكان إلى الوجوب أي من التصور والجواز إلى التحقيق والوجود. ”فإن من الممكن أن يكون زيد في الدار، ومن الممكن أن لا يكون، فإذا كان خارج الدار كان كونه في الدار ممكناً إذ الممكن هو أن لا يكون (ب/٨٣) ثابتاً في الحال، وإذا فرض وجوده لم يلزم منه محال، وإذا دخل فقد صار هذا الكون الذي كان في حد الإمكان إلى التحقق، فكذا هذا في كل ما هو فعل، ثم من شرطه حصول انصراف الممكن من الإمكان إلى الوجوب في الجملة لا مقارنته إيّاه، إلا أن الفعل في الشاهد عرض فلو لم يحصل انصراف الممكن به عن الإمكان إلى الوجوب لما تصوّر حصوله بعده؛ لأنّ الفعل كما وجد ينعدم في الثاني، والمعدوم لا يتصور منه التأثير في المتأثر.“¹⁰²⁹ فلو وجد الضرب من زيد وعمرو منعدم لا يتصور بقاء الضرب إلى وقت وجود عمرو ليحصل به الآلم في عمرو ولاستحالة بقاءه لكونه عرضاً فينعدم في الحال. ثم يوجد عمرو ولا ضرب فلا يحصل به الآلم فلذلك لم يتصور وجود الضرب بلا مضروب فأما الفعل في الغائب فواجب الدوام لكونه أزلياً كسائر الصفات فيبقى إلى وقت وجود المفعول فيحصل به صرف هذا الممكن من الإمكان إلى الوجوب فكان فعلاً من الأصل ونظير هذا في الحكميات فيما يبقى كثرة القتل فإنه لما كان فعلاً يزهد بسببه الروح عن بدن الحيوان فإذا وجد الرمي من إنسان ثم مرّ السهم وأصاب المرمي إليه وجرحه ثم ترادفت الآلم ثم انزهقت روحه بسبب ذلك يظهر عند انزهاق روحه ان ذلك الرمي من حين وجد كان قتلاً وإن لم يوجد [في]¹⁰³⁰ الحال أثره في المحل فوجد القتل ولا مقتول ولهذا يظهر تعلق أحكام القتل بذلك الفعل حتى ان الفعل لو كان خطأ فكفر كفارة للقتل جاز وإن كان المرمي إليه بعد حياً وهذا؛ لأنّ التكوين في الأزل ما كان ليكون العالم كائناً به في الأزل بل ليكون العالم به كائناً وقت وجوده، وتكوينه باقٍ إلى الأبد. فيتعلق وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه وإيجاده على حسب مشيئته، وإرادته. قال في الصحاح: ”الشَّعْبُ بالتسكين - تهيج الشَّرِّ وهو شَغْبُ الجند. (أ/٨٤) ولا يقال شَعَبٌ. يقال¹⁰³¹: شَعَبْتُ عليهم.“ ثم قال: ”وَشَعَبْتُ عليهم بالكسر، أشغبت شغباً، لغة ضعيفةً فيه.“¹⁰³² فعلى هذا يجب أن يقال في الكتاب والذي يقطع شغب الأشعرية بتسكين الغين على اللغة الفصيحة ولكن الاستعمال وقع بين الناس على اللغة الضعيفة أي الدليل القاطع الذي يقطع خصومتهم.

وقوله: ”إن عندهم كان تكون العالم بخطاب ﴿كُن...﴾“ أي عندنا وعندهم لآئي [قد]¹⁰³³ ذكرت قبل هذا أن المصنف رحمه الله استدلل بقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾

¹⁰²⁹ النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ١، ص. ٥٣٢.

¹⁰³⁰ ع.

¹⁰³¹ في أصله: ولا يقال.

¹⁰³² انظر: الجوهرى، الصحاح، ج. ١، ص. ١٥٧.

¹⁰³³ ع، ل، أ، ح، ب.

على أن التكوين قديمٌ، والمكوّن حادثٌ. فقال: والله تعالى عبّر عن التكوين بقوله: ﴿كُنْ...﴾ وعن المكوّن بقوله: ﴿... فَيَكُونُ﴾. فإن قيل: فعلى هذا لا يكون الفعل تكويناً، بل القول قلنا عند المصنف وعند الشيخ أبي منصور رحمهما الله أن قوله: ﴿كُنْ...﴾ عبارة عن سرعة الإيجاد من غير تعذر، فكان القول عبارة عن الفعل. وللأشعري مناقضات والمناقضتان ها هنا أحديهما أن قولهم إن خطاب ﴿كُنْ...﴾ أزلي قائم بذات الله تعالى وهو تكوين العالم. ثم قالوا: إن التكوين حادثٌ وهو عين المكون. والثانية أنهم قالوا: [إن أزلية كلام الله بخطاب ﴿كُنْ...﴾ لم يقتضي أزلية المكوّن وهو العالم. ثم قالوا:]¹⁰³⁴ لو قلنا بأزلية التكوين يلزم أن يقال بأزلية المكوّن؛ لأنّ قَدَمَ التكوين يقتضى قَدَمَ المكوّن. والمناقضة الثالثة ما ذكرنا أنهم قالوا بمثل ما قلنا في الصفات أن الاسم المشتق من معنيّ يكون وصفاً لمن قام به المعنى كالساكن اسم لمن قام به السكون. وقلنا نحن وهم من هذا، لا يجوز أن يوصف الله تعالى بكلامٍ خلقه في محلّ. فرددنا بهذا على المعتزلة قولهم بأن الله تعالى خلقه في محلّ فصار به متكلفاً. ثم ساعد والمعتزلة في قولهم: إن الله تعالى مكوّن العالم بتكوين ليس بقائم بذاته. ثم لهم شبهة في أن التكوين حادثٌ، وإنه عين المكوّن أحدها قوله تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾¹⁰³⁵ استدّل على توحيده بالألوهية دون غيره بأفعاله (٨٤/ب) التي أوجدها بقدرته بعد العدم وأطلق عليه اسم الخلق، ثم إطلاق اسم المصدر. وإن كان جائزاً على المفعول كما يقال المقذور الله تعالى هذا قدرته إلا أنّه¹⁰³⁶ مجاز لا يصار إليه إلا عن دليل وفي القدرة إجماع ولا إجماع فيما نحن فيه يعني ثبت أنه قبيل الاتحاد والدليل عليه إجماع الفقهاء أن من حلف بصفة من صفات ذات الباري انعقدت يمينه، ولو قال: وخلق الله لا يكون يميناً كما لو قال: ومخلوق الله ولو كان الخلق من صفات الذات لا نعقدت به اليمين كما ينعقد بقوله: وقدرة الله، قلنا: قوله: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي...﴾ المراد به مخلوق الله إذ لأوجه إلى إنكار جواز إقامة المصدر مقام المفعول في اللغة كما في العلم وقولهم وإنا نستدلّ على الصانع بمفعولاته لا بصفاته التي هي غير مرتبة قلنا: ثم [إنما]¹⁰³⁷ كان المفعول المرى دالاً أن فاعلاً فعلة كان دالاً على فعله وهذا هو الجواب عن استدلالهم بقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾¹⁰³⁸ فإن الاستدلال إنما يكون بالأثر على المؤثر لا بصفة الخلق قلنا الاستدلال بأثر الفعل وهو المخلوق دالاً على لخلق على أن الخلق لو كان هو المخلوق للغت ذكر فائدة الخلق في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ لأنّ خلق السماء هو السماء عندهم فيصير كان قال، ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وكان ذكر الخلق لغوا ضاعاً وكذلك في مسألة اليمين في قوله وخلق الله

¹⁰³⁴ ل.

¹⁰³⁵ لقمان، الآية: ١١.

¹⁰³⁶ ع: أن ذلك.

¹⁰³⁷ ع، ل، أ، ح، ب.

¹⁰³⁸ البقرة، الآية: ١٦٤؛ آل عمران، الآية: ١٩٠.

حيث لا تنعقد يمينه؛ لأنّ الخلق يُذكر ويراد به المخلوق فلم تنعقد اليمين لهذا حتى لو قال عنيتُ به صفة الله تعالى تنعقد يمينه ومن شبهتهم أيضاً أن الفعل يتعدّى إلى المفعول فلما ثبت أنه يتعدّى إلى مفعول فلو وجد الفعل في الأزل لكان لا يخلو إما أن كان ما يتعدى إليه موجوداً في الأزل أو معدوماً فإن كان موجوداً فهو القول بقديم العالم وإن كان معدوماً ينبغي أن يكون المعدوم مفعولاً.

قلنا: عين هذا الكلام اعتراف منكم أن الفعل غير المفعول لأنكم زعمتم أن الفعل يتعدّى إلى مفعولٍ والشيء يتعدّى إلى غيره (أ/٨٥) لا إلى نفسه فهو إذا حجّة عليكم، ثم نقول الفعل يتعدّى إلى المفعول في الجملة فأما أن يتعدى إليه في الأحوال أجمع فهذا ليس بشرط. ألا يرى أن الأمر متعديّ يقال: أمرته فأتمر، ثم كان أمر الله تعالى للعالم بالوجود وهو خطاب ﴿كُنْ...﴾ موجوداً في الأزل وكان أمره الذي هو أمر إيجاب موجوداً في الأزل ولا مأمور ولا وجوب فكذا هذا وهذا؛ لأنّه ما كان أمر التكوين أمراً بالوجود ليوجد في القدم بل ليوجد كلّ موجود في وقت وجوده وما كان أمر تكليف ليجب على المعدوم في القدم¹⁰³⁹ بل ليجب على المكلفين وقت وجودهم وبلوغهم مبلغ توجه الخطاب فكذا التكوين في الأزل ما كان ليكون المكوّن في الأزل بل ليكون وقت وجوده وهذا الإلزام على الأشعرية على الخصوص، والله الموفق.

¹⁰³⁹ ج: لأنّ المعتزلة هم قائلون بقديم؛ لأنّ التكوين، وخطاب "كن" أزلي؛ لأنّ الكلام أزلي عندهم والمعتزلة لا يثبتون صفة ما لله تعالى

فصل

في إثبات الإرادة

لما كانت الإرادة إحدى الأوصاف الأربعة التكوينية على ما ذكرناه بالفارسية كان إيراد فصل إثبات الإرادة متصلاً بفصل التكوين. إذ بدون الإرادة يلزم الجبر، والله تعالى منزّه عن كونه مجبوراً في تكوينه، فوجب بيان ثبوت الإرادة بعد بيان ثبوت التكوين له.

فإن قلت: هذه المناسبة التي ذكرتها بهذا الطريق يقتضي أن لا يذكر فصل الإرادة؛ لأنّ التكوين لما ذكر وهو لا يتحقق بدون الأوصاف الأربعة على ما ذكرت ومنها الإرادة كانت الإرادة المذكورة فحينئذ لا يحتاج إلى ذكرها؟

قلنا: إنما لا يحتاج إلى ذكرها إذا كان الوفاق والخلاف هناك كالوفاق والخلاف هنا، وليس كذلك. ألا يرى أنّ الأشعري يقول هناك بحدوث التكوين، ويقول هنا بقدّم الإرادة حيث يجعلها من صفات الذات، ويجعل التكوين من صفات الفعل. وقالت النجارية: إن الله تعالى مريدٌ لا بإرادة، ولم يقولوا في التكوين كذلك. وقالت عامّة المعتزلة في التكوين أنه عين المكوّن، ولم يقولوا في الإرادة أنها عين المراد. فلم يكن بدّ من هذا الباب (٨٥/ب) ذكر في صحاح الإرادة المشيئة¹⁰⁴⁰ وأصله الواو، ولقولك راوده إلّا أن "الواو" سُكنت فنقلت حركتها إلى ما قبلها، وانقلبت في الماضي "الفاء" وفي المستقبل "ياء" وسقطت في المصدر لمجاورتها "الالف" الساكنة، وعوّض منها "الهاء" في آخره. وراودته علي كذا مُراوذةً أي أردته وَرَادَ الكلاء [يرود]¹⁰⁴¹ رَوْدًا وارتادةً ارتيادًا بمعنى أي طلب. وفي الحديث: "إذا بال أحدكم فليرتدّ لبوله"¹⁰⁴² مكانا لثنا أو منحردًا أي فليطلب. وهكذا أيضاً ذكر المصنف رحمه الله وقال: إن الإرادة مشتق من الرود والروود يذكر ويراد به الطلب ولهذا سمي طالب الكلاء المتقدم على قومه المنتجعين القاصدين مساقط الغيث رائداً¹⁰⁴³ يقال في المثل لا يكذب الرائد أهله.

وقوله: "ثم أن صانع العالم أوجده باختياره" هذا أيضاً معطوف على ما ذكر قبل الفصل، فكان تقديره. قد أثبتنا أن صانع العالم أوجد العالم بتكوينه، ثم بعد ذلك نقول إن ذلك التكوين كان بإرادته. وقيل في حدّ الإرادة أنها معنّى ينافي الكراهية، والإضطرار ويوجب لمن [هي]¹⁰⁴⁴ له القصد والاختيار. فكانت فائدتها على هذا التحديد كون الموصوف بها مختاراً فيما فعله غير، ومضطرّ إليه لوجود ما ينافي

¹⁰⁴⁰ في أصل الكلمة: مشية

¹⁰⁴¹ أ

¹⁰⁴² انظر: أبو داود، السنن، كتاب الطهارة، ٣/٢.

¹⁰⁴³ في أصل الكلمة: رايد.

¹⁰⁴⁴ ع، ل، أ، ح.

الكثرة والإضطرار [لا لانعدام الكره والاضطرار]¹⁰⁴⁵ كما هو المحكي عن النجار، فإنه زعم أن معنى قولنا إنه مرید أي ليس بمكره، ولا ساه، ولا مغلوب من غير إثبات وصف له على الحقيقة، وذلك باطل؛ لأن ذلك يوجب أن يكون الأعراض كلها مريدة¹⁰⁴⁶؛ لأنها ليس بمغلوقة، ولا مكرهية، ولا ساهية وذلك باطل. دل أن الإرادة ليست باسم لعدم هذه المعاني بل هي اسم لمعني ينافي هذه المعاني والأعراض. يستحيل قيام ذلك المعنى بها، فاستحال كونها مريدة، وقال في المصداق: لم يفرق بين الإرادة والمشية أحد من المتكلمين إلا الكرامية. فإنها زعمت أن المشية صفة الله تعالى أزلية، وأما إرادته فهي غير المشية، (أ/٨٦) وهي عندهم حادثة في ذات القديم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وقوله: ”وبه بطل قول النظام والكعبي ومن ساعدهما...“ من المعتزلة حيث قالوا: إن الله تعالى لا يوصف بالإرادة على الحقيقة بل يوصف بها بطريق المجاز. فإذا قيل أراد الله كذا، فإن كان ذلك فعله فمعناه أنه فعل وهو غير ساه، ولا مكره عليه ولا مضطر، وإن كان فعل غير الله فمعناه أنه أمر به واستدلوا على ذلك بقولهم: إن الإرادة هي الشهوة، فلو كان الله تعالى مريدا لكان مشتها وحيث لم يكن مشتهاً دل أنه ليس بمرید.

قلنا: دليل بطلان قولهم إن إرادته إذا أضيفت إلى فعل العباد كان المراد منها الأمر تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾¹⁰⁴⁷ فلو كانت الإرادة أمراً لكان تقدير الآية: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ وفيه فساد من وجهين: أحدهما: [أنه]¹⁰⁴⁸ يؤدي إلى أنه تعالى لم يأمر من لم يؤمن، ولو كان كذلك لم يكن بترك الإيمان عاصياً؛ والآخر أن كل من أمره ينبغي أن يكون مؤمناً أو رأينا كثيراً من أمره لم يؤمن، فكان فيه تناقض وتكذيب، وذلك محال، فدل أن ما قال هؤلاء باطل، والله الموفق.

وأما ما قالوا: إن الإرادة هي الشهوة. قلنا: ليس كذلك على الإطلاق، بل الشهوة إرادة مخصوصة، وهي إرادة ما فيه نفع إما لذة وإما غيرها والله تعالى لا يتنفع بشيء، فلا يكون إرادته اشتهاً. ثم المراد من النظام، هو إبراهيم بن سيار بن هانئ النظام، وهو قد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، وانفرد عن أصحابه بمسائل منها قوله: إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي، وليست هي مقدورة الباري خلافاً لأصحابه. فإنهم قَصَّوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها؛ لأنه قبيحة، والباقية مذكورة في كتاب الملل. وأما الكعبي فهو أبو القاسم بن محمد الكعبي وهو

¹⁰⁴⁵ ع، ل، أ، ح.

¹⁰⁴⁶ ع: مریدا.

¹⁰⁴⁷ ينوس، الآية: ٩٩.

¹⁰⁴⁸ أ، ل.

من المعتزلة بغداد وكذلك أستاذه وهو أبو الحسين بن أبي عمرو الخياط وانفرد الكعبي (٨٦/ب) عن أستاذه بمسائل وهي مذكورة في ذلك الكتاب أيضا.¹⁰⁴⁹

وقوله: ”يحققه...“ أي يحقق قولنا بأن الله تعالى يريد على الحقيقة ”أن الإرادة معنى...“ إلى آخره. جعل هذا في التبصرة حدًا آخر للإرادة إذ لو لا الإرادة لو وقعت المفعولات كلها في وقت واحد؛ لأنّ تأثر التكوين في وجود المكوّن والمؤثر موجود. فينبغي أن يثبت أثره عند وجود شرطه وهو بعد الأزل في ذلك لا يقع التفاوت بين مكوّنٍ ومكوّنٍ فيوجد المكوّنات حينئذ في وقت واحد، جملةً واحدة إذ التقدير عدم الإرادة التي توجب تخصيص وجود الموجودات في وقتٍ دون وقتٍ ولم توجد المكوّنات كلها في وقت واحد بل توجد على طريق التوالي والتتابع. دلّ ذلك على أنا المكوّن وهو صانع العالم، موصوف بالإرادة الأزلية التي اقتضت وجود المكوّنات على وجه التوالي والتتابع، وكذلك القول في ”الهيئات...“ أي صور المكونات بأن جعل بعضها مثلًا وبعضها مريعًا، وجعل بعض الحيوانات برجلين وبعضها بأربع ﴿فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ﴾¹⁰⁵⁰ وفي ”الكيفيات...“ أي صفات المكوّنات بأن جعل بعضها أبيض وبعضها أسود وبعضها أحمر ومن الحيال جدد بيض وحممر مختلف ألوانها وغرايب سود؛ وفي ”الكميات...“ أي قدر المكونات من العدديات والطول والقصر ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ...﴾¹⁰⁵² والنحل بإسقات ومن الإنعام حمولةً وفرشاً أي كباراً وصغاراً وهذه المقدرات كلها دالة على أن مقدرها موصوف بالإرادة التي توجب تخصيصها بوجه دون وجهٍ آخر حيث لم يقع وجود كلها في وقتٍ واحد ولا على صفة واحدة الاتساق والانتظام بمعنى. وقوله: ”ولا كمّيّة“ بتشديد الميم ”والياء“. قال في الصحاح: ”كَمْ - اسم ناقص مبهم مبنى على السكون، وله موضعان:

¹⁰⁴⁹ أصحاب أبي الحسين بن أبي عمرو الخياط أستاذ أبي القاسم بن محمد الكعبي وهما من معتزلة بغداد على مذهب واحد إلا أن الخياط غالى في إثبات المعدوم شيئاً وقال: الشيء ما يعلم ويخبر عنه والجوهر جوهر في العدم والعرض عرض في العدم. وقال في نفي الصفات عن الباري مثل ما قاله أصحابه وكذا القول في القدر والسمع والعقل وانفرد الكعبي عن أستاذه بمسائل منها، قوله: إن إرادة الباري تعالى ليست صفة قائمة بذاته ولا هو يريد لذاته ولا إرادته حادثة في محل أو لا في محل بل إذا أطلق عليه أنه يريد فمعناه أنه عالم قادر غير مكره في فعله ولا كاره، وقوله في الرؤية كقول أصحابه نفياً وإحالة غير أن أصحابه قالوا: يرى الباري تعالى ذاته ويرى المرئيات وكونه مدركاً لذلك زائد على كونه عالماً وقد أنكر الكعبي ذلك قال: معنى قولنا: يرى ذاته ويرى المرئيات: أنه عالم بها فقط. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ٦٦؛ انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص. ١٧٩-١٨٠.

¹⁰⁵⁰ النور، الآية: ٤٥.

¹⁰⁵¹ ل، ع.

¹⁰⁵² الطلاق، الآية: ١٢.

الاستفهام والخبر...“ إلى أن قال: ”[وإن]¹⁰⁵³ جعلته اسماً تاماً شددت آخره وصرفته، فقلت: أكثرت من الكَمّ وهي الكميّة.“¹⁰⁵⁴

”وليس مريداً¹⁰⁵⁵ (أ/٨٧) بإرادة حادثة لا في محلّ، كما ذهب إليه البصريون من المعتزلة“ وهم أبو الهذيل العلاف، وأبو عليّ الجبائي، وابنه أبو هاشم فإنهم قالوا: إن الله يريد بإرادة حادثة لا في محلّ، وإنما قيّد بقوله: ”البصريون من المعتزلة“ احترازاً عمّن ذكر قبله من النظام والكعبي ومن ساعدهما من البغدادية فقد ذكرنا قولهم.

قلنا: إن الإرادة لو جاز وجودها لا في محلّ وإن كان لا يتصوّر قيام الحياة لا في محلّ لكان ينبغي أن يجوز¹⁰⁵⁶ وجودها في محلّ لا حياة فيه، بل وجودها في محلّ لا حياة فيه أقرب إلى المعقولات من وجودها لا في محلّ، لما أنه من حيث أنها عرض يفتقر إلى المحلّ لاستحالة قيام الأعراض بذواتها. ومن حيث أنها من خواصّ الحيّ يفتقر إلى وجود الحياة وعند وجودها لا في محلّ انعدم كلاً الشرطين وعند وجودها في محلّ لا حياة فيه وجد أحد الشرطين. ثم انعقد الإجماع على استحالة وجودها في محلّ لا حياة فيه لفقد شرط الحياة [فلان]¹⁰⁵⁷ فيستحيل¹⁰⁵⁸ وجودها لا في محلّ كان أولى، والله الموفق.

يحققه: أن الجوهر والعرض متلازمان يأبى العقول انفراد أحدهما عن صاحبه فلو جاز وجود عرض غير قائم بجوهر لجاز وجود جوهر من غير قيام عرض به وهو قلب المعقول وفتح الباب القول بقدّم الجواهر، والله الموفق.

وقوله: ”لأنّها لو حدثت...“ لا بإحداث أحد فهو محالّ، يعني لو قلنا على قود كلامهم¹⁰⁵⁹ أن الله تعالى أحدث العالم بإرادة حادثة، فتلك الإرادة الحادثة لا تخلو من أحد ثلاثة أوجه: إما أن حدثت بإحداث الله تعالى إيّاها، أو حدثت هي بنفسها، أو أحدثها غير الله، ولم يذكر في الكتاب إحداث الغير، وذكر الوجهين الآخرين؛ ثم لو قلنا بأنّها حدثت لا بإحداث أحد يلزم [منه]¹⁰⁶⁰ تعطيل الصانع؛ لأنّها لو جاز هذا في الإرادة لجاز في غيرها من الحادثات، فبطلت دلالة ثبوت الصانع، وهو المراد بتعطيل

¹⁰⁵³ ع، ل، أ، ح، ب.

¹⁰⁵⁴ انظر: الجوهرى، الصحاح، ج. ٥، ص. ٢٠٢٥.

¹⁰⁵⁵ ل، أ، ع، ح: بمريد.

¹⁰⁵⁶ ع: يجبر؛ أ: يحقّه.

¹⁰⁵⁷ ع، أ.

¹⁰⁵⁸ ح: تستحيل؛ ع، أ: يستحيل.

¹⁰⁵⁹ ع، ل، أ، ح: كلامكم.

¹⁰⁶⁰ ع، ل، أ، ح، ب.

الصانع؛ (٨٧/ب) ولو حدثت بإحداث الصانع إلى آخره، وهو ظاهر؛ ولو حدثت بإحداث غير الله، فهو فاسدٌ من وجوه أحدها أن ذلك الغير إن كان قديمًا، فهو القول بالقديمين، وقد ذكرنا بطلانه؛ وإن كان ذلك الغير محدثًا، فإن حدثت هو بنفسه ففيه ما مرَّ من جواز حدوث جميع العالم لا بالصانع؛ وإن أحدثه الصانع، [فإن أحدثه بإرادة منه لا في محلّ. والإرادة لا في محلّ غير محدثة بعد فكيف يتصور الإحداث من إرادة شائها؟ ذكر] ¹⁰⁶¹ أن أحدثه لا بإرادة فقد أحدثه مضطرًا، وهو باطل؛ وإن أحدثه بإرادة منه فإن ¹⁰⁶² يتصور ¹⁰⁶³ إحداث محدث الإرادة بإرادة لم يُحدثها المحدث بعد. وإن أحدثها الله تعالى فهو لا يخلو إما أن أحدثها بإرادة أو أحدثها لا بإرادة. فإن أحدثها بإرادة فالكلام في الإرادة الثانية كالكلام في الأوّل وفيه تعليق وجود العالم بما لا يتناهي من المحثات وهو باطل، والله الموفق. وليس بمريد أيضا بإرادة حادثة في ذات الله تعالى كما ذهب إليه الكرامية لما ذكرنا في الكتاب. قال المصنف رحمه الله: ولست أدري أن هؤلاء الملحدين كيف يتكلمون مع الدهرية وأصحاب الهيلولي، وكيف يشتون حدّث العالم مع إجازتهم أن يكون القديم محلًّا للحوادث. وقد مرَّ أن القول بجواز ذلك يُوجب إما القول بحدوث الصانع أو القول بقدّم العالم وكلّ ذلك كُفّر ومحال، والله الموفق.

ج. ¹⁰⁶¹

ع، ل، أ: فأني. ¹⁰⁶²

ع، ل، ح: متصور؛ أ: مصور. ¹⁰⁶³

فصل

في أن الصانع العالم حكيم

فالمناسبة ظاهرة بين الإرادة والحكمة؛ لأنه إن كان المراد من الحكمة العلم، فقد قلنا: إن من أوصاف التكوين الإرادة والعلم. وإن كان المراد منها الفعل، فهو والتكوين سواء. وقد ذكرنا مناسبة التكوين والإرادة، فكانت هي ثابتة هنا. وقوله: "لأن الحكمة إن كانت هي العلم فالحكيم هو العالم" فإن قيل: فعلى هذا كان قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾¹⁰⁶⁴ بمنزله، وقوله: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ﴾: ﴿... الْعَلِيمُ﴾ فما وجه صحته؟

قلت: الحكمة إن كانت بمعنى العلم فهي ليست للعلم المجرد بل للعلم مع زيادة مبالغة (أ/٨٨) فيه، أو للعلم مع العمل، عليه أكثر أهل العلم. فكان هو حينئذ على وفق القياس في الترقى من الأدنى إلى الأعلى كقولهم: عالم تحريرٍ وجوَّادٍ فياضٍ، فلما لم يكون بمعنى واحدٍ لم يكن تكرارًا.

فإن قلت: ما وجه تقديم صفة العلم على صفة الحكمة هنا، وفي سورة الأنفال في قوله: ﴿فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾¹⁰⁶⁵ وفي سورة يوسف -صلوات الله عليه- في قوله: ﴿إِنَّ رَبُّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾¹⁰⁶⁶ وفي تقديم صفة الحكمة على العلم في سورة والزاريات في قوله: ﴿قَالُوا كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾¹⁰⁶⁷؟

قلت: أمر التقديم والتأخير إنما يكون بحسب اقتضاء الكلام ذلك. أما في سورة البقرة فقد وقع الكلام في العلم: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾¹⁰⁶⁸. فكان ذكر العلم أحق بالتقديم وكذلك في الأنفال؛ لأن الكلام سيق في علم الله تعالى خيانة الخائنين بقوله: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ﴾¹⁰⁶⁹. وكذلك في سورة يوسف عليه السلام سيق الآية لبيان تعليم الله تعالى إياه تأويل الأحاديث فإن ما قبله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾¹⁰⁷⁰ وأما تقديم الحكيم على العليم في والذاريات فإن الآية سيق لإظهار الحكمة [إذ إظهار]¹⁰⁷¹ خلاف العادة في حق النبي الذي هو مقتدي الأنبياء عليهم السلام وفيمن يتصل به لما أن

¹⁰⁶⁴ البقرة، الآية: ٣٢.

¹⁰⁶⁵ الأنفال، الآية: ٧١.

¹⁰⁶⁶ يوسف، الآية: ٦.

¹⁰⁶⁷ الذاريات، الآية: ٣٠.

¹⁰⁶⁸ البقرة، الآية: ٣٢.

¹⁰⁶⁹ الأنفال، الآية: ٧١.

¹⁰⁷⁰ يوسف، الآية: ٦.

¹⁰⁷¹ ع.

كرامة [الولي]¹⁰⁷² معجزة لنبيه وهو إيتاء¹⁰⁷³ الولد الشيخ الهرم والمرأة العقيم على ما قال في سورة هود عليه السلام: ﴿قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا﴾¹⁰⁷⁴ فلما كان ذلك معجزة كان إظهار ذلك من باب الحكمة فكان تقديم الحكمة في مجزه ومقطعه.

وقوله: ”كما قاله ابن الأعرابي“ وهو أبو عبد الله محمد بن زياد الأعرابي¹⁰⁷⁵ كذا في صدر كتاب مجمل اللغة، وقوله: ”ثم سواء كانت الحكمة من باب العلم“ إلى قوله: ”فالله تعالى موصوف بها في الأزل“ فلا بدّ من إدراج الشرط فكان قوله: ”فالله تعالى موصوف بها“ جزءاً له وكان تقديره. ثم سواء إن كانت الحكمة من باب العلم أو من باب الفعل فالله تعالى موصوف بها فكان هذا نظير قوله تعالى: ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ﴾¹⁰⁷⁶ أي لم يعرفه فذلك الذي يدع اليتيم (ب/٨٨) السفه والسفاهة بي خرد شذن من حدّ علم الاعتراء ببش آمذن البعث بركارى كردن من حدّ فتح.

وقوله: ”إذا العلم عندنا كما هو أزلي، فالفعل الذي هو التكوين أزلي أيضاً“ وقوله: عندنا يصلح أن يكون ظرفاً لما قبله وهو العلم ويصلح أن يكون ظرفاً لما بعده وهو الفعل فعلى التقدير الأوّل كان هو الاحتراز عن قول المعتزلة فإنهم لا يقولون [بصفة العلم]¹⁰⁷⁷ ولا بسائر الصفات وعلى التقدير الثاني كان الاحتراز عن قول الأشعرية. فإنهم لا يقولون بأزلية صفات الفعل. وقوله: ”على ما هو مذهبه...“ أي مذهب الأشعرية. فإن أبا العباس القلانسي من جملة الأشعرية في مسألة التكوين وفيما يتعلق بها على ما أشرنا إليه في أوائل مسألة التكوين. وقوله: ”[وقد]¹⁰⁷⁸ مرّ في الكلام...“ أي في فصل أن التكوين غير المكوّن، والله الموفق.

ع. 1072

ع: إيفاء. 1073

هود، الآية: ٧٢. 1074

أبو عبد الله، محمد بن زياد، مولى بني هاشم، يعرف بابن الإعرابي. عالم بالعربية وأيام العرب وأنساب القبائل ورواية الأشعار. ولد بالكوفة. أخذ اللغة وعلوم العربية عن أبي معاوية الضرير، والمفضل الضبي، والقاسم بن معن، والكيساني. اتصل بالخليفة المأمون وكانت له حظوة عنده، وكان من الذين برعوا في التعليم وكان يحضر مجلسه كثيرون، وكانت طرائقه في التعليم طرائق الفقهاء والعلماء والشيوخ المحذّثين: يُسأل، ويُقرأ عليه، فيجيب. توفي سنة ٢٣١ هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ١٥، ص. ٤٠٧؛ السمعاني، الأنساب، ج. ١، ص. ١٨٧-١٨٨؛ ابن النديم، فهرست، ج. ١، ص. ٧٥-٧٦.

المعون، الآية: ٢. 1076

أ. 1077

ع، ل، أ، ح، ب. 1078

فصل

في إثبات رؤية الله تعالى [عز وجل]¹⁰⁷⁹

لما فرغ من بيان حكمة الله تعالى بأنه موصوف بالحكمة، شرع في بيان ما هو من آثار حكمة وهو إثابة المطيعين له بجلال النعم وكرائمها. ومن أجل النعم وأكرمها إراءة الله تعالى ذاته الكريم إياهم في دار الآخرة. وهذا مناسبة مختصة بما يليه من فصل أن صانع العالم حكيم، أو نقول لما بين أن الله تعالى موجود موصوف بصفات الكمال. شرع في بيان ما يجوز على الموصوف بهذين الوصفين وهو جواز الرؤية إذ المعنى المجوز للرؤية ليس إلا الوجود خصوصاً ما، إذا كان ذلك الموجود [موصوف]¹⁰⁸⁰ بصفات الكمال. فإن من وصف بصفات الكمال يرى نفسه غيره وقد أشبعنا بيان ذلك في الكافي في شرح قوله: وإن كان¹⁰⁸¹ مرثياً لنفسه ولغيره من صفات الكمال، أو نقول لما بين من أول الكتاب إلى هذا ما ظهر [من آثار]¹⁰⁸² صفات الله تعالى في الدنيا والآخرة من بيان حدوث العالم وغيره شرع في بيان ما يختص بآثار صفات الله تعالى في حق الآخرة وهو وجوب الرؤية بالسمع. اعلم أن الرؤية عبارة عن إثبات الشيء كما هو (أ/٨٩) بحاسة البصر أو مزيد كشف في المعلوم بواسطة البصر كذا في الكفاية.

وقوله: ”في العقل دليل على جواز رؤية الله“، وإنما قدم هذا؛ لأن أصل الكلام في الرؤية يدور على هذا، فإن الخصوم يدعون استحالة رؤية الله تعالى في العقل. وقوله: ”بإيجاب رؤية المؤمن الله تعالى في الدار الآخرة“، وإنما قيد بالدار الآخرة؛ لأن الدليل السمع إنما ورد بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة لا في الدنيا، وهو قوله تعالى: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾¹⁰⁸³ وغيره. فيرى لا في مكان، ولا على جهة من مقابلة أو اتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرء وبينه تعالى. هذه خمسة شروط شرطها المخالفون للرؤية وهي: مكان المرئي، والجهة، والمقابلة، والمسافة أي المسافة المقدرة بين الرء، والمرئي على وجه يراه الرائي لا القرب المفرط، ولا البعد المفرط، والخامس: اتصال الشعاع من عين الرء إلى المرئي، وزعمت المعتزلة، والنجارية، والخوارج.

ذكرنا بيان المعتزلة في فصل ”إثبات الصفات“، وبيان النجارية في فصل ”أن التكوين غير المكوّن“. وأما الخوارج، فقال أبو جعفر السجزي مدار كلام الخوارج على لعن عليّ والحسن والحسين رضي الله عنهم وإكفارهم وقالوا: نحن نتولّ السحريين، يعنون أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، وتبرأ من

ل. 1079

ع، ب، ل، أ، ح. 1080

ع، ل، أ، ح: يكون. 1081

ع، ل، أ، ح، ب. 1082

القيامة، الآية: ٢٢-٢٣. 1083

الختنين، يعنون عثمان وعليًا رضي الله عنهما، ولا نرض بالحكمين، يعنون أبا موسى الأشعري وعمر بن العاص رضي الله عنهما. وقال في كتاب الممل: كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت عليه الجماعة سمي خارجيًا سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم في كل زمان. ثم أول من خرج على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه جماعة من حرب صفين وأشدهم خروجًا عليه الأشعب بن قيس ومن معه. وكبار فرق الخوارج ستة وأنواع بدعهم مذكورة فيه قوله وما يتمدخ بانتفائه لا يتبدل استحالة ثبوت ذلك بتبدل المحال (ب/٨٩) هذا وجه التمسك بالآية وجواب أيضا لقول من قال: يحتمل أن يكون إثبات التمدح بنفي الإدراك في الدنيا دون الآخرة. فأجاب عنه بهذا، وقال: هؤلاء يصح؛ لأن ما كان نفيه مدحًا كان إثباته نقصًا ودمًا. وما كان نقصًا في الدنيا كان نقصًا في الآخرة، والله تعالى منزّه عن النقصان ولأن الله تعالى عندكم جائز الرؤية في الدنيا فلم يكن التمدح بنفي ما يجوز عليه مستحقًا¹⁰⁸⁴.

ألا يرى أن الله تعالى لا يتمدح أنه لم يخلق لزيد ولدًا إذ ذلك جائز فلم يكن نفيه [مدحًا]¹⁰⁸⁵ وما كان مدحًا لا يتبدل، دلّ أنه لا يجوز لا في الدنيا ولا في الآخرة. وخجة أهل الحق في ذلك أن موسى -صلوات الله عليه أجمعين- سئل ربه الرؤية، فيجوز أن يقال في التمسك بسؤاله على طريق التردد. فإن سؤاله لا يخلو من أحد وجهين: إما أن كان عالمًا بحكم هذه المسألة، وهو جواز رؤية الله؛ أو جاهلاً، لا جائز أن يكون جاهلاً؛ لأن نسبة الأنبياء إلى الجهل في المسائل الاعتقادية كفر، وإن كان عالمًا ثبت المدحًا. والمصنف رحمه الله أثبت وجه التمسك بالآية بخمسة أوجه.

أحدها: أن موسى عليه السلام اعتقد أن الله تعالى مرئي، ولو لم يكن مرئيًا كان هذا منه جهلاً بخالقه، ونسبة الأنبياء إلى الجهل بالله كفر؛

والثاني: أنه تعالى قال: ﴿... لَنْ تَرَانِي﴾¹⁰⁸⁶ نفي رؤية موسى إياه، وما أخبر أن ذاته ليس بمرئي. [فإنه ما قال: لست بمرئي، بل قال: ﴿... لَنْ تَرَانِي﴾. ولو لم يكن ذاته مرئيًا لأخبر أنه ليس بمرئي].¹⁰⁸⁷ إذ الحالة كانت حالة الحاجة إلى البيان؛ لأنه على زعم هؤلاء الملحدين بكون موسى جهل الله تعالى. والحكمة تقتضي البيان عند الحاجة إلى البيان؛

والثالث: أن الله تعالى قال: ﴿... وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾¹⁰⁸⁸ فالله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل، واستقرار الجبل من الجائزات، والأصل أن تعليق الفعل بما هو

¹⁰⁸⁴ ع: محققا.

¹⁰⁸⁵ أ.

¹⁰⁸⁶ الأعراف، الآية: ١٤٣.

¹⁰⁸⁷ ل، ب.

¹⁰⁸⁸ الأعراف، نفس الآية.

جائز الوجود يدلّ على جوازه وتعليقه بما هو ممتنع الوجود يدلّ على امتناعه وعدم تكوّنه وتعليقه بما هو متحقّق الوجود تحقّق له. (٩٠/أ) وها هنا علّق بما هو جائز الوجود وهو استقرار الجبل، ودليل جواز وجوده وهو قوله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾،¹⁰⁸⁹ أخبر أنه تعالى: ﴿... جَعَلَهُ دَكًّا﴾؛ لأنه اندك بنفسه وما أوجده الله تعالى كان جائز أن لا يوجد لو لم يوجد الله تعالى إذ الله تعالى مختار فيما يفعل وكان تعليق الرؤية دليل كونها جائزة؛

والرابع: أنه لما سئل الرؤية ما أياسه الله عن ذلك، ولا عاتبة عليه. ولو كان ذلك جهلا منه بالله تعالى أو خارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله: ﴿إِنِّي أَعْظَمُكَ أَنْ تَكُونَ مِنْ الْجَاهِلِينَ﴾،¹⁰⁹⁰ وكما عاتب آدم عليه السلام على أكل الشجرة بقوله: ﴿أَلَمْ أَنهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ﴾¹⁰⁹¹ الآية. بل هذا أولى بالعتاب؛ لأنه هذا لو كان جهلا منه برّبّه تعالى لبلغ مرتبة الكفر، وذلك لم يبلغ هذه المرتبة. وحيث لم يعاتبه ولم يؤسبه بل أطعمه وجاه حيث علّقه بما هو جائز الوجود، دلّ أنّ الرؤية جائزة؛

والخامس: أنه تعالى قال: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾، و﴿... تَجَلَّى﴾ هو الظهور أي فلما ظهر ربُّهُ لِلْجَبَلِ. قال أبو منصور رحمه الله: لكن لا يفهم من ظهوره ما يفهم من ظهور غيره، يعني الظهور عن الحنفاء. وكذا نقول: إن شيئا من صفاته لا يفهم منه ما يفهم من صفات غيره، فلا يفهم من هذا أنه كان بين الجبل وبين الله تعالى حجاب، فارتفع الحجاب وظهر للجبل؛ لأنّ هذا مما لا يليق بصفات الله تعالى. وكان معنى ﴿... تَجَلَّى﴾ ما حكى أبو بكر بن محمود بن الحسن بن فورك¹⁰⁹² عن الأشعري أنه قال: إن ﴿... تَجَلَّى﴾ أنّ الله تعالى خلق في الجبل حياة ورؤية حتى رأى ربه. ولأوجه يحمل الآية إلّا على هذا الوجه، وهو نصّ في إثبات كونه مرثيا، والله الموفق.

وقوله: "ومن نسب موسى عليه السلام إلى الجهل بالله فقد كفر" لأنّ هذا السؤال وهو قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾¹⁰⁹³، عند الخصم بمنزلة قوله، لو قال ﴿أَرِنِي...﴾ ولذلك انظر إليه في أن

¹⁰⁸⁹ الأعراف، نفس الآية.

¹⁰⁹⁰ هود، الآية: ٤٦.

¹⁰⁹¹ الأعراف، الآية: ٢٢.

¹⁰⁹² ابن فورك، أبو بكر، محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، الأنصاري الشافعي، عالم نيسابور، كان أصوليا، أشعريا واعظا، لم تذكر كتب التراجم تاريخ ولادته، ولكنها اعتنت ببيان نشأته ورحلاته، وكان اعتناؤه في بداية طلبه بالفقه والحديث، وكثر سماعه بالبصرة وبغداد، ثم اتجه بعد دراسة الفقه والحديث إلى دراسة علم الكلام، صاحب تصانيف في الأصول والعلم. توفي في سنة ٤٠٦ هـ. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج. ٤، ص. ٢٧٢؛ شهاب الدين أبو الفلاح بن أحمد العسكري الحنبلي الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد، (تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط)، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ١٩٨٦م، ج. ٥، ص. ٤٢؛ اسماعيل باشا البغدادي، هداية العارفين، ج. ١١، ص. ٦٠.

¹⁰⁹³ الأعراف، الآية: ١٤٣.

كلا منهما مستحيل على الله تعالى، والثاني كفر بالاتفاق فكذا الأول. (٩٠/ب) وقوله: ”بل علق بشرط متصور والكون في الجملة، وهو استقرار الجبل“ وإنما قلنا: إن استقرار الجبل جائز؛ لأن الجبل جسم، فكل جسم يمكن أن يكون ساكناً.

فإن قيل: لا نسلم أن رؤية الله تعالى معلقة بشرط جائز، بل معلقة بشرط محال. وأما قلنا ذلك؛ لأنها معلقة باستقرار الجبل حال كونه متحركاً، لأنها لو كانت معلقة باستقراره لا حال كونه متحركاً واستقراره في غير حال حركة يكون واقعاً لا محالة؛ لأن الجسم كلما لم يكن متحركاً كان ساكناً لا محالة وعلى هذا التقدير يكون شرط وقوع الرؤية حاصلًا فكان يجب أن يحصل الرؤية. وحيث لم يحصل الرؤية علمنا أن الشرط لم يحصل، وإذا كان كذلك كان هذا الشرط محالاً فلم يلزم القول بجواز رؤيته.

والجواب أن الشرط [هو] ¹⁰⁹⁴ استقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث هذا المفهوم أمر جائز الوجود فثبت أن الرؤية معلقة بشرط جائز الوجود أقصى ما في الباب أن يقال دلّ دليل منفصل على أنه وجد في ذلك الوقت مانع إلا أن الذي دلّ اللفظ على كونه شرطاً للرؤية أمر جائز فكان المقصود حاصلًا هكذا ذكر السؤال والجواب في الأربعين. وقد ذكرنا من ¹⁰⁹⁵ التبصرة وجه كون التعليق باستقرار الجبل أنه جائز الوجود وحيث أخبر الله تعالى: ﴿جَعَلَهُ ذَكَاً...﴾ ¹⁰⁹⁶ وحيث لم يقل اندك إلى آخره وهو الظاهر والأوجه عندي من الأجوبة وامتنها ما ذكره الإمام المحقق مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله في هذا بعد ما ذكر السؤال كما ذكره في الأربعين بقوله: إن هذا تعليقاً بالمحال؛ لأنه علق الرؤية باستقرار الجبل حال التحرك واستقراره حال التحرك محال وكان تعليقاً بالمحال. ثم قال قلنا: وظيفة التعليق هي أن يكون الشيء الذي سيوجد بدلاً عن ضده لا أن يكون المراد حال اجتماعه مع ضده كقولك إن دخلت الدار فأنت طالق معناه أن باشرت الدخول بدلاً عن الخروج لا أن يكون (أ/٩١) معناه أن باشرت الدخول حالة الخروج وكذا في كل تعليق فكذا هنا كان معناه فإن وجد الاستقرار بدلاً عن التحرك فكل من الاستقرار والتحرك كان ممكناً فكان التعليق به أيضاً ممكناً فزعم بعض المعتزلة وهو [أبو] ¹⁰⁹⁷ القاسم الكعبي أن موسى عليه السلام سأل ربه آية يعلمه بها على طريق الضرورة.

قلنا: هذا التأويل فاسد من وجوه أحدها أنه قال: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾، ولم يقل إليها ولو كان سأل الآية لقال: انظر إليها؛ والثاني أنه تعالى قال: ”لَنْ تَرَانِي“، ولم يقل لن ترا آيتي؛ والثالث أن موسى

¹⁰⁹⁴ ع، ل، أ، ح، ب.

¹⁰⁹⁵ ع، أ: في.

¹⁰⁹⁶ الكهف، الآية: ٩٨.

¹⁰⁹⁷ ع، ل، أ، ب، ح.

عليه السلام كان وقف على آيات¹⁰⁹⁸ الله تعالى من قلب العصامية وتفجير الماء من الحجر وفلق البحر واليد البيضاء وغير ذلك مما خصم الله تعالى من الآيات الحسية بحيث استعنى عن طلب آية أخرى، والرابع وهو الذي يبين حيرة المعتزلة وعنادهم وبلادة أفهامهم أن الله تعالى قال: ﴿اشْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾، فيصير على تقدير قول¹⁰⁹⁹ هؤلاء¹¹⁰⁰ الجهلة بالحقائق فإن استقر مكانه فسوف ترا آتى ولا يخفي على من له أدنى لب أن الآية ترى عند اندكاك الجبل لا عند استقراره بل عند استقراره تنعدم رؤية الآية يتحققه أنه عليه السلام كان عرفه وسمع كلامه وجعل يناجيه وليس من دأب العاقل أن يقول لمن سبقت له به المعرفة وفاوضه في الكلام وناجاه أن يقول له عرفني نفسك وأقم لي دلالة وجودك وثبوتك ولو قال ذلك لنسب إلى الجنون والحمق وبالله العصمة وزعم بعضهم وهو الجبائي وابنه هاشم أن موسى عليه السلام كما عالما أن الله تعالى لا يرى ولكن قومه كانوا يطلبونه منه أن يُريهم ربهم فكان سؤال الرؤية لقومه لا لنفسه والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾¹¹⁰¹ ثم أن موسى صلوات الله عليه أضاف ذلك السؤال إلى نفسه حتى يكون ذلك السؤال أولى بالإجابة فلما منعه الله تعالى كان ذلك أقوى في الدلالة على منع الغير.

(٩١/ب) قلنا: هذا فساد فإن الله تعالى أخبر أنه قال: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ ثم قال له: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ ولو كان الأمر على ما زعموا لكان من حق الكلام أرهم ينظروا إليك ثم يقول لهم لم يروني فإذا هذا عدول عن أخبار الله تعالى وصرف له إلى غير ما أخبر ولو كان ذا لجاز أن يقال إن الله تعالى وإن أخبر عن نوح عليه السلام أنه ركب السفينة كان المراد منه إدريس عليه السلام وإن الباني [للكعبه]¹¹⁰² هو إسحاق مع ابنه يعقوب وإن كان الله تعالى قال: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾¹¹⁰³ ولو قال ذا لم يخف كُفْرُ هذا القائل وتكذيبه الله تعالى في أخباره؛ والثاني أن الرؤية لو لم تكن جائزة على الله تعالى وكان كفراً لكان موسى عليه السلام لا يؤخر الرد عليهم بل كان يرد عليهم وقت قرع كلامهم سماعه ولم يتركهم. واعتقاد ما لا يجوز اعتقاده لما فيه من التقرير على الكفر وللأنبياء عليهم السلام بعثوا بتغييره لا لتقريره. ألا يرى أنهم لما قالوا [له]¹¹⁰⁴: ﴿... اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ [إِلَهَةٌ]﴾¹¹⁰⁵ [كيف]¹¹⁰⁶ لم يمهلهم بل رد عليهم من ساعته بقوله: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾¹¹⁰⁸ ولا

¹⁰⁹⁸ ع: آية.

¹⁰⁹⁹ ع، أ، ح: كلام.

¹¹⁰⁰ ع: هو.

¹¹⁰¹ البقرة، الآية: ٥٥.

¹¹⁰² ع، ل، أ، ح، ب.

¹¹⁰³ البقرة، الآية: ١٢٧.

¹¹⁰⁴ ع، ل، أ، ح.

¹¹⁰⁵ ب.

يقال إنّه [كان] ¹¹⁰⁹ يردّ عليهم وكانوا لا يقبلون قوله: فسأل من الله ذلك ليكون الله تعالى، هو الذي يردّ عليهم ليكون أنجح في قلوبهم فيقبلون ذلك منه لأننا نقول إن ذلك السؤال كان من الكفرة على ما قال خبراً عنهم: ﴿... لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ ¹¹¹⁰ علّقوا إيمانهم بوجود الرؤية، وهؤلاء ما كانوا وقت مناجاة ¹¹¹¹ موسى عليه السلام الرؤية حاضرين بل كان [ذلك] ¹¹¹² بحضرة السبعين المختارين من بني إسرائيل ولا يظن بمن كان مختار الرسول والمؤمنين أن يسأل رسوله ما يكفر به وبين ¹¹¹³ [له] ¹¹¹⁴ الرسول فساداً ما يعتقده وإنه كفر بالله، ثم لا يقبل ذلك منه حتى تحتاج الرسول إلى السؤال من الله ليعلمه ذلك ويخبره ليصدق بعد ذلك رسوله إلا أن يقال إنما سأل بخضرة هؤلاء المختارين ليردّ الله السؤال ويبيّن له أنه ليس بمرتي ليطلع السبعون المختارون على ذلك فيخرجوا السائلين [من موسى] ¹¹¹⁵ ذلك وهذا أيضاً فاسد؛ لأنّ هؤلاء لما لم يقبلوا قول موسى عليه السلام مع ما أيد به من البراهين (٩٢/أ) الباهرة والآيات الظاهرة التي لا يبقى معها لمخالفٍ عذر لوضوحها فضلاً عن له أدنى إنصاف. فالأخرى أنّ لا يقبلوا قول هؤلاء السبعين وقد انعدم في حقهم دلالة العصمة عن الكذب فلم يكن [في] ¹¹¹⁶ سؤال ما هو كفر بين يدي هؤلاء [معنى] ¹¹¹⁷ إلا التجاسر على الله تعالى وسؤال ما لا يجوز عليه ومن استجاز من نفسه أن ينسب نبياً من الأنبياء إلى مثل هذا فلا شك في كفره، والله الموفق.

وذكر هذا الجواب في الأربعين على وجه التردد فقال: إنّ أولئك الذين [كانوا] ¹¹¹⁸ يطلبون الرؤية إما أن يقال: إنهم كانوا من المؤمنين، أو من الكافرين. فإن كانوا من المؤمنين، كانوا لا محالة يقبلون قول موسى عليه السلام في أن هذا السؤال غير جائز، فحيث لم يكن موسى عليه السلام محتاجاً إلى إضافة هذا السؤال إلى نفسه. وإن كانوا من الكفار، فهم لا يصدقونه في أن الله تعالى منع العباد عن سؤال الرؤية وعلى التقديرين إضافة هذا السؤال إلى نفسه عبث.

¹¹⁰⁶ الأعراف، الآية: ١٣٨.

¹¹⁰⁷ ع، ل، أ، ح.

¹¹⁰⁸ الأعراف، نفس الآية.

¹¹⁰⁹ ع، ل، أ، ح، ب.

¹¹¹⁰ البقرة، الآية: ٥٥.

¹¹¹¹ ع، ل، أ، ح: سؤال.

¹¹¹² ع، ل، أ، ح.

¹¹¹³ ع، ل، أ، ح: يبيّن.

¹¹¹⁴ أ، ح، ع، ل، ب.

¹¹¹⁵ ع، ل، أ، ح، ب.

¹¹¹⁶ ع، ل، أ، ب، ح.

¹¹¹⁷ ع، ب، ل، أ، ح.

¹¹¹⁸ ع، ل، أ، ب، ح.

فإن قيل: قال الله تعالى خبراً عن موسى عليه السلام: ﴿سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ...﴾¹¹¹⁹ عقيب سؤال الرؤية، ولو كان سؤال الرؤية جائزاً لما تاب عن ذلك؟

قلنا: التوبة لا تستدعي سابقة الذنب، والزلة لا محالة بدليل قوله عليه السلام: ”إني لأتوب إلى الله تعالى في كل يوم مائة مرة“¹¹²⁰ وتحقيقه أن التوبة هي الرجوع إلى الله تعالى والرجوع قد يكون من الزلة وقد يكون من طلب المراد ويحتمل أنه تاب من سؤال الرؤية في الدنيا لما عرف أنه لا يرى في الدنيا وإن كان جائزاً وقيل قوله تعالى فلما أفاق قال: ﴿سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ...﴾ هذا من موسى عليه السلام تعظيم ما ظهر من آثار القدرة والجبروت كما يقال عند الأهوال تنبيهاً له عن أن يفرغ العبد إلى غيره وبيانا أن الأهوال والإفزاز يخف بذكر الله تعالى وكذلك [قوله]¹¹²¹ تبت رجوع إلى الله تعالى عند رؤيته الإفزاز لا عن ذنب سبق منه؛ لأن سؤاله كان عن أذن وإطلاق، فإن قيل: كيف لم يحتمل موسى الرؤية في الدنيا وقد احتمل سماع كلامه؟

قلنا: إن الكلام يليق (ب/٩٢) بحال الابتلاء إذ فيه الأمر والنهي فلا بدّ من التثبيت عند الكلام ليتحقق [معنى]¹¹²² الابتلاء بخلاف الرؤية فإنه محض كرامة لا ابتلاء [فيه]¹¹²³ فاختص بدار الآخرة؛ لأنّ الكلام من باب الصفات، والرؤية من باب الذات. فبيان الفرق بينهما.

فإن قيل: إن كان سؤال موسى عليه السلام يدلّ على جواز الرؤية فالنفي من الله تعالى بكلمة التأكيد يدل على انتفائه فإنه ذكر بكلمة لن وإنها للتأييد.

قلنا: ظاهر قوله: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ لا يدلّ على انتفاء [جواز]¹¹²⁴ الرؤية؛ لأنّ كلمة لن وضعت لتأكيد النفي لا لتأييده والدليل عليه قوله تعالى لمريم: ﴿فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾¹¹²⁵ قرن كلمة ”لن“ بذكر اليوم، واليوم بالنسب للتأكيد فلم كانت هي موضوعة للتأييد لم صحّ قرأنها بالتوقيت هذا كلّ مما ذكره الإمام الصابوني بعضه في عصمة الأنبياء وبعضه في الكفاية وذكر في شرح التأويلات وغيره.

¹¹¹⁹ الأعراف، الآية: ١٤٣.

¹¹²⁰ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الدعوات، ٦٣٠٧/٣.

¹¹²¹ ب، ع، ل، أ، ح.

¹¹²² ع، ب، ل، أ، ح.

¹¹²³ ع، ل، أ، ح، ب.

¹¹²⁴ ل.

¹¹²⁵ مريم، الآية: ٢٦.

ثم لما ذكرنا الدلائل العقلية في حق جواز رؤية الله تعالى عارض الكعبي إيانا بأمر الدنيا أنه لا يرى في الدنيا مع ما ذكر. ثم قلنا: إنه جائز الرؤية في الدنيا أيضا، ولا يُحال¹¹²⁶ ذلك إلا أن الدنيا دار محنة وكلفة. وإن الرؤية فيها تسقط المحنة والكلفة بخلاف دار الآخرة، فإنها دار جزاء، فكان الرؤية لائقة بها لا تمنع فيها. ثم ذكر شبهة التوبة كما ذكرنا ثم أجاب عنها فقال يحتمل أن يكون التوبة منه على سبيل¹¹²⁷ العادة في الخلق عند حدوث الأهوال بلا وجود ذنبٍ منهم، فعلى ذلك من موسى عليه السلام عند اندكاك الجبل ذكر التوبة من غير ذنب، كقول إبراهيم عليه السلام: ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾؛¹¹²⁸ وقوله: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾.¹¹²⁹ فيحتمل أنه لما رأى من جلال الله وعظمته فزع إلى توبة وأحدث الإيمان به، وإن لم يكن ما يوجب ذلك وذلك متعارف في خلق. وقوله: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ أي المصدقين بأن رؤيتك في الآخرة بالوعد، ولا وعد في الدنيا. ومعنى الأول أول أهل هذا (٩٣/أ) الزمان لإظهار ذلك [لنا]¹¹³⁰ الآن وإنما¹¹³¹ أخفى عليه إلى الآن أنه لا يعطي الخلق رؤيته في الدنيا مع جوازها ليوحد منه سؤال الرؤية بنائاً على معرفته جوازها ليتحقق جواز الرؤية بسبؤاله ذلك فيصير حجة قاطعة لأهل الحق على المنكرين لذلك من أهل البدعة وهذا الأخير من التيسير النضرة تازة روى شذن و كردن وجوه يومئذ ناضرة قال الفراء:¹¹³² أي وجوه المؤمنين يومئذ¹¹³³ مشرقة بالنعيم، وعن الحسن رضي الله عنه سئل: كيف يرون الله تعالى؟ قال: يرونه بلا كيف كذا في التيسير والنظر المضاف إلى الوجه المقيد بكلمة "إلى" لن يكون إلا نظر العين.

فإن قيل: يشكل على هذا الذي ذكره من وجه التمسك قول القائل وجوه يوم بدرٍ ناظراتٍ إلى الرحمن يأتي بالخلاص في رواية ينتظر الخلاص فإنه أراد به الانتظار لا نظر العين مع أن النظر مضاف إلى الوجه ومقيد بكلمة إلى قلنا الحقيقة تُترك عند دلالة الدليل من القرينة التي تقرن بها وهنا لما اقترن بقوله ناظرات قوله يأتي بالخلاص علم أنه أراد به الانتظار وفيما نحن فيه مثل هذه القرينة منعدمة فلن

¹¹²⁶ أ: محال.

¹¹²⁷ ع، أ، ح: سبق.

¹¹²⁸ الشعراء، الآية: ٨٢.

¹¹²⁹ الأعراف، الآية: ١٤٣.

¹¹³⁰ ع، ل، أ، ح، ب.

¹¹³¹ ع: فأما.

¹¹³² هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبدالله بن منظور الفراء. والفراء لقبه لا اسمه، والمعروف في الفراء من يخطط الفراء أو يبيعها، ولكن صاحبنا ما عرف هو ولا أحد من آبائه بشيء من ذلك ولكنه سمي بالفراء، لأنه كان يفري الكلام ويغلب الخصوم. عاش الفراء حياته كلها في بغداد ولم يخرج منها إلا قليلا لزيارة أهله في الكوفة وتوفي رحمه الله في طريق عودته من مكة سنة ٢٠٧ هـ وقيل سنة ٢٠٩ هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ١٠، ص. ١١٨.

¹¹³³ ع: أي يوم العهد.

يحمل إلّا على نظر العين وبهذا أبطلنا تأويل من قال [معناه]¹¹³⁴ ثواب ربها منتظرة لما مرّ النظر المضاف إلى الوجه المعدّي إلى المنظور إليه بحرف ”إلى“ لن يكن منه المراد نظر الانتظار، فأما إذا أُريد به الانتظار فإنه لا تعلق بالوجه ولا يعدّي ”إلى“. قال الله تعالى خبراً عن تلك المرأة: ﴿فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَزِجُ الْمُؤَسَّلُونَ﴾.¹¹³⁵ لم يقيد بالوجه ولا عدّي بكلمة ”إلى“ لما أُريد به الانتظار ولأنّ النظر مضاف إلى الله تعالى لا إلى غيره ولا¹¹³⁶ يجوز إدراج غيره من الثواب وغيره فلو جاز ذا لجاز صرف قوله: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمْ...﴾¹¹³⁷ إلى غير الله والقول به كفر وهذا؛ لأنّ إضمار المضاف إنما يجوز عند تعيين المضاف في نفسه بالدليل كما في قوله: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ...﴾¹¹³⁸ أي أهل القرية؛ لأنّ السؤال للجواب ولا جواب (ب/٩٣) ينتظر من الأبنية والحيطان فعلم أنّ المراد منه من ينتظر منه الجواب وقد اختص به الأهل.

فإن قيل قوله تعالى: ﴿وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾¹¹⁴⁰ أثبت النظر ونفي الأبصار فكان دليلاً على أن النظر غير نظر العين وهو الرؤية وإن عدّي ”إلى“، فيجب أن يكون كذلك في قوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾¹¹⁴¹ ولأنه يقال نظرت إلى الهلال فلم أره حيث يثبت النظر مع عدم الرؤية.

قلنا: الكلام في النظر المضاف إلى الوجه المقيد بكلمة إلى وفيما ذكرته لم يكن النظر مضافاً إلى الوجه مع أن النظر المعدى بكلمة ”إلى“ قد يكون بمعنى الرؤية وإن لم يكن مضافاً إلى الوجه نحو قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾¹¹⁴² فإن الذي يفيد معرفة كيفية الحلقة هو الرؤية لا تقلب الحدقة إليه من غير رؤية وكذلك في الشعر في قوله:

نَظَرْتُ إِلَى مَنْ حَسَّنَ اللَّهُ وَجْهَهُ * فَيَا نَظْرَةً كَادَتْ عَلَى وَامِقٍ يَقْتَضِي

ومعلوم أنّ الذي يقتضي على الوامق هو رؤية المعشوق لا تقلب الحدقة إليه من غير رؤية أما قوله: ﴿وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ﴾ المراد من النظر هو التقابل كما يقال حيلان متناظران أي متقابلان وهذا المعنى هو الحاصل للأصنام.

¹¹³⁴ ع، ل، أ، ح، ب.

¹¹³⁵ النمل، الآية: ٣٥.

¹¹³⁶ ع، أ، ل، ح: فلا.

¹¹³⁷ البقرة، الآية: ٢١.

¹¹³⁸ يوسف، الآية: ٨٢.

¹¹³⁹ في أصل الكلمة: تريهم.

¹¹⁴⁰ الأعراف، الآية: ١٩٨.

¹¹⁴¹ القيامة، الآية: ٢٣.

¹¹⁴² الغاشية، الآية: ١٧.

فإن قيل: لا نسلم قران حرف "إلى" ها هنا با[لمعنى] ¹¹⁴³ النظر بل كلمة "إلى" ها هنا واحد الالاء بمعنى ¹¹⁴⁴ النعمة كما في قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ ¹¹⁴⁵ فحيثذ كان لفظ النظر عارياً عن حرف "إلى" فيقيد معنى الانتظار كما في قوله تعالى: ﴿فَنَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُؤْمِنُونَ﴾.

فبعد ما ثبت هذا كان تقدير الآية وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربها أي منتظرة أو نقول إن لفظ إلى جاء بمعنى عند كما قال الشاعر:

فَهَلْ لَكُمْ فِيمَا إِلَى فَاِنْنِي طَيْبٌ بِمَا أَغْنَى النَّطَاسِي حُدَيْمًا

أي فهل لكم بما عندي فحيثذ كان تقدير الآية: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ ¹¹⁴⁶ عند ربها ثم قال بعد ذلك ﴿نَاطِرَةٌ﴾ أي منتظرة نعمة ربها وهو خبر عن الوجوه والجواب اما حمل لفظ إلى على واحد الالاء أو على (أ/٩٤) معنى عند فإنه يقتضي حمل قوله: ﴿... نَاطِرَةٌ﴾ على الانتظار وذلك غير جائز؛ لأن الانتظار يلزم الغم كما قيل الانتظار موت أحمر والبشارة بما يوجب الغم غير لاثقة بالحكمة إلى هذا أشار في الأربعين؛ لأن المنع ¹¹⁴⁷ هو الإدراك لا الرؤية فالإدراك ليس باسم الرؤية ونفيه ليس بنفي الرؤية، قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ ^{٦١} قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ [رَبِّي] ¹¹⁴⁸ نفي الإدراك مع إثبات الرؤية فصح ما قلنا كذا في التيسير. ¹¹⁴⁹

وقوله: "إنما التمدح بنفي الإدراك مع تحقق الرؤية" لأنه لا تمدح بانتفاء الرؤية عن الذات؛ لأن أكثر الأعراض عندهم لا يرى ولا تمدح لها بذلك فدل أنه ما تمدح بانتفاء الرؤية إذ لا تمدح بذلك وإنما تمدح بانتفاء الحدود والنهايات التي هي من أمارات الحدث، وهذا؛ لأن انتفاء أمارات الحدث دليل قدمه والقديم مستحق بصفات الكمال فصار في الحقيقة وصفا بذلك، والله الموفق.

فإن قيل: هذا إنما يستقيم على أصل من تعلق الرؤية منكم بالقائم بالذات، فإن من اعتمد منكم على الوجود وجوز رؤية الأعراض فلا يستقيم [هذا الكلام] ¹¹⁵⁰ على أصله، فإن العرض يرى فلا يدرك، ولا يحصل لله تعالى تمدح بما يساويه فيه العرض على أن أصل أولئك أيضا لا يستقيم؛ لأن

¹¹⁴³ ع، ل، ح؛ أ: لمعنى.

¹¹⁴⁴ أ: لمعنى.

¹¹⁴⁵ الرحمن، الآية: ١٣.

¹¹⁴⁶ القيامة، الآية: ٢٢.

¹¹⁴⁷ ع، أ، ح، ل: منفي.

¹¹⁴⁸ ع، أ، ل، ح، ب.

¹¹⁴⁹ الشعراء، الآية: ٦١ - ٦٢.

¹¹⁵⁰ ع، ب، أ، ل، ح.

عندهم أن لم يكن العرض مرثياً، فالجوهر [الفرد]¹¹⁵¹ مرثي، ولا نهاية له أيضا [عندهم]¹¹⁵² فلا يقع الإحاطة عند الرؤية ولا تمدح لله تعالى بما يساويه فيه الجوهر.

قلنا: لا شك أن الآية خرجت مخرج التمدح وإثبات التنزيه لذاته عن سمات النقص ودلالات الحدوث؛ لأنّ ابتداء الآية وانتهائها لذلك، وإذا ثبت ذلك قلنا: لا تمدح يحصل بانتفاء الرؤية إذ ليس [فيه نفي معنى]¹¹⁵³ يوجب ثبوت الحدث بل فيه نفي الوجود لما يجي أنّها يتعلق بالوجود. وأما ما ذكر من بعض المحدثات وهي الأعراض فإن كان التناهي منه منتفياً فالحدوث عنه غير منتفٍ وهو أصل النقصان فلم يكن عدم التناهي فيه المدح وأما انتفاء الحدود والنهيات عن الله تعالى فيوجب المدح؛ لأنّ الله تعالى (٩٤/ب) لا يوصف بشيء من أمارات الحدث فكان ذكر عدم التناهي في حقه التمدح إذ ليس له وصف آخر يوجب النقص فيه فما من وصف يوصف هو به إلا هو وصف الكمال، فكان ذكر الوصف الذي يوجب عدم التناهي لزيادة التمدح إلى هذا كله أشار المصنف رحمه الله التفضي از نتكي وو شواري بيرون امذن.

فإن قيل: الإدراك المضاف إلى البصر هو الرؤية بدليل أنه لا يصح إثبات أحدهما مع [نفي]¹¹⁵⁴ الآخر، ولا يصح أن يقال راؤته، وما أدركته ببصرى؟

قلت: لا نسلم عدم صحة ما ذكرته فإن ما ذكرته مردود بالنص المذكور في قصة موسى عليه السلام بقوله: ﴿فَلَمَّا تَرَأَى الْجَمْعَانَ قَالِ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّا ﴿﴾ حيث أثبت الرؤية مع نفي الإدراك. ولئن سلمنا أن الإدراك هو الرؤية لكن قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾¹¹⁵⁵ عام يتناول الكل بوجود حرف الاستغراق ولكن عام خصّ منه البعض بدليل قطعي وهو قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ ﴿٢٢﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿﴾. فنقول: إن جميع الأبصار لا يرونها بل المؤمنون هم الذين يرونها فكان قوله¹¹⁵⁶ إن جميع الأبصار لا يرونها مستقيماً فلا تدل الآية بعد ذلك على نفي رؤية المرمنين. فإن قيل: إذا كان الرؤية مستحيلة لا يمنع التمدح بنفي الرؤية كما في نفي الشريك والولد عن الله تعالى فإنهما محال أن لله تعالى ومع ذلك كان نفيهما يصلح للمدح فكذا هنا.

قلنا: غير الله لا يكون مشاركاً لله تعالى في نفي الولد؛ لأنّ الولد يوجد من غيره ويفرح هو بوجوده أما للاستنصار به لعجزه في نفسه أو الاستئناس به لوحثته بنفسه فكان كل واحد من الاستنصار

¹¹⁵¹ ع، أ، ل، ب، ح.

¹¹⁵² ع، أ، ل، ح، ب.

¹¹⁵³ أ، ع.

¹¹⁵⁴ ب، ع، أ، ل، ح.

¹¹⁵⁵ الأنعام، الآية: ١٠٣.

¹¹⁵⁶ ع، أ، ح: القول.

والاستئناس دليل العجز والله تعالى غني عنهما فكان نفي الولد دليلاً على غناه على الإطلاق فكان مدحاً. وأما إثبات استحالة الرؤية عليه فلا يكون دليل مدح. ألا يرى أنّ الطعوم والروائح والمرارة والجهل والغضب موجودات وليست بمرئيات بل إثبات (أ/٩٥) استحالتها على الله تعالى إثبات شبهة العدم إذ كل موجود [جائز]¹¹⁵⁷ له رؤية والمعدوم مستحيل الرؤية فكان في إثبات استحالتها على الله تعالى إثبات الشركة بينه وبين المعدوم، فكيف يكون في إثبات استحالتها عليه إثبات المدح والمعقول إنّنا نرى في الشاهد الجواهر والألوان إلى آخره.

اعلم أنّ [هذا] الذي ذكره من جواز رؤية الأعراض هو اختيار المتأخرين من أصحابنا عند دعوى المتأخرين من المعتزلة رؤية بعض الأعراض فإن الجبائي وافقنا [على أنّ الأجناس الثلاثة وهي: الجواهر والألوان والأكوان مرئية وابنه أبو هاشم]¹¹⁵⁸ وافقنا على رؤية الألوان وخالفنا في رؤية الأكوان؛ والنظام وافقنا على رؤية الألوان غير أنّه ادّعى أنّها أجسام ثم الدليل على أنّ الجواهر مرئية موافقة جميع المعتزلة إيانا على ذلك فيغنينا الإجماع عن إقامة البرهان على ذلك ولأنّ الدليل على ذلك حصول التمييز بين أجناس الجواهر بالرؤية كحصوله بين أنواع الألوان ثم يقال هذا الذي لا يجوز إلّا رؤية الألوان. ثم عرفت أنّ الألوان مرئية فإن قال بالتمييز بين أنواعها بالرؤية فكذا يلزم في الجواهر والألوان، والطول، والقصر، والحركة، والسكون، وغير ذلك، وبعين هذا يطالب النظام، فيقال له: لِمَ قلت إنّ الألوان مرئية فلا يمكن إلّا أن يتعلق بالتمييز بين أنواعها، فتلزم رؤية الحركة والسكون لوجود التمييز أيضاً بينهما بالرؤية والسبر أَر موزن من حد نصر ومنه المسبار وهو ما يسبر به غور الجروح وبيان السبر هو ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله: إن نقول سبر الأوصاف ليعلم أنّ أيها من العلل المجوزة وأيها من الأوصاف الاتفاقية حتى تعدى الرؤية بتلك العلة من الشاهد إلى الغائب إذا التعدية إنّما يكون بأوصاف العلة لا بأوصاف الوجود الاتفاقية فنقول لا يخلو المرئي في الشاهد من أن يكون مرئياً لكونه جسمًا، أو لكونه عرضًا، أو لكونه كونًا، أو لكونه معلومًا، أو لكونه مذكورًا، أو لكونه محدثًا، أو لكونه موصوفًا، أو لكونه باقياً، أو لكونه موجوداً. فلا جائز أن يرى لكونه جسمًا؛ (ب/٩٥) لأننا أقمنا الدلالة على رؤية اللون والكون وهما ليسا بجسمين. فلا جائز أن يرى لكونه عرضًا لقيام الدلالة على كون الجسم مرئياً. وليس هو بعرض على أنّ العرض عند أولئك الخصم يستحيل رؤيته فبطل ذلك طردًا وعكسًا. ولا جائز أن يرى لكونه كونًا، لأنّ رائيها مما ليس بكونٍ وهو الجواهر، واللون. ولا جائز أن يرى لكونه قائمًا بالذات أو لكونه موصوفًا؛ لأنّ الخصوم لو علّقوا الرؤية بكونه قائمًا بالذات أو بكونه موصوفًا، فقد سلمت لنا المسألة وأمکن التعدية إلى الغائب. ثم إنّنا بينّا أنّ اللون والكون مرئيان وليسا بقائمين بذاتيهما ولا موصوفين بصفةٍ يقوم بهما ولا جائز أن يرى لكونه معلومًا أو

¹¹⁵⁷ أ، ح.

¹¹⁵⁸ ع، أ، ل، ح، ب.

مذكورًا؛ لأنَّ المعدوم معلوم ومذكور وليس بمرئي على أم الخصوم لو ادعوا أن الشاهد يرى لكونه معلومًا أو مذكورًا للذم التعدية إلى الغائب لكونه معلومًا مذكورًا ولا جائز أن يرى لكونه محدثًا؛ لأنَّ من المحدثات عندهم [ما]¹¹⁵⁹ يستحيل رؤيته ويجئ أيضا ما يبطل تعليق الرؤية بكونه محدثًا ولا جائز ان يرى لكونه باقيا؛ لأنَّها لو تعلقت بالباقي ثبت ما ادعينا وأمكننا التعدية إلى الغائب على أنا أثبتنا بالدليل رؤية الألوان والأكوان وهي الأعراض يستحيل بقاؤها. وإذا اندفعت هذه الوجوه تبين أن جواز الرؤية كان متعلقًا بالوجود والله تعالى موجود، فكان جائز الرؤية إلى هذا لفظ التبصرة. فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون كل واحد من الجوهرية والجسمية والعرضية علة جواز الرؤية؟ قلنا: حيثُ يلزم أن يكون المعلول الواحد وهو جواز الرؤية معلولاً بعلة شتى وهو لا يجوز.

فإن قيل: لم تنكر هذا أليس أن الملك في الشرعيات يثبت بعلة شتى من الإرث والشرى وقبول

الهبّة؟

قلنا: ذلك في الشرعيات وأما في العلة العقلية فلا؛ لأنَّ (أ/٩٦) المعلول في العقليات ليس له إلا علة واحدة كالمتحرك ليس له إلا علة واحدة وهي قيام الحركة وكذلك في غيره فعلمنا أن المعنى المطلق للرؤية ليس إلا الوجود.

فإن قيل: كيف دعوى¹¹⁶⁰ هذه مع أن كثيرا من الموجودات لا يقع عليه الرؤية كالعلوم، والقدر، والإرادات، والحلاوة، والمرارة؟

قلنا: هذا السؤال صدر عن الجهل بكيفية المحاجة فإنما ما ادعينا أن الوجود علة وجوب الرؤية [ليزمننا رؤية كل موجود بل ادعينا ان الوجود علة لجواز الرؤية]¹¹⁶¹ فكان توجيه الإلزام على هذا التعليل أن يوردوا موجودًا يستحيل رؤيته، ونحن ننكر ذلك. وما ذكروا من الأشياء فهو جائز الرؤية [عندنا]¹¹⁶² لوجود علة جواز رؤيتها لكن أجرى الله تعالى العادة بعدم رؤيتها مع أنها جائز الرؤية كالجنّي يراه المصروع ولا يرى من حوله، وجبريل صلوات الله عليه كان يراه النبي صلى الله عليه وسلم، ومن عنده لا يرونه. وعدم رؤيتنا لم يدل على أنها غير جائز الرؤية، فكذا فيما ذكروا من العلوم، والقدر، والإرادات وتبين بهذا أن ما ذكروا من شرائط الرؤية: من الجهة، والمقابلة، واتصال الشعاع، وتقدير المسافة كلّها من أوصاف الاتفاقية للرؤية دون القرائن اللازمة الذاتية. والدلالة على صحّة ذلك أن الله يرانا، قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾¹¹⁶³ وقال ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ

¹¹⁵⁹ ع، أ، ل، ح، ب.

¹¹⁶⁰ ع، أ، ل، ح: دعواكم.

¹¹⁶¹ ع، أ، ل، ب، ح.

¹¹⁶² ع، أ، ب، ل، ح.

¹¹⁶³ العلق، الآية : ١٤.

...﴿١١٦٤﴾ ورؤية الله تعالى من غير مقابلة، ولا جهة، ولا اتصال شعاع، وما كان من القرائن اللازمة الذاتية لا يتبدل بين الشاهد والغائب.

فإن قيل: لم تنكرون على من قال أن علة حواز الرؤية كون المرئي محدثاً لا كونه موجوداً؟

قلنا: الله تعالى يرى ذاته على قول عامتهم، وإنه ليس بمحدث. ثم نقول [المحدث] ¹¹⁶⁵ حقيقة ما يتعلق بالإحداث وذلك في زمان خروجه من العدم [إلى الوجود] ¹¹⁶⁶. وأما الموجود ¹¹⁶⁷ في حالة البقاء فليس بمحدث حقيقة بل يسمي محدثاً مجازاً باعتبار ما كان ومع ذلك جازت ¹¹⁶⁸ رؤيته ولأن المحدث اسم لموجود (ب/٩٦) سبقه العدم وسبق العدم لا أثر له في جواز الرؤية لاستحالة رؤية المعدوم فثبت أن جواز الرؤية لكونه موجوداً لا لكونه محدثاً إلى هذا أشار في الكفاية.

فإن قيل: يحتمل أن يكون علة جواز الرؤية كون الجوهرية مع العرضية بأن يكون العلة ذات وصفين كما يقال في حد الحركة كونان في مكانين وغير ذلك؟

قلت ¹¹⁶⁹: لا يجوز [أن يكون] ¹¹⁷⁰ ذلك علة أيضاً لأن تناقضه برؤية الله تعالى ذاته إذ ليس فيه الجوهرية مع العرضية مع أنه مرئي له وبهذا [أيضاً] ¹¹⁷¹ خرج الجواب عن قول من قال لا يرى الجواهر والأجسام بل يرى الألوان لا غير والله تعالى منزّه عن اللون فلا يرى فنقول ذات الله تعالى مرئي له مع أنه منزّه عن اللون وخرج أيضاً عن قول من قال وجود الشيء عن ماهيته عندكم فلما [كان كذلك] ¹¹⁷² كان وجود الله مخالف لسائر الموجودات فلو جازت الرؤية في وجودنا لم يلزم منه جواز رؤية الله تعالى لأننا نقول لما ثبت كون ذاته مرئياً له ثبت ما ادعينا أنه جائز الرؤية؛ لأنّه لو كان موجوده غير جائز الرؤية لما كان مرئياً له، والله الموفق.

فإن قيل: قولكم جائز الرؤية أو ممكن الرؤية أمر عدمي؛ لأنّ الجائز أو الممكن إنما يستعمل في المعدوم؛ لأنّ الموجود من المحدثات أو المعدوم جائز أن يبقى على حاله في الزمان الثاني أو لا يبقى والمعدوم يستغني عن العلة؟

¹¹⁶⁴ البقرة، الآية: ١٤٤.

¹¹⁶⁵ ع، أ، ل، ح، ب.

¹¹⁶⁶ ع، أ، ل، ح، ب.

¹¹⁶⁷ ع، أ، ل، ح: الوجود.

¹¹⁶⁸ أ، ل، ح: جاز.

¹¹⁶⁹ أ، ل: قلنا.

¹¹⁷⁰ ع، أ، ل، ب، ح.

¹¹⁷¹ ج.

¹¹⁷² ع، أ، ب، ل، ح.

قلنا: كونه مرئياً وجودي فمرادنا من جائز الرؤية أو ممكن الرؤية كونه مرئياً وذلك أمر إلى هذا أشار الإمام المحقق مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله. وقوله: **”وما لا يُرى من الموجودات فلعدم إجراء الله تعالى العادة“** هذا جواب شبهة يرد على قوله فعلمنا أن المعنى المطلق للرؤية ليس إلا الوجود بأن يقال لو كان الوجود علة الرؤية لوجب أن يكون الموجودات كلها مرئيةً ليس كذلك. فإن العلم والجهل والشك والظن موجودات وليست بمرئياتٍ فأجاب الجوابين أحدهما أن الله تعالى (أ/٩٧) لم يجز العادة في إثبات رؤيتنا لها لا للاستحالة والثاني قلنا ان الوجود علة مجوزة لا موجبة حتى ترد علينا تلك الأشياء نقضاً. فإن قيل: ما الفائدة في خلق الرؤية في حق البعض دون البعض؟

قلنا: الله تعالى مختار في خلق ما خلق وفي ترك ما لم يخلق على عدمه وحاصل ذلك ما ذكره المصنف رحمه الله في جواب الشبهة التي ذكرها بقوله إن كثيراً من الموجودات لا يتعلق بها الرؤية كالقدر والإرادات والعلوم والاعتقادات والفكر والطعوم والرائح. فإذا كل موجود ليس بمرئي فوق الانفكاك بين الوجود والرؤية أي فحينئذ لا يصح تعليق الرؤية بالوجود ثم قال قلنا التعليق وقع لجواز الرؤية لا الوجوب وهذه الأشياء جائز الرؤية بالدليل الذي تقدم ذكره. فاما وجوب الرؤية فإنه يكون بتخليق الله تعالى الرؤية في آلة الرؤية. فإذا خلق الرؤية للشيء يرى ذلك، وإن لم يخلق الرؤية وخلق ضدها لا يرى ولم يخرج الشيء من أن يكون مرئياً هذا كما أن الله تعالى لو خلق الإنسان العلم بشيء من الأشياء علم ذلك الشيء ولو لم يخلق العلم حتى جهله الإنسان بقي مجهولاً ولو لم يخرج من أن يكون العلم به ممكناً فكذا هذا؛ لأنّ الرؤية لمّا كانت معنى في الآلة بخلقه الله تعالى عند فتح الإنسان العين لا محالة بلا خلاف بيننا وبين المعتزلة سوى أبي هاشم فإنه أنكر كون الرؤية سائر الإدراكات معاني ونحن نستدل على ثبوتها بمثل ما نستدل على ثبوت جميع الأعراض فإذا كانت الرؤية ثابتة في العين بتخليق الله تعالى فإنه يخلق ما يخلق باختياره فمن الجائز أن لا يخلق الرؤية في غير إنسان فلا يرى وإن لم يكن بينه وبين المرئي حجاب لإنعدام الرؤية كما لم يخلق الرؤية في حال تحقق السواتر وهناك انعدام الرؤية بأن لم يخلق الله الرؤية في الآلة وخلق ضدّ الرؤية لا لوجود السواتر؛ لأنّ الشيء إنما يستحيل وجوده إذا اشتغل محلّه [بضده] ¹¹⁷³ فأما قيام ما ليس بضدّ الرؤية في غير محلّ الرؤية فلا يوجب استحالة (ب/٩٧) وجود الرؤية في محلها غير أن الله تعالى أجري العادة أن يخلق ضدّ الرؤية عند وجود السواتر نظر العبادة ليتمكنهم إخفاء ما لا يُعجبهم إطلاع غيرهم بتحصيل السواتر فيحصل ضدّ الرؤية في الآلة فلا توجد الرؤية ولو لم يخلق الرؤية مع انعدام السواتر في الجواهر والألوان والأكوان لكانت [لا تُرى] ¹¹⁷⁴ ولا يخرج من أن كون جائز الرؤية فكذا هذه الأشياء والذي يحقق هذا أن حركة السفينة لا يراها الراكب ويراه غير لوجود ضدها في بضده وإن كانت الحركة مرئيةً عند

¹¹⁷³ ع، أ، ل، ح، ب.

¹¹⁷⁴ ب.

الجبائي والذي يحقق هذا ثبوت رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الملك وانعدام رؤية غيره بلا ساتر ولم يكن ذلك إلا بخلق الله الرؤية في عين النبي صلى الله عليه وسلم وخلق ضدّ الرؤية في عين غيره وكذا المحتضر يري ملك الموت وإعوانه عليهم السلام ومن حوله من العوَّاد والممرضين لا يروُن شيئاً من ذلك ثبت هذا بأحاديث يُنسب رادها وجاهدتها إلى الإلحاد والخروج عن الإسلام والذي يحقق هذا كله أن كلاً اتفقوا أن المقابلة للعرض، واتصال الشعاع به، وقربه ويُعده مستحيل؛ لأنّه لو جاز قيام هذه [الأشياء يلزم قيام العرض بالعرض إذ المقابلة وغيرها عرض وهذه]¹¹⁷⁵ المعاني إنما يثبت في الأجسام لا في الأعراض فعلم بهذا أن رؤية الشيء المرئي لم يكن لوجود المقابلة وغيرها وعلى هذا جميع الإدراكات من السمع والشم والزوق إنما يكون بخلق الله تعالى تلك الإدراكات ولو خلق ضدّها لا يوجد الإدراكات فإن قالوا لو جاز هذا لبطلت المعارف فإن على قود كلامهم هذا يجوز أن يكون ها هنا فيلة عظام ترقص نران هائلة تضطرم و بوقات تُضرب ولم يُخلق فينا الرؤية والسمع فركوب مثل هذا خروج من المعقول وتمسك بالسوفسطائية.

قلنا: شيء مما ذكرتم ليس بلازم فإن الرؤية لما كانت معنى في الآلة يخلقه الله تعالى عند فتح الإنسان العين لا محالة بالدليل الذي ذكرنا ليدفع ما ذكرتم وبعض أصحابنا رحمهم الله (٩٨/أ) أجابوا وهو يرى أنه هو الأصح وقالوا إن هذا أي خلق الله ضدّ الرؤية حال حضرة المرئي وإن كان من الجائزات لكن لمّا لم يُجر الله العادة يخلق رؤية الفيلة والخيول وغير ذلك في أعيوننا فلا نراها وإن كانت بحضرتنا وقع لنا الأمان عند انعدام رؤيتنا [إياها]¹¹⁷⁶ عن وجودها بطريق العادة. فإن الله تعالى لا ينقض العادة المسمرة إلا زمان بعث الرسل عليهم السلام معجزةً لهم وحجةً لهم على قومهم أو على يرى الولي في بعض الأزمنة المخصوصة كرامة له والعلم بالمعتادين ونقضه ممتنع [لنا]¹¹⁷⁷ عادة فيقع لنا الأمان من ذلك كما أن إنسانا لو أخبر [أن الله تعالى]¹¹⁷⁸ حوّل جميع رجال خراسان إناناً ونساءهم ذكرانا عرفنا كذبه بيقينٍ لانعدام العادة وإن كان ذلك ممكناً ثابتاً في مقدور الله وكذا لو أن إنسانا دخل بيته ثم خرج علمنا يقيناً أنه عين ذلك الإنسان وإن كان الممكن أن اعدم الله ذلك الرجل وخلق آخر على شبهه وهيئته ولكن لما لم يكن ذلك معتاداً علم بانعدامه يقيناً كذا ما نحن فيه، والله الموفق.

وقوله: ”وعرف بهذا“ أي بورود الشرع بإثباتها في الآخرة للمؤمنين فإن الله تعالى يرانا من غير مقابلة هذا مذهب عامة المعتزلة وبعضهم يقول: إن الله تعالى لا يرانا، ونحن نلزمهم ذلك بالدليل وهو أن العمي نقصان والله تعالى موصوف بصفات الكمال منزّه عن النقصان والزوال فيلزم أن يكون

ل. 1175

ع، أ، ل، ح. 1176

ع، ل. 1177

ع، أ، ل، ح، ب. 1178

يرانا¹¹⁷⁹ مع أن النص ورد به قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾¹¹⁸⁰ وحيث تبدلت أي هذه الشروط التي ذكرها للرؤية من اشتراط المقابلة وثبوت المسافة واتصال الشعاع وتحقق الجهة. فإن هذه الأشياء لم تشترط في رؤية الله تعالى إيانا بالاتفاق دلّ أن وجود هذه الأشياء في رؤية بعضنا بعضاً كان من الأوصاف الاتفاقية للرؤية لا من الأوصاف اللازمة لها. فإن الأوصاف (ب/٩٨) اللازمة وهي القرائن اللازمة التي ذكرها في الكتاب لا يتبدل في الشاهد والغائب والأوصاف الاتفاقية تتبدل وهذا هو الفرق بينهما فإن الأوصاف الاتفاقية تتبدل في وقت من الأوقات، والأوصاف اللازمة [له]¹¹⁸¹ لا تنفك [عنها]¹¹⁸² أصلاً وله نظائر في المعقولات والمشروعات فإن كون الفاعل للفعل المحكم جسماً ذا لحم ودم من الأوصاف الاتفاقية وكونه حياً عالماً قادراً من الأوصاف اللازمة فلذلك اختلف الأول بين الشاهد والغائب؛ والثاني لم يختلف وكذلك كون المتحرك من حجر أو شجر أو غيرهما من الأوصاف الاتفاقية وكونه [مما]¹¹⁸³ قام به الحركة من الأوصاف اللازمة إذ لا وجود للمتحرك بدون الوصف الثاني أصلاً بخلاف الوصف الأول فأما في الشرعيات فللحنطة فلقوله عليه السلام: ”الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل“¹¹⁸⁴ والفضل ربوا أوصاف اتفاقية وأوصاف لازمة في إثبات حكم الربوا في فضل فكونها موجودا وحباً وأسمر ومشقوق البطن من الأوصاف الاتفاقية بالاتفاق وكذلك كونها مطعوما عندنا وإما كونها مكيلاً وكونها من جنس ما يقابله من الأوصاف اللازمة في إثبات حرمة الفضل فلا تنفك حرمة الفضل عنهما أصلاً فلذلك تعدي الحكم من الحنطة إلى غيرها بوصف الحنطة إلى غيرها بوصف الكيل والجنس لا بالأوصاف الأول وها هنا أيضاً لما انفكت هذه الشروط في رؤية الله تعالى إيانا علم أن هذه الأوصاف في الشاهد كانت من الأوصاف الاتفاقية فلا يشترط تعديها أي تعدي أوصاف الوجود وهي اشتراط المقابلة وغيره من الشاهد إلى الغائب في الرؤية.

وقوله: ”فلو كان الله مرئياً لكان شبيها بالمرئيات“، قلنا: أدنى ما يجابون عن هذا أن ما تستحيل رؤيته عندكم أجناس مخصوصة من الطعوم والروائح والقدر (أ/٩٩) والإرادات والعلوم والاعتقادات فمن قال باستحالة رؤية الله تعالى فقد شبهها والجواب الثاني ما ذكره في الكتاب بقوله: لأنّ الرؤية في الشاهد يتعلق بالمتضادات ثم أنهم اعتمدوا على الوجود المحض وقالوا وجدنا في الشاهد ان الرؤية يتعلق بهذه الأوصاف المخصوصة من غير النظر إلى العلة والتميز بينهما وبين الأوصاف الاتفاقية وجعلوا مجرد الوجود حجةً وهو عين مذهب المجسمة المشبهة في اعتمادهم على مجرد الوجود في

¹¹⁷⁹ ع، أ، ل، ح: رائنا.

¹¹⁸⁰ العلق، الآية: ١٤.

¹¹⁸¹ ع، أ، ل، ح.

¹¹⁸² ع، أ، ل، ح.

¹¹⁸³ ع، أ، ل، ح.

¹¹⁸⁴ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب المساقاة، ٢٢/١٥٨٨.

دعواهم ان كل فاعل جسم ولم ينظروا إلى العلة والمعتزلة خالفتهم في تلك المسألة ثم صوّبتهم [في مجرد الوجود]¹¹⁸⁵ في مسألة الرؤية فتيين في الحقيقة أنهم هم المشبهة حيث صوبتهم في تلك المسألة [بهذا]¹¹⁸⁶ وجلسوا تحت المثل سائر رمتني بدائها وتسلت أي جرحت يضرب هذا المثل لمن يعبر بعيبه غيره. وأصل هذا المثل ما ذكره في المستقصى فقال: "كانت امرأة زيد بن مائة يقول لها [ضرائرها]¹¹⁸⁷ في السباب: يا عفلاء فشكّت ذلك إلى أمها، فقالت: إذا ساببتك فإبدائهنّ في السباب بذلك فقالت: إحداهن ذلك".¹¹⁸⁸ العفلة والعفل بالعين المهملة وتحريك الفاء شيء يخرج من قبل المرأة كالأدرة للرجال والمرأة عفلاء. ثم لهم أسولة فاسدة تندفع كلها بمعرفة ما بينا من الأصل منها أنهم يقولون كل مرئي يجوز أن يشار إليه والله تعالى لو كان مرئيًا لكان يجوز أن يشار إليه. والجواب عنه في الشاهد ما كان جواز الإشارة إلى شيء بجواز الرؤية بل لكونه متحيزًا في جهة فكان جواز الإشارة مع وجود الرؤية من الأوصاف الوجود فبطل الإلزام ثم يعارضون فيقال لهم: كل مخاطب أمر ناه في الشاهد يشار إليه فلو كان الله تعالى مخاطبًا أمرًا ناهيًا لكان يشار إليه، فما اجابوا به عنه فهو لهم جواب ومن ذلك قولهم: كل مرئي في مكان، فيقال لهما كان في مكان؛ لأنّه مرئي وما كان مرئيًا؛ لأنّه في مكان فإنه تعالى لو خلق (ب/٩٩) جزءًا لا يتجزى لا في مكان لكان مرئيًا وقد يحل في المكان ما ليس بمرئي عندكم أي يستحيل رؤيته كالعلوم والقدر والإرادات وغيرها ثم يعارضون بالمخاطب الأمر الناهي أنه لم ير في الشاهد إلا في مكان وفي الغائب أمر ناهٍ مخاطب ليس في مكان ومن ذلك قولهم لو كان الله تعالى يرى كله أو بعضه كلام فاسد وأقرب ما يجابون عنه أن يقابل بالعلم فيقال: أتعلمون الله كلّهُ أو بعضه؟ فإن قالوا اعرفنا كلّهُ أو بعضه احوالوا، وإذا قالوا: [إذا]¹¹⁸⁹ لم نعرف كلّهُ ولا بعضه لم نعرفه، كفروا. وإن قالوا: نعرفه كما هو وهو ليس بموصوفٍ بالكلّ والبعض فهو لهم جواب ومن ذلك قولهم: إن الرؤية عندكم كانت بطريق الثواب ولذاتها فوق سائر اللذات وبزوالها يتنغصّ النعم والجنة ليست محل تنغيص النعم نقول لهم ليس الأمر على ما زعمتم؛ لأنّه إذا انصرف عن رؤية الله تعالى على معنى أن الله تعالى يخلق ضدّ رؤيته في أبصارهم لا ينعدم اللذة بل توجد فينصرف بتلك اللذة إلى لذة الأكل والشرب والنكاح فهم يرجعون إلى زيادة لا إلى نقصانٍ وهذا كرجل يهب له واهب ألف دينار ثم يهب بعد ذلك درهما فالدرهم مع الألف من الدينار أفضل من الدينار وحدة ثم يقلب عليهم هذا السؤال فيقال إذا كان لذة رؤيته النبي صلى الله عليه وسلم من أفضل لذات الجنة، فيجب إذا رجعوا عن

¹¹⁸⁵ ع، أ، ل، ح.

¹¹⁸⁶ ع، أ، ل، ح، ب.

¹¹⁸⁷ ب.

¹¹⁸⁸ انظر: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، دار المعارف العثمانية، ج. ١، رقم ٣١٠، ص.

٢٢١.

¹¹⁸⁹ ل.

رؤيته أن يرجعوا إلى نقصان. وكل ما أجابوا به عنه فهو جوابنا لهم، والله الموفق. كذا في *التبصرة* سوى تفسير المثل ومن شبهتهم [أيضا]¹¹⁹⁰ هي ما نقول عن جعفر الصادق أو عن غيره أن موسى عليه السلام لما سأل الرؤية غضبت الملائكة عليه فوثبوا من تحت العرش وبأيديهم الحراب يقولون: يا ابن عمران، يا ابن النساء الحيض ما جرئتك على الله تعالى أتشتهي رؤية رب العزة إلى غيره ذلك من الخروفات.

قال الإمام الصابوني رحمه الله في *عصمة الأنبياء*: هذا الكلام من حقه أن لا يحكي لقبحه وفحشه ولكني حكيت¹¹⁹¹ عن بعض (١٠٠/أ) المنتحلين إلى العلم ذكر هذا في تصنيفه فأوجب ذلك عليّ أن أذكر بيان [فساد]¹¹⁹² هذا القول وهو أن موسى عليه السلام من الأنبياء المرسلين والظاهر من أحوالهم انتظار الوحي خصوصاً في هذا السؤال ومن ظن أنه سأل من غير إذن الله تعالى فقد سوى بينه وبين المجازفين في أقوالهم وأفعالهم، والثاني أن الملائكة مأمرون في جميع أفعالهم قال الله تعالى: ﴿وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾¹¹⁹³ وقال: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾¹¹⁹⁴، فكيف ينزلون عصاة¹¹⁹⁵ بغير إذن¹¹⁹⁶ الله تعالى؛ والثالث أن غضبهم عليه لو كان لكون السؤال فهم لم يعرفوا ربهم حيث أحالوا رؤيته أو لم يعرف موسى عليه السلام ربّه حيث جوّز رؤية ربه وكل ذلك باطل، والله الموفق.

¹¹⁹⁰ ع، أ، ل، ح.

¹¹⁹¹ ع، أ، ل، ح، ب: سمعت.

¹¹⁹² أ.

¹¹⁹³ مريم، الآية: ٦٤.

¹¹⁹⁴ التحريم، الآية: ٦.

¹¹⁹⁵ ع، أ، ل، ح: غضبا.

¹¹⁹⁶ أ، ح: أمر.

فصل

في إثبات الرسالة

ذكر المصنف رحمه الله وجه المناسبة هنا في التبصرة [نقول]¹¹⁹⁷: وإذ قد فرغنا بحمد الله تعالى عن إثبات الرؤية التي هي من أحكام وجود الصانع، فتكلم بعد ذلك فيما يتعلق بحكمة ورأفته فاكتفينا به تبركاً [بما قاله]¹¹⁹⁸ وتيمنا بما ناله الكلام في هذه المسألة في خمسة مواضع. أحدها في بيان الرسالة في اللغة وفي بيان حدّ الرسالة التي نتكلم فيه؛ والثاني: أن في العقل جواز إرسال الرسل، وإنه ممكن غير ممتنع؛ والثالث: أن إرسال الرسل في الحكمة من الواجبات أو من الجائزات؛ والرابع في طريق معرفة رسالة شخص بعينه؛ والخامس في إثبات رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم.

أما الأوّل: "فالرسالة في اللغة تحميل جملة من الكلام إلى المقصود بالدلالة وهذا حدّ صحيح لما أن كل رسالة فيما بين الخلق داخلة في هذا الحدّ. وأما بيان حدّ الرسالة التي تتكلم فيها، [فهي]¹¹⁹⁹ سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقته ليزيح بها عن عقولهم من مصالح داريهم كذا ذكره المصنف رحمه الله؛

وأما الثاني: فقال عامة أهل الإسلام على¹²⁰⁰ أن البعث والإرسال من الله تعالى من قبيل الممكنات عقلاً وخالفنا فيه البراهمة، وقالوا بامتناعه عقلاً؛

وأما الثالث: فقال متكلموا أهل الحديث أن إرسال الرسل (١٠٠/ب) من الجائزات في الحكمة لا من الواجبات. وقال عامة المتكلمين بأنه من الواجبات في الحكمة، ولا نفي بأنه يجب على الله تعالى ذلك بإيجابه أو بإيجاب غيره، تعالى الله عن ذلك، لكننا نعني به أن من قضية الحكمة أن يوجد لا محالة وانعدامه يكون مخالفاً لقضية الحكمة؛

وأما الرابع: فنقول إذا ثبت إرسال الرسل في الجملة أنه من الواجبات في الحكمة لكن رسالة شخص بعينه ليست بواجبة بجواز أن يكون ذلك غيره، فلا بدّ من دليل [على]¹²⁰¹ رسالة شخص بعينه والدليل على ذلك قيام المعجزة على يده؛

وأما الخامس: ففي إثبات رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وهو المقصد الأصلي والغرض الكلّي.

ب. 1197

ب. 1198

ل. 1199

ع، أ، ل: و. 1200

ع، أ، ب. 1201

وقوله: ”إن ورود التكليف بالإيجاب والحظر“ أي بالأمر، والنهي، والإطلاق، والمنع [أي] ¹²⁰² وبالإباحة والمنع عن الإباحة. وقوله: ”ملك التخليق“ أي لله تعالى. ”فكل جزء من أجزاء العالم ملك بسبب التخليق“ أي لأنه خلقه كما يقال لزيد في هذا العبد: ملك الشرى أي ملك بسبب الشرى؛ لأنه اشتراه. فكان من قبيل إضافة الحكم إلى سببه على أي وجه شاء أي شاء الله من وجوه التصرف أي من الأمر، والنهي، والإباحة، والمنع الاختراع الإنشاء والابتداع. وقوله: ”إذ هو الموجد لتعليل للتعليل الأول“ وهو قوله: ”إذ لكل مالك [له] ¹²⁰³ ولاية التصرف في مملكته“، وقوله: ”فكان له أن يتصرف نتيجة التعليل الثاني“ والأول بواسطة الثاني. وقوله: ”على النقيضة صلة المجبولين“ أي فلا يتمتع من الحكيم إعانة المخلوقين على النقصان بالشيء، يوجب زوال النقصان أن رسالة الرسل مبشرين ومنذرين أي المبشرين المطيعين لله بالجنة ومنذرين للعاصين له بالنار من مصالح داريهم أما مصالح دار الدنيا فكشريعة النكاح، والطلاق، والحدود، والقصاص، والشركات، والبياعات، والإجازات، وغيرها. وأما مصالح دار الآخرة فكشريعة الصلوات، والذكوات، وغيرها. ويفيد وهم من أنواع الحكم كإفادتهم وجوه استنباط الأحكام من الكتاب والسنة والأقيسة، كما قال عليه السلام لعمر رضي الله عنه عن حكم القُبلة للصائم: (١٠١/أ) ”لو تَمَضُّضْتُ بماء ثم مججته أكان يضرُّك؟ قال: لا، قال عليه السلام: ففيم“. ¹²⁰⁴ إذا فكإفادة النبي صلى الله عليه وسلم علم الطب في قوله: ”المعدة بيت الداء والحمية رأس كل دواء وأعط كل بدن ما عودته“. ¹²⁰⁵ والسفراء جمع السفير كالكرماء والوزراء والفقهاء في جمع الكريم والوزير والفقهاء وهو الرسول والمصلح بين القوم من سفرت بين القوم سفارة أي أصلحت من حدّ ضرب.

وقوله: ”كلها“ بالنصب على أنه تأكيد للأوامر مما ينتفع، ”بما أمر به المأمورون“ إلى آخره أي في الدنيا والآخرة. أما في الدنيا فكقوله تعالى: ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾؛ ¹²⁰⁶ والنهي كقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ﴾، ¹²⁰⁷ وكقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾. ¹²⁰⁸ وأما في الآخرة فكقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾؛ ¹²⁰⁹ وفي النهي كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ

¹²⁰² ح.

¹²⁰³ ع، أ، ل، ح.

¹²⁰⁴ أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الصيام، ٢٣/٢٣٨٥؛ وأخرجه أحمد في المسند، ١، رقم ١٣٨؛ وأخرجه ابن حبان في الصحيح،

ج. ٧، رقم ٣٥٤٤.

¹²⁰⁵ انظر: العجلوني، كشف الخفاء، ج ٢، ص. ٢٣٢٠.

¹²⁰⁶ الإسراء، الآية: ٣٥.

¹²⁰⁷ النساء، الآية: ٢.

¹²⁰⁸ البقرة، الآية: ١٨٨؛ النساء، الآية: ٢٩.

¹²⁰⁹ البقرة، الآية: ١١٠؛ النساء، الآية: ٧٧.

فَاحِشَةٌ ﴿١٢١٠﴾ الجادة معظم الطريق، والحيد الميل، والمهوى، والمهواة ما بين الجبلين من المساقط والفعل من هَوَّءَ للفتح يهوي بالكسر أي سقط. قال في الصحاح: "الرأفة - شدة الرحمة." ¹²¹¹ والرحمة الرقة في التعطف. وقال [غيره] ¹²¹² في الفرق بينهما الرأفة دفع المكروه والرحمة إيصال المَجُوب والمُهْج، جمع المهجة، وهي دم القلب، ويقال خرجت مهجته. إذا خرجت روحه من هو العالم بحقائقها وهو الله تعالى، يعني لو لم يرد البيان من الله تعالى بطبائع هذه الأشياء وما يضُرُّ منها، وما ينفع. لم يكن بخلق هذه الأشياء فائدة لما إن أسباب العلم ثلاثة: الحواس الخمس، والعقل، والخبر الصادق، ولا يعرف منافع هذه الأشياء بالحواس والعقول. فبقي الخبر الصادق، ولو لم يرد الخبر الصادق من الله تعالى بأخبار الرسل بأن هذا ضارٌّ وهذا نافع لم يكن في خلق هذه الأشياء فائدة.

وقوله: "على تناوله عطبهم" بفتحين أي هلاكهم، هكذا صرح بالصيغة والمعنى في المغرب. وفعله من حدَّ علم، وهكذا قيد أيضا في الديوان والصحاح. والذي اشتهر هنا فيما بين الناس بسكون "الطاء" وقع وهو على خلاف الرواية المنصوطة من أهل اللغة (١٠١/ب) لا يطلق أي لا يجوز مع ما فيه من خطر الهلاك أي من احتمال هلاك من جرَّبه بذوقه وأكله لاحتمال أن يكون هو من السموم القاتلة فيقتل الذائق بأدنى مدَّة.

وقوله: "والعقل لا يطلق التجربة بنفسه" كأنه جواب أشكال بأن يقال: إن لم يعرف منافع هذه الأشياء ومضارَّها بعقله لم لا يجربها بنفسه حتى يعرفها من أي جنس هي فأجاب عنه بهذا وحاصله أنه لو أراد معرفتها بالتجربة لكان لا يخلو إما أن يجربها بنفسه أو بأمر من تحت يده من ممالئكه؟ فلو جرَّبها بنفسه مع احتمال أنها من السموم القاتلة لعاد أمره على موضوعه بالنقض عند هلاكه بتجربة؛ لأنَّه كان يطلب بها نفعه، فحصل فيها ضرره. وكذلك لو أمر من تحت يده فذاق وهلك كان فيه نقض البنية المعصومة وهذا الهلاك، هو الهلاك الحاصل بسبب التجربة. ثم أنه لو لم يجرب وامتنع عن تناول ما فيه بقاء مهجته عند التناول كان فيه هلاكه أيضا؛ لأنَّ الامتناع عمن التناول إذا امتدَّ لم يكن بدَّ من هلاكه جوعًا. فلو لم يرد البيان من خالق الخلق وهلك الخلق إما بالتجربة أو بالامتناع عن التجربة على ما ذكرنا، كان خلق الخلق للفناء لا غير، وهو ليس بحكمة وبالنظر إلى هذا الدليل كان بعث الرسل من الواجبات أي من مقتضيات الحكمة.

"يحققه" أي يحقق ما ذكرنا من أن عدم ورود البيان ببعث الرسل لما كان فيه منافع الممتحنين خارج عن قضية الحكمة، وهذا هو الوجه الثالث في الاحتياج إلى البيان ببعث الرسل. فالأول: كون ترك البيان مفضيًّا إلى الهلاك بسبب التجربة؛ والثاني: إفضاؤه إلى الهلاك بسبب الامتناع عن تناول ما فيه

¹²¹⁰ الإسراء، الآية: ٣٢.

¹²¹¹ انظر: الجوهرى، الصحاح، ج. ٤، ص. ١٣٦٢.

¹²¹² ع، أ، ل، ح، ب.

بقاؤه؛ والثالث: إفضاؤه إلى الهلاك الممتحنين أيضا بسبب البقاء، بل عند معرفتهم لنافع للأشياء إذا أراد كل من الممتحنين أن يختص هو بما ينفعه. فإنه لو لم يرد البيان شرعية سبب يثبت الملك لمن باشر ذلك حتى (١٠٢/أ) ينقطع طمع من لم يباشر ذلك السبب كان مؤديا إلى التقاتل والتفاني المراد من الممتحنين المكلفون بخطابات الأمر والنهي. وقوله: ”فلو لم يشرع الحكيم بشرعا، ولم يضع أسبابا يكن المختص بها مختصا بما لها من الأحكام“ إلى أن قال: ”وفي ذلك وقوع المنازعة والعداوة“ إلى آخره.

فإن قلت: لو قال قائل فلو لم يشرع الشارع الأسباب التي يحصل الملك لمن باشرها ولا يحصل لمن يباشرها لا تكون المنازعة فيما بين الناس أيضا بل يعاملون بما وقع عليه اتفاقهم بماذا يثبت الملك بحسب اصطلاحهم فلا يقع المنازعة بينهم لانقطاع طمع من لم يباشر سبب الملك الذي ثبت فيما بينهم بالاصطلاح. ألا يرى أن الكفار من المشركين والمجوس، فإنهم لم يصدقوا الرسل ولا المرسل، ولا شرع الأسباب، ولم يقع المنازعة فيما بينهم في مثل هذا مع معرفتهم لما فيه منفعتهم ورغبتهم إلى اختصاص، بما فيه بقاء مهجهم وبقاء نسلهم؛ لأنهم وضعوا أسبابا، وجزوا على موجب تلك الأسباب ولا ينازع من لم يباشر تلك الأسباب من باشرها أن مباشرة تلك الأسباب اختص بمحكم تلك الأسباب. ونحن نرى موافقتهم في الجرى على موجب الأسباب التي بينهم أكثر من موافقة المسلمين في الجرى على موجب الأسباب المشروعة، ما جوابنا عنه؟

قلت: إنهم لم يأخذوا تلك الأسباب التي يجرون عليها إلا من أبائهم، من أبائهم إلى أن ينتهي نسبتهم ونسبتنا إلى آباء مسلمين لنا، ولهم. وهم المحملون في سفينة نوح عليه السلام وإلى آدم عليه السلام وهو نبي مرسل، فكانت شريعته باقية في أولادهم. ثم الكافرون من أولاد أولاده عملوا شريعة في البياعات والأسرية وسائر المعاملات تقليدا لأبائهم لا تصديقا لشريعة نبيهم أن غيروا بعض الأسباب المشروعة. إنما كان ذلك تقليدا لأبائهم الكفرة. (١٠٢/ب) وأبائهم الكفرة إنما غيروا فيما بينهم فاصطلاحهم فلم يتعدوا عن اصطلاحهم وكان ذلك في أوصاف الأسباب لا في وضع أصل الأسباب وإنما كان وضع أصل الأسباب بسبب الدين السماوي فمن تقع المنازعة فيما بينهم يجريهم على الأسباب التي كان أصلها سبب الدين السماوي فصحَّ قوله في الكتاب فلو لم يشرع الحكيم شرعا ولم يضع أسبابا إلى أن قال لتسارع كل ما يميل إليه طبعه. وفي ذلك وقوع المنازعة الحقد مع الضغن في صيغة الأفراد، والجمع، والمعنى واحد. وأما الصغائن فهي جمع الصغينة بمعنى الصغن. وأما العيث والفساد فيفاوتان في التعدي واللزوم مع قرب معناهما فإن العيث للإفساد لا الفساد يقال عاث الذين في الغنم أي أفسد والضمير البارز في ”يحققه“ راجع إلى ما ذكر قبله من فوائد بعثة الرسل من الوجوه الثلاثة التي ذكرنا مع تضمّن جواب الشبهة التي ذكرها منكرها فائدة بعثة الرسل بقولهم: إن لله تعالى

[على عبادته]¹²¹³ أوامر ونواهي وأفعالهم منقسمة إلى المحاسن والقبائح: والمحاسن مأمور بها، والقبائح مزجور عنها غير أن الله تعالى أودع عقول البشر العلم بجميع المحاسن وحيلها على الميل إليها والمعرفة بجميع القبائح وطبعها على النفور عنها فكانوا مبتلين مكلفين بعقولهم مأمورين منهيين بها وبالوقوف بعقولهم¹²¹⁴ على جميع ما يحتاجون إليه من للصلح وقعت لهم الغنية عن الرسالة فلو أرسل الله تعالى إليهم رسولاً وحالتهم هذه أعني الاستغناء عن الرسل لفعل ما لا جدوى له ولا عاقبة يتعلق به حميدة وما هذا وصفه فهو سفة والله تعالى يجُلُّ عن ذلك وهذا الذي ذكر المصنف رحمه الله جواب لهذا الذي ذكره من الهذيان فصار كأنه قال: نعم، إن الله تعالى جبل العقول على الميل إلى المحاسن كلَّها وطبعها على النفور عن جميع القبائح (أ/١٠٣) ولكن الشأن في معرفة كل فرد من أفراد الأعيان والأفعال أنه من جملة المحاسن أم من جملة القبائح بطريق التفصيل ولا يُدرك عقل عاقل وإن كان كامل العقل وافر الذهن بأن هذا الفرد من أي قبيل من قبيلى المحاسن والقبائح فلا بدّ، فلا بد من مبيّن يبيّن بأن هذا الفرد من جملة القبائح حتى يظهر به فائدة خلق العقل مايلاً إلى المحاسن نافراً عن القبائح [ولما لم يعلم العقل كل فرد من أفراد الأعيان والأفعال¹²¹⁵ بأنه من جملة المحاسن أو من جملة القبائح]¹²¹⁶ وإلا لم يكن بخلق الله العقل مايلاً إلى المحاسن نافراً عن القبائح فائدة وكان هذا نظير من يجازف في كلامه وأنبائه لا يرى الفضيلة لمن اتقن في إفتائه على نفسه وعلى نظرائه ويقول بالفارسية: هاذيان وفساده إلى الكسل سايبها مفتي چه كار است در وى لا نوشتن است يا نعم.¹²¹⁷

قلنا: نعم كذلك هو هين في نفسه كتابةً إذ هو لا يخلو من لا أو نعم على طريق الإجمال ولكن الشأن في معرفة أن هذا الفرد من صورة المسألة جوابه على طريق التعيين بلا أو بنعم فبمعرفة ذلك يمتاز الخبيث من الطيّب والجهام¹²¹⁸ من الصيب وهما أيضاً للتعقل كفاية على طريق الإجمال أن المحاسن مما يجب على العاقل أن يميل إليها ويصيد والقبائح مما يجب عليه أن ينفر عنها ويحيد، ولكن لا كفاية في المعرفة للأفراد، بأن هذا الفرد من قبيل المحاسن أو من [قبيل]¹²¹⁹ القبائح، فالمنقبة العظمى والحكمة الكبرى في معرفته بطريق التفصيل لا بالإجمال¹²²⁰، إذ به لا ينتفي الجهل والأشكال. فلذلك قلنا: لم يكن بدّ من ورود البيان ممن له العلم بحقيقة كل فرد من أفراد تلك الجهل أنه من جملة

¹²¹³ ع، أ، ل، ح، ب.

¹²¹⁴ ع: بعقولهم.

¹²¹⁵ أ: الأعيان.

¹²¹⁶ ع، أ، ب، ل، ح.

¹²¹⁷ لا حاجة لمفتي عندما توجد الكتابة.

¹²¹⁸ ج: الجهام بالفتح السحاب الذي لا ماء فيه الضيب السحاب ذو الضرب وهو نزول المطر.

¹²¹⁹ ع، أ، ل، ح.

¹²²⁰ ع: عمل له العلم بحقيقة.

المحاسن أو من جملة القبائح. وذلك لا يكون إلا ببعثة الرسل الذين يبينون محاسن الأشياء وقبائحها بطريق التفصيل والذي يؤيد هذا كله أي يؤيد ما ذكرنا بأن قوى العقول الوقوف على جملة المحاسن والمساوى دون أعيانها والشرف والحكمة في الوقوف على (١٠٣/ب) الأعيان دون الجمل بيان ذلك أن الله تعالى خلق البشر في أحسن تقويم وسخر لهم جميع ما على وجه الأرض من غير أن سبق منهم ما كانت هذه النعم خارجة مخرج المكافأة أو قضاء حق مستحق فكانت نعمًا مبتدأة ولا وجه إلى إسقاط شكرها وإباحة كفرانها لما فيه من تصيب النعم وظلمها فيجب الشكر على هذا أجمع العقلاء. ثم ينبغي أن يكون الشكر كفاء النعمة موازيا لها في ذاتها مساويا في قدرها ولو لم يكن كذا لم يكن معتدا به ولا مقابلاً لها إلا أن يرضى المنعم بكرمه وجوده بأدوّن من حقه ثم أن النعم تتفاوت إقذارها وتباين منازلها بتفاوت إقذار المنعمين وتباين منازلهم فمن كان منهم أعظم قدراً أو أعلى درجةً، ومنزلة كانت النعمة منه أجل قدراً وأكبر منزلةً. ثم لا نهاية بجلال الله تعالى وكبريائه، وعظمة، وسلطانه، فلم يكن في عقل أحد من البشر الوقوف على كنه أدنى نعمة أسداها إلى أحد من خلقه، فكيف؟ وقد توالى نعمه وترادفت الآؤه على عباده وإذا كان الأمر على ما قررنا لن يتصور من العبدان يأتي بشكرٍ يكافي أدنى نعمة من النعم فضلاً عن أن يكون مكافياً لما تقلب هو فيه من نعمه في جميع عمره.

يحققه: أنه لا يتمكن من أداء شكر نعمه إلا بتوفيق من الله تعالى وتيسر منه على ذلك وذلك نعمة جديدة تجب بمقابلتها الشكر ولا يتوصل إلى شكرها إلا بأثر آخر من التوفيق، وهكذا إلى ما لا يتناهي. فإذا على هذا القضية لا يمكن للعبد الخروج عن شكر نعمة واحدة، وإن استغترق جميع عمره لشكرها فكيف يمكنه أداء شكر جميع نعمه، والشكر واجب عليه. فلا بدّ من بيان قدر الشكر الذي يستوجبه الله على عباده على نعمه ليتمكنوا من أداء ذلك والعقول قاصرة عن كيفية شكر كل نعمة كما هي عاجزة عن الوقوف على كميته وقاصرة أيضاً على الوقوف على حسن الشكر ووقته فلا بدّ من بيان سمعي يرد بذلك كله ليتمكن من العباد التفصي عما لزمهم من عهدة تكليف أداء الشكر (١٠٤/أ) إذ الحكيم إذا أمر عبداً من عبده بشيء لا بدّ من أن يبين ذلك بياناً يتمكن العبد من الإيتمار به إذ لو لا البيان لكان ذلك تكليف ما ليس في وسع المكلف بالإيتمار له وهو خارج عن الحكمة كذا ذكره المصنف رحمه الله.

ثم الرسالة، وإن كانت عند كثير من المتكلمين في حيّز الممكنات أي في مكان الممكنات أي من الجائزات لا من الواجبات. وقوله: "انختام الرسالة" لم يورد في الكتب المتداولة في اللغة لفظ الانختام والله أعلم بصحته كدعوى زرادشت، فهو اسم رجل ادعى النبوة في عهد كيقوباد¹²²¹ أمير بلخ.

¹²²¹ هو صاحب الروم السلطان علاء الدين كيقباز ابن السلطان كيخسرو ابن السلطان قلع أرسلان ابن السلطان مسعود ابن السلطان قلع أرسلان ابن السلطان سليمان بن قتلмыш السلجوقي، أصحاب مملكة الروم. كان شجاعاً، مهيباً، وقوراً، سعيداً، هزم خوارزم شاه، واستولى على عدة مدائن، وتزوج بابنة العادل فولد له منها. وكان قبله قد تملك أخوه كيكأوس، فاعتقل أخاه هذا مدة،

وذلك أمير أراد أن يتزوج أخت زرادشت،¹²²² فإنها كانت بلغت في الحسن والجمال غايته. والأمير بايعه لتحصيل مقصوده، والمجوس اتفقوا على نقل معجزاته إلى آخر ما ذكرنا في الكافي في أوائل باب بيان أقسام السنة.

وقوله: "... بصانعين عاجزين" وهو قول المجوس. قال فرقة منهم يُسمّون المشخية أن يزدان كان نورا محضاً، ثم المنسخ بعضه فصار ظلمةً فكان آهرمن من تلك الظلة. فزعم بعضهم أن آهرمن محدث حدث من فكرة ردية حصلت من يزدان شكّة، فإنه تفكر في نفسه. هل يخرج عليه من يضاده في ملكه؟ فزعم بعضهم أن يزدان في صلوته شكّة وحدث آهرمن تلك شكّة وإنما يصلى طلباً أن يكون له ولد وهذه الهديانان كلها دليل على كونها عاجزين. أما آهرمن فظاهر؛ لأنّ عامتهم اتفقوا على أنه حادث، وكلّ حادثٍ عاجزٌ. وأما يزدان، فعجزه أيضاً ظاهر فإنه لما المنسخ بعضه بالظلمة ولم يتمكن هو من دفع الإنساخ كان عاجزاً وكذلك تفكره في نفسه هل يخرج عليه من يضاده في ملكه أم لا، وشكّه في صلواته وصلاته لطلب الولد كل منها آية عجزه وإضطراره.

وقوله: "... أو دعوى ماني قيل ماني" كان رجلاً نقاشاً بالصين وهو ادّعى الرسالة من أصلين قديمين العالم وهو قول الثنوية فقالوا إنهما كانا لم يزالا متباينين فامتزجا فحصل العالم من امتزاجهما (١٠٤/ب) وهما النور والظلمة وأضافوا جميع ما في العالم من الخيرات والمسرات إلى النور وجميع ما فيه من الشرور والهجوم والأحزان والآلام إلى الظلمة وافتقرت هذه الطائفة ثلاث فرق أحديهما المانوية هم المنسوبون إلى ماني كما في نسبة إلى القاضي والجاني القُضوي والحانوي¹²²³ بخلاف ما يقوله الإباضية من الخوارج. قال الإمام أبو جعفر السجزي: الخوارج قوم من أهل البدع سموا خوارج بخروجهم على علي بن أبي طالب رضي الله عنه [وخروجهم أيضاً عن إجماع الأمة وسموا أيضاً حرورية لنزولهم قرية يقال لها حروراء حين فرقوا علياً]¹²²⁴ وهم يتشعبون على اثنتي عشر صنفاً وهم: أزرّقية¹²²⁵ والإباضية¹²²⁶ والثعلبية¹²²⁷ إلى آخره. وقال في كتاب الملل: الإباضية أصحاب عبد الله بن

فلما نزل به الموت أحضر كيقباز وفك قيده وعهد إليه بالسلطنة، ووصاه بأطفاله، فطالت إيامه، وكان فيه عدل وإنصاف في الجملة. مات في شوال سنة ٦٣٤ هـ وتملك بعده ولده غياث الدين كبخسرو، وكانت دولة كيقباز تسع عشرة سنة. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ٢٣، ص. ٢٤.

¹²²² هو زرادشت بن يورشب، الذي يُعتقد أنه ولد في مدينة أذربيجان، غربي بحر قزوين، في سنة ٦٦٠ قبل الميلاد، وقيل قبل الميلاد بألف سنة، هو ظهر في أيام بشتاسف بن لهراسف وادعى النبوة. فأمن بشتاسف بنبوته وأظهر اسبنديار بن بشتاسف دين زرادشت في العالم. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ٢، ص. ٢٦٤.

¹²²³ انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ٣، ص. ٢٦٨-٢٧٤.

¹²²⁴ ع، أ، ل، ح، ب.

¹²²⁵ انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ١٣١.

¹²²⁶ انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ١١١.

¹²²⁷ ج: الثعلبية؛ انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ١٢٧.

أَبَاضُ الَّذِي خَرَجَ فِي أَيَّامِ مَرْوَانَ بْنِ مُحَمَّدٍ¹²²⁸ وَهُمْ أَجَازُوا شَهَادَةَ مُخَالَفِيهِمْ عَلَى أَوْلِيَائِهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتُونُ إِمَامَهُمْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، وَقَالَ قَوْمٌ مِنْهُمْ يَجُوزُ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ تَعَالَى رَسُولًا بَلَا دَلِيلٍ وَهُوَ يَكْفِي الْعِبَادَ بِمَا يُوحِي إِلَيْهِ وَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ إِظْهَارُ الْمَعْجَزَةِ.

وَقَوْلُهُ: ”لَمَّا أَنْ تَعَيَّنَ هَذَا الْمُدْعَى لِلرَّسَالَةِ لَيْسَ فِي حَيْزِ الْوَأَجِبَاتِ“ بَلْ فِي حَيْزِ الْجَائِزَاتِ. فَلَمَّا كَانَ تَعَيُّنُ هَذَا الْمُدْعَى الرَّسَالَةَ فِي حَيْزِ الْجَائِزَاتِ لَمْ يَكُنْ بَدًّا مِنْ دَلِيلٍ يَعِينُهُ أَنَّهُ تَعَيَّنَ الرَّسَالَةَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَذَلِكَ الدَّلِيلُ هُوَ الْمَعْجَزَةُ فَكَانَ الْقَوْلُ بِوَجُوبِ قَبُولِ قَوْلِهِ قَوْلًا يُوجِبُ قَبُولَ [قَوْلِهِ]¹²²⁹ مِنْ يَكُونُ قَبُولُ قَوْلِهِ كُفْرًا يَعْنِي لَوْ قُلْنَا كَمَا قَالَتْ: الْإِبَاضِيَّةُ بِوَجُوبِ قَبُولِ قَوْلِهِ مِنْ غَيْرِ إِظْهَارِ الْمَعْجَزَةِ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ قَبُولُ قَوْلِهِ كُفْرًا عَلَى تَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ مُدْعَى النَّبُوَّةِ كَاذِبًا فِي دَعْوَاهُ، وَلَا شَكَّ لِأَحَدٍ فِي كُفْرٍ مِنْ صَدَقَ مُدْعَى النَّبُوَّةِ كَاذِبًا فَمَنْ أَوْجِبَ قَبُولَ قَوْلِ مُدْعَى [النَّبُوَّةِ]¹²³⁰ مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ فَقَدْ أَوْجِبَ قَبُولَ قَوْلِ مَسِيلِمَةَ الْكُذَّابِ حِينَ زَعَمَ أَنَّهُ قَوْلُ نَبِيٍّ، وَإِنَّهُ مُحَالٌ.

فَإِنْ قِيلَ: لَوْ قَالَتْ الْإِبَاضِيَّةُ هَذَا الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ مُعَارِضٌ بِمِثْلِهِ فَإِنْ قَالَ يَجِبُ الرَّدُّ بَدُونَ أَنْ يَعْلَمَهُ كَاذِبًا كَانَ الْقَوْلُ بِوَجُوبِ رَدِّ قَوْلِهِ قَوْلًا يُوجِبُ¹²³¹ رَدِّ قَوْلٍ مِنْ يَكُونُ رَدُّ قَوْلِهِ كُفْرًا؛ لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ (١٠٥/أ) أَنْ يَكُونَ صَادِقًا فِي دَعْوَاهُ فَحَيْثُذ [يَكُونُ]¹²³² رَدُّ قَوْلِهِ كُفْرًا. فَإِنْ قَبُولُ قَوْلٍ مِنْهُ هُوَ صَادِقٌ فِي دَعْوَاهُ النَّبُوَّةِ [إِيمَانًا]¹²³³ فَكَانَ رَدُّهُ كُفْرًا لَا مُحَالَةً؟

قُلْتُ: هَذِهِ الْمُعَارِضَةُ فَاسِدَةٌ؛ لِأَنَّ تَصَدِيقَ الصَّادِقِ فِي دَعْوَاهُ النَّبُوَّةِ قَبْلَ إِقَامَةِ الدَّلِيلِ لَيْسَ بِفَرْضٍ فَلَا يَكُونُ إِنْكَارُهُ كُفْرًا وَأَمَّا تَكْذِيبُ الْكَاذِبِ فِي دَعْوَاهُ النَّبُوَّةِ فِي الْحَالِ فَفَرْضٌ فَيَكُونُ تَصَدِيقُهُ كُفْرًا. أَلَا يَرَى أَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغْهُمْ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ بَعْدَ نَزُولِ آيَةِ التَّحْرِيمِ كَانُوا قَدْ اعْتَقَدُوا حَلَّ الْخَمْرِ حَتَّى شَرَبُوهَا وَطَعَمُوهَا لَمْ يَجْعَلْهُمْ اللَّهُ كَافِرِينَ بِسَبَبِ اعْتِقَادِهِمْ حَلَّ مَا حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى وَطَعَمَهُمْ إِيَّاهُ عَلَى اعْتِقَادِ الْحَلِّ حَتَّى نَفَى عَنْهُمْ الْجَنَاحَ فِي ذَلِكَ، وَقَالَ: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا﴾¹²³⁴ فَكَانَ¹²³⁵ [هُوَ]¹²³⁶ بِسَبَبِ أَنْ حَرَّمَ الْخَمْرَ. وَإِنْ كَانَتْ ثَابِتَةً فِي حَقِّ

¹²²⁸ هُوَ مَرْوَانَ الثَّانِي بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَمَوِيِّ الْقُرَشِيِّ هُوَ آخِرُ خُلَفَاءِ بَنِي أُمَيَّةٍ فِي دِمَشْقَ. وَيَلْقَبُ الْجَعْدِيَّ نِسْبَةً إِلَى مَوْلِدِهِ الْجَعْدِ بْنِ الدَّرْهَمِ، تَوَلَّى الْخِلَافَةَ بَعْدَ ابْنِ عَمِّهِ إِبْرَاهِيمَ الَّذِي تَخَلَّى عَنِ الْخِلَافَةِ لَهُ. يَكْنَى بِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْقَائِمِ بِحَقِّ اللَّهِ، فَإِنَّهُ كَانَ لَا يَفْتَرُ عَنِ مَحَارِبَةِ الْخَوَارِجِ. قَتَلَ سَنَةَ ١٣٢ هـ. انْظُرْ: جَلَالُ الدِّينِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ السِّيُوطِيُّ، تَرْيِخُ الْخُلَفَاءِ، دَارُ ابْنِ حَزْمٍ، بَيْرُوتُ، لُبْنَانُ،

٢٠٠٣م، ص. ١٤٩.

¹²²⁹ ع، أ، ل، ح، ب.

¹²³⁰ ع، أ، ل، ح، ب.

¹²³¹ ع، أ، ل، ح: بِوَجُوبِ.

¹²³² ع، أ، ل، ح، ب.

¹²³³ ع، أ، ل، ح، ب.

¹²³⁴ الْمَائِدَةُ، آيَةُ: ٩٣.

الجميع بعد نزول آية التحريم لكن لما لم يظهر تلك الحرمة في حق قوم لم يلزمهم اعتقاد الحرمة فكذا ها هنا لما لم يثبت مدعي النبوة حقيقة دعواه بالدليل الذي هو المعجزة لم يلزم على أحد تصديقه بأنه نبِّي فلما لم يلزمه تصديقه بأنه نبي لم يكن اعتقاده بأنه كاذب في دعواه كُفراً وهذا خلف من القول أي ردِّي منه يقال: سكت ألفاً ونطق خلفاً أي سكت عن ألف كلمة، ثم يكلم بالخطأ وهذا من الاسماء المثلثة بالحركات الثلث في "الخاء" مع سكون "اللام" هذا الذي ذكرته من المعنى هو بفتح "الخاء" وبالكسر حلمة ضرع الناقة وبالضمّ الاسم من الإطلاق¹²³⁷ وهو في المستقبل كالكذب في الماضي.

وقوله: "وهو المعجزة" فيحتاج هنا¹²³⁸ إلى القول في مأخذ المعجزة وحدها و[وجه]¹²³⁹ كيفيته دلالتها على صدق الأتى بمأخذها فهو العجز الذي هو نقيض القدرة سُميت معجزةً. "لأنها تظهر عجزاً من يُتحدّى بها عن معارضتها" أي يعارض بالمعجزة فالتحدي المعارضة. يقال: تحدّث فلاناً إذا باريتَه [في فعل]¹²⁴⁰ ونازعتَه الغلبة و"الهاء" الداخلة في لفظها "هاء" المبالغة كما في العلامة والنسابة لا للتأنيث فيقال القرآن معجزة فكانت داخلة فيها للمبالغة في الخبر عن عجز المرسل إليهم كذا ذكره المصنف رحمه الله.

قال العبد الضعيف غفر الله له: وإن كانت هذه أعني (ب/١٠٥) "التاء" اللاحقة في المعجزة للمبالغة كما في العلامة والنسابة على ما ذكر في كتب أصول الكلام الموثوق بها لكن لم تخل هي عن معنى التأنيث لما أن وضع "التاء" الدائدة في اسم هو صفة للتأنيث فلذلك وصفت هي في كتب اللغة بالتأنيث. قال في الصحاح: "المعجزة - واحدة معجزات الأنبياء."¹²⁴¹ وقال في المغرب: والمعجزة في اصطلاح المتكلمين معرفة، فلذلك رجع المصنف الضمير في الكتاب بالتأنيث بقوله: "وحدها على طريقة المتكلمين إليها". وقوله: "إنها ظهور أمر" ألا يرى أن "التاء" وإن كانت للمبالغة في العلامة لا يوصف الله تعالى بها، فلا يقال الله علامة بل يقال علام بدون "التاء" صيانةً لوصف الله تعالى عن شائبة التأنيث. ثم المعجزة في الحقيقة وإن كان اسماً لمثبت العجز كالمقدر اسم لمثبت القدرة إلا أن المظهر للعجز يسمى به مجازاً.

¹²³⁵ ع، ح: وكان.

¹²³⁶ ع، أ، ل، ح، ب.

¹²³⁷ أ، ل، ح: الاختلاف.

¹²³⁸ ع: ها هنا.

¹²³⁹ ع، أ، ل، ح، ب.

¹²⁴⁰ ع، أ، ل، ح، ب.

¹²⁴¹ انظر: الجوهري، الصحاح، ج. ٣، ص. ٨٨٤.

وقوله: ”على طريقة المتكلمين“ إنما قيّد به احترازاً عن حدّ الفلاسفة، فإنهم قالوا: هي الفعل الجزئيّ المحكم الإلهي التي تفوق منتهى القوّة الطبيعية، والقوّة النفسانية. وقوله: ”ظهور أمر“ إلى آخره هذا الحدّ مشتمل على خمسة قيودٍ وهي ظهور أمر وخلاف العادة، ودار التكليف وإظهار صدق مدعي النبوة، ونكول من يُتحدّي عن المعارضة بمثله. وذكر في الكتاب الاحترازاات بالقيود والمراد من الأمر المذكور الشأن لا طلب الفعل ولا يقال ولا يشترط ظهور الأمر؛ لأنّ ذلك يقتضي الوجودي من الفعل فلا يشترط ذلك في المعجزة. فإن الأمر العدمي [أيضاً]¹²⁴² يصلح أن يكون معجزة كامتناع ذكرىء عليه السلام عن الكلام المعتاد، لأنّنا نقول: لا نسلم عدميته فإن ذلك أيضاً أمر وجودي؛ لأنّ المعجزة¹²⁴³ صفة يمتنع بها القادر عن الاتيان بالفعل، فكان هو كذلك ولأن الله تعالى خلق المانع في لسانه فكان وجودياً.

وقوله: ”إذ ظهور ذلك على يده [جائز]“ أي ظهور خلاف العادة على يد المتأله¹²⁴⁴ جائز؛ لأنّه لا يوجب شبهةً في معرفة الصانع؛ لأنّ في خلقته وصورته وهيته وعجزه (١٠٦/أ) واحتياجه دلالة قطعية على استحالة كونه إلها فلما كانت دعواه الألوهية مستحيلةً في ذاتها لم تتوقف معرفة بطلانها على دليل آخر بخلاف دعوى المنتنبي وقت جواز النبوة؛ لأنّه ليس في ذاته ما يدلّ على كذبه إذ هو من جوهر من هو صادق في الدعوى لا فرق بينهما من حيث الذات فلا فرقان بينهما إلّا من جهة المعجزة الناقضة للعادة فلو ظهر على يدي الكاذب لا نسدّ [على]¹²⁴⁵ [طريق الخلق]¹²⁴⁶ معرفة صدق الأنبياء وفيه تعجيز الله تعالى عن إقامة البرهان على صدق النبي صلى الله عليه وسلم وإنه محال وما يؤدي إلى المحال فهو محال وهذا هو الدليل المعول عليه في عدم جواز المعجزة على يدي الكاذب في دعواه النبوة.

وقوله: ”وإن [كان]¹²⁴⁷ ما ظهر على يده خارج عن مقدور البشر“ بل عن مقدور جميع الخلائق وأراد بجميع الخلائق الملائكة والانس والجن والشياطين وغيرهم.

فإن قيل: فكيف عمر هذا القول في جميع الخلائق مع أن الملائكة قادرين على أفعال خارجة عن قوى البشر نحو الصعود إلى السماء والنزول منها في زمانٍ قليلٍ وكذلك المستترقة من الشياطين يصعدون إلى السماء لاسترقاق بعض كلام الملائكة ثم يرحمون بشهابٍ ثاقبٍ على ما ذكر في تأويل

¹²⁴² ج، ع.

¹²⁴³ ع، أ، ل، ح، ب: العجز.

¹²⁴⁴ ج.

¹²⁴⁵ ع، أ، ل، ح.

¹²⁴⁶ ج، أ، ع.

¹²⁴⁷ ع، أ، ل، ح.

قوله تعالى: ﴿فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾¹²⁴⁸ وفي قوله تعالى: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِثَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهْبًا﴾¹²⁴⁹ وكذلك كون ملك الموت عليه السلام بالمشرق ثم بالمغرب في زمان قليل مذكور في الأحاديث، وهذا كله أمر بخلاف العادة ليس هو في قوَى البشر ومع ذلك يوجد من غير البشر على ما ذكرنا.

قلنا: مراده من هذا هو ما يظهر على خلاف العادة على¹²⁵⁰ يد من يدعي النبوة تصديقا لدعواه النبوة من نحو انشقاق القمر، وانجذاب الشجر، وتسليم الحجر، وكغلب العصي حية، وانفلاق البحر، وأبرء الأكمه والأبرص، وإحياء الموتى. وهذه الأشياء التي ذكرت من معجزات الأنبياء ليست في قدرة الملك ولا في قدرة من يدور عليه الفلك، بل هي مخصوصة بقدرة رب العالمين، وإله الناس أجمعين. (ب/١٠٦) وأما ما ذكرته من أفعال الملائكة وغيرهم فليس هو مما يخالف العادة في حقهم بل هم مجبولون عليه فكان ذلك كإخراج النحل من بطنه شرابًا مختلفًا لوانه فيه شفاء للناس، وكطير أن الطير في الهواء، وكمعرفة صغار النمل ما فيه الرسومات. وإن كانت هي بعيدة منها وليست هذه الأشياء في قوَى البشر وجمع المصنف رحمه الله في قوله ووجه الدلالة ما تقرّر في عقولنا أن الله تعالى سامع إلى قوله: ولا قدرة عليه إلا الله تعالى ثلاث مقدمات: إحداهما:¹²⁵¹ إن الله تعالى سامع دعوى هذا المدعي؛ وثانيتهما: إن هذه الأشياء خارجة عن مقدور البشر؛ وثالثتها: إن هذه الأشياء كما وجدت، وجدت بخلق الله تعالى؛ لأنّه لا قدرة عليه إلا الله تعالى. فلما كان كذلك كان ذلك من الله تعالى تصديقا في دعواه إذ التصديق الفعلي بمنزلة التصديق القولي وذلك ثابت في الشرعيات وفي عُرف الناس.

وقوله: ”ثم قال أية صدق دعواي أن الله تعالى أرسلني أن يفعل كذا“؛ وقوله: ”أية صدق دعواي - مبتدأ“؛ وقوله: ”أن يفعل كذا - خبره“؛ وقوله: ”إن الله تعالى أرسلني“ مفعول، فمعناه بالفارسية: نشاني راستي من در دعوى خویش که بدرستی مرا خدای تعالی به رسول فرستاده است که خدای تعالی این کار را چنین کند وکاری را [تعیین کرد که آن کار را جز خدا کسی نمی تواند کردن و خدای تعالی آن کار را راست گوی داشتن بد مران مداعی رسالت را در دعوی]¹²⁵² وقوله: ”وهذا ظاهر في المتعارف كما أن من أرسله غيره من البشر“ إلى آخر فقال الرسول للمرسل: اكتب لي شيئاً من الأسرار التي كانت بينك وبينه لم يطلع عليها [غيركما]¹²⁵³ فكتب له وعلم المرسل إليه أن لا إطلاع على تلك الأسرار

¹²⁴⁸ الصفات، الآية: ١٠.

¹²⁴⁹ الجن، الآية: ٨.

¹²⁵⁰ ع، أ، ل، ح: في.

¹²⁵¹ في أصل الكلمة: احديها.

¹²⁵² ع، أ، ل، ح.

¹²⁵³ ع، أ، ل، ح.

غير المرسل كان ذلك دلالة صادقة على صدق مُدعي الرسالة وكذلك في الشرعيات في تصدق الفضولي أن إجازة من يتعلق للعقد به إن كانت بقوله أو بفعله فهما سواء في الصحة ثم قد ثبت بوقوف الناس على طبائع الجواهر ما هو غذاء منها إلى قوله إنهم وقفوا على ذلك بأعلام خالقها على لسان من أرسل إليهم.

فإن قلت: يحتمل أنهم وقفوا عليها بسبب (١٠٧/أ) تجربتهم كما يعرف الناس طبائع بعض الأشياء الآن بسبب تجربتهم. ألا يرى أن إنسانا لو قال إن هذا الشيء يصلح لدفع هذا المرض، فإني جرّبتُه فوجدته كذلك. وإن لم أسمع ذلك من أحد لا يستبعد صحة هذا القول منه، بل يتبع قوله من يتبع فيداويه مثل مداواته.

قلت: لا كلام في أفراد بعض الأشياء التي كان للإنسان بقاء بدونها، إنما الكلام في عموم الأشياء لعموم الناس فيما لا بقاء لهم بدون مباشرتها واغذائها¹²⁵⁴ حتى لو صورنا إنسانا في الشتاء وليس على وجه الأرض من ثمرات لو اغتذى [بها]¹²⁵⁵ بطريق التجربة فيبقى وهو لم يسمع من أحد أن الغنم والبقر وغيرهما من الحيوانات مما يذبح ويطح ويؤكل فيبقى هو بأكل اللحم فلا شك أن عقله لا يصلح دليلاً على الذبح والطح والأكل. وهذه الحيوانات كما هي بحياتها لا تصلح لتجربة الأكل منها فيموت لا محالة بامتداد عدم الأكل؛ لأنه لا سمع له من أحد أنه يفعل هكذا فيبقى بأكله إذ الكلام فيه ولا يصلح عقله للدليل على هذا وهذه الحيوانات ليست بمحل التجربة مع بقائها كما هي فيلزم ما قلنا ضرورةً وأما ما ذكرته من تجربة بعض أنه وجد ذلك الشيء المعين لدفع ذلك المرض المعين وهو كان بعد بقائه إلى هذا الوقت يأكل ما يؤكل بسماعه أنه يؤكل، والذي وجده من اندفاع ذلك المرض عند استعمال ذلك الشيء في حقه يحتمل أن مرضه كان انتهى إلى آخره فوقع استعمال ذلك الشيء بطريق التجربة في آخر وقت ذلك المرض اتفاقاً فأضافة المجرب إليه ويحتمل أنه كان صالحاً لدفع ذلك المرض كما يصلح غيره دافعا له ووقع اتفاق تجربته في حق ذلك الشيء المعين ولكن ذلك في حق بعض الأفراد لا في حق الجميع الذي يتعلق بقاء جنس الإنس بمباشرته وليس ذلك إلا بأعلام خالق جنس الإنس.

وقال المصنف رحمه الله أن الجواهر الموجودة في العالم منقسمة إلى أغذية وسموم وأدوية ولا وصول إلى الامتياز بين البعض منها والبعض بالتجربة ولا بقاء (١٠٧/ب) للأبدان بدون تناول الأغذية ورأينا أنهم اهتموا إليها وإلى معرفة طبائعها مع أن لا وقوف بشيء من الخواص على شيء منها ولا بالعقول إذا صحَّ خليقة الله تعالى حساً وأوفرهم عقلاً لا يمكنه الوصول إلى ذلك ما لم يختلف إلى

¹²⁵⁴ في أصل الكلمة: اغذائها.

¹²⁵⁵ ع، أ، ل، ح، ب.

أستاذٍ حاذقٍ حصل له العلم بذلك عن غيره ولهذا اضطرَّ أهل العلم بطبائع هذه الأشياء¹²⁵⁶ اعني المنكرين الرسالة إلى الاعتراف بأن العلم بطبائعها توقيفيٌّ فإنهم مهما قيل لهم ممن أخذتم العلم بطبائع هذه الأشياء قالوا من بقراط فإذا قيل وممن أخذ بقراط قالوا من أسفليينوس¹²⁵⁷ الإمام الذي عرج بروحه إلى السماء فأطلع عليها وكذا العلم بالنجوم وهية الأفلاك وطبائع الكواكب والسعد منها والنحس لن يتوصل إلى ذلك إلا بالتوقيف لقصور الحواس والعقول عن ذلك ولهذا اضطرَّ أهل النجوم حين سألوا عن ذلك إلى أن قالوا: بدؤ معرفتها من هرمس الحكيم، وقد عرج بروحه إلى السماء فطافت في ملكوت السماوات وعرفت ذلك كله مشاهدةً فزعم بعض من ادعى العلم بالحقائق أن هرمس هو اسم إدريس عليه السلام وكذا العلم بالحرف التي بها قوام المعاش من الحدادة والحياكة وغيرهما لا يمكن لأحد أن يقول إن هذا مما يدرك بالعقل والحس. فإن العقل الإنسان لا يهتدي إلى هذه الأشياء بعقله وليس له حسّ قبل وجود هذه الأشياء بالسمع والكلام فيه فتعيّن السماع وهو من الرسل الذين أرسلهم العالم بحقائق الأشياء كلها وهو الله تعالى.

وقوله: ”كقلب العصا حية، واليد البيضاء، وانفلاق البحر“ هي من معجزات موسى عليه السلام وإبراء الأكمه والأبراص وإحياء الموتى هي من معجزات عيسى عليه السلام وإخراج الناقة من الحجر هو معجزة صالح عليه السلام، والباقي معجزة سليمان عليه السلام، وإنما خص هذه المعجزات بالذكر لشهرتها وثبوتها بالكتاب وتقديم معجزة موسى، وعيسى على غيرهما لكثرة معجزاتهما أو لكون البحث في نبوة (أ/١٠٨) نبينا عليه الصلاة والسلام مع أهل الكتاب الذين هم اليهود والنصارى وتقديم موسى على عيسى باعتبار تقدم زمانه عليه السلام والكثرة ذكره في القرآن بالنسبة إلى ذكر عيسى وذكر سائر الأنبياء عليهم السلام.

وقوله: ”ثبت نبوتهم...“ خبر المبتدأ الذي هو¹²⁵⁸ قوله: والذين ثبت بالتواتر الخارجة عن طوق البشر أي عن طاقتهم المبائنه حيل المحتالين أي المفارقة حيل الذين يحتالون في الأمر كاحتياهم في جرّ الثقل ورفع البناء بين الأبنية الثقيلة واستخراج المحترفين صنائع دقيقة في حرفهم المجاوزة قوى الممخرقين أي المتعدية عن قوى الفاعلين الأفعال الباطلة التي لا ثبات لها في أصلها من الشعبذة والمخرقة. وقوله: ”... الممخرقين“ لغة استعملها المصنف رحمه الله في الذين يعملون الأفعال الباطلة كالتمويهات وليس لتلك الصيغة وجود في كتب اللغة المتداولة وهذه الصيغة تقتضي أن تكون الميم الثانية أصلية؛ لأنه جعلها من المخرقة التي هي على وزن الفعل كالطرمة والبشرة وإيراد صاحب

¹²⁵⁶ ع، أ، ل، ح: الجواهر.

¹²⁵⁷ انظر: ابن النديم، الفهرست، ج. ٧، ص. ٣٤٥.

¹²⁵⁸ ع: و.

الصالح المخرقة في "خ ر ق" ¹²⁵⁹ يدلّ على أن الميم ذائفة فقاء ¹²⁶⁰ [فيه] ¹²⁶¹ المخرقة كلمة مولدة وقال في المصادر: الخرق دروغ گفتن ودریدن من حدّ ضرب؛ وقال المطرزي ¹²⁶² في الإيضاح في شرح المقامة الأربعين: المخرقة افتعال الكذب وهي كلمة مولدة مبينة [على المخراق] ¹²⁶³ كالتمسكن على المسكين، ثم قال: ويحتمل أن يكون تركيبها من خروف الخرق وهو خلق الكذب مضموما إليها "الميم" ليكون رباعية دالة على زيادة معنى، هذا كلّ جواب عن قولهم: إن قلب العادة والطبيعة جائز غير أن ذلك أيضا في مقدور السحرة والمشعبذة.

قلنا: هذا كلام فاسد، إذ الشعبذة والمخرقة يزداد ضعفان اضمخلالا لذي البحث عنهما والتأمل فيهما إذ المخرقة تمويه محض، والشعبذة مبنية على شغل أعين الناظرين بشيء. ثم إخراج غيره وعلى المهارة في خفة اليد والمعجزة يزداد عند البحث والتأمل وكادةً وعلى مرّ (١٠٨/ب) الأيام ثباتاً ودواماً وقال في المصداق: لا يقع الالتباس بين المعجزة والسخر والشعبذة لوجوه:

أحدها: إنه لا يتصور ظهور المخالف للعادة من السحر والشعبذة عقيب دعوى النبوة كاذباً من المتنبّي. وإنما يتصور ذلك مع إقراره بأن الذي يأتي به بسحر وشعبذة وصناعة حتى قالوا: لو أن رجلاً ذهب بالمفناطيس إلى بلاد لم يعرفوا خاصية المفناطيس من جذب الفولاذ وادعى النبوة كاذباً أبطل الله تلك الخاصية عن المفناطيس كيلا يؤدي إلى التليس وهذا كان موافقاً لما كان يقول شيخه رحمه الله: إن حافظ القرآن لو ذهب إلى موضع لم يسمع أهله القرآن وأدعى هو النبوة وأراد أن يظهر معجزته بالقرآن انسي الله تعالى القرآن قلبه؛

والثاني: إنه لا يقع السحر والشعبذة إلا من أقوام لا يذكرون الله تعالى ولا يتم السحر إلا بدعوة الشياطين وترك ذكر اسم الله تعالى؛

والثالث: أن الشعبذة أو السحر يضمحل عن قريب والمعجزة يزداد تأكيداً عند الإمتحان وليست الشعبذة أو السحر إلا التليس على الحاضرين عند قوة الضوء أو قلته الموجبتين ضعف الأبصار ولهذا اضمحلّ فعل السحرة لما جاء موسى عليه السلام وألقى العصا؛ لأنّه كان باطلاً والله لا يصلح عمل المفسدين؛

¹²⁵⁹ انظر: الجوهرى، الصالح، ج. ٤، ص. ١٤٦٦.

¹²⁶⁰ أ، ل، ح: فيقال؛ ع: فقال.

¹²⁶¹ ع، أ، ل، ح، ب.

¹²⁶² هو ناصر بن عبد السيد أبى المكارم ابن على، أبو الفتح، برهان الدين الخوارزمي، كان إماماً في الفقه واللغة، رأساً في الاعتزال لسان البرهان سبحان البيان عديم النظير في الفقه وأصوله، قرأ على أبيه ثم على الموفق أحمد بن محمد تلميذ الزمخشري وله مغرب في اللغات والإيضاح في شرح مقامات. توفي في سنة ٦١٠ هـ. انظر: اللكنوي، الفوائد البهية، ص. ٢١٨.

¹²⁶³ ع، أ، ل، ح، ب.

والرابع: أن هذه الآيات العظام نحو فلق البحر وتقليب العصاحية وإحياء الموتى وشق القمر ونبع الماء من بين الأصابع لا يتصور قط من مُشعبذ ولا ساحر.

وقوله: "الزائدة" يحتمل أن يكون متعدية فيكون انتصاب صحةً على أنها مفعول ويحتمل أن يكون لازمة فيكون انتصابها على التمييز ثم من كان مساوياً لهم في الدعوى والبرهان كان مساوياً لهم في صحة الدعوى؛ لأنّ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم ثم أن صحة الدعوى متعلقة باستجماع معان أربعة:

أولها: كون الدعوى في حيز الإمكان فإن من ادعى ما هو ممتنع محال في نفسه ردّ قول القائل في أول وهلة وأعرض عن سماع بيّنته كدعوى زرادشت. فإن دعواه كانت ممتنعة [في نفسها لما فيها]¹²⁶⁴؛ لأنّ فيها من دعوى الرسالة من صانع عاجز جاهل تولّد من فكرته (١٠٩/أ) الرديّة من يعاديه ويزاحم في ملكه وهو غير عالمٍ بعاقبة فكرته عاجزٌ عن قهر عدوه وغلبته وكدعوى المتأله. وأما دعوى نبينا صلى الله عليه وسلم النبوة فواقعة في حيز الإمكان؛ لأنه ادعى أنه رسول الله إلى خلقه ليدعوهم إلى مصالح الدين، وهذا ممكن، بل في حيز وجوب القبول عند دلالة الدليل لما ذكرنا قبل هذا.

والثاني: أن يأتي بيّنة مطابقةً للدعوى فكانت بينة نبينا عليه السلام كذلك فإنه ادعى أمراً الهيّياً وأتى بالبينات الإلهية التي تفوق قوى الخلق ولا يتصور ذلك بالقوى الطبيعية شهد بذلك العالمون بالأصول الطبيعية نحو شقّ القمر، وإحياء الشاء المصلية، وإنطاق الناقة ثبت أن البيّنة تامّة موافقة للدعوى.

والثالث: أن يكون دواعي الجرح منتفية عن بيّنته إذ لو تمكن فيها جرح بوجه من الوجوه لردّت إذ لا قبول إلّا لما هو صحيح في نفسه فإن البيّنة لو لم تكن صحيحةً في نفسها كيف تصحح غيرها فكانت بيّنته صحيحةً ولم يكن فيها دواعي الجرح وهي أربع الكفر بالله تعالى والكذب عليه والفسق في أوامر الله تعالى.

والرابع: الجهل بأحكام الله تعالى وشيء من هذه لم يثبت بيّنة ولا في النبي صلى الله عليه وسلم والرابع سلامة الدعوى البيّنة عن مناقضة ترد عليهما أو على أحدهما إذ المناقض معترف بنقض ما إدعاه وفساده إذ هو بإدعائه صحة أحد المتناقضين شاهد ببطلان الآخر. فإذا صار معترفاً بفساد كل واحد من الأمرين، فكانت السلامة عن المناقضة ثابتةً هنا إما سلامة البيّنة عن المناقضة. فلأنه [تحذى]¹²⁶⁵ جميع طبقات المبعوث إليهم عن إيراد مثلها، وقرعهم بالمعجزة منه فلم يشتغل أحد بمعارضته. وإما سلامته دعواه عن المناقضة فلأنه شهد نبوة من شهد العقل بنبوته وأنكر نبوة من لم

¹²⁶⁴ ع، أ، ل، ح، ب.

¹²⁶⁵ ج، ع.

يشهد العقل بنبوته. فإنه صدق بنوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى عليهم السلام وكذب مائي ومريقيون وديصان. لما وجد في كتاب المنزل قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾،¹²⁶⁶ أخبر إنهما مجبولان مخلوقان وليسا بقديمين.

(١٠٩/ب) وقوله: ”بل اجتمع في حقه من وجوه الدلائل ما لم يوجد ذلك لغيره“ وهو كون كتابه معجزة له ولم يكن كتب الأنبياء عليهم السلام الذين قبله معجزة لهم وكون كتابه معجزة باقية إلى يوم القيامة ولم يبق معجزة الأنبياء بوفاتهم وكذلك انتقال النور قبل ولادته في آبائه وأمهاته إلى أن ولد هو صلى الله عليه وسلم وغير ذلك.

مما ذكره في الكتاب في قوله ”كانشفاق القمر“: وهو ما روي أنس رضي الله عنه: ”أن أهل مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يُريهم آيةً فأراهم القمر شقتين حتى رأوا حراء بينهما“¹²⁶⁷، كذا ذكر في المصباح في باب علامات النبوة؛

”واجتذاب الشجر“: وهو فيما روى جابر رضي الله عنه فقال: ”بينما مع رسول الله صلى الله عليه سلم حتى نزلنا واديا أفيح فذهب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي حاجته فلم ير شيئا يستتر به وإذا شجرتان بشاطئ الوادي فانطلق [رسول الله]¹²⁶⁸ عليه السلام إلى أحديهما فأخذ بغصن من أغصانها فقال انقادي عليّ ياذن الله فانقادت معه كالبعير المخشوش¹²⁶⁹ الذي لصانع قائده إلى آخره“¹²⁷⁰؛

”وتسليم الحجر عليه“: وهو في روايته عليّ ابن أبي طالب رضي الله عنه فإنه قال: ”كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة، فخرجنا في بعض نواحيها فما استقبله جبل إلا و [هو]¹²⁷¹ يقول: السلام عليك يا رسول الله“¹²⁷²؛

¹²⁶⁶ الأنعام، الآية: ١.

¹²⁶⁷ انظر: أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، المصباح السنة، (تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م، كتاب الفضائل والشمائل، ٤٨٦٨/٥؛ وأخرجه البخاري في الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، ٣٨٦٨/٣٦؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، كتاب صفات المنافقين، ٢٨٠٢/٨.

¹²⁶⁸ ع، أ، ل، ح، ب.

¹²⁶⁹ أ: الذي أحصل في أنفه الخشاش في الزمام.

¹²⁷⁰ انظر: البغوي، المصباح، كتاب الفضائل والشمائل، ٤٥٩٩/٢٧؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الذهب والرقائق، ٣٠١٢/٥٣.

¹²⁷¹ ع، أ، ل، ح، ب.

¹²⁷² انظر: البغوي، المصباح، كتاب الفضائل والشمائل، ٤٦٣٥/٢٧؛ وأخرجه الترمذي في السنن، كتاب الدعوات، ٣٦٢٦/٦.

”ونبع الماء بين أصابعه“: وهو فيما روي أنس رضي الله عنه قال: ”أتى النبي صلى الله عليه وسلم بإناء وهو بالذوراء¹²⁷³ فوضع يده في الأثناء فجعل الماء ينبع من بين أصابعه فتوضأ القوم وقال قتادة رضي الله عنه، قلت لأنس: كم كنتم؟ قال ثلاثمائة أو زهاء ثلاثمائة“¹²⁷⁴؛

”وخيز الخشب“: وهو فيما روى جابر رضي الله عنه أنه قال: ”كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خطب استند إلى جذع نخلة من سوار المسجد فلما صُنع له المنبر فاستوى عليه¹²⁷⁵ صاحت النخلة التي كان يخطب عندها كادت أن تنشق فنزل النبي صلى الله عليه وسلم حتى أخذها وضمها إليه فجعلت تائن أنين الصبي يسكت حتى استقرت“¹²⁷⁶؛

”وشكاية الناقة“: وكان في رواية نعلم بن مرة الثقفي رضي الله عنه: البعير مكان الناقة، فقال ”ثلاثة أشياء رأيتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم، بينما نحن نسير معه (١١٠/أ) إذ مررنا ببعير يُسنى عليه فلما رآه البعير جزجر، فوضع جرائه، فوقف عليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أين صاحب هذا البعير؟ فجاءه، فقال: بغنيه. فقال: بل نهبه لك يا رسول الله، وإنه لأهل بيتٍ مالهم مَعيشةٌ غيرُهُ، فقال: أما إذا ذكرت هذا من أمره فإنه سُكا كَثرة العمل وقلة العلف، فاحسنوا إليه. ... [إلى آخره]“¹²⁷⁷؛

”وشهادة الشاة المصلية أي المشوية“¹²⁷⁸: وهو فيما روى جابر رضي الله عنه ”أن يهودية من أهل خيبر سممت شاة مصلية أهدتها لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الذراع فأكل منها واكل رهط من أصحابه معه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ارفعوا أيديكم وأرسل إلى اليهودية فدعاها فقال لها سممت هذه الشاة، فقالت: من أخبرك؟ فقال أخبرني هذه في يدى الذراع، قالت: نعم. قلت: إن كان نبيا فلن يضره وإن [كان]¹²⁷⁹ لم يكن نبيا استرحنا منه ففعل عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعاقبها“¹²⁸⁰.

¹²⁷³ أ: اسم موضع قريب من دار عثمان رضي الله عنه.

¹²⁷⁴ انظر: البغوي، المصابيح، كتاب الفضائل والشمال، ٤٦٢٤/٢٧؛ وأخرجه البخاري في الصحيح، كتاب المناقب، ٣٥٧٢/٢٥؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الفضائل، ٢٢٧٩/٤٣.

¹²⁷⁵ انظر: البغوي، المصابيح، كتاب الفضائل والشمال، ٤٦١٨/٢٧؛ وأخرجه أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي شهير بالنسائي في سنن النسائي، مكتبة المعارف، الرياض، كتاب الجمعة، ١٣٩٢/١٧.

¹²⁷⁶ انظر: وأخرجه البخاري في الصحيح، كتاب البيوع، ٢٠٩٥/٣٢، كتاب المناقب، ٣٥٨٤/٢٥.

¹²⁷⁷ رواية عن يعلى بن مرة الثقفي، انظر: البغوي، المسابيح، كتاب الفضائل، ٤٦٣٨/٢٧؛ ع، ل، ح.

¹²⁷⁸ انظر: البغوي، المصابيح، كتاب الفضائل والشمال، ٤٦٣٨/٢٧.

¹²⁷⁹ ع، أ، ل، ح.

¹²⁸⁰ انظر: البغوي، المصابيح، كتاب الفضائل والشمال، ٤٦٤٧/٢٧؛ وأخرجه أبو داود في السنن، كتاب الترجل، ٤٥١٠/٦.

”وشرب الكثير من البشر القليل من الماء“: يعني حتى رووا وهو مثل ما ذكرنا من حديث أنس رضي الله عنه. وكذا روي جابر رضي الله عنه فقال: ”عَطِشَ النَّاسُ يَوْمَ الْحَدِيثِ“¹²⁸¹ ورسول الله صلى الله عليه وسلم بينَ يَدَيْهِ رَكْوَةٌ فَتَوْضَأُ¹²⁸² منها، ثم أَقْبَلَ النَّاسُ نَحْوَهُ¹²⁸³، قالوا: ليس عندنا ماءً نتوضأُ به ونشرب منه إِلَّا [ما]¹²⁸⁴ فِي رَكْوَتِكَ، فَوَضَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَهُ فِي الرُّكْوَةِ، فَجَعَلَ الْمَاءُ يَفُورُ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِهِ كَأَمْثَالِ الْعَيْونِ، قَالَ: فَشَرَبْنَا وَتَوَضَّأْنَا. قِيلَ لِجَابِرٍ: كَمْ كُنْتُمْ؟ قَالَ: لَوْ كُنَّا مِائَةَ أَلْفٍ لَكُنَّا، كُنَّا أَلْفًا وَخَمْسِمِائَةً“¹²⁸⁵. وهذا كله في مصابيح في فصل المعجزات.

وقوله: ”... كالنور الذي [كان]¹²⁸⁶ ينتقل من ظهر إلى بطن“ أي من ظهر الرجل إلى بطن المرأة، وكذلك انتقاله ”... من بطن إلى ظهر“ أي من بطن المرأة إلى ظهر الرجل أي في أجداده وجداته من وقت آدم عليه السلام إلى أن وُلد هو صلى الله عليه وسلم.

فإن قيل: كيف صح وصف النور وهو عرض بالانتقال والعرض غير قابل للانتقال؟

قلت: يحتمل أن يكون المراد من انتقال النور انتقال ما يحصل منه النور، (١١٠/ب) فيظهر منه النور ولكن لما رأى الرأى النور دون ما يحصل منه النور وهو ماء المنى أضاف الانتقال إلى النور. والدليل على هذا ما روي من حكاية امرأة كتابية ذات مال عرضت نفسها على عبد الله في النكاح بالمال الكثير حتى رأت النور في عبد الله أرغبت أن يكون صاحب النور الذي هو نبي آخر الزمان أن يتولد منها. وأخبر عبد الله أمر النكاح إلى أن ذهب إلى بيته وباشر امرأته فانتقل منه النور إلى امرأته، ثم جاء فرأته تلك المرأة الكتابية فلم ترغب في نكاحه.

وقوله: ”وما كان من الخاتم بين كتفيه...“ وفي المصابيح في باب صفات النبي صلى الله عليه وسلم قال: ”رجل رأيت الخاتم عند كتفيه مثل بيضة الحمامة“¹²⁸⁷؛

¹²⁸¹ في الأصل: حدِيثية.

¹²⁸² في الأصل: يتوضأ.

¹²⁸³ في الأصل: وحده.

¹²⁸⁴ ع، أ، ل، ح، ب.

¹²⁸⁵ وفي أصل الحديث: "...كنا خمس عشرة مائة"، انظر: البغوي، المصابيح، كتاب الفضائل والشمال، ٤٥٩٦/٢٧؛ وأخرجه البخاري في الصحيح، كتاب المناقب، ٣٥٣٦/٢٥.

¹²⁸⁶ ب، ع، أ، ح، ل.

¹²⁸⁷ شطرة من حديث متفق عليه، أخرجه البخاري في الصحيح ٢٩٦/١، كتاب الوضوء ٤، باب استعمال فضل وضوء الناس ٤٠، الحديث ١٩٠؛ ومسلم في الصحيح ١٨٢٣/٤؛ أيضا عند الترمذي في السنن، كتاب المناقب، ٣٦٤٤/١١؛ وعند البغوي، المصابيح، كتاب الفضائل والشمال، ٤٤٩٩/٢٧.

وعن عبد الله بن سرجس رضي الله عنه قال: ”رأيت النبي صلى الله عليه وسلم ، وأكلت معه خبزاً ولحماً، ثم درت خلفه فنظرت إلى حاتم النبوة بين كتفيه عند ناغض كتفه اليسرى جمعا عليه خيلان كأمثال الثليل الناغض الغضروف“.¹²⁸⁸

”وهو مالان من العظم وقيل هو رأس الكتف جمعا“ أي مجتمعا والخيلان جمع الخال. والثليل جمع ثلول بالفارسية أزح. وقال السائب بن يزيد: ”نظرت إلى خاتم النبوة مثل زرّ الحجلة“.¹²⁸⁹ فالحجلة بالتحريك واحد حجال العروس وهي بيت يُزِينُ بالثياب والأسرة والستور قيل إنما شبهة بزّر الحجلة؛ لأنّ زرّها أكبر من زرّ القميص.

”وما روي أنه كان عليه السلام رُبعة أي مربع الخلق“: عن علي بن أبي الطالب رضي الله عنه كان إذا وصف النبي صلى الله عليه وسلم قال: ”لم يكن بالطويل المُمَغَط ...“ أي الممتدّ ”... ولا بالقصير المتردّد، كان رُبعة من القوم ...“¹²⁹⁰ كذا في المصابيح. ولكن ذكر المصنف رحمه الله في التبصرة: ”وروي في وصفه عليه السلام كان أطول من المربع¹²⁹¹ وأقصر من المشدّب¹²⁹²“ أي الطويل.

”وما روي أنه لو نظر إلى وجهه والبدر فكان أحسن“ أي فكان هو عليه السلام أحسن من البدر. وفي المصابيح عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: ”رأيت النبي¹²⁹³ صلى الله عليه وسلم (١١١/أ) في ليلة إضحيان¹²⁹⁴، فجعلت أنظر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلى القمر وعليه حُلّة حمراء فإذا هو عندي أحسن من القمر“.¹²⁹⁵ يقال ليلة إضحيانة بالكسر أي مُضِيّة لا غيم فيها.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه: ”ما رأيت شيئاً أحسنَ من رسولِ الله صلى الله عليه وسلم كأنّ الشمس تجري في وجهه ...“¹²⁹⁶ وكان يؤخذ عرقه في الطيب.

¹²⁸⁸ انظر: مسلم ، الصحيح ، كتاب الفضائل ، ٢٣٤٦/٣٠ .

¹²⁸⁹ عن الجعد بن عبد الرحمن قال: سمعت السائب بن يزيد يقول: ذهبت بي خالتي إلى النبي عليه السلام فقالت: يا رسول الله إن ابن أختي وجيع، فمسح برأسي ودعا لي البركة وتوضأ فشربت من وضوئه، فقامت خلف ظهره فنظرت إلى الخاتم بين كتفيه فإذا هو مثل زرّ الحجلة. أخرجه الترمذي في سنن، كتاب الفضائل، ٣٦٤٣/١١ .

¹²⁹⁰ انظر: البغوي، المصابيح، كتاب الفضائل والشمائل، ٤٥١٧/٢٧؛ وأخرجه الترمذي في السنن، كتاب المناقب، ٣٦٣٨/٨ .

¹²⁹¹ ل: أي ليس بالطويل الفراع.

¹²⁹² ل: أي ليس بالقصير البائن.

¹²⁹³ ب، ل: رسول الله.

¹²⁹⁴ في الأصل: إضحيانة.

¹²⁹⁵ انظر: البغوي، المصابيح، كتاب الفضائل والشمائل، ٤٥١٧/٢٧؛ وأخرجه الترمذي في السنن، كتاب الأدب، ٢٨١١/٤٧ .

¹²⁹⁶ انظر: البغوي، المصابيح، كتاب الفضائل والشمائل، ٤٥١٨/٢٧؛ وأخرجه الترمذي في السنن، كتاب المناقب، ٣٦٤٨/١٢ .

عن أنس عن أم سليم رضي الله عنهما: "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يأتيها وَيَقِيلُ عِنْدَهَا، فَتَبْسُطُ نِطْعاً فَيَقِيلُ عَلَيْهِ، وَكَانَ كَثِيرَ الْعَرَقِ، وَكَانَتْ تَجْمَعُ عَرَقَهُ فَتَجْعَلُهُ فِي الطَّيْبِ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا أُمَّ سَلِيمٍ مَا هَذَا؟ قَالَتْ: عَرَقُكَ، نَجْعَلُهُ فِي طِينِنَا وَهُوَ مِنْ أَطْيَبِ الطَّيْبِ"،¹²⁹⁷ وهذا أيضا في المصابيح.

وقد وصفه على التفصيل ربيعة هند ابن أبي هالة فإن هذا كان من خديجة رضي الله عنهما من أبي هالة نباش بن زرارة التميمي وهو وصفه بين يدي المهاجرين والأنصار بقوله: "إنه عليه السلام كان أطول من المربع وأقصر من المشتب، عظيم الهامة رجل الشعر، أزهر اللون، واسع الجبين ... إلى آخره."¹²⁹⁸

وكان هو وصافا فصدق هو فيما وصف يقال شعر رجل ورجل إذا لم يكن شديد الجعودة وكذا وصفته أم معبد لزوجها بما يضاهاه هذا فلم ينكر عليها وقصة أم معبد مذكورة في الفائق في فصل الباء مع الرء وهي: "أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج من مكة مهاجرا إلى المدينة [هو]¹²⁹⁹ وأبو بكر ومولي أبي بكر عامر بن فهيرة ودليلهما الليثي عبد الله بن أريقط، فمروا على خيمتي أم معبد وكانت برزة جلدة"¹³⁰⁰ إلى آخرها. البرزة العفيفة الرزينة التي يتحدث إليها الرجال فتبرز لهم وهي كهلة.

"ثم إن أصحاب علم الفراسة مجمعون معترفون أن اجتماع¹³⁰¹ هذه الصفات في البدن الواحد مما يقل وجوده، ويُعدُّ اتفاقه"، "فيكون دلالة صادقة" أنه صادق خير غير شرير، والشيخ الإمام أبو منصور رحمه الله عبّر عن هذا المعنى فقال: "بعد ما وصفه عليه السلام (١١١/ب) بهذه المعاني المختصة ببدنه وجلُّ الفتن تراها"¹³⁰² تهيج في الخبرة بذي الآفات في الخلقة" يعني¹³⁰³ لو تأملت أن الذي يوجد من آفات الافتراء، وكذا من سائر الأشياء القبيحة إنما يصدر من ذي الآفات في خلقة¹³⁰⁴ كالأعور والأعرج والأبرص والأقصر جدا. وأما من كان مُبرأ من العيوب فلا يصدر عنه الأشياء القبيحة،

¹²⁹⁷ انظر: البغوي، المصابيح، كتاب الفضائل والشمال، ٤٥١١/٢٧؛ وفي رواية عند مسلم: "قالت: يا رسول الله نرجو بركته لصيانتنا، قال: أصبت". انظر: وأخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الفضائل، ٢٣٣٢/٢٢.

¹²⁹⁸ الإمام النسفي قال في تبصرة الأدلة: "وروي في وصفه على التفصيل أنه عليه السلام كان أطول من المربع، وأقصر من المشذب عظيم الهامة رجل الشعر، أزهر اللون، واسع الجبين، أزج الحواجب، أقى العينين، يحسبه من لم يتأمله أشم، في عينيه دبح، وفي عنقه سطح، وفي لحيته كثافة، سهل الخدين، ضليع الفم، مفلج الأسنان، ظاهر الوضاعة، عظيم الصدر، سواء البطن، ضخم الكراديس، بعيد ما بين المنكبين، دقيق المسبوبة ... إلخ". انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ٢، ص. ٧١٣-٧١٤.

¹²⁹⁹ ب، ل، أ، ع، ح.

¹³⁰⁰ أخرجه الحاكم في المستدرک، انظر: أبو عبد الله الحاكم النسابوري، المستدرک على الصحيحين، دار الحرمين، القاهرة، ١٩٩٧م، كتاب الهجرة، ٤٣٣٣/٢٩.

¹³⁰¹ أ: إجماع.

¹³⁰² أ: نراها.

¹³⁰³ ح، ع، أ: تعني.

¹³⁰⁴ أ: خلقتة.

والكذب على الله من أقبح القبائح فلا يصدر من مثل من هو موصوف بمثل هذه الكمالات ولهذا قال عبد الله بن رواحة رضي الله عنه شعر:

لَوْلَمْ تَكُن فِيهِ آيَاتٌ مُّبَيَّنَةٌ * كَانَتْ بَدِيهَتُهُ تُنْبِئُكَ بِالْحَبْرِ

وروى عن عبد الله بن سلام رضي الله عنه أنه لما قَدِمَ رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فقال: الناس قَدِمَ رسول الله فخرجتُ إليه فلما نظرتُ إليه عرفتُ أن وجهه ليس بوجه كذاب فكان أول ما سمعته من كلامه أنه قال: ”أيها الناس، أفشوا السلام، وصلوا الأرحام، وأطعموا الطعام، وصلُّوا بالليل، والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام“.¹³⁰⁵

”ومنها ...“ أي من المعجزات، ”... ما كان في أخلاقه“ أي الذي كان في سجايه فالخلق والخلق السجية والأخلاق جمعهما والخليقة والطبيعة والحليقة أيضا الخلق وجمعهما الخلائق. وقوله: ”ولا عرفت منه هفوة“ أي زلة كذا في الصحاح.¹³⁰⁶

فإن قلت: ما تقول في قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى ﴿١﴾ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ﴿٢﴾ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى﴾¹³⁰⁷ وهذا عتابٌ من الله تعالى في عبسه من مجئ الأعمى والعتاب يقتضي سابقة الزلة. وفي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾¹³⁰⁸ تتبغي مرضاة¹³⁰⁹ أزواجك وهذا دليل على أنه ليس له تحريم ما أحلَّ الله له وفعل ما ليس له زلة في قوله تعالى¹³¹⁰: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾¹³¹¹ وذكر العفو صريح في أن الزلة قد سبقت منه. وفي قوله: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾¹³¹² فإنه يدل على وجود الذنب منه وليس المراد من الزلة إلا هذا وكذلك قوله تعالى: ﴿وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ ﴿٢﴾ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ﴾¹³¹³ دال عليه؟

قلت: أما الأول: فإن العبس والتولى لم يكن منه زلة ولكن كان ذلك (١١٢/أ) [منه]¹³¹⁴ عملاً بالاجتهاد على أنه هو الأفضل وليس هو بأفضل. والعمل بالاجتهاد لا يكون زلة خصوصا في ذلك

¹³⁰⁵ أخرجه الترميذي في السنن ، كتاب صفة القيامة ، ٤٢/٢٤٨٥؛ وأخرجه ابن ماجة في سنن، كتاب الصلاة، ١٧٤/١٣٣٤.

¹³⁰⁶ انظر: الجوهري، الصحاح، ج. ٦، ص. ٢٤١٧.

¹³⁰⁷ عبس، الآية: ١ - ٣.

¹³⁰⁸ التحريم، الآية: ١.

¹³⁰⁹ أ: مرضات.

¹³¹⁰ ساقط من أ.

¹³¹¹ التوبة، الآية: ٤٣.

¹³¹² محمد، الآية: ١٩.

¹³¹³ الشرح، الآية: ٢ - ٣.

¹³¹⁴ ع، أ، ل، ح.

الوقت الذي كان الظاهر يقتضي التولى منه. فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدعو رؤساء الكفرة إلى الإسلام إذ دخل عليه عبد الله بن أم مكتوم وهو أعمى لا يُبصر من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: [يا رسول الله] ¹³¹⁵ عَلَّمَنِي مِمَّا عَلَّمَكَ اللَّهُ، فعبس رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه وأعرض عنه لاستحالة أولئك القوم إلى الإسلام وتفكر أن الأعمى لا يرى العبس والأعراض ولا يتأذي به فظن أن الأفضل هذا ولكن كان الأفضل عند الله أن يُقبل إلى الأعمى بوجهه ولا يُبالي بالامتناع عن القوم فعوتب رسول الله صلى الله عليه وسلم بترك ما هو الأفضل عند الله لا بارتكاب المخطور. وكذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ...﴾ إنما عاتبه بترك ما هو الأفضل عند الله لا بارتكاب المحظور فإنه أراد بتحريم جاريته على نفسه معاشرَةَ النساء امتثالاً بقوله تعالى: ﴿...وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾. ¹³¹⁶

فحرّم الجارية تطيباً لقلوبهنّ وكان الأفضل عند الله صيانة قلب الجارية دون قلوب النساء خصوصاً عند شراسة ¹³¹⁷ خلقهنّ أي سوء الخلق ¹³¹⁸ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وتظاهرهنّ على ذلك قال الله تعالى: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ﴾ ¹³¹⁹ قلوبكما. وإن تظاهراً عليه فعوتب بترك الأفضل لا بارتكاب المخطور فإن تحريم الحلال يمين فإنه غير محظور، وفعل ما ليس له إنما يكون زلةً إذ لم يكن ذلك الفعل مشروعاً واليمين مشروعة فلا يكون مباشرة اليمين زلةً. وقوله تعالى: ﴿تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ...﴾ ¹³²⁰ لا يقتضى أنه لا يبتغي مرضاة الله تعالى فإنه صلى الله عليه وسلم لم يكن يختار رضاً أحدٍ على رضاه الله تعالى ولكنه أشار إنك ﴿تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ...﴾ دون مرضاة جاريته فرجحت رضاه الأزواج على رضاه الجارية ظناً أن رضاه الله تعالى في طلب رضاه الأزواج فأخبر الله تعالى إن رضاه أي في طلب رضاه الجارية (١١٢/ب) كذا ذكر في عصمة الأنبياء للإمام الصابوني رحمه الله.

وأما قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾ ¹³²¹ فقيل: إن ذكر العفو لا يقتضي سابقة الذنب، فإن العرب يفتحون الكلام بقوله: عَفَا اللَّهُ عَنْكَ، ولا يريدون به ذنباً كقولهم: ”عَفَا اللَّهُ عَنْكَ ما صنعت في حاجتي“ ¹³²² وقيل معناه: ”أدام الله لك العفو“ لم أذنت لهم في العفود ¹³²³ باعتذاراتهم الكذبة. وقال الإمام أبو منصور الماتريدي ¹³²⁴ رحمه الله وفيه دليل على أن النبي صلى الله عليه وسلم أذن لهم في

¹³¹⁵ ع، أ، ل، ح.

¹³¹⁶ النساء، الآية: ١٩.

¹³¹⁷ أ: رجل شرس أي سئ بين الشرس والشراسة.

¹³¹⁸ ”أي سوء الخلق“ ساقطة من أ.

¹³¹⁹ التحريم، الآية: ٤.

¹³²⁰ التحريم، الآية: ١.

¹³²¹ التوبة، الآية: ٤٣.

¹³²² ”ما صنعت في حاجتي“ ساقطة من أ.

¹³²³ أ: الفعود.

¹³²⁴ ساقط من أ.

التخلف بالاجتihad لا بالأمر إذ لو كان بالأمر لم يعاتب عليه ووقع في اجتهاده أنهم معذورون فأذن لهم، ثم أنه¹³²⁵ عوتب مع أنه اجتهد وله ذلك؛ لأنه ترك الأفضل فعوتب عليه وهو ترك الأذن حتى تبين له الصادق من الكاذب وعتاب الأنبياء [عليهم السلام]¹³²⁶ يكون على ترك الأفضال مع فعل الفاضل فلا يكون فعل الفاضل زلة. وأما قوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾، فقيل معناه واستغفر لما يتصور عندك أنه تقصير. فإن الاستغفار يزيل عن قلبك ما تستغفره من ذلك. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "وإنه ليغان على قلبي فاستغفر الله في اليوم سبعين مرة"¹³²⁷ وقوله: "ليغان على قلبي..." أي يطبق على قلبي إطباق الغين وهو الغيم وموضعه رفع بالفاعلية كأنه قيل: ليغشى قلبي - والمراد ما يغشاه من السهو الذي لا يخلو البشر عنه¹³²⁸. وأما قوله تعالى: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وَرْكَ﴾ ﴿٢﴾ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ﴾، قال الإمام أبو منصور رحمه الله وصرف عامة أهل التأويل الوزر إلى الذنب كما قال: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾، ولكنه بعيد والأصح صرفه إلى إثقال الرسالة وبهذه الوجوه من الأجوبة صح ما قال في الكتاب ولا عرفت منه هفوة بل كان في الشجاعة بمحل ما ولي دبره قط يعني در شجاعت چنان بود كه هر كس از دشمن پشت مي گرد انيد. هذه الصيغة مأخوذة من قوله: ﴿وَمَنْ يُؤْلِهِمْ يَوْمَئِذٍ﴾.¹³²⁹ قال في الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ﴾¹³³⁰ (١١٣/أ) أدركت المسلمين كلمة الأعجاب بالكثرة وزل عنهم أن الله تعالى هو الناصر لا كثرة الجنود فانهزموا حتى بلغ فلهم مكة وبقي رسول الله صلى الله عليه وسلم وحده وهو ثابت في مركزه لا يتحلحل ليس معه إلا عمه العباس أخذ بلجام دابته وأبو سفيان بن الحارث بن عمه وناهيك بهذه الوجوه شهادة صدق على تناهي شجاعته ورباطة جأشه وما هي إلا من آيات النبوة، وقال: "يارب! أتيتني بما وعدتني"، وقال العباس: وكان صيتا صيح بالناس فنأدى الأنصار فخذًا فخذًا، ثم نادى: يا أصحاب الشجرة؛ يا أصحاب البقرة، فكروا غنقا [واحد]¹³³¹ وهم يقولون: لبيك لبيك، ونزلت ملائكة عليهم الثياب البيض¹³³² على خيول يلق فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قتال المسلمين فقال: هذا حين حمي¹³³³ الوطيس.

¹³²⁵ ساقط من أ.

¹³²⁶ ع، أ، ل، ح.

¹³²⁷ انظر: مسلم، الصحيح، كتاب الذكر والدعاء، ٢٧٠٢/١٢.

¹³²⁸ ساقط من أ.

¹³²⁹ الأنفال، الآية: ١٢.

¹³³⁰ التوبة، الآية: ٢٥.

¹³³¹ ع، أ، ل، ح، ب.

¹³³² ع: عليهم الثياب البيضاء.

¹³³³ في أصل الكلمة: يحمي.

ثم أخذ كَفًّا من تراب فرَمَاهم به، ثم قال: ”انهزموا وربّ الكعبة فانهمزوا“.¹³³⁴ الفلّ اسم للمنهزم واحدا كان أو أكثر لا يتحلل أي لا¹³³⁵ يتحرك، أراد بقوله: يا أصحاب البقرة، ما ذكر في قوله: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾¹³³⁶ عنقاً واحداً أي جماعةً واحدةً، الوطيس التنوير يقال: حمي الوطيس إذا اشتد الحرب، النكبة البلية يقال: أصابته نكبات الدهر أي بلياته، ولذلك أمكنه الركون الإمكان دستٌ داشتن وممكن گشتن. والمعنى الأول: هو الأليق هنا ولم يكن بدّ من إدراج شيء هنا يصلح هو¹³³⁷ متعلقاً للام أي كان صادقاً في دعوى¹³³⁸ النبوة ولكونه صادقاً في دعوى¹³³⁹ النبوة أقدره الميل إلى وعد الله تعالى بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصُمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾¹³⁴⁰ ولم يعرف في أخلاقه سوءً. ثم ذكر¹³⁴¹ تعداد الأخلاق السيئة ونفاها فقال: لا يداري. قال في الصحاح: ”مدارة¹³⁴² الناس تهمز فلا تهمز وهي المداجاة والملاينة.“¹³⁴³ يقال داجيته إذا داريته كأنك ساترته العداوة. وقال [شعر]¹³⁴⁴:

كُلُّ يَدَاجِي عَلَى الْبُغْضَاءِ صَحَابِهِ وَلَنْ أَعَالِنَهُمْ إِلَّا بِمَا عَلِنُوا

فيعلم من مجموع هذا أن المداراة إظهار الملاينة من نفسه (١١٣/ب) وفي باطنه خلاف ذلك وهو نوع من النفاق. فلذلك قدمه¹³⁴⁵ على [نفي]¹³⁴⁶ سائر الأخلاق السيئة وقيل معناه جابلوسي نمي كرد ولا يُماري نمي ستهيد وما كان فحاشا فحش گوي نمي بود ولا صخانا فرياد كنده نمي بود ولا تبسطها كلّ البسط. ونقل عن الأستاذ الكبير مولانا شمس الدين الكردي رحمه الله أنه قال: وقدم في هذا النهي البخل على المبالغة في بسط اليد بقوله: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ﴾،¹³⁴⁷ ليعلم أن

¹³³⁴ انظر: الزمخشري، الكشاف، ج. ٣، تفسير الآية ٢٥ من سورة التوبة، ص. ٢٩؛ أبو البركات النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، مكتبة نزار مصطفى الباز، ج. ٢، تفسير الآية ٢٥ من سورة التوبة، ص. ٤٢٢؛ أبو منصور الماتريدي، تأولات أهل السنة، مؤسسة الرسالة، لبنان، ج. ٣، تأويل الآية ٢٥ من سورة التوبة، ص. ٣٩٤؛ أخرجه مسلم في صحيح، كتاب الجهاد وسير، ١٧٧٥/٢٨.

¹³³⁵ ساقط من أ.

¹³³⁶ البقرة، الآية: ٢٨٥.

¹³³⁷ ساقط من أ.

¹³³⁸ ع: دعواه.

¹³³⁹ ساقط من أ.

¹³⁴⁰ المائدة، الآية: ٦٧.

¹³⁴¹ ساقط من أ.

¹³⁴² في الأصل: مداراة.

¹³⁴³ انظر: الجوهري، الصحاح، ج. ٦، ص. ٢٣٣٥.

¹³⁴⁴ ع، أ، ل، ح، ب.

¹³⁴⁵ ع: قدموا.

¹³⁴⁶ ع، أ، ل، ح.

¹³⁴⁷ الإسراء، الآية: ٢٩.

مذمة البخل أشد من مذمة المبالغة في بسط اليد، وفي الجملة كان عليه السلام في حلمه ووقاره يعني سر جملة سخن آنست كه پیغامبر علیه السلام در جميع اوصاف حمیده خویش بان جابر بود كه دشمنان وني به وني مبايعه مي كرد در آن أفعال فالضمير في كان اسمه.

وقوله: "... في حلمه" مع ما عطف عليه في محل الحال أي كائنا "... في حلمه ووقاره".
وقوله: "... بحيث يتبع آثاره اعداؤه"¹³⁴⁸، خبر كان. ثم المراد من الحلم - ترك التكبر، وتحمله لما كان يصيبه من جفاة الأعراب. وفي المصابيح قال أنس رضي الله عنه: كنتُ أمشي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه برد نجراني¹³⁴⁹ غليظ الحاشية فأدركه أعرابي¹³⁵⁰ فجبذه بردائه جبذة شديدة، حتى رجع النبي صلى الله عليه وسلم في نحر الأعرابي، حتى نظرتُ إلى صفحة عاتق رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أثرت بها حاشية البرد من شدة جبذته ثم قال: مُر لي من مال الله الذي عندك فالتفت إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم [ثم ضحك]¹³⁵¹، ثم أمر له [بعطاء]؛¹³⁵² وعن عائشة رضي الله عنها قالت: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخصف نعله ويخيط ثوبه ويعمل في بيته كما يعمل أحدكم في بيته"؛¹³⁵³ وعن أنس رضي الله عنه يتحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم: "أنه كان يعودُ المريضَ ويتبع الجنازةَ ويُجيب دعوةَ المملوكِ، ويركبُ الحمارَ"¹³⁵⁴ ولقد رأيتُه يوم خيبر على حمار خطامه ليف"¹³⁵⁵.

"ووقاره" أي وثباته في الأمور التي تدهش عندها العقول، "وتتخير الألباب وزهده" أي في قلة رغبته في مال الدنيا، ومن قلة رغبته في الدنيا [ما روي]¹³⁵⁶ أنه [قد]¹³⁵⁷ عُرض عليه أعلى ما يرغب فيه من متاع الدنيا والرياسة بأن يداهن قليلاً فما أجاب (١١٤/أ) بل عادي لله الأقرباء والملوك والسدات حتى أكرمه الله تعالى بالرُعب في قلوب الخلق ومن الزهد في مال الدنيا ينشاء السخاء فلذلك ذكر بعده بقوله وسخائه. وقال جابر رضي الله عنه: "ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً قطُّ فقال:

¹³⁴⁸ في أصل الكلمة: اعدائه.

¹³⁴⁹ في أصل الكلمة: غيراني.

¹³⁵⁰ في أصل الكلمة: الأعرابي.

¹³⁵¹ أ، ع.

¹³⁵² ب؛ انظر: البغوي، المصابيح، كتاب الفضائل والشمائل، ٤٥٢٢/٣.

¹³⁵³ انظر: البغوي، المصابيح، كتاب الفضائل والشمائل، ٤٥٤١/٣؛ وأخرجه ابن حبان في الصحيح، كتاب الحظر والإباحة، ٥٦٧٧/٦.

¹³⁵⁴ ساقط من أ.

¹³⁵⁵ انظر: البغوي، المصابيح، كتاب الفضائل والشمائل، ٤٥٤٠/٣؛ وأخرجه الترميذي في السنن، كتاب الجنائز، ١٠١٧/٣٢.

¹³⁵⁶ ع، أ، ل، ح، ب.

¹³⁵⁷ ع، أ، ل، ح، ب.

لا“¹³⁵⁸ وعن أنس رضي الله عنه: أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم غنماً بين حبلين فأعطاه إياه: ”فإنِّي الرجل قومه فقال: أي قوم اسلموا فوالله أن محمداً ليعطي عطاء ما يخاف الفقر وأمانته ومن أمانته“¹³⁵⁹ ما روي عن عائشة رضي الله عنها في قوله تعالى: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ﴾¹³⁶⁰ أنها قالت: ”لو كنتم رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً مما أوحى إليه لكنتم هذه الآية“¹³⁶¹ كذا في الكشاف.

”وشجاعته...“ وهي ما ذكرته من قصة حنين، ”وعفاهه...“ أي وكفه نفسه عن الحرام وعن شبهة الحرام وفي التيسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعَنَّكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا﴾¹³⁶². قالت عائشة رضي الله عنها: ”أن المهاجرات كنَّ إذا قدمنَّ فعَدنَّ عند النبي صلى الله عليه وسلم فيقول لهنَّ: ”﴿يُبَايِعَنَّكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا﴾ ويتلو عليهن هذه الآية إلى آخره، فإذا أقرننَّ بذلك قال: قد أبايعتنَّك فارتفعنَّ لا والذي بعث محمداً بالحق ما مسَّت يده امرأة قط إلا امرأة أحلها الله له من قرابته“¹³⁶³. وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه: ”أنه دعا بقدح من ماء فغمس يده فيه، ثم [أمر] ¹³⁶⁴ يغمس ¹³⁶⁵ فيه أي أيديهن“¹³⁶⁶.

”وصادق صبره...“ أي أن صبره لم يكن عن تكلف الذكاء بالمرجدة الفؤاد من حد علم وذكاء فهمه أي كياسته وشهامته فلذلك اختاره الله تعالى للرسالة، قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ يَضْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾¹³⁶⁷ وقال: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾¹³⁶⁸ ”وقلة تلونه“ أي قلة تغيره عما كان عليه من وقاره حتى لا ينتقم أحداً مما نيل منه شيء إلا أن تنتهك شيء من محارم الله فينتقم الله يقال برع بالضم براءة أي فاق أصحابه في العلم وغيره ودلالة فوقه عليه السلام على غيره في حفظ العلم ظاهرة. (١١٤/ب) ألا يرى أنه عليه السلام كيف حفظ ما أوحى إليه من غيره تقييد بالكتابة، وقوله

¹³⁵⁸ انظر: البغوي، المصابيح، كتاب الفضائل والشمال، ٤/٥٢٤؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الفضائل، ١٤/٢٣١١.

¹³⁵⁹ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الفضائل، ١٤/٢٣١٢.

¹³⁶⁰ الأحزاب، الآية: ٣٧.

¹³⁶¹ انظر: الزمخشري، الكشاف، ج. ٥، تفسير الآية ٣٧ من سورة الأحزاب، ص. ٧٢.

¹³⁶² الممتحنة، الآية: ١٢.

¹³⁶³ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الأحكام، ٤٩/٧٢١٤؛ وأخرجه الترمذي في السنن، كتاب تفسير القرآن، ٦١/٣٣٠٢؛

وأخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الإمارة، ٢١/١٨٦٦.

¹³⁶⁴ ع، أ، ح.

¹³⁶⁵ ع، أ، ح: فغمس.

¹³⁶⁶ الزمخشري، الكشاف، ج. ٦، تفسير الآية ١٢ من سورة الممتحنة، ص. ٩٩.

¹³⁶⁷ الحج، الآية: ٧٥.

¹³⁶⁸ الأنعام، الآية: ١٢٤.

بجوامع الكلم إذا قال كما في قوله عليه السلام: ”الخراج بالضمآن“،¹³⁶⁹ وقوله عليه السلام: ”جرح العجماء جبار“،¹³⁷⁰ وغير ذلك. ومراعاته لشرائط الصمت إذا صمت ومن شرائط الصمت أن لا يكون الصمت في غير موضع الحاجة إلى البيان لما جاء في الحديث: الساكت عن الحق شيطان أخرس. وعن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: ”كان رسول الله صلى الله عليه وسلم طويل الصمت“.¹³⁷¹

وقوله: ”... صبيًا وناشيئًا وكهلاً“ [أي حال كونه صبيًا وناشيئًا وكهلاً]¹³⁷² يقال نشأت في بني فلان نشاءً إذا نشئت¹³⁷³ فيهم والكهل من الرجال الذي جاوز الثلاثين وخطه الشيب أي خالطه وبالفارسية: مردی دوموئه التكلف ازخو يشتن جيزي نمودن كه آن نباشد التخلق خوى كسي كر فتن. وقوله: وكان ذلك دليلاً أن شيئاً منها لم يكن عن تكلف إذ التكلف لما ليس في طباعه لا يستمر على ما يتكلفه بل لا بد أن يرجع في كثير من الألاحانين إلى ما جبل عليه من الخلق. وقوله: إذ التخلق يأتي دونه الخلق يعني خوي كسي كر فتن بتكلف زماني خوي خوش أيد مرو يرا يئس از عمل كردن وي بخوى آن كس. وقال بعض الشعراء:

مَنْ يَتَخَلَّقُ بِغَيْرِ خَلْقٍ يَزْجَعُ بِضَغْرِ [إِلَى] الطَّبِيعَةِ¹³⁷⁴

الصغر بالضم الذل وما أحسن ما قال المتنبي: وأسرع مفعول صَنَعْتَ تغيراً تكلف شيء في طباعك ضده الاستقلال [بخودي]¹³⁷⁵ بكاري أستاذن الغب بالكسر، الحمل والجمع الأعباء التقول سخن يركسي بر بافتن الإفك بكسر الهمزة الكذب من حد ضرب وكذلك التحرص الكذب أيضاً.

وقوله: ”لو كان هذا جائزاً لكان إظهار المعجزة الناقضة للعادة على يد المتنبي أجوزاً“. فإن قلت: ما وجه كون إظهار المعجزة على يد المتنبي أجوز مع أن نبينا عليه السلام لو كلن كاذباً في دعواه لكان هو متنبئاً أيضاً فحينئذ يكون ظهور المعجزة على يد المتنبي أجوزاً (أ/١١٥) من ظهورها على يد متنبى آخر ولا صحّة لهذا القول؛ لأنّ المتنبي مبطل في دعواه بأي وجه كان، ثم ما وجه أجوزيته مع شمول البطلان لكل المتبينين فلا صحّة لهذا القول من أي وجه كان؟

¹³⁶⁹ انظر: البغوي، المصابيح، كتاب البيوع، ٢١١٢/٥؛ وأخرجه الترمذي في السنن، كتاب البيوع، ١٢٨٦/٥٣؛ وأخرجه أبو داود في السنن، كتاب العلم، ٣٥١٠/٧٣.

¹³⁷⁰ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الحدود، ١٧١٠/١١؛ وأخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الديات، ٦٩١٢/٦٨؛ وأخرجه أبو داود في السنن، كتاب الديات، ٤٥٩٣/٢٩.

¹³⁷¹ انظر: البغوي، المصابيح، كتاب الفضائل والشمال، ٤٥٤٦/٣.

¹³⁷² ع، أ، ل، ح، ب.

¹³⁷³ أ: شددت.

¹³⁷⁴ ع، أ، ل، ح، ب.

¹³⁷⁵ ج، ع.

قلت: إن لم يكن لذلك القول على طريق الإطلاق صحة فالذي نحن بصدده صحة بيان ذلك هو أن هذا القول موقوف صحته على مقدمتين مسلمتين، إحداهما هي أن تصديق الكاذب قبيحٌ كتكذيب الصادق، والثانية هي أن المعجزة هي التي ما لا يقدر على الإتيان بها إلا الله. وإذا ثبت هاتان المقدمتان قلنا: إن المتنبّي هو الذي يدعي النبوة وليس له معجزة يثبت بها دعواه ولو أظهر شيئاً مما يخالف العادة فهو سحرٌ وشعبذة لا معجزة ولا يُظهر الله المعجزة في يده؛ لأنّ في إظهارها في يدها فسادين: أحدهما: تصديق الكاذب وهو قبيحٌ من غير واسطة فعل العبد ومثل هذا القبيح لا يفعل الله تعالى ألبتة؛ لأنّه تعالى موصوف بالحكمة وليس من الحكمة تصديق الكاذب وبهذا يقع الاحتراز عن خلق الكفر والمعاصي؛ والثاني: البائس الحق بالباطل فحينئذ لا يتمكن أحد من الوصول إلى تصديق النبي المحق في دعواه النبوة وإذا كان كذلك فقد ذكرنا أن الله تعالى أظهر المعجزات المتكاثرة في يد نبينا عليه السلام من انشقاق القمر، واجتذاب الشجر وتسليم الحجر عليه ونبع الماء من بين أصابعه إلى آخر ما ذكر. وما لم يذكر فكان إظهار كل واحدة من هذه المعجزات تصديقا له في دعواه ثم هو لو كان كاذبا في دعواه يكثر صور تصديق الكاذب على عدد كثرة ظهور المعجزات ولا شك أن تصديق الكاذب مرارا غير محصورة أقبح من تصديق الكاذب مرّة. ثم لما كان إظهار المعجزة في يد نبينا عليه السلام جائزا مع الأقبحية لما ذكرنا كان إظهارها في يد المتنبّي أجوز لعدم لزوم الأقبحية (١١٥/ب) بل فيه لزوم القبح لا غير فاعتنم هذا فإنه من المضائق يحاد فيه ذوو السلائق أصمّ الله سمع من يسمع مني ما يتعالي المرء من يثبته مقلد الكلام وكشف ما بقوا فيه مترددين حيارى في طلب المرام فلم يتألف لهم إلا عُقْمُ فكرهم وإن طالت الأزمان والأعوام ثم يتمطى يتحرصه بأنه كان من معلومه الموصوف بالقائم¹³⁷⁶.

وقوله: ذكرها نقلة الحديث: وجلّدوا في كتبهم وذلك مثل [الإمام]¹³⁷⁷ القفال الشاشي¹³⁷⁸ والإمام المستغفري¹³⁷⁹ والإمام النسفي وغيرهم رحمهم الله فذكروها بأساندهم. ثم تلك الأخبار وإن كان كل واحد منها ثبت بطريق الآحاد وهو لا يوجب العلم بانفراده إلا أن ترادفها من قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب حيث نقلوا إخبارا مضمون كل منها واحد وهو ظهور ما يخالف العادة من الأشياء التي لا يقدر على إظهارها إلا بإذن الله تعالى عند دعوى النبوة كان موجبا للعلم كما في نقل

¹³⁷⁶ ل، ح، أ: بالقسام.

¹³⁷⁷ ع، أ، ل، ح، ب.

¹³⁷⁸ هو أبو بكر محمد بن علي بن اسماعيل القفال الشاشي أحد الأئمة الدنيا في التفسير، والحديث، والفقه، والغة، مات في سنة ٣٦٦هـ. انظر: السمعاني، الأنساب، ج. ٣، ص. ٣٧٥.

¹³⁷⁹ هو أبو العباس جعفر بن محمد بن المعتز بن محمد من المستغفر النسفي المستغفري، خطيب نسف، كان فقيها فاضلا ومحدثا مكثرا صدوقا يرجع الى فهم والمعرفة واتقان، جمع الجموع، وصنف التصانيف وأحسن فيها، وفاته سلخ جمادي الأول في سنة ٤٣٢هـ. انظر: السمعاني، الأنساب، ج. ٥، ص. ٢٨٦.

جود حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه وجميع ما يبلغنا من الأخبار المتواترة طريقها كذلك كما في أخبار أعداد الصلوات المفروضة وأعداد ركعاتها ومقادير الذكوات وغيرها فإن تلك الأخبار بالنظر إلى انفراد كل ناقلٍ بنفسه خبرٌ واحدٌ وهو لا يوجب العلم ولكن اجتماع افراد النقلة على نقل الأخبار التي مضمونها واحد يوجب علم اليقين فهنا كذلك وقوله منها ما هو راجع إلى حاله فهي منقسمة إلى أقسام أربعة:

أحدها: فإنه كان من قوم [كانوا]¹³⁸⁰ لا يعرفون الكتب ودراستها وكانت بلدتهم في البرارى لا يشهدوا إلا الأعراب الأميون الذين كان الغالب عليهم الجهل، ثم هو لم يغب عنهم إلا مدة يسيرة في سفره إلى الشام مع العير لم يغب عنه ولم يُقدم عليهم مكة أحد من أخبار أهل الكتاب ومع ذلك علم أبناء الغيب التي لم يكن يعلمها هو ولا أحد من قومه (١١٦/أ) وبلغ في ذلك الثقة والطمانية إليه أي أن قال عند مجادلتهم إياه تعالوا أندع أبناءنا وأبناءكم، ونساءنا ونساءكم، وأنفسنا وأنفسكم، ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين؛

والثاني: لم يكن قبل إظهار الدعوة متكلفا لما أظهره ولا خائضًا في نظم الكلام وتأليفه. ثم أتى بالعلم فُجاءةً بلا تقدمه وبكلام يعجز عنه الخلق بغتةً من غير تدريج؛

والثالث: أنه انتصب في حال ضعفه وفقره وقلة أعوانه حربًا بجميع أهل الأرض ومتعرضًا للملوك والجبارين وسفاهة أحلامهم. وأحلام أبائهم الذين كانوا يعتادون التفاخر بما أثرهم ومناقبهم وكان أشد الناس عليه عشيرته الأقربون من غير أن كان ذلك راجعًا إلى معونة بشرية بل كان نشاء يتيماً لا تبع له [هذا]¹³⁸¹ من أدل الدلائل على أن أمره كان منبئًا على المعونة الإلهية والتأييد السماوي؛

والرابع: أنه تحمل في إظهار دعواته المشاق التي لا خفاء بمكانها والمتاعب التي ليس في الجبلية البشرية احتمالها فدام في ذلك كله على وثيرة واحدة لا يساء عن شأنه ولا يمل عن دعوته ثم لما استقامت له الأمور وخضع لدعوته الجمهور استمر على وثيرته ودوام على التمسك بطريقته من ترك الاستمتاع بصنوف الملاذ الشهوتية ومن الصبر على ما كان عليه من التباؤس والاستكانة والتجرع لمضض الفقر والفاقة ومنها ما هو راجع إلى نسيبه. فإنه عليه السلام كان بنسب دعوة إبراهيم عليه السلام على ما أخبر الله تعالى خبراً عن إبراهيم صلوات الله عليه أنه قال: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾¹³⁸² و"الهاء" عائدة إلى ذريته وذريته اسمعيل عليهما السلام. فإن في صدر الآية قوله تعالى:

¹³⁸⁰ ع، أ، ل، ح، ب.

¹³⁸¹ ل.

¹³⁸² البقرة، الآية: ١٢٩.

﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾¹³⁸³ ولا نبي من ولد اسمعيل إلا نبينا محمد سيد البشر فإنه عليه السلام محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة يركعب بن لوئي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن الكنانة بن خزيمة بن مددكة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، (١١٦/ب) قال ابن عباس رضي الله عنه: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا انتهى إلى معد بن عدنان أمسك، ثم قال: كذب النسّابون.¹³⁸⁴ قال الله تعالى: ﴿وَقُرُونًا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا﴾.¹³⁸⁵

واختلف النسّابون فيما وراء ذلك، قال محمد بن اسحق هو عدنان بن أدد بن يثثوم بن مقوم بن ناخور بن تارخ بن يعزب بن يشخب بن ثابت بن اسمعيل بن إبراهيم عليهما السلام كذا في مجمع العلوم للإمام نجم الدين عمر النسفي رضي الله عنه، وذكر آخرون بعد عدنان غير هذا في بعضه فأعرضت عن ذكره ومن قبل أمهات ابائه كان متصلاً بمضاض بن عمرو والجرهمي جدّ ذكره ولد اسمعيل وينبئ زهرة بأمة آمنة وله أنساب شريفة من قبل الأجداد والجذات فالزرق والافتعال إنما ينشاء ممن له خساسة في الأصل وضعة في النسب ومنها ما هو راجع إلى دعواته فمن ذلك دعاؤه على مضر حين أذوه وكذبه فقال: "اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعل عليهم سنين كسيني يوسف"¹³⁸⁶ فأمسك عنهم القطر حتى جفّ النبات والشجر وهلكت الماشية وكان انكشاف الجذب عنهم بدعائه فأتيهم الغيث وكثر حتى هدم بيوتهم فكلموه فقال: "اللهم حوالينا لا علينا"¹³⁸⁷ ومن ذلك دعاؤه على كسرى حين مزق كتابه فقال: "اللهم مزق ملكه كل ممزق"¹³⁸⁹، ومن ذلك دعاؤه على عتبة بن أبي

¹³⁸³ البقرة، الآية: ١٢٧.

¹³⁸⁴ انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٩م، ج. ٩، ص. ٣٥٧-٣٥٨.

¹³⁸⁵ الفرقان، الآية: ٣٨.

¹³⁸⁶ وأخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الأذان، ٨٠٤/١٢٨.

¹³⁸⁷ انظر: البغوي، المصابيح، كتاب الفضائل والشمائل، ٤٦١٧/٢٧؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، كتاب صلاة الاستسقاء، ٨٩٧/٢؛ وأخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الاستسقاء، ١٠١٤/٧.

¹³⁸⁸ ع، أ، ل، ح، ب: فمن.

¹³⁸⁹ وأخرجه البخاري في الصحيح، كتاب أخبار الأحاد، ٧٢٦٤/٢.

لهب لعنه الله: "اللهم سلط عليه كلبًا من كلابك"¹³⁹⁰ ومن ذلك دعاؤه لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما "بالفقه والحكمة"¹³⁹¹ فحصل ما دعا.

قوله: "... وأحدهما ما ورد من البشارات به في الكتب المتقدمة" وهو ما ذكر في التوراة جاء الله من سيناء أي جاء دين الله أي التوراة في حق موسى أشرف من ساعير أي الإنجيل ظهر في حق عيسى واستعلن من جبال فران أي ظهر القرآن في حق محمد صلى الله عليه وسلم وكان فيه أخبار عن إنزال الله التوراة على موسى عليه السلام بطور سيناء وإنزاله الإنجيل على عيسى عليه السلام بساعير فإنه كان يسكن في ساعير وهي قرية تدعى ناصرة باسمها سمّي من اتبعه ضارياً وإنزاله القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم بجبال فران (أ/١١٧) وهي جبال مكة إذ فران مكة يُقر بذلك أهل الكتاب فإن في التوراة أن إبراهيم عليه السلام أسكن هاجرَ وإسماعيل فران. قوله: أحدهما: أخباره عن أمور ماضية نحو أخباره من أخبار أنبياء بني إسرائيل عليهم السلام وغيرهم مما لم يكن علم بشيء من ذلك عند أهل بلدة وهو لم يختلف إلى أحد ممن له بذلك [علم وخبر على نحو ما عليه أخبار اليهود وعلماء النصارى من غير زيادة ولا نقصان وعلم ذلك]¹³⁹² من مثله الذي هو أمّي لم يقرأ الكتب ولم يتعلم من غيره الذي له علم بالكتاب من باب علم الغيب لا يعلم إلا بالله فحيث علم هو مع ما بينا من حاله دلّ أنه علم بإخبار الله تعالى إياه؛ والثاني: أخباره عن أمور توجد في المستقبل وهو على نوعين: أحدهما وجد في الكتاب، والآخر ما وجد في الخبر. فأما ما كان ذلك في الكتاب فكقوله تعالى: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾¹³⁹³ والسورة مكية يعني بذلك المشركين يوم بدر فكان كما أخبر فلا شكّ أنه إخبار [عما يكون]¹³⁹⁴ في المستقبل بدلالة حرف السين الموضوع لتحض الاستقبال، وكقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَعِدُّكُمْ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ﴾¹³⁹⁵ وقد كانت لهم وهي العسكر لا العير وكقوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ﴾¹³⁹⁶ وقد أظهر، وأما ما وجد في الخبر من

¹³⁹⁰ أخرجه الحاكم، المستدرک، کتاب التفسیر، رقم الحديث ٤٠٤٢؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، الدلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م، ج. ٢، ص. ٣٣٨؛ محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، بيت الأفكار الدولية، لبنان، ٢٠٠٤م، كتاب المناسك، رقم الحديث ١٩٢٧.

¹³⁹¹ انظر: الحاكم، المستدرک، کتاب معرفة الصحابة، رقم الحديث ٦٣٥٨، ٦٣٥٩؛ أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، الكامل في الضعفاء الرجال، (تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد المعوض)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج. ٥، ص. ٤١٥.

ع.¹³⁹²

¹³⁹³ القمر، الآية: ٤٥.

¹³⁹⁴ ع، أ، ل، ح، ب.

¹³⁹⁵ الأنفال، الآية: ٧.

¹³⁹⁶ التوبة، الآية: ٣٣؛ الفتح، الآية: ٢٨؛ الصف، الآية: ٩.

غير الكتاب فمن ذلك أنه نعى النجاشي¹³⁹⁷ وأخبر أصحابه بموته وصلى عليه وتتابعت الأخبار أنه مات في ذلك اليوم،¹³⁹⁸ ومن ذلك قوله لعَمَّارٍ رضي الله عنه: "يقتلك الفئة الباغية"¹³⁹⁹ فقتل يوم صفين مع علي رضي الله عنهما، وفي هذا كثرةً ومنها ما ظهر بعد وفاته وهو كرامات الأولياء وذلك كإخراج شهداء بدر رطاباً بعد خمسين سنة وهو أمر مشهورٌ بالمدينة، ومن ذلك أن أبا أيوب الأنصاري رضي الله عنه حين مات بقسطنطينية فُقبر عند سور المدينة وبُني عليه فكانوا إذا امحلوا كشفوا عن قبره فمطروا وكل كرامةٍ ظهرت لوليِّ فيها معجزة النبي صلى الله عليه وسلم على ما نُبين إن شاء الله تعالى ومنها ما هو راجعٌ (ب/١١٧) إلى مكانه فقد كانت بلدته مأثرة إبراهيم¹⁴⁰⁰ عليهما السلام ومنشاء إسماعيل عليهم السلام ومنسك الأمم ومفخر العرب وشرةٌ خبرتها¹⁴⁰¹ وقبلة جماعاتها وما من خائفها وملاذها ربها وحرم الله في أرضه وأمّ قرى عباده وأول بيت وُضع للناس ولو لم يكن بمكة أية إلا أمر الفيل وإتيان الطير من البحر بحجارة من سجيل تحملها بأرجلها ومناقيرها حتى تهلك أمةً من الأمم لكانت آيةً كافيةً في تعظيم شأنها وجلالة قدرها. ثم أن بلدةً هذا شأنها أولى البلدان والبقاع بخروج من يدعو الخلق إلى الحق وهذا واضح لمن ترك العناد وسلك سبيل الرشاد ومنها ما هو راجع إلى زمانه فإنه عليه السلام بُعث إلى الخلق في زمان كانت مدة الفترة بين الرسل فيه متطاولةً والشرائع بأسرها والأحكام بأجمعها مندرسةً وإعلام الجور منصوبةً والطبيعة السبعية على الخلق مستولية كانوا يرون الأحق الإمارة من كان انفرد في الأعارة مع إجراء الله تعالى العادة بتطرية الدين عند ظهور أذنى دروس في معالمه وتقوية أركانه عند ثبوت أيسر وهي أو وهن في ذعائمه ومنها ما هو راجع إلى كتابه فهو من أعجب الآيات وأظهر الإعلام والدلالات إذ هو آية حسية وعقلية باقية على الدهر ماثلة في الأفاق وغيره من الآيات يختص بمكان ويوجد في زمان والقرآن باقٍ إلى يوم القيامة¹⁴⁰² منتشر في أطراف الأرض ثم فيه وجوه من الدلالة أحدها نظمه العجيب الذي بأين ما سواه من الكلام من مثور ومنظوم.

ثم هو صلى الله عليه وسلم تحدي جميع البشر وغيرهم بالقصور عنه وبداء في مدح ما أتى به واعداد وبالغ في تفريطه وزاد وإن تناسوه لم يتركهم ولم يعرض عنهم حتى هجَّهم ليكون ذلك أبلغ في

¹³⁹⁷ هو أصحمة ملك الحبشة، معدود في الصحابة رضي الله عنهم وكان ممن حسن إسلامه ولم يهاجر، ولا له رؤية، فهو تابعي من وجه، صاحب من وجه، وقد توفي في حياة النبي صلى الله عليه وسلم فصلى عليه بالناس صلاة الغائب ولم يثبت أنه صلى الله عليه وسلم على غائب سواه، وسبب ذلك أنه مات بين قوم نصارى، ولم يكن عنده من يصلي عليه؛ لأن الصحابة الذين كانوا مهاجرين عنده خرجوا من عنده مهاجرين إلى المدينة عام خيبر. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، سيرة النبوية، ج. ١، ص. ٣٦٤.

¹³⁹⁸ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الجنائز، ١٢٤٥/٤؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الجنائز، ٩٥١/٢٢.

¹³⁹⁹ وأخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الجهاد وسير، ٢٨١٢/١٧.

¹⁴⁰⁰ في أصل الكلمة: إبراهيم.

¹⁴⁰¹ ع، أ، ل، ح، ب: جزيرتها.

¹⁴⁰² في أصل الكلمة: القيمة.

تبكيتهم وإدعى إلى الاهتزاز لمغالته والانتداب لمباراته وكان هذا دأبه معهم منذ مبعثه إلى محرمه وذلك ثلث وعشرون سنة فلم ينتدب أحد إلى مباراته ولم يتصد لمعارضته في مقدار سورة أو آية من كتابه فيهم الفصحاء والبلغاء والفحول من الشعراء (١١٨/أ) والمفوهون من الخطباء إذا كان الزمان زمان فصاحة وبلاغة لم يكن عصر من الأعصار من لدن آدم عليه السلام إلى زماننا هذا اجتمع فيه من فحول الشعراء الموسومين بأقصى غايات الفاصحة وأبعد نهايات البلاغة كما لم يكن في زمان من مهرة السحرة مثل ما كان في زمان موسى عليه السلام ولا من حدائق الأطباء مثل ما اتفق في زمن عيسى عليه السلام كل ذلك ليكون أظهر بعجز الخليفة عن معارضه ما جعله الله آية لرسله ثم أن خيرة لزوم الحجة ثبوت العجز دفعتهم إلى التكلم بما يتناقض في نفسه فإنهم نسبوه مرة إلى الجنون وهو أغبى خليفة الله ومرة إلى السحر وهو أحذق الناس وأدهامهم وأكيسهم وأذكاهم فإن زعم الجاحدون لرسالته أنهم عارضوه إلا أن ذلك صار مندرسا لشدة شوكة إتياعه وأشباعه قيل لهم هذا جهل مفرط، فإنهم لو عارضوه وكان المنكرون له أكثر من متبعيه وأوفر عدداً من أوليائه لكان ينبغي أن ينقل أولئك المعارض كما نقل هؤلاء القرآن إذ كانت حاجتهم إلى ذلك ماسة لدفع خصومتهم¹⁴⁰³ من المسلمين كحاجة المسلمين إلى القرآن لإلزام الحجة. ألا يرى أن ما أتى به مسيلمة الكذاب من الهذيان كيف بقي وما هجأوا به رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرتفع ولم ينعدم لكثرة أعوان الإسلام وأنصاره.

ثم نقول لهم: أنتم لن يغفركم الكهنة البلغاء والخطباء الفصحاء فضلتهم سادة العرب لضمكم إلى فصاحة العرب أنواع العلوم واشتغالكم بدرسها طول عمركم وإحرازكم حكم الهند وفلسفة يونان، ثم أنتم المخاطبون بأمر الله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ...﴾¹⁴⁰⁴ مطالبون بذلك فاتوا بسورة من مثله؟ فإن زعمتم أنكم تخافون الحفاظ المسئلة الذابين عنها بالسيوف والرماح والعامّة المتسارعين إلى إراقة من عرفوا منه القدح في الدين قيل لكم ما لكم تجاسرتم (١١٨/ب) على إظهار المخالفة وبسط اللسان في الرسول عليه السلام والتكذيب وفي الحجة الجحود واستحقاقكم القتل به لا بإظهار ما يعارض الحجة. فإن قلتم: إنا نظهر المقالة سراً قيل لكم فأظهر والمعارض أيضاً سراً ثم نقول ما بال ابن الروندي لم تمنعه هيئة الذابين عن الدين الناصرين له عن تصنيف كتاب التاج وكتاب الزمرد وقضيب الذهب وابن زكريا المتطبب¹⁴⁰⁵ لم يمنعه ذلك عن تصنيف كتاب مخاريق الأنبياء وكتاب نقض الأديان وجماعة الثنوية بالبصرة لم يمنعه من تصانيف لهم كثيرة في نصرة قولهم بأصلين قديمين للعالم والظعن في الإسلام ممن يطول ذكرهم حتى اشتهر كل ذلك وما بال الخلفاء والمحان لم يمنعه ذلك

¹⁴⁰³ ع، أ، ل، ح، ب: خصومهم.

¹⁴⁰⁴ يونس، الآية: ٣٨.

¹⁴⁰⁵ هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي المتطبب توفي سنة ٣٢٩ هـ. انظر: أحمد بن القاسم بن يونس الخزرجي موقوف الدين أبو العباس بن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، (تحقيق: نزار رضا)، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص. ١٩٢.

عن هجو الإسلام وشهر رمضان والصيام والصلاة ومنعهم عن المعارضة وهي أشقى لصدورهم وأشدّ تحصيلاً لغرضهم ومقصودهم بل امتنعوا عن ذلك لعجزهم وقصورهم عنه، والله الموفق. ومنها ما هو راجع إلى شريعة التي اختص بها، فنقول إن مدار أمور الدين والملة عند جميع أرباب الديانات يكون متعلقاً بالاعتقادات، والعبادات، والمعاملات والمذاجر، والأدب الحسية، والشيم الحميدة. وإن نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم أتى في كل باب من هذه الأبواب الخمسة بما يشهد العقل الصريح بالصحة يظهر ذلك عند بيان كل جملة من هذه الجمل على التفصيل والنظر في كل من ذلك بعين الإنصاف وهو مذكور في الكتب المطولة خصوصاً في التبصرة، فإن المصنف رحمه الله بيّن فيها كل ذلك كما هو حقه وظهر بذلك على غيره في أنواع العلوم سبقة. ثم لمنكر الرسالة لعنهم الله شبه فمناها أنهم قالوا: لو ثبت إرسال الرسل لتضمّن سفهاً إذ فيه أمر ونهي، وتحليل وتحريم، والله تعالى لا يليق به الأمر والنهي إذ الأمر بما لا نفع في تحصيله للأمر والنهي عما لا ضرر في فعله للنهائي سفةً وتحريم ما لا حاجة للمحرم فيه بخل والله تعالى منزّه عن السفه والبخل ولأن الرسالة لو ثبت إما أن وردت موافقة للفعل (١١٩/أ) أو مخالفة له فإن كانت مخالفة له فهي باطلة؛ لأنّ العقل حجة الله تعالى وحججه لا تتناقض وإن كانت موافقة للعقل فبالعقل عنها غنية فيكون خالية عن الجدوى فيكون عبثاً مع أن إرسال مرسل إلى من يعلم المرسل أنه لا يجيئه إلى ما يدعوه ويقابل رسوله بالكذب ويمدّ يده بالضرب والتعذيب خارج عن الحكمة ولأن كل من ادّعى النبوة والرسالة أتى بأشياء خارجة عن الحكمة نحو التقرب بقتل الحيوانات في القدامين والهدى ونحو إيجاب غسل الوجه واليدين والرجلين والمسح على الرأس عند خروج الحدث عن محل مخصوص مع العفو عن غسل محلّ خروج النجاسة ورمى الحجر لا إلى أحد في الحج والعدو بين الأماكن وهذّ الكتفين وتحريك الأعضاء من غير حضور أحد برأسه.

قلنا: أما ما زعموا أن ورود التكليف منه سفة لما فيه من أمر بما لا منفعة فيه للأمر ونهي عمّا لا مضرة في وجوده للنهائي كما في الشاهد [ففساد] ¹⁴⁰⁶ لأننا نقول: أكل ما كان في الشاهد من فاعل سفهاً كان في الغائب سفهاً؟ فإن قالوا: لا، أبطلوا دليلهم؛ وإن قالوا: نعم، طولبوا بالدليل. ثم قيل لهم: أليس في الشاهد من فعل فعلا لا منفعة له فيه فهو سفيه، والله تعالى أنشاء العالم وخلقه لا منفعة له فيه إذ يستحيل عليه الانتفاع لما هو دليل الحاجة وهي نقيصة والنقيصة من أمارات الحدث ومع ذلك لم يكن سفهاً دل ذلك أن التسوية بين الشاهد والغائب غير ثابتة؟ فإن قالوا: في الشاهد إنما يكون الفاعل المنفعة نفسه سفيهاً إذا كان غيره لا ينتفع به أيضاً فأما إذا كان ينتفع به غيره فليس بسفه والله تعالى فعل ما فعل لينتفع به غيره وهذا ليس بسفه في الشاهد فلم يكن في الغائب سفهاً.

قلنا: إن الله تعالى خلق أشياء لا ينتفع بها أحد البتة كالأجزاء الداخلة في تخوم الأرض والجبال الشاهقة فإن أحداً من الخلائق لا يطلع على تلك ولا يشاهدها لاستحالة دخول شيء من الأشياء في الأجزاء المصمّمة ليعاين أجزائها ومع ذلك لم يكن الله تعالى بذلك سفيهاً ومن فعل ما لا ينتفع هو به ولا غيره في الشاهد سفيهٌ فلما افترق الحال بين الشاهد والغائب (١١٩/ب) في الفعل افترق أيضاً في الأمر والنهي مع أن صدور الأمر والنهي والخطر والاباحة ممن له الملك والولاية لا يستحيل في العقل فإن المالك يتصرف في ممتلكاته كيف يشاء لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وهذا؛ لأن كل تصرف أو فعل هو سفيه في الشاهد ما كان سفيهاً إلا لكونه منهيًا عنه وما كان فاعله سفيهاً إلا لارتكابه نهى خالقه ولا نهى لأحدٍ على الله لاستحالة دخوله تحت نهى غيره إذ لا ولايةً لغيره عليه ولا قدرة فلا يتصور كون فعله سفيهاً فكل من أمر غيره بما لا منفعة له فيه أو نهى عما لا مضرّة له فيه أو أرسل رسولاً إلى من يكذب رسوله ويقصده بمكروه أو فعل فعلاً لا منفعة له فيه كان سفيهاً؛ لأنّ صانعه نهاه عن هذه الأفعال فكان سبب كون الفعل سفيهاً [هذا أو يستحيل¹⁴⁰⁷ كونه منهيًا عنه ويستحيل تعديته إلى الغائب فلم يكن فعل ما من الصانع سفيهاً]¹⁴⁰⁸ فلم يستقم هذا الكلام من الخصوم. وأما قوله: ولأن الرسالة لو ثبتت إما أن وردت موفقة للعقل أو مخالفة له؟

فقلنا: وردت مبيّنة لما يقصر عنه العقل؛ لأن العقل لو أدرك إنما يدرك على طريق الإجمال أن شكر المنعم واجب وكفرانه قبيحٌ ولكن لا يدرك أن شكره بماذا يكون وكفرانه بأي شيء بتحقيق وكذلك لا يدرك العقل خاصية الأشياء التي خلق الله تعالى بعضها سبباً للبقاء كالأغذية والأدوية وبعضها سبباً للفناء كالسموم القاتلة والجواهر المتلفة وليس في قوة الحواس ولا في جبلّة العقل الوقوف على ما يمتاز به البعض عن البعض على ما ذكرنا قبل هذا ولا بدّ من بيان يصدر ممن له العلم بحقائق الأشياء كلها وبعثه الرسل لبيان هذه الأشياء طريق صالح له فكان موافقاً للعقل لا محالة.

يحقّقه: أن أوفر الخليفة عقلاً وأذكاهم فهماً وأصفاهم قريحةً يحتاج في أكثر أمور دينه ودنياه إلى هادٍ يهديه ومرشد يرشده لاستبلاء النقض البشري على جبلته وقصور عقله عن الوقوف على ما إليه حاجة من مصالحه ولهذا جرى العرف فيما بين العقلاء من لدن بدء الخليقة إلى زماننا هذا باستشارة بعضهم بعضاً واختلاف البعض إلى البعض ليزداد (١٢٠/أ) فيما يحتاج إليه بإشارة غيره من ذوى البصائر إليه بصيرة بل استفيد منه بذلك علماً لا ينكر هذا إلا مكابر معاند وذلك دليل الحاجة إلى الرسل عليهم السلام وإن لأغنية للعقلاء عنهم لمصالح داريهم، والله الموفق. ولأن العلم قد يكون عند واحد من مصالح الدين والدنيا ما ليس عند غيره وإذا كان فيما بين العباد كذلك ولا يبعدان يكون عند الله شيء مما به صلاح عباده ممّا ليس عند خلقه يوصل ذلك إليهم برسله فمن ادعى الغنية بالعقل عن

¹⁴⁰⁷ ع، ح.

¹⁴⁰⁸ ل، ب.

الله تعالى فقد ادعى انه يساوي الله تعالى في العلم بما به مصالح العباد ومن هذا دعواه فهو ممن لا غاية بجهله ولا نهاية لغباوته وأما الجواب عمّا ذكر من إتيان الرسل بأشياء خارجة عن الحكمة نحو التقرب بقتل الحيوانات في القرابين إلى آخره فهو مذكور فيما ذكر أئمة الهدى من محاسن الشرائع في التبصرة وغيرها وذكر بعضها في النهاية ولهم شبه أيضا سوى هذه التي ذكرناها وهي [غير]¹⁴⁰⁹ مذكورة في التبصرة إحداهما¹⁴¹⁰ في نفس التكليف فقالوا التكليف باطل والبعثة لإظهار التكليف فكانت هي باطلة أيضا أما وجه بطلان التكليف فهو ان أفعال العباد مخلوقة الله تعالى عندكم وإذا كان كذلك فحال ما يخلق الله تعالى تلك الأفعال لا يتمكن العبد من ترك الفعل وحال ما لا يخلقها فيهم لا يتمكن من الفعل فعلم بهذا أن العبد لا يكون قادراً ألّبتة على الفعل ولا على الترك وهذا لأننا نعلم ببديهة العقل أن من قيّد يدي الإنسان ورجليه بالقيود ثم ألقاه من شاهق الجبل ثم يقول له قف في الهوى وإلا لأعذبك عذابا شديدا، كان هذا قبيحا في بدائه العقول لكونه تكليف ما لا يطاق، ولأن الباري تعالى عالم بجميع المعلومات فالشيء الذي حصل التكليف به إما أن يكون معلوم الوقوع أو لا يكون معلوم الوقوع فإن كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع فالتكليف به عبث وإن لم يكن معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع فكان التكليف به ظلما فثبت أن القول بالتكليف باطل فكان (١٢٠/ب) القول بالبعثة أيضا باطلاً، والثانية في المعجزة فقالوا لم قلت ان هذه المعجزة بإيجاد الله تعالى ولين سلمنا ان موجدتها هو الله تعالى فلم قلت إنه تعالى إنما فعلها لأجل غرض التصديق وتقديره من وجهين: الأول: أنكم أقمتم الدلائل على أنه ممتنع أن يكون أفعال الله معلّله بشيء من الأغراض والمقاصد وإذا كان كذلك امتنع القول بأنه تعالى يقال إنما خلق هذه المعجزة لأجل غرض التصديق؛ والوجه الثاني هو: أن الفعل إما أن يكون موقوفاً على الداعي وإما أن لا يكون. فإن كان موقوفاً على الداعي كان الحبر لازماً عند وجود الداعي كما في مسألة خلق أفعال العباد وقد علم مذهبكم أن الخلق للكفر والمعاصي هو الله تعالى فلم يكن الإضلال ممتنعاً من الله تعالى وإذا ثبت هذا لا يجوز أن يقال إن الله تعالى أظهر هذه المعجزة على يدي هذا الكاذب لأجل الضلال.

وأما إذا قلنا: إن الفعل غير موقوف على الداعي فحينئذ لا يبعدان يقال إن الله تعالى خلق هذه المعجزة لا لغرض أصلاً فحينئذ لا يمكن الاستدلال بخلق المعجزة على التصديق والشبهة الثالثة لهم أن الأفعال إما أن يكون حسنهما معلوماً أو يكون قبحها معلوماً أو لا يعلم لأحسنها والأقبحها فإن كان حسنهما معلوماً علمناه ولا حاجة بنا في ذلك إلى تعريف الشرع وإن كان قبحها معلوماً تركناه وإن كان لا يعلم لأحسنها والأقبحها وجب علينا تركه؛ لأنّ مثل هذا الشيء لا حاجة بنا إلى فعله إذ في فعله حطر واحتمال ضرب وكل ما كان كذلك اقتضى العقل تركه فثبت بما ذكرنا أن جملة أحوال الأحكام في

¹⁴⁰⁹ أ، ع، ب.

¹⁴¹⁰ في أصل الكلمة: إحداهما.

العقل والترك معلومة لنا وإذا كان الأمر كذلك لم يكن في بعثه الرسل فائدة فكان عبثاً والبعث غير جائز على الحكيم والشبهة الرابعة في معارضة القرآن وهي على وجوه أحدها أنهم لم يأتوا بما يعارض القرآن لقلة مبالغتهم بذلك في عدم التفاتهم إلى ذلك، والثاني أنهم لم يتفرعوا الإتيان بالمعارض لاشتغالهم بالمحاربة فإن النبي عليه السلام (١٢١/أ) كان يحاربهم إناء الليل والنهار وذلك يقعدهم عن المعارضة والإتيان بمثله مع القدرة عليه، والثالث إن انعدم المانع لكن يحتمل أنهم امتنعوا عن ذلك؛ لأنهم لو اشتغلوا بالمعارضة لاشتبه الأمر فيه ووقع الاختلاف فيقول قائل إنه مثله في الفصاحة والبلاغة ويقول الآخر ليس بمثله؛ لأن وجوه الفصاحة والبلاغة مختلفة فلعلهم امتنعوا عن ذلك لهذا المعنى والرابع يحتمل أنهم إنما عجزوا عن الإتيان بمثله؛ لأنه عليه السلام اختص بزيادة فصاحة وبلاغة في أصل الخلق على ما قال عليه السلام: "أنا أفصح العرب والعجم"¹⁴¹¹ وليس خارجاً عن العادة فإن واحداً من الناس في كل عصر يكون أكثر علماً من سائر العلماء فلعل النبي عليه السلام كان كذلك فلا يدل على كونه معجزةً والخامس أن عجز العرب عن الإتيان بمثله لكن هذا لم يدل على كونه معجزة في حقه ألا يرى أن كثيراً من العلماء صنفوا كتباً لم يقدر أحد على تصنيف مثله وكثيراً من الملوك بنوا بنية لم يقدر أحد على بناء مثله وهذا لا يدل على كونه معجزة في حقه قلنا أما الجواب عن الشبهة الأولى فمن وجهين: أحدهما: أن الخصم يقول القول بالتكليف باطل فهذا منه تكليف باعتقاد بطلان التكليف فكان كلامه متناقضاً؛ والثاني وهو الأصح من الجواب هو أن التكليف حاصله يرجع إلى حرفٍ واحدٍ وهو أنه إعلام بنزول الثواب أو بنزول العقاب فإن من صدر منه الفعل الذي كلف به كان ذلك علامة على نزول الثواب ومن لم يصدر عنه ذلك كان ذلك علامة على نزول العقاب وليس لأحد اعتراض على الله تعالى في أنه لم خصص هذا بالثواب وذلك بالعقاب.

وأما الجواب عن الوجه الأول من الشبهة الثانية بقوله أفعال الله غير معللة بالأغراض فقلنا الفرق ثابت بين العلة والمعرف ونحن لا ندعى أن خلق المعجزة إنما كان لغرض التصديق بل نقول إن خلق المعجزة يعرف قيام التصديق بذات الله كما أن هذه الكلمات المخصوصة صارت (١٢١/ب) دالة سبب الوضع والاصطلاح على المعاني القائمة بذات الله تعالى وكذلك هذه الأفعال الخارقة للعادة إذا حصلت عقيب الدعوى صارت دالة على قيام التصديق بذات من فعل المعجزة وهو الله تعالى وليس من إظهاره سوى التصديق وإنما قلنا ذلك؛ لأن موسى عليه السلام لما قال: الهي إن كنت صادقاً إدعاء الرسالة فاجعل هذا الجبل واقفاً في الهواء فوقف رؤسهم ثم إن القوم يشاهدون أنهم كلما آمنوا به تباعد الجبل عنهم وكلما هموا بتكذيبه قرب من أن يسقط عليهم فعند هذا يعلم كل واحد بالضرورة أن المقصود من هذا للإضلال تصديق المدعى في إدعاء الرسالة.

¹⁴¹¹ انظر: ملا علي القاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، الطبعة الثانية، المكتبة الإسلامية، لبنان، ١٩٨٦م، رقم الحديث ٦٩، ص. ١٣٧.

وأما الجواب عن قولهم إذا كان الكفر والمعاصي بخلق الله تعالى فحينئذ بطل الاستدلال بالمعجزة على الصدق وهو الجواب عن الوجه الثاني عن الشبهة الثانية. فعلمنا أن الشيء قد يكون جائز الوقوع في نفسه ومع ذلك يُعلم علماً ضرورياً أنه غير واقع. ألا يرى أنا نجوّز دخول شخص في الوجود من غير الابوين ونجوز ان يدخل في الوجود شيئاً¹⁴¹² هراً من غير سبق الطفولية والشباب والكهولية ثم إذا ابصرنا إنسانا شيخا علمنا بالضرورة أنه متولد من الأبوين وإنه كان طفلاً، ثم صار شاباً، ثم صار شيخاً وكذلك القول في جميع الأمور العادية. وإذا ثبت هذا فنقول: إننا قد بينا أن دلالة المعجزة على أن خالق المعجزة خلقها لصدق المدعى المعلومة بالضرورة كما ضربنا من المثال في إضلال الجبل أقصى ما في الباب أن يقال عندكم يجوز أن يكون المعجزة مخلوقة لغرض آخر وهو الإضلال إلا أنا نقول الشيء إذا علم وجوده بالضرورة لم يكن تجويز نقيضته قادحاً في ذلك العلم الضروري كما بيناه في هذه المقدمة قال العبد الضعيف غفر الله له الفرق بين جواز خلق الله الكفر والمعاصي وبين عدم جواز خلق الله المعجزة في يد الكاذب من وجه آخر وهو أن فعل العبد يحلل بين خلق الكفر والمعاصي وبين الكفر والمعاصي وهو كسب العبد الكفر والمعاصي باختياره فكان قبح الكفر والمعاصي مضافاً إلى العبد لا إلى الله تعالى (أ/١٢٢) فيجوز منه خلق الكفر والمعاصي إظهاراً لغناه وبيانا لكمال قدرته على خلق الأعيان والأعراض وغيرهما من الحكم واما المعجزة فلم يتخلل في وجودها فعل العبد بل فعل الله تعالى خاصة بوجودها في يد النبي بدون اختيار من العبد؛ لأن المعجزة لإظهار النبوة في حق العباد ليس للعبد اعتبار في أن يكون نبياً بل الله يصطفي للرسالة من يصطفيه قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مَنِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾¹⁴¹³ فكذا فيما يظهر به النبوة وهو المعجزة وإذا كان كذلك كان إظهار المعجزة في يد الكاذب إضلالاً للناس اذهم حينئذ يعتقدون من ليس نبياً وهو قبيح أشد القبح وكان ذلك القبح راجعاً إلى الله خالصاً بدون واسطة فعل العبد والله تعالى حكيم لا يصدر منه الأفعال القبيحة فلذلك لا يجوز منه إظهار المعجزة في يد الكاذب أصلاً، والله الموفق.

وأما الجواب عن الشبهة الثالثة، فهو¹⁴¹⁴ أن العقل كاف في التعريف لكن لم يجوز أن تكون الفائدة في البعثة تأكيداً لذلك التعريف. ولهذا السبب أكثر الله من ذكر الدلائل على التوحيد مع أن الواحد منها كافٍ.

وأما الجواب عن الوجه الأوّل في الشبهة الثالثة، فقلنا: ما قالوه ساقط؛ لأنّ العرب كانوا في غاية الحرص في توهين أمر النبي صلى الله عليه وسلم وإطفاء نوره، ولهذا بذلوا أموالهم النفسية

¹⁴¹² ع، أ، ل، ح، ب: شخصاً.

¹⁴¹³ الحج، الآية: ٧٥.

¹⁴¹⁴ ع، أ، ح: فهب.

واشتغلوا بالمحاربة والمقاتلة مع النبي صلى الله عليه وسلم. ومثل ذلك كيف يكون من غير التفاتٍ لهم ولو قدروا على معارضته والإتيان بمثله لكفاهم ذلك جميع ما فعلوا ولأتوابه.

وكذلك الوجه الثاني، فساقط أيضا؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان بمكة حتى أظهر القرآن وتحدي به ومضى على ذلك مدّة ثلاث عشرة سنة أي بعد البعثة ولم يقاتلهم في هذه المدّة. فكانوا يتفرعون في تلك المدّة الإتيان بمثله على أن كل العرب ما اشتغلوا بالمحاربة، فما بال الباقيين لم يأتوا بمثله لو أمكنهم. وإن النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يحاربهم إلّا ليؤمنوا به أو ليأتوا (١٢٢/ب) بمثله، فلو قدروا على ذلك لأتوا ليكفّ النبي عن قتالهم وحيث لم يأتوا دلّ على أنهم لم يقدروا عليه.

وكذلك الوجه الثالث ساقط أيضا؛ لأنّ النبي عليه السلام كان يدّعي أن أحدا لا يقدر على مثله ولا على ما يشتهه الحال فيه أنه مثله فلو قدروا على الإتيان بمثله أو بما هو قريب أو يشتهه الأمر فيه ويطنّ بعض الناس أنه مثله لأتوابه دفعا لدعواه عند الكل أو عند البعض، وحيث لم يأتوا بذلك علم أنهم عجزوا عن ذلك. يحققه أنه قد روى أن فصحاء أطراف العالم وبلغاءهم كأهل اليمن والشام، ومصر، والعراق كانوا يجتمعون في أيام الموسم يحج بيت الله الحرام ويتباهون بأشعارهم وخطبهم ورسائلهم ويفتخرون فاجتمعوا ذات سنة في عصر النبوة وقالوا نختر من كل جانب من جوانب العالم أربعة وأبلغهم ونعطي إلى كل واحد منهم جزء من القرآن مما نزل ونمهله سنة حتى يأتي بمثله ففعلوا ذلك فلما كانت السنة القابلة اجتمعوا فلم يأت أحد بشيء منه فقبل لهم في ذلك فقال أحدهم أول آية من حصّتي: ﴿فَلَمَّا اسْتِأْذِنُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا﴾¹⁴¹⁵ فأسهرت ليالي السنة وأيامها فعجزت عن الإتيان بمثله هذه الآية الواحدة فخرقت ما كتبت به ورميت به. وقال الثاني أول آية من حصّتي: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ﴾¹⁴¹⁶ الآية، فجهدت جهدي كل السنة فما قلت شيئا يشتهه على الجاهل مما ثلثها فكيف على غيره فألقيت مكتوبا في الماء. وقال الثالث أول آية من حصّتي: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْنَعي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَفَلِعي﴾¹⁴¹⁷ فبذلت وسعي وطاقتي كل السنة فما امكنتني ما يقرب منه فدفنت مكتوبا حياء من الناس. وقال الرابع أول آية من حصّتي: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ﴾¹⁴¹⁸ إلى آخر الآية، فصرفت طاقتي كل السنة واستعنت بكلام الفصحاء والبلغاء قبلي وكلما كتبت شيئا استحيت منها فخرقتها وعلمت أن لا طاقة لنا بذلك وكذا قد مضى من عصر النبوة ستمائة سنة وخمس وثمانون سنة فلم يأت أحد بمثل (١٢٣/أ) أدنى سورة من سور القرآن.

¹⁴¹⁵ يوسف، الآية: ٨٠.

¹⁴¹⁶ العنكبوت، الآية: ٤١.

¹⁴¹⁷ هود، الآية: ٤٤.

¹⁴¹⁸ الحج، الآية: ٧٣.

وأما الرابع، فقلنا: الواحد من الناس قد يختص بحكم¹⁴¹⁹ وفصاحة لكن التفاوت بينه وبين أقرانه يكون يسيرًا بحيث لا يدركه إلا حذاق من الناس كالتفاوت بين الشاعر والأشعر في كل زمانٍ يظهر في بيت أو بيتين، أو قصيدة. وأما إن يختص بحال يأتي واحدٌ بكلام يبلغ دفترًا عظيمًا لا يقدر أحد على الإتيان بمثله ولا بشيء منه فهذا خارج عن العادة على إنا نقول لو كان ذلك لزيادة فصاحته وبلاغته بأصل الخلقة لظهر ذلك في سائر كلماته وأخباره أيضًا ونحن نعلم بالإضطرار أن ما نقل [إلينا]¹⁴²⁰ من كلماته وإخباره من غير القرآن [كان]¹⁴²¹ للتفاوت بينه وبين القرآن بحال لا يحفي على أحد فعلم بذلك أنه كان من عند الله أنزل عليه ليكون معجزةً له.

وأما الوجه الخامس، فنحن لا نقول بمجرد العجز بل عند العجز والتحدى ودعوى النبوة مقارنة وفي تلك المواضع إن وجد العجز لم يوجد التحدى به ودعوى النبوة، والله الموفق. وهذا مما أشار إليه في الأربعين واللباب. قوله: ”ويُفهم...“ أي بينت.

¹⁴¹⁹ ح، أ، ل، ع، ب: بزيادة علم.

¹⁴²⁰ ح، أ، ع، ب، ل.

¹⁴²¹ ح، أ، ع، ب، ل.

فصل

في كرامات الأولياء

مناسبة إيراد هذا الفصل متصلاً بفصل النبوة ظاهرة. إذ ظهور الكرامة في يد الولي أثر من آثار حقيقة نبوة ذلك النبي الذي [أمن]¹⁴²² له ذلك الولي بالنبوة. إذ لو لم يكن محققاً في إيمانه له لما ظهرت الكرامة له، وعن هذا قيل كل كرامة يظهر للولي فهو معجزة لنبي ذلك الولي. والأولياء جمع¹⁴²³ الولي كالأنبياء في جمع النصيب، والأنبياء في جمع¹⁴²⁴ النبي. والولي ضد العدو، وأصله من الولي وهو القرب الدنو. يقال: تباعدنا بعد ولي، فيحتمل أن الولي سمي به لقربه من آثار رحمة الله تعالى كما في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [١١] ﴿فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾.¹⁴²⁵

وقوله: "لخروجهم عن الولاية بسبب ضلالتهم وبدعتهم" لأن الكرامة إنما تظهر في يد الولي لا في يد الضال والمبتدع، فإن الضال والمبتدع عدو الله لا وليه. "وأهل الحق أقرؤا بذلك" أي بثبوت ظهور الكرامة للأولياء كما روي من روية عمر رضي الله عنه على المنبر (١٢٣/ب) إلى قوله: وسمع سارية الصوت [و]¹⁴²⁶ كانت المسافة بينهما قريباً من خمسمائة فرسخ حتى صعد الجبل، وأخرج منه الكمين من العدو وكان ذلك سبب الفتح. ومعنى قوله: "الجبل الجبل إلزم الجبل" هكذا فسره المصنف رحمه الله في الكتاب له وقيل: "هذه الكرامة مشتملة على ثلاث كرامات: رؤية عمر، وبلوغ صوته إليه، وسماع ساريته وهو أمير الجيش صوته" وكذا ما نقل عن عمر رضي الله عنه في أمر النيل وهو ما روى أن النيل كانت عادته لو لم يلتق في النيل بكر ما كان يجري أصلاً فعمر رضي الله عنه كتب على الخشبة [فقال]¹⁴²⁷: هذه قصة من عمر إلى نيل: "إن كان جريانك بإذن الله تعالى فأجر، وإن لم يكن جريانك بإذن الله فلا تجري، فجرى النيل بدون إلقاء البكر".

وحديث صاحب سليمان صلوات الله عليه إلى آخره، وإنما أجمل ذكر صاحب ولم يصرح باسمه لاختلاف الأقوال فيه وأشهرها هو آصف بن برخيا¹⁴²⁸ كاتب سليمان. وكان صادقاً عالماً وعلم من الكتاب أي من الكتب المنزلة. وقيل كان يعلم اسم الله الأعظم الذي إذ ادعى به أجاب الله دعاءه، وإذا سئل به أعطى فكان مستجاب الدعوة، وقيل المراد به جبريل عليه السلام، وقيل ملك أيده الله به

¹⁴²² ل، ع.

¹⁴²³ ب: جميع.

¹⁴²⁴ ب: جميع.

¹⁴²⁵ الواقعة، الآية: ١١ - ١٢.

¹⁴²⁶ ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁴²⁷ ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁴²⁸ وهو كان كاتباً لسليمان عليه السلام. انظر: الزمخشري، الكشاف، ج. ٤، ص. ٤٥٥.

سليمان. وقال ابن عباس رضي الله عنهما: "الدعاء الذي دعا به هو قوله: "يَا حَيُّ يَا قَيُّوْمُ"؛¹⁴²⁹ وقال عمرو¹⁴³⁰ بن عدي¹⁴³¹ هو قوله: "يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ * وَالْفَضْلُ الْعَظِيمِ * وَالْعَدُّ الَّذِي لَا يَرَامُ؛" وقيل هو قوله: "يَا حَيُّ يَا قَيُّوْمُ آهِيَا شَرَاهِيَا" وكان من ذلك كرامة آصف وكرامة الأولياء حق. [و]¹⁴³² عند أهل السنة والجماعة وهو في الحقيقة معجزة لذلك الرسول الذي هو من أمة كذا في التيسير. وإتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف، ومعنى قوله تعالى: ﴿قَبْلَ أَنْ يَزْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾¹⁴³³ إنك ترسل طرفك إلى شيء فقبل أن تردّه ابصرت العرش بين يديك. ويروي أن آصف قال لسليمان عليه السلام: "مد عينك حتى ينتهي طرفك فمدّ عينيه فنظر نحو اليمين"، ودعا آصف فغار العرش في مكانه بمأرب ثم نبع عند مجلس سليمان عليه السلام بالشام (١٢٤/أ) بقدره الله تعالى قبل أن يرتد طرفه. وقال قتادة¹⁴³⁴ والكلبي¹⁴³⁵ والفراء: "يرتد قبل أن يأتيك الشيء من مدّ بصرك، ومجازه من قبل أن يرجع إليك من تنظر إليه منتهى بصرك." وقوله: "وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها". فإن قيل: فكيف لم يجتهد آصف في كتمان كرامته بل أظهر وقال: ﴿أَنَا أُتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَزْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾¹⁴³⁶

قلنا: ليس هذا بإظهار الكرامة¹⁴³⁷ بل هو جواب لسؤال سليمان عليه السلام وإزالة لما اشتغل به قلبه؛ لأنّ سليمان عليه السلام سألهم الجواب بقوله: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾¹⁴³⁸ فوجب على أهل

¹⁴²⁹ انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج. ١٣، ص. ٢٠٢.

¹⁴³⁰ في أصل الكلمة: عمر.

¹⁴³¹ هو عمرو بن عدي بن نصر اللخمي. ذكر المرزباني في معجمه أنه ملك بعد خاله جذيمة الأبرش الدوسي مائة (وثماني) وعشرين سنة، وقيل: ثمان عشرة. منها في زمان ملوك طوائف العراق خمس وتسعون سنة، وفي زمان ملوك بني ساسان ثلاث وعشرون سنة. وكان سبب رجوع الملك في لخم بعدما كان في دوس بريف العراق أن جذيمة الأبرش كان له ساق يقال له: عدي بن نصر، وكان من أحسن شباب أهل زمانه، فعشقتة أخته رقاش. فلما وجد نشوة من جذيمة ورضي عنه، سأله أن يزوجه بها، فأنعم له فواقعها من حينه. ثم أفكر في عاقبة ذلك، فهرب. انظر: أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني، معجم الشعراء، مكتبة القدس، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٩٨٢م، ص. ٢٠٥.

¹⁴³² ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁴³³ النمل، الآية: ٤٠.

¹⁴³⁴ هو ابن قتادة بن دعامة بن قنادة بن عزيز، وقيل: قتادة بن عكابة، حافظ العصر، قدوة المفسرين والمحدثين أبو الخطاب السدوسي البصري الضريير الاكمة، وسدوس: هو ابن شيبان بن ذهل بن ثعلبة من بكر بن وائل مولده في سنة ٥٦٠هـ، وتوفي قتادة في سنة ١١٨هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ٥، ص. ٢٦٩.

¹⁴³⁵ العلامة الأخباري أبو النضر محمد بن السائب بن بشر الكلبي المفسر. كان أيضا رأسا في الأنساب إلا أنه شيعي متروك الحديث يروي عنه ولده هشام وطائفة. أخذ عن أبي صالح وجرير والفرزدق وجماعة وكان الثوري يرمي عنه ويدلسه فيقول: حدثنا أبو النضر. توفي سنة ١٤٦هـ. انظر: الذهبي، سير الاعلام النبلاء، ج. ٦، ص. ٢٤٨.

¹⁴³⁶ النمل، الآية: ٤٠.

¹⁴³⁷ ح، أ، ع، ل، ب: كرامته.

¹⁴³⁸ النمل، الآية: ٣٨.

مجلسه الجواب فكان قوله: ﴿أَنَا أَتَيْكَ بِهِ...﴾ إقامة للجواب، فلم يكن إظهار الكرامة وما ظهر منه كان ضمناً لا قصداً والإظهار أن يقول: كرامتي كذا وكذا، وأنا رجل صاحب كرامة. ثم قوله: ﴿أَنَا أَتَيْكَ...﴾ يحتمل أن يكون صيغةً للفعل المضارع على إخبار النفس ويحتمل أن يكون صيغة اسم الفاعل إلى هذا أشار في الكشاف.¹⁴³⁹

وقوله: ”ويخاف أنها“ أي أن الخصلة التي تظهر أو الفعلة التي تظهر بصورة الكرامة من قبيل الاستدراج له دون الكرامة وهذا؛ لأنّ الذي يظهر على خلاف العادة على أنواع أربعة وهي: معجزة، وكرامة، ومعونة، وإهانة. واستدراج فقد ذكرنا المعجزة والكرامة وأما المعونة فهي في حق المخلط فتظهر معونةً له في التخلص عن محنة توجهت إليه ومكروهٍ أقبل عليه والإهانة ما يظهر على يدي المتأله وعلى يد الساحر عند انعدام دعوى النبوة. ولهذا ذكر محمد بن الحسن رحمه الله: أن المؤخذ بمنزلة الغين وهو الذي أخذ بالسحر في الحبس عن النساء ويكون ذلك إهانة لمن ظهر على يده، واستدراجاً أي استثناءً إلى العذاب بالإمهال قليلاً قليلاً كما يرقى الراقي موضعاً عالياً فيتدرج إليه درجةً درجةً، وشيئاً شيئاً حتى يصل إليه بالمهل. واستدراج الله للعصاة أن يرزقهم الصحة والنعم فيجعلوا رزق الله ذريعةً ومتسلقاً إلى إزدياد الكفر والمعاصي فلما كان الأمر هكذا اجتهد الولي في كتمان (١٢٤/ب) ما ظهر له من الكرامة وخاف الاغترار الذي الاشتهار. ثم ذكر فائدة ظهور الكرامة بقوله: ثم فيهما فائدة ثبوت رسالة من آمن به الولي آخره.

فإن قيل: إن القول بتجويز الكرامات وهو ظهور الخوارق للعادة يودّي إلى القول بالسفسطة وذلك لا يجوز إلا عند ضرورة احتياج الناس إلى وجوب التصديق وهو في حق المعجزة في حق النبي. وأما في حق غيره فلا وهذا لأننا إذا جوزنا الكرامات ولعل¹⁴⁴⁰ الله قلب الجبل ياقوتاً كرامةً لبعض الأولياء ولعله يجفف البحر كرامةً له، ولعله خلق هذا الإنسان الشيخ في هذه [الساعة كرامة الولي. معلوم أن تجويزه يودّي إلى الجهلات بالحقائق وهو عين]¹⁴⁴¹ قول السوفسطائية ولأنه لو جاز ظهور هذه الخوارق في حق بعض الأولياء لجاز ظهوره في حق الباقيين من المؤمنين؛ لأنّ الله وليّ المؤمنين وهو أولياؤه قال الله تعالى: ﴿وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾¹⁴⁴²، وعلى هذا التقدير لا يبقى الخارق للعادة خارقاً لها فحينئذٍ لا يبقى خارقاً للعادة أصلاً. ويخرج الخراق لهذه العادات عن كونه دليلاً على النبوة وعن كونه دليلاً على كرامة ولا الكرامة لو ظهرت على يد الإنسان. ثم ادعى لك للإنسان على آخر مالا فإما أن يطالب بالبيّنة أو لا يطالب، لا يجوز أن يطالب بالبيّنة؛ لأنّه ظهرت بتلك الكرامة كمال درجته عند الله.

¹⁴³⁹ انظر: زمخشري، الكشاف، تفسير الآية ٣٨ - ٤٠، ج. ٤، ص. ٤٥٥ - ٤٥٨.

¹⁴⁴⁰ ح، أ، ع، ل، ب: فلعل.

¹⁴⁴¹ ل.

¹⁴⁴² البقرة، الآية: ٢٥٧.

ومتى كان كذلك [امتنع]¹⁴⁴³ أن يكون¹⁴⁴⁴ مبطلاً في إدعاء المال على الغير ولا يجوز أن لا يطالب بالبينة لقوله عليه السلام: "البينة على المدعى".¹⁴⁴⁵ ولما بطل القسمان علمنا أنه لا يجوز ظهور الكرامة.

قلنا: أما الجواب عن الأول: فإن القول بالسفسطة إنما يكون لو قلنا: إن هذا الذي ظهر في يدي الولي لا حقيقة له في قلب العادة المستمرة، ولم نقل بذلك بل نقول بحقيقة العادة المستمرة وحقيقة قلب تلك العادة المستمرة. أقصى ما في القول¹⁴⁴⁶ أن في القول بالكرامات لزوم كثرة قلب العادة المستمرة في يد النبي وفي يد الولي. وبلزوم كثرة قلب العادة لا يلزم أن لا يبقى العادات المستمرة أصلاً (أ/١٢٥) في نفسها ككثرة المجازات في الكلام لم يلزم من ذلك أن لا تكون الحقائق أصلاً ولا يشته حال النبي مع الولي لما ذكر في الكتاب بأن الولي يصرح بقوله: إني لست بنبي. إذ لو ادعى ذلك لكفر من ساعته. وهذا هو الجواب عن الوجه الثاني: فإن كثرة الخوارق للعادة لا يوجب ترك العادة المستمرة ولأننا نقول هذا الذي الزتموه علينا لازم عليكم في المعجزات وذلك؛ لأنه تعالى إذا بعث جمعاً [كثيراً]¹⁴⁴⁷ من الأنبياء وأظهر على يد كل واحدٍ منهم فعلاً خارقاً للعادة كان خرق العادة موافقاً للعادة حينئذٍ وذلك يقدر في كون المعجزة معجزة على زعمكم ولم يقل أحد بأنه لا يصلح معجزة. ثم لو قلمت فيه: إن تكثير المعجزات إنما يجوز بشرط أن لا يصير خرق¹⁴⁴⁸ العادة عادةً كان ذلك جواباً¹⁴⁴⁹ في الكرامات. وأما الجواب عن الوجه الثالث: فنقول: إن ظهور الكرامة عليه لا يوجب كونه صادقاً في جميع الأمور ولأجرم يجوز مطالبته بالبينة إلى بعض هذا أشار في الأربعين، والله الموفق.

وإذا ثبت أن الصانع جلٌ وعلا حكيم إلى آخره فيه بيان المناسبة بين هذا الذي ذكر من إثبات الرسالة وإثبات كرامة الأولياء وبين الذي يذكر من مسائل التعديل والتجوير والأصل فيها بيان خلق أفعال العباد وإنما تقدم بيان أن الاستطاعة مع الفعل لما أن الاستطاعة شرط تحقق الفعل وهو الأصح فكان تقديم ذكر الاستطاعة على ذكر أفعال العباد هنا بمنزلة تقديم ذكر كتاب الطهارة على ذكر كتاب الصلاة في كتب الفقه ثم إن الأصل في مسائل التعديل والتجوير بيان خلق أفعال العباد؛ لأن التعديل هو النسب إلى العدل ومنه تعديل الشهود وهو ان يقول المعدل هم عدول والتجوير هو النسبة إلى الجور ثم معرفة مسائل التعديل والتجوير موقوفة على معرفة معنى الحكمة والسفه فمن كان موصوفاً

¹⁴⁴³ ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁴⁴⁴ ح، أ، ع، ل، ب: يكذب.

¹⁴⁴⁵ أخرجه الترمذي في السنن، كتاب الأحكام، ١٢/١٣٤١.

¹⁴⁴⁶ ح، أ، ع، ل، ب: الباب.

¹⁴⁴⁷ ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁴⁴⁸ ح، أ، ع، ل، ب: انخرق.

¹⁴⁴⁹ ح، أ، ع، ل، ب: جوابنا.

بالعدل فهو موصوف بالحكمة ومن كان موصوفاً (١٢٥/ب) بالجور فهو موصوف بالسفه ثم أجمعنا مع الخصوم أن الله تعالى موصوف بالعدل والحكمة أي يقال إنه عدل وحكيم ومنزه عن الجور والسفه ثم اختلف أهل الكلام فيما بينهم في أفعال معينة وهي أفعال العباد الاختيارية أنها من باب الحكمة أو من باب السفه فمن جعلها حكمةً جوّز صدورها من الله تعالى ومن جعلها سفهاً لم يجوّز صدورها منه وإنما وقع هذا الاختلاف لاختلافهم في تفسير الحكمة قالت المعتزلة: الحكمة كل فعل فيه منفعة إما للفاعل أو لغير الفاعل والسفه ما خلا عن المنفعة لفاعله أو لغيره فاعله. وعند الأشعرية الحكمة كل فعل وقع على قصد فاعله والسفه ما وقع على خلاف قصد فاعله وعندنا الحكمة كل فعل له عاقبة حميدة والسفه ما خلا عن العاقبة الحميدة سواء كانت فيه منفعة أو لم يكن وإلى هذا المجموع أشار في الكتاب بقوله: إذ هي مما اختلفنا نحن والخصوم في كونها حكمة أو سفهاً.

وقوله: ”وكتابتنا الموسوم بإيضاح المحججة لكون العقل حجة“ وهذا المجموع اسم كتاب واحد للمصنف رحمه الله أي المسمي ببيان الحجة الواضحة على أن العقل حجة من حجج الله تعالى على عباده، [والله الموفق]¹⁴⁵⁰.

فصل

في أن الاستطاعة مع الفعل

لما فرغ من بيان إثبات الرسالة التي¹⁴⁵¹ كانت¹⁴⁵² [هو]¹⁴⁵³ من مقتضيات الحكمة شرع في بيان مسائل التعديل والتجوير التي هي مبنية على الحكمة والسفه على ما بينا غير أن الاستطاعة هي شرط صحة الفعل وقعت مقدمةً على الفعل كما يشترط تقدم الشرط على المشروط.

اعلم أن الاستطاعة أي استطاعة كانت هي شرط صحة أداء الفعل. أما وجود الاستطاعة التي هي عبارة عن السلامة الأسباب والآلات هو شرط لصحة الفعل. فلا شك فيه إذا لم يكن له يد سليمة لا يتصور منه البطش وكذا لو لم يكن رجل سليمة لا يتصور منه المشى. والمعنى من الشرط هذا (١٢٦/أ) وهو أن يكون وجود شيء متوقفاً على وجود شيء آخر، كتوقف وجود صحة الصلاة على وجود الطهارة، وتوقف وجود صحة البيع على وجود مالية المبيع. وأما الاستطاعة الثانية التي كان بناء الفعل عليها، فقال المصنف رحمه الله في التبصرة: ”هي¹⁴⁵⁴ علة للفعل عندنا.“¹⁴⁵⁵ وقال غيره من مشائخنا رحمهم الله في نسخ أصول الفقه كالقاضي الإمام أبي زيد،¹⁴⁵⁶ والإمام شمس الأئمة،¹⁴⁵⁷ وفخر الإسلام،¹⁴⁵⁸ وصاحب الميزان وغيرهم حمهم الله: هي شرط أداء الفعل. وذكر فخر الإسلام رحمه الله بعد ذكر تقسيم حسن المأمور به وقال: وضرب منه ما حسن لحسن في شرطه. وقال بعد ذلك: وذلك شرط الأداء دون الوجوب. قال عبد الضعيف غفر الله له: ما قاله العامة هو الأصح. لما أن العلة في الاصطلاح هي التي توجب الفعل فالعلة الموجوبة في الحقيقة إيجاب الله تعالى وهو غيب عنّا، فأقام الله تعالى الأسباب الظاهرة مقامها في الإيجاب نيابةً عنه كحدوث العالم، ودلوك الشمس، وملك النصاب في حق وجوب الإيمان، والصلاة، والذكوة وكذلك في غيرها. والقدرة المقارنة للفعل ليست بموجبة للفعل أصلاً لا إصالةً ولا نيابةً فلم يكن علةً للفعل بل هي شرط لتحقيق الفعل. وقال مصنف رحمه الله: ”والقسم الثاني من الاستطاعة معنى لا يمكن تبين حدّه بمعنى يشار إليه سوى أنه

¹⁴⁵¹ ح، أ، ع، ل، ب: الذي.

¹⁴⁵² ح، أ، ع، ل، ب: كان.

¹⁴⁵³ ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁴⁵⁴ ح، أ، ل: هو.

¹⁴⁵⁵ النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ٢، ص. ٧٨٠ - ٧٨١.

¹⁴⁵⁶ هو أبو زيد، عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي البخاري، العلامة، شيخ الحنفية، القاضي، عالم ما وراء النهر، وأول من وضع علم الخلف وأبرزه، وكان الأذكى الأمة، مات ببخارى سنة ٤٣٠هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ١٧، ص. ٥٢١.

¹⁴⁵⁷ يعني السرخسي.

¹⁴⁵⁸ يعني البزدوي.

ليس إلا للفعل، وهو عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان ويفعل به الأفعال¹⁴⁵⁹ الاختيارية.¹⁴⁶⁰ وأما القسم الأول من الاستطاعة بحدِّ بأنها التهيوء لتنفيذ الفعل عن إرادة المختار.

﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾¹⁴⁶¹ قيل هي الذاد والراحلة. وعند مالك رحمه الله استطاعة الحج سلامة النفس. وعندنا الزاد والراحلة مع سلامة النفس. وعن الضحاك:¹⁴⁶² إذا قدر أن يؤجر نفسه فهو مستطيع. وقيل له في ذلك فقال: إن كان لبعضهم ميراث بمكة أكان يتركه بل كان ينطلق إليه ولو حبوا، وكذلك يجب عليه الحج، كذا في الكشاف.

(١٢٦/ب) وقوله: ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامِ سِتِّينَ مَسْكِينًا﴾¹⁴⁶³ أي فمن لم يستطع على الصيام لمرض أو نحوه فإطعام ستين مسكينا أي فعلية أن يطعم ستين مسكينا وإنما قلنا: إن المراد بها سلامة الآت الصوم وأسبابه؛ لأنَّ قدرة الصوم لا يكون قبل الشروع في الصوم فلا يجوز نفيه بقوله: ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ...﴾. وإنما صحَّ نفي ما تصوّر وجوده بدون فعل الصوم وهي الآلات والأسباب، فكذا¹⁴⁶⁴ كان معناه، فمن لم يقدر على أداء الصوم بسبب المرض والضعف وبقوله خبرا عن أهل النفاق: ﴿لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ...﴾¹⁴⁶⁵ أي المعنية أيضا سلامة [الآلات و]¹⁴⁶⁶ الأسباب والله تعالى عيّر أهل النفاق بقولهم هذا وكذبهم في هذا القول. ولو كانوا أرادوا بذلك الكلام الاستطاعة التي هي حقيقة قدرة الفعل ما كانوا بنفيها عن أنفسهم كاذبين إذ لا شك أن استطاعة فعل الجهاد لا يبقى في وقت كونهم بالمدينة إلى أن يلقوا العدو ويباشروا القتل. وكان الخروج مطلوباً لذلك وحيث كذبهم دلّ أنهم أرادوا بذلك المرض أو فقد المال على ما بين الله تعالى بقوله: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى...﴾¹⁴⁶⁷، وقال: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ...﴾¹⁴⁶⁸ وصحة التكليف يعتمد هذه الاستطاعة أي الاستطاعة التي هي سلامة الأسباب والآلات، والجوارح، والأعضاء. إذ العادة جارية أن

¹⁴⁵⁹ ح، أ، ع، ل: أفعاله.

¹⁴⁶⁰ النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ٢، ص. ٧٨٠.

¹⁴⁶¹ آل عمران، الآية: ٩٧.

¹⁴⁶² هو الضحاك بن مزاحم الهلالي، أبو محمد، وقيل أبو القاسم صاحب التفسير، كان من أوعية العلم، وليس بالمجود لحديثه وهو صدوق في نفسه، وكان له أخوان: محمد ومسلم، وكان يكون ببلخ وبسمرقند، توفي سنة ١٠٦ هـ. انظر: الذهبي، سير

أعلام النبلاء، ج. ٤، ص. ٥٩٨.

¹⁴⁶³ المجادلة، الآية: ٤.

¹⁴⁶⁴ ح، أ، ع، ل، ب: فلذلك.

¹⁴⁶⁵ التوبة، الآية: ٤٢.

¹⁴⁶⁶ ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁴⁶⁷ التوبة، الآية: ٩١.

¹⁴⁶⁸ التوبة، الآية: ٩٣.

المكلف لو قصد اكتساب الفعل عند سلامة الأسباب يعني أن السنة الإلهية جارية على [أن]¹⁴⁶⁹ مكلف إذا قصد اكتساب الفعل عند سلامة الأسباب حصلت له القدرة الحقيقية أي يخلق الله القدرة الحقيقية وقت مباشرته. وأما إذا لم يكن سلامة الأسباب والآلات فلا تحصل له القدرة الحقيقية هكذا جرت السنة الإلهية، فلذلك كان التكليف مبنياً على سلامة الأسباب والآلات. وإنما يحصل لاشتغاله بضد ما أمر به يعني أن العبد إذ أقصد فعل الخير يخلق الله وقت مباشرة ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الخير مقارناً له وكذلك. إذا قصد فعل الشرّ يخلق الله تعالى (أ/١٢٧) وقت مباشرة ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الشرّ مقارناً له. وإذا ثبت هذا فلما قصد العبد فعل الشرّ وحصل له قدرة اكتساب فعل الشرّ كان هو مضيئاً حصول قدرة فعل الخير حتى يفعل به الخير، ثم هو يعذب في الآخرة بسبب تضييع فعل الخير وتحصيل مكانه فعل الشرّ. وبهذا خرج الجواب عن اعتراض المنهكين في العاصي بقولهم: إن الله خلق الكفر والمعاصي في العبد ثم كيف يعذبه؟

قلنا: إنما يظهر أثر خلق الكفر والمعاصي بعد قصده إياه، فكان هو المضييع قدرة اكتساب الإيمان والطاعة فيعاقب بذلك، وإليه أشار الله تعالى بقوله: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾.¹⁴⁷⁰ ثم الاشتغال بضد ما أمر [به]¹⁴⁷¹ تارةً يحصل لامتناعه¹⁴⁷² عن فعل ما أمر به من الإيمان والطاعة وتارةً يحصل بالإتيان بالكفر والمعصية فكل من الامتناع عن الإيمان والإتيان بالكفر كفرٌ في حق العاقل البالغ. وأما الصبي العاقل وامتناعه¹⁴⁷³ عن الإيمان ليس بكفر، وأما إتيانه الكفر كفرٌ على ما هو الأصح من المذهب¹⁴⁷⁴.

وقد ذكرنا وجه الفرق في باب العقل من الكافي على وجه يخضع له ذو والألباب ويتراح به ريبة ذوى الارتياح والزم يخلقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب يعني أن الله تعالى ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع،¹⁴⁷⁵ ولو كان المراد انعدام سلامة الأسباب بأن يوجد الضم في أسماعهم لما اسحقوا لمذمة؛ لأنهم حينئذ كانوا مجبورين في كونهم لا يستطيعون السمع، فثبت أن

¹⁴⁶⁹ ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁴⁷⁰ الصف، الآية: هـ.

¹⁴⁷¹ ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁴⁷² ح، أ، ع، ب: بالامتناع.

¹⁴⁷³ ح، أ، ع، ل، ب: فامتناعه.

¹⁴⁷⁴ أ: حاصل ذلك رجع إلى أن الصبي إن كان غافلاً فيستعينه للأبوين باقية فكان مسلماً باسلام أبويه في الامتناع عن الإيمان مسلماً باعتبار التبقية للأبوين بخلاف ما إذا صرح بالكفر كان كافراً بسبب تصريحه بالكفر؛ وإما إذا بلغ فلم يبق البقية للأبوين فكان كافراً فهما جميعاً كما في سائر البالغين.

¹⁴⁷⁵ هود، الآية: ٧.

المراد به انعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب. فإن قيل: كما أنهم مجبورون عند [عدم]¹⁴⁷⁶ أسباب السمع كذلك كانوا مجبورين في انعدام القدرة في الحال؛ لأنها يوجد عند خلق الله تعالى إياها وقت الفعل؟

قلنا: انعدام القدرة في الحال عند سلامة الأسباب باعتبار انعدام القصد من المكلفين ولما لم يقصدوا فعل الخير مع وجود سلامة الأسباب كانوا هم المضيعين القدرة، فلهذا ذمهم الله تعالى. (١٢٧/ب) وقوله: ”والاستطاعة الثانية عرض [أي]¹⁴⁷⁷ محدث عندنا“ أي بالاتفاق بيننا وبين المعتزلة والضرارية والكرامية غير أن عندنا هي مقارنة للفعل وعندهم سابقة على الفعل. وبهذا التقرير يُعلم أن قوله: ”عندنا...“ يتعلق بما بعده لا بما قبله. والضرارية أصحاب ضرار بن عمرو¹⁴⁷⁸ وقوله: يبطل قول النظام. وأما علي الأسواري.¹⁴⁷⁹ وقد ذكرنا أن النظام هو إبراهيم¹⁴⁸⁰ بن سيار بن هاني النظام وأما علي الأسواري، فقال في الأسباب السمعانية الأسواري بفتح الألف وسكون السين المهملة، والألف بعد الواو، وفي آخرها راء المهملة هذه النسبة إلى سوارٍ وهي قرية من قرى إصبهان. ثم قال: والأسوارية طائفة من المعتزلة، وهم أصحاب علي الأسواري. وكان هو في أول أمره على قول النظام.

وقوله: ”لأننا بيننا بالدليل“ وهي عرضٌ يتصل بقوله: يبطل قول النظام؛ لأنه لما ثبت كونها عرضاً. بطل قول من يقول: إنها ليست معنى وراء المستطيع لا محالة؛ لأن العرض معنى وراء الجسم. ”يحققه إنا نجد إنسانا سليم الجوارح“ أي ليس باشل ولا بأعرج. ”ليس بذي آفة“ أي ليس بمريض. ”وهو قادر على حمل خمسين رطلاً“ أي على حمل خمس وعشرين منا، ”ثم وجدناه في حالة أخرى قادراً على حمل مائة رطل“ أي على حمل خمسين منا من غير زيادة في أجزاء أعضائه أي من حيث الطول والسمن. فعلم بهذا أن التفاوت بينهما إنما كان من حيث تفاوت القوة والقوة عرض وراء أعضاء ذي القوة. ونظيره خيطان منشوران لا يصعب قطعهما وإذا قُتل انصعب القطع من غير زيادة في أجزاء

¹⁴⁷⁶ ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁴⁷⁷ ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁴⁷⁸ هو ضرار بن عمرو الغطفاني، قاض من كبار المعتزلة، طمع برياستهم في بلده، فلم يدركها. فخالفهم، فكفروه وطرده. وصنف نحو ثلاثين كتاباً، بعضها في الرد عليهم وعلى الخوارج، وفيها ما هو مقالات خبيثة. وشهد عليه الامام أحمد بن حنبل عند القاضي سعيد بن عبد الرحمن الجمحي فأفتى بضرب عنقه، فهرب، وقيل: إن يحيى بن خالد البرمكي أخفاه. قال الجشمي: ومن عده من المعتزلة فقد أخطأ؛ لأننا نتبرأ منه فهو من المجبرة. توفي سنة نحو ١٩٠ هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ١٠، ص. ٥٤٤؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ٧٧؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص. ١٧٧؛ ابن النديم، الفهرست، ج. ٥، ص. ٢١٤.

¹⁴⁷⁹ هو علي الأسواري عالم من علماء المعتزلة، رئيس مذهب الاسورية، توفي سنة ٢٤٠ هـ. انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج. ١، ص. ٢٠٣؛ ج. ٢، ص. ٥٥٥، ٥٦٢، ٥٥٩.

¹⁴⁸⁰ في أصل الكلمة: ابراهيم.

الخيوط بل بحدوث القتل، وهو عرضٌ [في نفسه]¹⁴⁸¹. كذا ذكره المصنف رحمه الله وبهذا يبطل قول حفص، وهو المعروف بحفص القرد وهو ضرار بن عمرو. وهما اتفقا في مسائل وقالوا: يجوز أن يقلب الله الأعراض أجساماً، والاستطاعة والعجز بعض الجسم. قوله: ”ولم يكن وجوده حال عدم الفعل تقرير الكلام الأوّل“ وهو قوله: ”ولو لم يكن سابقة على الفعل مغاير له“ وقد تبرأ الله تعالى (١٢٨/أ) بنص كتابه.

وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾¹⁴⁸² لكانت سابقة على الإيمان موجودةً بدونه أي لكانت قدرة الإيمان موجودة بدون الإيمان. وثبت ما قلنا وهو أن الاستطاعة سابقة على الفعل والذي يؤيد هذا أن القدرة تكون ليحصل بها الفعل. بيان هذا التعليل بوجهين: أحدهما أن القدرة علة تحصيل الفعل كما هو اختيار المصنف رحمه الله؛ أو شرط تحصيل الفعل كما هو اختيار عامة المشائخ. وكلّ منهما يستحيل تعلّقه بالموجود؛ لأنّ إيجاد الموجود محال. فإذا هي يتعلّق بالمعدوم شرطاً كان أو علة ليصير بها المعدوم موجوداً، فلهذا تعلقت بالمعدوم دون الموجود. وذلك إنّما يكون إذا كانت القدرة سابقة على الفعل؛ والثاني أن القدرة إنّما كانت ليحصل بها الفعل فلو كانت مقارنة للفعل لما كان حصول الفعل بالقدرة أولى من حصول القدرة بالقدرة إذ خروجهما من العدم إلى الوجود كان معاً، ولا يمكن إضافة وجود أحدهما إلى الآخر بل يضاف وجودهما جميعاً إلى غيرهما. ولو أضيف وجود الفعل إلى القدرة مع استواء حالهما لجاز إضافة وجود القدرة إلى الفعل.

”ولا بقاء للأعراض“ أي بجميع الأعراض، وعندنا لن يتصور بقاء شيء منها بل يوجد ثم ينعدم في الثاني من زمان وجوده. وقوله: ”لأنّ البقاء في الباقي معنى زائد على الذات“ أي على ذات العين، ”بدليل وجود الذات“ أي بدليل وجود العين في أول أحوال وجوده ولا بقاء له أي لا يوصف بالبقاء يعني أن الجوهر في أول أحوال وجوده يوصف بالوجود لا يوصف بالبقاء فلو كان [بقاء]¹⁴⁸³ الجوهر نفس وجوده لما انفك وجوده عن البقاء في الزمان الأول ولصح اتصافه بالبقاء في تلك الحالة وقال المصنف رحمه الله: ”الاتصاف“ أي الاتصاف بالبقاء إما أن يكون لأجل الذات، وإما أن يكون بمعنى. وإذا وجد الذات واستحال الاتصاف علم أن الاتصاف ليس من موجبات الذات، فعلم أنه من موجبات المعنى؛ (١٢٨/ب) [لأنّ الذات لو وجد وانعدم الاتصاف مع جواز الاتصاف من موجبات المعنى]¹⁴⁸⁴ دون الذات.

¹⁴⁸¹ ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁴⁸² البقرة، الآية: ٢٨٦.

¹⁴⁸³ ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁴⁸⁴ ع.

يحققه: أن الاتصاف لو كان من موجبا الذات وقد وُجد الذات واستحال الاتصاف لكان فيه القول باستحالة ثبوت الحكم وإن تحققت العلة وهذا ظاهر الفساد ولو جار هذا لجاز أن يقوم السواد بذات ويستحيل اتصافه بأنه اسود ثم في الزمان الثاني يجب اتصافه به وهذا محال لم يقل به أحد من العقلاء.

وقوله: **”ولهذا لم يعد القائل: وُجد لم يبق مناقضاً“** ولو كان البقاء والوجود واحدا لكان من الاسماء المترادفة نحو الجلوس والقعود فكان قوله: **وُجد ولم يبق**، كقوله: **وُجد ولم يوجد**، وكقوله: **بقي ولم يبق**، فيصير متناقضاً كقول: القائل جلس ولم يقعد ومع ذلك صحّ قول القائل: **”وُجد ولم يبق“** ولم بعد متناقضاً علم أن البقاء معنى وراء الوجود ولأن البقاء لو لم يكن معنى وراء الذات لكان الباقي باقياً لذاته فكان ذاته علة لبقائه فحينئذ يستحيل عدمه لقيام ذاته الموجب لبقائه وبهذا كله خرج الجواب عن قول الكرامية فإنهم يزعمون أن الجوهر في أوّل أحوال وجوده موصوف بالبقاء كما هو موصوف بالوجود وقال المصنف رحمه الله وهذا منهم جحد للضروريات وإنكار البداية وخرق إجماع أهل اللسان فإنهم يستجيزون أن يقولوا وجد كذا ولم يبق ولو كان البقاء راجعا إلى الذات كالوجود لكان قول القائل وجد ولم يبق كقول القائل وجد ولم يوجد وحيث عدوّاً هذا تناقضاً دون الأول دلّ على بطلان هذا الرأي المستردل المحدث وكذا الناس يقولون في الدعاء أبقاك الله ولا يستجيز آخر أن يقول لآخر أو جرك الله ولو كان اللفظان في الحقيقة راجعين إلى شيء واحد لما امتعوا عن إطلاق أحدهما مع الإطباق على إجازة إطلاق الآخر والأعراض ليست بمحل لقيام معانٍ وراءها بها فاستحال لهذا بقاؤها يعني لما ثبت أن الاستطاعة التي بها يحصل الفعل عرض فلو كانت سابقة على الفعل (١٢٩/أ) لم يكن بدّ من بقائها إلى وقت وجود الفعل؛ لأنّها لو لم يبق إلى وقت وجود الفعل لكان وجود الفعل بدون القدرة وهو محال ولا يتصور بقاؤها إلى وقت وجود الفعل لهذين الوجهين اللذين ذكرناهما:

أحدهما: أن البقاء من قبيل الأعراض والقدرة أيضا عرض فلم بقيت إلى وقت وجود الفعل لقام به البقاء وأدّى إلى قيام العرض بالعرض وإنه محال؛

والثاني: أن القدرة لو كان باقية باعتبار ذاتها لا لمعنى آخر لما تصور زوالها؛ لأنّ ما كان للموجب لبقائه ذاته لا يجوز فناؤه لوجود الموجب للبقاء وهو الذات والحادث لا يوصف به.

وقيل القول بقيام العرض بالعرض كقول من يقول لمن القي من منارة قف هناك في الهواء حتى القي إليك هذا الشيء فتأخذه وتحفظه بنفسك فيستخفّ هذا القائل لما أن الملقى لا يقدر على حفظ نفسه، فكيف تقدر على حفظ غيره؛ والعرض هنا كذلك؛ لأنّه لا يقوم هو بنفسه، فكيف يقوم غيره به.

فإن قيل: لم تنكروا بقاء القدرة ببقاء محلها إلا بذواتها قلنا: هذا باطل؛ لأنّ بقاء المحلّ لو كان موجباً لبقاء الأعراض لما تصور فناء الأعراض وزوالها مع قيام المحلّ ومعلوم أنه يتصور زوال القدرة

مع بقاء القادر وكذلك كل عرض يتصور زواله إلى ضده مع بقاء المحل كالشعر سَوَد ثم بِيَض، فالشعر باق كما كان. وقد انعدم السواد ووجد البياض فلما يتصور أن يكون الأعراض محلاً لقيام معانٍ وراءها لم يتصور أن يكون محلاً للبقاء؛ لأنّ البقاء معني فحينئذ لو قلنا ببقاء الأعراض مع عدم قيام البقاء بها، لقلنا بوجود الباقي بلا بقاء وهو أيضا محال. فإن قيل الأعراض صفات وراء الذات فجاز أن يكون باقية بدون قيام البقاء بها كصفات الله تعالى فإنها باقية لا يقوم بها البقاء؟

قلنا: الكلام في الأعراض لا في صفات الله تعالى فإنها ليست بأعراض أو نقول صفات الله أيضا (١٢٩/ب) باقية ببقاء هو ذات الصفات ولا يمكن في العرض أن نقول هو باقٍ ببقاء هو ذاته؛ لأنّه صح أن يقال وُجد ولم يبق علم أن البقاء معني وراء الباقي والبقاء عرض فلا يقوم بالعرض.

فإن قيل: قد يقال: السواد¹⁴⁸⁵ موجود¹⁴⁸⁶، ويقال أيضا: السواد لونٌ وعرضٌ، ويقال أيضا: العرض مستحيل البقاء، والعرض لا يبقى زمانين وهذا كله وصف العرض بالوجود واستحالة البقاء وغيرهما.

قلنا: هذه الأوصاف كلها راجعة إلى ذات العرض وليست بذائدة عليه وكلامنا في أوصاف ذائدة على نفس وجود العرض كالبقاء وكذلك العرض واللون وصفان بآمان للسواد. وذات الخاص داخل تحت العام من حيث الوجود لا من حيث الزيادة ومعنى قولنا: العرض لا يقوم بالعرض أي العرض لا يقوم بغير ذلك العرض كالسواد مع الحياة، والحركة مع البياض وأمثال ذلك. وأما الأوصاف الذاتية للعرض فيوصف العرض؛ لأنّ تلك الأوصاف عين ذلك العرض كما نقول العرض مستحيل البقاء والعرض لا يبقى زمانين وعن هذا خرج الجواب [أيضا]¹⁴⁸⁷ عن قولهم يقولون: حركة بطئة، وحركة سريعة، فالبطء والسرعة عرضان قائمان بالحركة، لأننا نقول هذا أيضا كقول من قال السواد موجود فالبطء في الحركة البطئية عين تلك الحركة لا أن يكون معني ذائد عليها. ولأن البطء والسرعة أمران إضافيان فلا يكونان معيّنين قائمين بالحركة بل ينشأ ذلك الوصف بمقابلة إضافة حركة متحرك إلى حركة متحرك آخر كما يقال حركة الحمام المسرّول في الطيران بطئة بالنسبة إلى حركة طيران حرّ فيه.

وقوله: ”وأحمد بن عليّ الشطوي“¹⁴⁸⁸ ”وأبو حفص الصيمري“¹⁴⁸⁹ قال في الصحاح: ”شَطًا¹⁴⁹⁰ - اسم قرية بناحية مصر ينسب إليها الثياب، ويقال الثياب الشطوية.“¹⁴⁹¹ وفي الإنسان في

¹⁴⁸⁵ ح، أ، ع، ل، ب: للسواد.

¹⁴⁸⁶ ح، أ، ع، ل، ب: وجود.

¹⁴⁸⁷ ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁴⁸⁸ هو أبو الحسن، أحمد بن عليّ الشطوي، كان من جلة المعتزلة ببغداد، كان في زمان أبي القاسم البلخي الكعبي، صحب عيسى الصوفي، ثم لزم أبا مجالد، كان من أهل العلم، ويعظم العلم وأهله، ويصغر قدر العامة، وله مناظرات مع الناشئ وغيره، توفي

باب الصاد المهملة صيمر نهر من أنهار البصرة وصيمرة بلدة من ديار الجيل ولو كانت مسابقه على الفعل كما هو مذهب (أ/١٣٠) الخصم كانت القدرة منعدمة وقت الفعل ضرورة؛ لأنها لا تبقى فيحصل الفعل، فلا قدرة. فلزم من هذا القول أمران محالان: أحدهما: أن القدرة إذا كانت سابقة كانت القدرة حاصلة وقت استحالة الفعل وهو محال؛ والثاني أن القدرة إذا انعدمت والفعل واجب حال انعدام القدرة كان ذلك قولاً بوجوب وجود الفعل من العاجز وهو أيضاً محال ولأن تعلق الفعل بالقدرة ألزم من تعلقه بالآلة لتحقيق فعل الله بدون الآلة واستحالته بدون القدرة فإن الآلة شرطت لتكامل القدرة الناقصة ولهذا اختص بها الخلق واستغنى منها الخالق لكمال القدرة ثم يستحيل تحقيق الفعل من المخلوق مع عدم الآلة وقت الفعل وإن كانت موجودة قبله كالأخذ حال عدم اليد والمشى حال عدم الرجل فأولى أن يستحيل تحقيق الفعل حال عدم القدرة وإنها ألزم من الآلة.

فإن قيل: هذا الإلزام إنما يتوجه على من يزعم أن القدرة منعدمة وقت الفعل ونحن ننكر ذلك فإن عندنا القدرة قائمة وقت الفعل أما على قول من ادعى بقاء القدرة فلا شك فإنها إذا بقيت إلى وقت الفعل كان الفعل حاصلاً من القادر لا من غير القادر واما على قول من ينكر استحالة بقاء القدرة فإنه يقول يتجدد أمثالها عقيب زوالها فما من قدرة زالت إلا وجد عقيبها مثلها كما ذكرتم في سائر الأعراس فيكون الفعل من القادر أيضاً على ذلك التقدير.

قلنا: لا محيص لكم بهذا الكلام عما توجه عليكم من الإلزام، فإننا أثبتنا بديل استحالة بقاء القدرة إلى الزمان الثاني فبطل دعوى بقائها إلى وقت الفعل وعلى تقدير أن تكون ثابتة إلى وقت الفعل هل يجوز عندكم قران الفعل بها في الزمان الأول أم لا؟ إن قلتم: يجوز ذلك فقد اقررتم بوجود الفعل من غير سابقة القدرة وإن قلتم لا يجوز ذلك. قلنا: كيف يجوز في الزمان الثاني وهو عين (ب/١٣٠) ما هو في الزمان الأول ولم يحدث منها معنى أوجب تغييرها عما كانت عليه وإن جوزتم هذا فيجوز أن يمتنع الفعل مع العجز في الزمان الأول. وأما على من يقوله بتجدد أمثالها عقيب زوالها، فقلنا: القدرة التي تحدثت مقارنة الفعل هي قدرة هذا الفعل المقترن بها أم قدرة فعل آخر بتعقبه؟ إن قلتم قدرة هذا الفعل المقترن بها، فقد تركتم مذهبكم حيث جعلتم الفعل الحاصل بالقدرة للمقارنة له في الوجود،

سنة ٢٩٧هـ. انظر: العسقلاني، لسان الميزان، ج. ١، رقم ٦٧٣، ص. ٥٥٧؛ أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسية، ص. ٧٤، ٣٠٠.

¹⁴⁸⁹ هو أبو عبد الله محمد بن عمر الصيمري، كان عالماً زاهداً، حسن الطريقة، كان كالمتمسب إلى عباد في كثير من مذهبهم: ثم أخذ عن أبي علي، وكان قد أخذ قبله عن معتزلة بغداد أبي الحسين وغيره، وله كتب ومناظرات، وله مسائل المعروفة "بأبي علي" جوابها يقع في مصاحف، وهو ممن ردّ على أبي القاسم في الأصلح، أخذ عنه أبو بكر الأخشيد. انظر: أبو القاسم البلخي وغيرهم، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص. ٢٥٨.

¹⁴⁹⁰ في الأصل: شطاء.

¹⁴⁹¹ انظر: الجوهري، الصحاح، ج. ٦، ص. ٢٣٩٢.

وبقيت القدرة السابقة على الفعل فضلاً لا فائدة في وجودها فلا تعلق لها بفعلٍ ما البتة وهذا محال فساعدتم أهل الحق في الحقيقة وأثبتتم زيادةً لا فائدة فيها فلم يحصلوا من المخالفة إلا على سبقه؛ وإن قلتم: قدرة فعل آخر يتعقبه. فنقول: إذا صرفت هذه القدرة إلى فعل آخر بعد خلا هذا الفعل المقترن عن القدرة فلا يكون هذا الفعل من القادر وكذا كل فعل يحصل عقبه يكون قدرة سابقة عليه أيضاً فيكون بلا قدرة فيلزمكم جميع.

وقوله: ”يحققه أن الفعل لما كان يستحيل وجوده“ أي يحقق عدم سبق القدرة على الفعل هو أنه لو استحال وجود الفعل وقت وجود القدرة لكان التكليف بالأمر والنهي تكليف ما لا يطاق ولو كان مكلفاً بالفعل في الزمان الثاني من وجود القدرة كان فيه فسادان: أحدهما: أن يكون مأموراً في الحال أن يفعل في الزمان؛ الثاني فإنه فاسد فإن من أمر بشيء بأن يفعل في الزمان الثاني على وجه يستحيل فعله في الوقت الذي أمر لم يكن هو مأموراً بشيء في الوقت الذي أمر؛ لأنه يستحيل فعله في ذلك الوقت فكان في القول بأنه مكلف به في الحال قول بتكليف ما لا يطاق ثم هو ليس بمأمور بالفعل في الزمان الثاني أيضاً؛ لأن ذلك الوقت وقت انعدام القدرة فلو كان مكلفاً بالفعل في الزمان الثاني مع انعدام القدرة كان ذلك تكليف العاجز عن الفعل بالفعل فكان ذلك التكليف تكليف ما لا يطاق. فإذا هو لم يخل عن تكليف ما لا يطاق سواء (١٣١/أ) كان ذلك الفعل وقت وجود القدرة أو بعد وجودها وتكليف ما لا يطاق محال والقول بالتكليف بهذا الطريق يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق وتكليف ما لا يطاق محال وهو محال أيضاً فحيث لم يبق التخليق أصلاً وهو معنى قوله في الكتاب وبطل بذلك الأمر والنهي وزال الوجوب والحظر إلى آخره. وإنما بطل الأمر والنهي؛ لأن الأمر [إنما]¹⁴⁹² يثبتان بالتكليف ولما أدى القول بالتكليف بهذا الطريق إلى القول بتكليف ما لا يطاق على ما قدرنا كان القول بالتكليف باطلاً لبطلان القول بتكليف ما لا يطاق ولما بطل التكليف بطل الأمر والنهي ضرورة؛ لأنهما يثبتان بالتخليق وزال الوجوب والحظر؛ لأن الوجوب قصداً إنما يثبت بالأمر والحظر قصداً إنما يثبت بالنهي ولما بطل الأمر والنهي بطل الوجوب في الحظر ضرورة؛ لأنهما أثر الأمر والنهي فبطل الأثر لبطلان المؤثر وانعدمت الطاعة والمعصية؛ لأن الطاعة إنما يكون بامتثال الأمر والمعصية إنما يكون بارتكاب النهي فلما بطل الأمر والنهي بطل أثرهما أيضاً وهو الطاعة والمعصية.

فإن قيل: كيف يكون للشيء الواحد أثران فقد ذكرت أولاً أن الوجوب والحظر أثر الأمر والنهي ثم جعلت الطاعة والمعصية أثريهما أيضاً؟

قلت: لا تنافي لاجتماع الأثر والمؤثر واحد وقد ذكرنا نظير ذلك في مسائل الكناية في الوافي فيمن حلف لا يشرب خمرًا فشرّب خمرًا لدمي بغير إذنه في نهار رمضان وهو صائم مع أن هذه الأثر

¹⁴⁹² ح، أ، ع، ل، ب.

اختلف أوقاتها. فإن الوجوب والحظر أثر أن لا زمان الأمر والنهي حال صدور الأمر والنهي من غير توقف إلى مباشرة لمأمور به والمنهي عنه بخلاف الطاعة والمعصية فإنهما أثران للأمر والنهي بعد مباشرة المأمور به والمنهي عنه فإن اسم الطاعة والمعصية إنما يطلق على فعل المباشر بعد المباشرة لا قبلها بخلاف الوجوب والحظر وكذلك الثواب في العقاب أثران للأمر والنهي أيضا لكن يظهر ذلك (١٣١/ب) الأثران في الآخرة لا في الدنيا.

”والقول بذلك...“ أي القول بهذا المذكور وهو القول ببطان للأمر والنهي وزوال الوجوب والحظر، واضمحلال الثواب والعقاب. ”خروج عن الدين...“ أي عن الدين الإسلام؛ لأنّ دين الإسلام قوامه ببقاء الأمر والنهي والوجوب والحظر ورفع الشرائع؛ لأنّ الشرائع هي عين هذه الأشياء وهي ثبوت الأمر والنهي والوجوب والحظر فلما ارتفع الأمر والنهي والوجوب والحظر ارتفعت الشرائع لا محالة والقول بارتفاع الشرائع ما دامت الدنيا باقية كفر محض والقول الذي يؤدي إلى هذا القول أيضا كان كفراً. وذلك هو القول الذي قاله الخصم فإنهم لما قالوا: يسبق القدرة على الفعل كان الفعل حال وجوب القدرة محالاً فكان التكليف بالفعل في ذلك الوقت تكليف ما لا يطاق عندهم فلم يكن العبد مكلفاً بالفعل في ذلك الوقت ثم في الزمان الثاني انعدمت القدرة فلو قلنا بالتكليف بالفعل حال عدم القدرة كان ذلك التكليف تكليف العاجز عن الفعل بالفعل إذ لا نعني بالعاجز سوى أنه لا قدرة له على الفعل، وكان ذلك التكليف حينئذ تكليف ما لا يطاق أيضا، وتكليف ما لا يطاق محال. فكان القول بالتكليف في أي وقت كان مؤدياً إلى تكليف ما لا يطاق فكان محالاً أيضا، فيلزم من ارتفاع التكليف والتكليف إنما يكون بالأمر والنهي فلما ارتفع الأمر والنهي والوجوب والحظر وهي عين الشرائع والقول بارتفاع الأمر والنهي وارتفاع الشرائع كفر محض والقول الذي يؤدي إليه أيضا كان كفراً، والله الموفق. ولو لم يكن هذا حماقةً ووقاحةً فلا وجود لهما في الدنيا وهذا؛ لأنّ الحماسة قلة العقل ونقصانه وأثرهما الجهل والوقاحة قلة الحياء وأثرها التجاهل وجميع الفساد الصادر من المخلوق إنما ينشأ من هذين الفعلين الذميين.

ألا يرى أنّ الله تعالى وصف المنافقين بقوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ﴾¹⁴⁹³ وهو من الجهل ووصف قوم فرعون بعد ان جاءتهم (١٣٢/أ) الآيات الظاهرة بالتجاهل والظلم والاستكبار بقوله: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾^{١٣} ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾¹⁴⁹⁴ فكان الجهل والتجاهل أصلي مادة الشرور ثم زيادة قبح الحماسة والوقاحة بحسب زيادة وضوح الدليل فكلما [كان]¹⁴⁹⁵ أزداد وضوحه وحمق الرجل مع ذلك في دركه أزداد قبح حمقه وكذلك أمر الوقاحة

¹⁴⁹³ المائدة، الآية: ٥٨؛ الحشر، الآية: ١٤.

¹⁴⁹⁴ النمل، الآية: ١٤.

¹⁴⁹⁵ ح، أ، ع، ل، ب.

ثم ها هنا لا دليل أظهر من أن يقال إن التكليف بالأمر والنهي إنما يتحقق في حق القادر على الإتيان بالمأمور به والانتفاء عن ارتكاب المنهى عنه لا في عكسه والخصوم يعكسون [حيث يقولون]¹⁴⁹⁶ باستحالة الفعل عند مقارنة القدرة بالفعل وبإيجاب الفعل عند انعدام القدرة فأمرهم لا يخلو إما أن لا يعلمون الدليل الظاهر فلذلك قالوا ما قالوا من سبق القدرة على الفعل فذلك أية زيادة الحمق فيهم وإن علموا ذلك الدليل الظاهر ومع ذلك قالوا ما قالوا فذلك أية زيادة وقاحتهم وليست الوقاحة إلا أن يقول الإنسان بخلاف الدليل الظاهر مع علمه بأن مقتضى الدليل الظاهر هو خلاف ما قاله.

وقوله: "لم يكن في وجودها قبله فائدة" أي لم يكن في وجود القدرة قبل الفعل فائدة؛ لأن القدرة إنما شرطت لافتقار الفعل إليها في وجوده فلما لم يكن القدرة موجودة وقت الفعل لم يكن لوجودها قبل الفعل فائدة. "إذا كانت لدي حصوله منعدمة" أي إذا كانت القدرة وقت حصول الفعل منعدمة. وقوله: "كآلة" ثم شبه القدرة بالمقارنة للفعل سلامة الأسباب والآلات فإن كلامها شرط صحة الفعل. فإن وجود الفعل مفتقر إلى وجود كل منها عند الفعل حتى يتحقق الفعل. ثم إجمعا واتفقنا على أن الآلة إذا كانت منعدمة وقت الفعل لا يتحقق الفعل، فإن البطش والمشي لا يتحققان أصلاً بعد انعدام اليد والرجل. وإن كانتا موجودتين قبل الفعل وكذلك الاستطاعة (ب/١٣٢) إذا كانت منعدمة وقت الفعل لا يتحقق الفعل وإن وجدت قبله وحيث كان ذلك تجاهلاً - يعني من قال بجواز حصول البطش بعد انعدام اليد وحصول المشي بعد انعدام الرجل؛ وحصول الروية بعد انعدام العين كان ذلك منه تجاهلاً - يعني يعلم هو بنفسه أيضاً أن البطش لا يتحقق بدون اليد والمشي بدون الرجل ومع ذلك يقول يتصور البطش بدون اليد ويتصور المشي بدون الرجل. "كان ذلك منه تجاهلاً ودخولاً في السوفسطائية" أي¹⁴⁹⁷ في ذلك القول قول بانكار الحقائق؛ لأن الحقيقة هي أن لا يوجد البطش بدون اليد ولا المشي بدون الرجل فكذا هذا أي في مسئلتنا أيضاً من قال أن وجود الفعل يستحيل وقت وجود القدرة ويتحقق الفعل بعد انعدام القدرة كان ذلك القول منه أيضاً تجاهلاً وإنكاراً للحقائق؛ لأن الحقيقة هي أن يوجد الفعل من القادر ولا يوجد من العاجز والخصوم يعكسون ويقولون بسبق القدرة على الفعل ووجود¹⁴⁹⁸ الفعل بعد انعدام القدرة فكانوا قليلين باستحالة الفعل من القادر ووجود الفعل من العاجز فكان ذلك منهم إنكاراً للحقائق أيضاً. "وهو عين قول الطائفة السوفسطائية فكانت القدرة مما لا جدوى" أي مما لا فائدة في وجوده الضمير في وجوده راجع إلى ما في مما ولا طائل تحته أي لا فائدة تحت وجود ذلك الشيء أي كان وجود القدرة قبل الفعل من قبيل وجود الشيء الذي لا فائدة في وجوده. قال في الصحاح: "يقال هذا الأمر لا طائل فيه، إذا لم يكن فيه غناء ومزية. يقال ذلك في

¹⁴⁹⁶ ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁴⁹⁷ ح، أ، ع، ل، ب: إذ.

¹⁴⁹⁸ ح، أ، ع، ل، ب: وبوجوب.

التذكير والتأنيث. “¹⁴⁹⁹ ولا يتكلم به إلا في الجحد فهو القائل بتكليف ما لا يطاق؛ لأنّ من قال بوجوب الفعل على من انعدمت قدرته بوجوده على الفعل لا شكّ أنه قائل بتكليف ما لا يطاق؛ لأنّ المعنى من تكليف ما لا يطاق هو القول بتكليف الشيء الذي لا قدرة للمكلف على الإتيان بذلك الفعل كالأمر بالبطش لمن ليس له يد وبالمشي لمن ليس له رجل وكالأمر بالطيران للانسان ومن قال بتكليف (أ/١٣٣) ما لا يطاق كان ذلك قائلاً بارتفاع الشرائع؛ لأنّ الشرع لم يرد بتكليف ما لا يطاق.

وقوله: “من جوّز منهم بقاء القدرة” إلى آخره. هذا جواب ذلك السؤال الذي قدمنا قبل هذا بجوابه وكذلك قدمنا جواب من قال بتجدد الأمثال في القدرة ثم نقول هل يصح وجود الفعل بها هذا جواب على طريق التسليم لقولهم ببقاء القدرة يعني سلمنا أن القدرة السابقة على الفعل باقية إلى [وقت] ¹⁵⁰⁰ وجود الفعل فنقول هل يصح وجود الفعل بهذه القدرة في الزمان الذي وجدت هذه القدرة فيه أم لا قلتم يصح فقد تركتم مذهبكم وهو أن القدرة سابقة على الفعل وانقدتم الحق وهو القول بمقارنة الفعل للقدرة وإن قلتم لا، قلنا: على هذا التقدير كان الفعل ممتنع الوجود وقت وجود تلك القدرة ثم صار الفعل ممكن الوجود من غير تغير وحدث معنى لتلك القدرة يوجب وجود الفعل في الزمان الثاني وهو محال لاستحالة ذلك على الأعراس أي لاستحالة ذلك [المعنى] ¹⁵⁰¹ على الأعراس؛ لأنّ الأعراس تقدّم بغيرها فكيف تقدّم المعاني بها لما أن المعاني عرض والعرض لا يقوم بالعرض.

فإن قيل: حصول هذه القدرة في الزمان الثاني معنى يحدث في القدرة فكان فيه قيام العرض بالعرض؟

قلنا: انعدمت القدرة الأولى أصلاً ثم وجدت الثانية فوجود القدرة في الزمان الثاني عن تلك القدرة لا زائد عليها فلم يكن هو قيام العرض بالعرض.

وقوله: “لكان هو العجز” أي لكان ما كان من قدرة الفاعل في الحالة الأولى عجزاً لا قدرة فكانت تسمية تلك القدرة قدرةً لفظاً لا معنيّاً لما أن القدرة في الحقيقة عبارة عن صفة يتمكّن الفاعل من الإتيان [بالفعل بتلك الصفة والعجز عبارة عن صفة يمتنع الفاعل عن الإتيان بالفعل] ¹⁵⁰² بتلك الصفة ولما كان الفعل عند وجود هذه القدرة ممتنعاً كانت تلك القدرة عجزاً لا قدرةً وإذا ثبت كونها عجزاً في الزمان الأول كان عجزاً في الزمان الثاني؛ لأنّ الحال لم يتغير بوصفٍ يوجب القدرة بل يتغير

¹⁴⁹⁹ انظر: الجوهري، الصحاح، ج. ٤، ص. ١٧٥٤.

¹⁵⁰⁰ ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁵⁰¹ ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁵⁰² ح، أ، ع، ل، ب.

حاله من وصف القدرة إلى وصف العجز (١٣٣/ب) بانعدام القدرة فلما ثبت عجزه في الحالة الأولى مع وجود القدرة كان عجزه أثبت في حالة الثانية؛ لأنَّ القدرة التي كانت موجودة في الحالة الأولى انعدمت في الحالة الثانية قد بيَّنا أنهم هم الذين يقولون به لا نحن أي هم الذين يقولون بتكليف ما لا يطاق لا نحن؛ لأنَّا نقول بوجود الفعل عند وجود القدرة ومقارنة معه لا سابقةً عليه والخصوم يقولون بأن القدرة سابقة على الفعل منعدمةً عند الفعل فكان الفعل عند زمان العجز لا عند زمان القدرة فكان التكليف بالفعل وقت انعدام القدرة تكليفاً بما لا يطاق لا محالة لا التكليف بالفعل عند وجود القدرة مقارنة معه لما كان الأسباب ثابتة والآلات متوفِّرةً لكان بقاء القدرة على العدم لاشتغاله¹⁵⁰³ لصدَّ ما أمر به هذا جواب عما ذكر الخصوم بقولهم.

ألا يرى أنَّ الكافر مأمور بالإيمان إلى آخر بيان الشبهة هو أن الكافر الذي مات على الكفر لا يخلو إما أن كان قادراً على الإيمان أو لم يكن قادراً عليه، فإن كان قادراً ثبت أن القدرة سابقة على الفعل حيث كان قادراً على الفعل مع أن الفعل الإيمان لم يوجد منه وإن لم يكن قادراً على الاتيان بالإيمان مع أنه مأمور بالإيمان كان التكليف بالإيمان تكليف ما لا يطاق لا محالة. فأجاب مشائخنا عن هذه الشبهة بطريقتين:

أحدهما: أن صحة التكليف دارت على سلامة الأسباب والآلات؛ لأنَّ الله تعالى أجرى سنَّته على من كان سليم الأسباب والآلات صحيح البدن إذا قصد فعلاً خلق الله تعالى قدرة ذلك الفعل فيه ومن ليست له سلامة الأسباب والآلات كالاعرج والاشلِّ وسقيم البدن إذا قصد فعلاً لم يخلق الله تعالى فيه قدرة ذلك الفعل فعلى هذا التقرير كان الكافر الذي له كمال العقل وصحة الآلات والأسباب لما لم يقصد الإيمان كان هو المضيق لقدرة الإيمان بسبب ترك قصد الإيمان فلم يكن معذوراً لذلك؛

والطريق الثاني: هو ما ذكر بقوله على أن على قول أبي حنيفة رحمه الله القدرة تصلح للضدين فعلى هذا أيضاً لا تبقى لهم حجة علينا (١٣٤/أ) بما ذكروا من صورة الكافر الذي مات على كفره من التردد فإننا نقول إن قدرة الكفر كانت سالحة للإيمان قبل وجود الكفر معها فلما كانت معه القدرة الصالحة للإيمان كانت يجب عليه أن يكتسب الإيمان بدل الكفر فلما لم يكتسب الإيمان بتلك القدرة كان هو المضيق للإيمان فلم يبق معدوداً فيعاقب لذلك. اعلم أن أبا حنيفة يقول القدرة الراحدة تصلح للضدين ومعنى ذلك أنها تصلح للضدين على البدل يعني أن الاستطاعة التي حصل بها الإيمان صلحت له ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان ولكنها لو كانت اقترنت بالكفر بدلاً من أوانها بالإيمان لصلحت له بدلاً من صلاحها للإيمان وتابعه على هذا. القول ابن الروندي، وأبو العباس القلانسي، وقالت الأشعرية وجميع متكلمي أهل الحديث سوى القلانسي: إن القدرة لا تصلح للضدين. وإن قدرة

¹⁵⁰³ ع: لاستيفاء.

الإيمان لا تصلح للكفر وهي غير قدرة الكفر، وكذا على القلب. وكذا هو في قدرة الطاعة، وقدرة المعصية وهو قول الحسين بن محمد بن النجار، والشيخ الإمام أبو منصور رحمه الله. ذكر الاختلاف وذكر الحجج لكل فريق ولم يشتغل بالجواب لحجج أحد الفريقين ولم يظهر أنه إلى أي قول يميل وأكثر كلامه يدل على أنه يميل إلى أنها لا تصلح للضدين.

ثم الحجة لأبي حنيفة رحمه الله ومن ساعده في أن القدرة صالحة للضدين من وجوه أحدها أن كل سبب من أسباب الفعل يصلح للضدين. فإن الآلات والأدوات المعدّة¹⁵⁰⁴ لتتميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كاللسان يصلح للصدق والكذب والإقرار والتكذيب وغير ذلك وكذلك اليد تصلح لقتل الكفار والجهاد معهم ولسفك دماء المسلمين والسعي في الأرض بالفساد وآثاره الغيث والفتنة في العباد فكذا حقيقة القدرة التي يحصل بها الفعل وتحقيقه أن الطاعة مع المعصية إنما يختلفان بالإضافة إلى الأمر والنهي وإلى قصد الفاعل إلى ذلك. (ب/١٣٤) وأما من حيث ذات الفعل لا اختلاف بينهما مثاله أن السجرة للصنم معصية والله طاعة ولا اختلاف بينهما إلا من حيث الإضافة إلى الأمر والنهي وقصد الفاعل. وأما نفس السجرة فلا تفاوت في ذاتها؛ لأنها في كلا الحالين وضع الجبهة على الأرض وكذا حركة اللسان لا تفاوت بين الصدق والكذب. فإن قائلًا لو قال زيد في الدار إن كان كما أخبر فهو صدق وإن كان بخلاف ما أخبر فهو كذب واللفظ في الحالين واحد والقدرة إنما صارت شرطاً أو علة للفعل من حيث ذاته لا من حيث النسبة إلى الأمر والنهي والقصد فصح أن القدرة الواحدة تصلح للضدين إلا أنها إذا صرفت إلى الطاعة سميت توفيقاً وإذا صرفت إلى المعصية سميت خذلاناً وذلك لا يوجب اختلافاً في ذاتها كوضع الجبهة على الأرض على ما ذكرنا؛

والثاني: أن القدرة لو كانت لا تصلح للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق على ما ذكرنا من شبهة الخصوم فإن الكافر مأمور بالإيمان ولو لم يكن معه القدرة الصالحة للإيمان لكان فيه تكليف ما لا يطاق؛

والثالث: أن كل ما يحصل به شيء ولا يصلح لضده يكون الحاصل به بالطبع لا بالاختيار كالثلج الذي تحصل به التبريد دون التسخين والنار الذي يحصل بها التسخين دون التبريد كان القول بأنها لا تصلح للضدين قولاً بالاضطرار¹⁵⁰⁵ وتقرير هذا، إن قدرة الكفر التي وجدت في الكافر لو كانت غير صالحة للإيمان ولا تصلح إلا للكفر لا يتمكن الكافر للمختصّ لقدرة الكفر أن ينفك عن الكفر ولن يعدل عنه ولن يأتي بالإيمان؛

¹⁵⁰⁴ ح، أ، ع، ل، ب: المعدودة.

¹⁵⁰⁵ في أصل الكلمة: الاضطرار.

والرابع: أن القدرة لو لم يكن صالحةً للضدين يلزم أن لا يكون الجالس مختاراً في جلوسه بل يكون مضطراً وكذا القائم؛ لأنَّ قدرة القيام حينئذ لا تكون صالحةً للقعود وكذا قدرة القعود لا تكون صالحةً للقيام؛

والخامس: أنه لا يبقى الفرق حيثئذ بين المضطر والقادر ولا بين الأفعال الاختيارية والإلزامية والفرق بينهما معلوم (أ/١٣٥) بطريق الضرورة فما آذي إلى خلافه كان بطلانه معلوماً بطريق الضرورة.

وأما قائلون بأنها لا تصلح للضدين فاحتجوا بأن قوة الطاعة غير قوة المعصية فإن قوة الطاعة التوفيق وقوة المعصية الخذ؛ لأنَّ والترك على ما يختار ودليل ذلك أن الناس يسألون¹⁵⁰⁶ من الله المعونة والمعصية ويقول كل منهم: اللهم قوني على طاعتك، وأعني على [أداء]¹⁵⁰⁷ ما افترضت عليّ ويتعوذون بالله من الخذ؛ لأنَّ ولو كان لكل واحد منهما ما يكون الآخر لم يكن الذي يسأل بالسؤال أولى من الذي يتعوذ منه فثبت أن قوة كل نوع غير قوة النوع الآخر؛

والثاني: أن أحداً لا يطلق القول بأن الكافر معصوم وإن المؤمن مخذولٌ ولو كان مع كل واحد منهما ما يصلح الأمرين جميعاً لم يكن، أحدهما بالشهادة له بالخذلان؛ والآخر بالشهادة له بالتوفيق والعصمة أولى من القلب أو يوصف كل واحد منهما بأنه موفق مخذول وذلك باطل؛

والثالث: أن الجمع بين الضدين حال وجود القدرة غير ممكن وهو لا يبقى ليفعل بها ضد في وقت والصد الآخر في وقت آخر فلا يتصور أن يكون القدرة الواحدة قدرةً لهما بل كانت قدرة لما وقع بها كما في الزمن والعليل والطفل يقدر على الرخف عن الجبل مع العجز عن الارتقاء فيه وكذلك الصحيح ينزل البئر بالجبل ولا يصح منه الارتقاء عنه وكذلك الحيّ يقدر على تفريق أجزاء نفسه ولا يقدر على جمعها فعلم بهذا أن لو كان قادراً على فعل أحد ضدي الفعل لا يلزم أن يكون قادراً على ضده الآخر بل يقتصر القدرة على الفعل الذي هي له.

ثم الجواب لكلام المعتزلة على المذهب الثاني وهو مذهب من يقول أن القدرة لا تصلح للضدين قد اختلف عباراتهم فذكر الأشعري أن تكليف ما لا يطاق جائز وإن الله تعالى لو أمر عبده الجمع بين الضدين لم يكن سفهاً ولا مستحيلاً وهذا على أصله مستقيم فإن من أصله أن الله تعالى لو عذب الخلق في النيران خالداً مخلداً (ب/١٣٥) من غير جنابة وجدت منهم كان ذلك حكمةً وصواباً ويوصف ذلك بالحسن ولو غفر الكفار وأدخلهم الجنة كان ذلك أيضاً حكمةً وصواباً؛ لأنه يتصرف في

¹⁵⁰⁶ في أصل الكلمة: يسئلون.

¹⁵⁰⁷ ح، أ، ع، ل، ب.

[ملكه و]¹⁵⁰⁸ ملكه وكون تكليف ما لا يطاق في الشاهد إنما كان قبيحاً؛ لأنّ المكلف لا يتصرّف في نفسه ولأنّ المكلف في الشاهد يأمر بجلب نفع ونهي لدفع ضرر ولا يحصل ذلك بتكليف ما ليس في الوسع بخلاف الصانع فإنه تجل عن جلب نفع أو دفع ضرر والاستحقاق من العبد لا للجنة ولا للنار بفعله وإنما الطاعة والمعصية أمارتان يُستدلّ بها أن الله تعالى يعذب هذا في النار ويدخل ذلك الجنة فعلى هذا لو كلف العباد ما لا يطاق وجعل ذلك أمانةً بها أن الله تعالى يعذب هذا في النار ويدخل ذلك الجنة تكليف العبد بما ليس له قدرة عليه لاشتغاله [بضده]¹⁵⁰⁹ جائزاً غير أن الشرع ورد بتكليف هذا النوع ولم يرد بتكليف ذلك النوع مع استوائهما في الجواز وقال أبو إسحاق الإسفراييني¹⁵¹⁰ قال أهل الحق يستحيل تكليف ما لا يطاق لاستحالة وجود المعنى الذي يقتضيه التكليف مع العجز لا للقبح ولا للسفه وهذا؛ لأنّ الذي يقتضيه التكليف استحقاق نوع من العقوبة على ضرب من المخالفة؛ لأنّ التكليف إنما يتميز عما ليس بتكليف بهذا ولا يتوهم ذلك بغير استحقاق نوع من العقوبة على ضرب من المخالفة فعلى هذا ظهر الفرق بين تكليف المعجوز عنه وما ليس بمعجوز عنه إلا أنه عجز عنه لاشتغاله بضده. فإن استحقاق نوع من العقوبة عليه على ضرب من المخالفة موهوم.

وقوله: ”وقلنا: ولو كان الاتصاف بكون المحل أسود“ إلى آخره أي لا يلزم من استواء الشئيين في الوجود استواءهما في صحة إضافة كل واحدٍ منهما إلى الآخر بل يصحّ إضافة أحدهما بعينه إلى الآخر بعينه ولا يصح في عكسه كما يصحّ إضافة [وجود]¹⁵¹¹ المعلول إلى وجود العلة ولا يصحّ إضافة وجود العلة إلى وجود المعلول وهذا في العلل العقلية ظاهر فإن اتصف المحل بالسواد مضافاً إلى قيام السواد به لا على القلب مع أن اتصاف المحل بالسواد مع قيام السواد به وُجداً معاً وكذا في العلل الشرعية على المذهب الأصحّ فإن ثبوت الملك مع الشرى والحلّ مع النكاح يوجدان معاً ومع ذلك يضاف ثبوت الملك إلى الشرى ولا يضاف الشرى إلى ثبوت الملك وكذا في النكاح يضاف الحلّ إليه لا على العكس وبهذا الذي ذكرنا تندفع شبهة من قال أن حصول الفعل موقوف على حصول القدرة وحصول القدرة موقوف على حصول الفعل، فكان دوراً فحينئذٍ لم يتصور وجودهما

¹⁵⁰⁸ ح، أ، ع، ل.

¹⁵⁰⁹ ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁵¹⁰ هو أبو إسحاق، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني الملقب بركن الدين، الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي، ذكره الحاكم أبو عبد الله، وقال: أخذ عنه الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور، وأقر له بالعلم أهل العراق، وخراسان، وله التصانيف الجليلة منها: كتابه الكبير الذي سماه "جامع الحلّ في أصول الدين والرد على الملحدين" في خمس مجلدات، وغير ذلك من المصنفات، وأخذ عنه القاضي الطبري أصول الفقه بإسفرين، وبنيت له المدرسة المشهورة في نيسابور. توفي سنة ٤١٨ هـ، يوم عاشوراء، ثم نقل إلى إسفرين، ودفن في مشهده. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ١، ص. ١٤٣؛ عز الدين ابن أثير الجزري، اللباب في تهذيب الأنساب، مكتبة المثنى، بغداد، ج. ١، ص. ٥٥.

¹⁵¹¹ ح، أ، ع، ل، ب.

أصلاً لأننا نقول له حصول القدرة في اقتضاء مقارنة الفعل صار بمنزلة وجود العلة لوجود المعلول وهو وجود الفعل ولم يقل أحد في العلة مع المعلول أن وجود [العلة موقوف على وجود المعلول فعلم بهذا أن الوقف من أحد الطرفين لا غير وهو أن وجود] ¹⁵¹² المعلول موقوف على وجود العلة لا على العكس وهذا معنى قوله في الكتاب وعلم بالعقل حصول الاتصاف بكون المحل أسود لقيام السواد به لا على القلب وكذا هذا في كل علة مع معلولاتها كقيام الحركة بالمحل مع تحركه والكسر مع الانكسار والقطع مع الانقطاع والتفريق مع التفرق ثم للخصوم شبه سوى ما ذكر في الكتاب بالمعقول أما الكتاب قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ ¹⁵¹³ فينبغي أن يكون كل من لزمته التقوى كانت استطاعة التقوى موجودة معه وفيه القول بوجود استطاعة التقوى مع عدم التقوى إذ غير المتقي لزمته التقوى فينبغي أن يكون معه استطاعة التقوى وفي وجود استطاعة التقوى ولا تقوى قولٌ بتقدم استطاعة التقوى على التقوى واحتجوا أيضا بقوله تعالى: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ ¹⁵¹⁴ والأخذ بقوة لن يتصور إلا وإن تكون القدرة سابقة على الأخذ كالأخذ باليد لن يتصور إلا وأن تكون اليد سابقة عليه والمعقول لهم أن الكافر لو كان لا يؤمن حتى يقدر ولا يقدر حتى يؤمن فهو يبقى أبدا غير مؤمن كالواقع في البئر إذا كان لا يخرج حتى يأتي بالجبل ولا يأتيه بالجبل حتى يخرج لم يخرج أبدا ولأن الكافر (ب/١٣٦) لو لم يكن معه قدرة الإيمان لكان معذورا ولم يكن تعذبه عدلاً إذ لا عذر للعبد في الشاهد أعظم من أن يقول، لو قيل له لم لم تفعل كذا، فيقول لأنني لم أقدر عليه فمثله في الغائب ويسألون ويقولون هل اتقى أحد معصية الله وهو قادر عليها مراقبةً لله تعالى فإن قلتم لا فقد أعظم القول في وصف الأنبياء عليهم السلام وينبغي أن لا يثاب أحد في الاتقاء عن المعاصي وإن قلتم نعم فقد أقرتم بوجود الاستطاعة ولا فعل فالجواب أما الآيات التي فيها إشارة إلى تقدم الاستطاعة فهي محمولة على الاستطاعة الأولى التي هي سلامة الآلات والأسباب. وقوله: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ دليلنا؛ لأنه إنما يصير أخذاً بالقوة إذا كانت القوة وقت الأخذ موجودة فأما إذا كانت هي معدومة وقت الأخذ فلا يكون أخذاً بالقوة كالأخذ باليد ثم ليس من ضرورة الأخذ بالقوة تقدمها على الأخذ بل وجودها عند الأخذ ومن ضرورة وجودها عند الأخذ أن لا يكون موجودة قبله لاستحالة بقائها على أن أهل التأويل قالوا: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ أي بجِدٍّ ومواظبةٍ، والله الموفق. وأما قولهم: إن الكافر لو كان لا يؤمن حتى يقدر ولا يقدر حتى يؤمن، فلا يتصور وجودهما كما ضربوا من المثال.

فقلنا: إن الاتصاف بالسواد مع وجود السواد يوجدان معاً ولا يتصور وجود أحدهما بدون الآخر ومع ذلك يوجدان والذي لا يوجد إنما لا يوجد إذا كان يتعلق كل واحد منهما لصاحبه تعلق

¹⁵¹² ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁵¹³ التغابن، الآية: ١٦.

¹⁵¹⁴ البقرة، الآية: ٦٣.

المشروط بالشرط فيكون وجود هذا شرطاً لوجود ذلك ووجود ذلك شرطاً لوجود هذا فوجود المشروط يكون بعد وجود الشرط فيصير شرط وجود كل واحد منهما تقدم صاحبه وهذا محال. وأما فيما يوجدان معا فلا استحالة في وجودهما لعدم تعلق وجود كل واحد منهما بوجود الآخر تعلق المشروط بالشرط بل وجودهما فيما نحن بصدده وجود (أ/١٣٧) العلية من جانب واحد لا غير أو وجود الشرطية من جانب واحد لا غير فلم يلزم المحال في وجودهما معاً لذلك. وأما قولهم لا عذر للعبد في الشاهد أعظم من أن يقول لو قيل له لِمَ لَمْ تفعل كذا فيقول إني لم أقدر عليه فمثله في الغائب.

فقلنا: هذا يكون عذراً فيمن منع عنه القدرة لا فيمن ضيّعها بإيثاره بدله على أنه لا يعاقب على انعدام المأمور به من قبله بل لفعله ضدّ المأمور به وقد فعل ذلك عن قدرة، والله الموفق. وأما قولهم: هل اتقى أحد معصية الله تعالى وهو قادر عليها، فيقول: إن عنيت بالقدرة قدرة الأسباب والآلات، فنعم؛ وإن عنيت به قدرة حقيقة الفعل كان السؤال محالاً؛ لأنّ تلك القدرة توجد مع الفعل فكأنك.

قلت: هل اتقى أحد معصية الله وهو فاعل لها، وهذا محال. ثم يقابل بمثل هذا التشنيع فيقال: هل أعطى الله تعالى ولياً قوة الطاعة حين الطاعة؟ فإن قال: لا تمكنت وحشة عظيمة؛ وإن قال: نعم أقرّ بقولنا، والله الموفق.

فصل

في إثبات خلق أفعال العباد

قد ذكرنا أن مسائل خلق أفعال العباد من مسائل التعديل¹⁵¹⁵ والتجويز¹⁵¹⁶، ومسائل التعديل والتجويز مبنية على معرفة صفة الحكمة والسفه على ما قدمنا. فكانت متصلة بمسائل إثبات الرسالة وكرامة الأولياء لابتناء كل منها¹⁵¹⁷ على صفة الحكمة والسفه غير أن مسائل الاستطاعة قُدمت على مسائل إثبات خلق أفعال العباد لكون الاستطاعة شرطاً¹⁵¹⁸ للأفعال¹⁵¹⁹ والشرط مقدم على المشروط وجوداً فكذا ذكرنا. فلما فرغ من بيان الشرط شرع في بيان المشروط وهو بيان إثبات خلق أفعال العباد. وقوله: ”**اختلف الناس في الأفعال الاختيارية...**“ قيد بالاختيارية؛ لأن جمهور الناس متفقون في الأفعال الإضطرارية على أنها مخلوقة لله تعالى وعمم بقوله: ”**الخلق**“⁴⁵²⁰ ليتناول المكلفين بالعبادة وغيرهم.

”**فزعمت المعتزلة أن تدبير الله تعالى عنها منقطع**“، فالتدبير هو النظر في دبر الشيء أي في عاقبته. والمراد [به]¹⁵²¹ (ب/١٣٧) ها هنا الخلق أي خلق الله تعالى عن أفعال العباد منقطع بالكلية. فالحاصل أن للناس في الأفعال الاختيارية ثلاث¹⁵²² مذاهب: [مذهب]¹⁵²³ أهل الحق: هو أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى مكسوبة العباد؛ ومذهب أهل الاعتزال: هو أن أفعال العباد مخلوقة لهم، فتدبير الله تعالى عن أفعالهم منقطع؛ ومذهب أهل الجبر على خلاف ذلك، فهذان المذهبان على طرفي نقيض في الغلو والتقصير. وإنما نشأ هذان المذهبان المتناقضان، أعني مذهب القدرية، ومذهب الجبرية، من اتفاق هذين الفريقين على مقدمة كاذبة وهي أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال لما وجدوا ذلك في الشاهد محالاً، والشاهد أصل الغائب في الاستدلال.

¹⁵¹⁵ ل: التعطيل.

¹⁵¹⁶ ح، ع: تجويز.

¹⁵¹⁷ ح، ع: منهما.

¹⁵¹⁸ ح، أ: شرط.

¹⁵¹⁹ ح، أ: الأفعال.

¹⁵²⁰ ح، أ: للخلق.

¹⁵²¹ ح، أ.

¹⁵²² ح، أ: ثلاثة.

¹⁵²³ ج.

نظرت المعتزلة إلى الدلائل الموجبة لكون العباد فاعلين قادرين فتمسكوا بها وجعلوا أفعال العباد الداخلة تحت قدرتهم مخلوقة لهم خارجة¹⁵²⁴ عن قدرة الله تعالى، وعمّوا عن الدلائل التي توجب إحالة خروج مقدور عن قدرة الله تعالى.

[ونظرت الجبرية إلى الدلائل الموجبة لدخول هذه الأفعال تحت قدرة الله تعالى]¹⁵²⁵ المثبتة إحالة ثبوت قدرة التخليق لغير¹⁵²⁶ الباري، فتمسكوا بتلك الدلائل وجعلوا الأفعال مخلوقة لله تعالى خارجة عن أن يكون مقدورة لغيره لاستحالة تعلق قدرة غير الله¹⁵²⁷ تعالى بما تعلق به قدرة الله تعالى وأبوا أن يكون لغير الله تعالى قدرة و[قد]¹⁵²⁸ جعلوا أفعال الحيوانات كلها إضطرارية، وعمّوا عن الدلائل الموجبة؛ لأن يكون للعباد فعل وأن لهم القدرة على أفعالهم. "... ما¹⁵²⁹ كانوا يتجاسرون" أي ما كانوا يجترءون¹⁵³⁰، "ويساعدون أهل الحق" أي من حيث الصورة لا من حيث المعنى.

فإن أهل الحق لا يقولون: إن العباد يقولون¹⁵³¹ إخراج أفعالهم من العدم إلى الوجود، وأما الجبائي فيخالف أهل الحق في الصورة والمعنى. "إلى أن نشأ أبو علي الجبائي فرأى أن لا فرق بين الإيجاد والتخليق فسمى العباد خالقين لأفعالهم" ثم تجاوز عن ذلك الملعون¹⁵³² ملعون¹⁵³³ أخذ في الغلو¹⁵³⁴ في لفظ الكفر وهو المعروف بالجعل فسمى باسم كما¹⁵³⁵ دلّ عليه فعله في استعمال الإتيان والإنجاس حيث تجاسر على قول لم يتجاسر عليه مشرك، فرعم أن الله تعالى ليس بخالق في الحقيقة بل يوصف بذلك مجازاً، وإنما الخالق على الحقيقة (أ/١٣٨) هو العبد. تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

النبض والنبضان جستن دك¹⁵³⁶ من حدّ ضرب، وحدّ¹⁵³⁷ ضرب¹⁵³⁸ وهي على حسب ما يضاف إلى محله كقولهم جرى النهر وسال الميزاب. "ومذهب الجبرية باطل¹⁵³⁹..." أي ومذهب

¹⁵²⁴ ع، ح: خاصة.

¹⁵²⁵ ب.

¹⁵²⁶ ل: بغير.

¹⁵²⁷ ع: قدرة مقدوره عن الله.

¹⁵²⁸ ع، ساقط من ل.

¹⁵²⁹ ح، ع: فإن.

¹⁵³⁰ ح: يتجربون؛ ع: يتجرؤون.

¹⁵³¹ جر، ع: يتولون.

¹⁵³² ساقط من ح، أ.

¹⁵³³ ح: آخر.

¹⁵³⁴ ساقط من ح.

¹⁵³⁵ ساقط من ح، أ.

¹⁵³⁶ ع: ترك؛ بحث عن النبض.

الطائفة المنسوبة إلى الجبر باطل بالدليل¹⁵⁴⁰ القطعي¹⁵⁴¹ و[هو]¹⁵⁴² قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ...﴾¹⁵⁴³ ووجه التمسك بالآية من وجوه:

أحدها: أنه تعالى أمرنا بالعمل والأمر إنما يستقيم في الأفعال الاختيارية لا في الأفعال الإلزامية حتى لا يصح أن يقال لأحدٍ: طُلَّ¹⁵⁴⁴ أنت وأمرض أنت وأبرء من مرضك؛ لأنَّ هذه الأفعال ليست في وسعه¹⁵⁴⁵ وإمكانه؛

والثاني: أنه أسند العمل إلى العباد [ولأصل]¹⁵⁴⁶ في إسناد الفعل إلى شيء أن يكون المسند إليه هو الفاعل على الحقيقة؛

والثالث: أنه تعالى أثبت المشيئة للعباد بقوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ...﴾ بالإسناد إليهم وهو آية ثبوت الاختيار للعباد؛ لأنَّ المختار من يفعل بمشيئة نفسه لكن المشيئة ها هنا ليست على حقيقتها من حيث الشرع، وإن كانت على حقيقتها من حيث القدرة والمكنة وهذا؛ لأنَّ العبد ليس له أن يكتسب الكفر والمعاصي وإن شاءهما ومن ثبت له المشيئة شرعاً هو الذي لا يعاقب ولا يلام على فعله، وهنا ليس كذلك. فعلمَ بهذا أن المراد بالأمر بقوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ...﴾ الإقذار والتمكين لإثبات المشيئة لا على طريق الإطلاق.

وقوله: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ...﴾¹⁵⁴⁷ وهذا الأمر على حقيقته على الإطلاق؛ لأنَّه لو أريد من الخير الغرض لا شك في أن الأمر للوجوب، وإن أريد منه التطوع كان هو من الحقيقة القاصرة على القول الأصحَّ بخلاف الأمر الأول فإنه للتوبيخ. ألا يرى أنهما¹⁵⁴⁸ لا يتفاوتان في إثبات العمل والفعل للعباد. وقوله تعالى¹⁵⁴⁹: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾¹⁵⁵⁰ أثبت الجزاء بمقابلة عملهم ولو كانوا مجبورين على

¹⁵³⁷ ساقط من ع، ح، ل.

¹⁵³⁸ ساقط من ع، ح، ل.

¹⁵³⁹ ساقط من أ، ل، ع.

¹⁵⁴⁰ ساقط من أ، ل، ع.

¹⁵⁴¹ ساقط من أ.

¹⁵⁴² ع.

¹⁵⁴³ فصلت، الآية: ٤٠.

¹⁵⁴⁴ ح: كل.

¹⁵⁴⁵ ع: وسعته.

¹⁵⁴⁶ ح، أ، ل، ع، ب.

¹⁵⁴⁷ الحج، الآية: ٧٧.

¹⁵⁴⁸ ل: أنها.

¹⁵⁴⁹ ساقط من أ.

¹⁵⁵⁰ السجدة، الآية: ١٧.

العمل لما صح ترتيب¹⁵⁵¹ الجزء على العمل الذي كانوا عملوه¹⁵⁵² مجبورين أثبت لهم أسماء العمّال (ب/١٣٨) ولفعّلهم اسم الفعل¹⁵⁵³ فلو¹⁵⁵⁴ كان إسناد الفعل إليهم بطريق [إسناد]¹⁵⁵⁵ الفعل إلى المحل كما في جرى النهر وسال الميزاب لما سُمي المسند إليه فاعلاً ولا عاملاً. فعلم بهذا أن إسناد الفعل إليهم ليس على طريق الإسناد إلى المحل، وأمر بذلك ونهى كما في قوله تعالى: ﴿وَأْمَنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾¹⁵⁵⁶ وقابله بالوعد كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾¹⁵⁵⁷ والوعد كقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾¹⁵⁵⁸ ”ولو كان كلّه من الله تعالى لا فعل للبعد البتة ...“ أي ولو خلق الله تعالى أفعال العباد على وجه ليس للبعد فعل¹⁵⁵⁹ ألبتة كما في طال الغلام وأبيض الشعر، ”لكان الله هو المطيع [أو]¹⁵⁶⁰ العاصي ...“ ولا يبقى حينئذ للبعد فعل هو طاعة منه أو فعل هو معصية منه كما في طول الغلام وأبيضاض الشعر حيث لا يكون الغلام بهذه الأفعال مطيعاً ولا عاصياً لثبوت هذه الأفعال في حقه بطريق الجبر من غير اختيارٍ منه. والله تعالى أثبت اسم الطاعة والمعصية في أفعال العباد بقوله: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾¹⁵⁶¹، وقوله: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾¹⁵⁶² ”وقد سمي الله بذلك ...“ أي بما ذكر قبله وهو كون المنهي عند ارتكاب المنهي عنه سفياً جائراً ظالماً كما في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ﴾¹⁵⁶³، وقوله: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾¹⁵⁶⁴، وقوله: ﴿فَأُولَئِكَ﴾¹⁵⁶⁵ هُم الظَّالِمُونَ﴾¹⁵⁶⁶ في آيات. ”ثم أن كل واحد يعرف بطريق الضرورة ...“ أي ببديهة العقل التي ثبت بها العلم بطريق الضرورة على وجه كان منكراً معانداً

¹⁵⁵¹ ع: ترتب.

¹⁵⁵² ع: عملوا.

¹⁵⁵³ ساقط من أ.

¹⁵⁵⁴ ل: ولو.

¹⁵⁵⁵ أ، ع.

¹⁵⁵⁶ البقرة، الآية: ٤١.

¹⁵⁵⁷ النازعات، الآية: ٤٠ - ٤١.

¹⁵⁵⁸ النازعات، الآية: ٣٧ - ٣٩.

¹⁵⁵⁹ الجملة من ”أي ولو..“ حتى ”... للبعد فعل“ ساقطة من ل.

¹⁵⁶⁰ ع.

¹⁵⁶¹ النساء، الآية: ١٣.

¹⁵⁶² النساء، الآية: ١٤.

¹⁵⁶³ البقرة، الآية: ١٤٢.

¹⁵⁶⁴ الجن، الآية: ١٥.

¹⁵⁶⁵ في أصل الكلمة: وأولئك.

¹⁵⁶⁶ البقرة، الآية: ٢٢٩.

مكابرا يعرف كل الناس [الفرق بين]¹⁵⁶⁷ الأفعال الاختيارية التي [هي]¹⁵⁶⁸ نحو جاء وذهب وبين الأفعال الاضطرارية [التي]¹⁵⁶⁹ [هي]¹⁵⁷⁰ نحو طال الغلام وأبيض الشعر. ”إذ هي تكون بالقول...“ أي [إذ]¹⁵⁷¹ المناظرة تكون بالقول ولا قول لمن يناظر عندهم فيمن يتحقق المناظرة. ”وإذا كان الأمر كذلك...“ يعني لما كان المناظر هو الله عندهم (أ/١٣٩) لم تكن المناظرة معهم؛ لأنه لا قول لهم فحينئذ لم يبق الفائدة في ذكر الحجج؛ [لأن ذكر الحجج]¹⁵⁷² لأجل المناظرة إذ بها ثبت إلزام الخصم والخصم إنما يكون بإظهار قول يخالف قول صاحبه وليس عندهم قول الخصم، فلا تبقى مناظرة فصح قوله: ”وإذا كان الأمر كذلك لا معنى لإطالة الكتاب...“ الانقراض بكذشتن وهلاك شذن.

وقوله: ”... وانقرضوا عن آخرهم“ أي هلك جميعهم لو كان الله تعالى هو الذي يتولى تخليق أفعال الخلق لصار هو¹⁵⁷³ المأمور المنهي؛ لأنّ فعل المأمور به أو الفعل¹⁵⁷⁴ المنهي عنه لما كان¹⁵⁷⁵ بخلق¹⁵⁷⁶ الله تعالى كان الأمر صادرا¹⁵⁷⁷ من الله تعالى للعبد أمرا لنفسه؛ لأن¹⁵⁷⁸ الأمر الحكيم إنما يأمر¹⁵⁷⁹ من يوجد منه فعل المأمور به لا من يوجد منه ذلك الفعل فوجود الفعل المأمور به¹⁵⁸⁰ لما كان بالله تعالى على قود كلامكم¹⁵⁸¹ لم يكن بدّ من أن يقال: إن المخاطب بفعل المأمور به هو ذات الله تعالى لا العبد، لما أن فعل المأمور به إنما¹⁵⁸² يوجد من الله تعالى لا من العبد، وكذا في النهي. فإن فعل المنهي عنه إنما يوجد من الله تعالى¹⁵⁸³ لا من العبد، فكان الله تعالى ناهياً نفسه عن ذلك الفعل، لا العبد. ”وكذا الذم والمدح على أفعال الخلق ينبغي أن يكونا عائدين إليه...“ أي إلى الله تعالى، ”... إذ

¹⁵⁶⁷ ب، ع.

¹⁵⁶⁸ ل.

¹⁵⁶⁹ ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁵⁷⁰ ل.

¹⁵⁷¹ ح، أ، ع، ل، ب.

¹⁵⁷² ع.

¹⁵⁷³ ساقط من ح.

¹⁵⁷⁴ ح: فعل.

¹⁵⁷⁵ «لما كان...» ساقطة من ح.

¹⁵⁷⁶ ل: لخلق.

¹⁵⁷⁷ ح، أ، ل، ع: الصادر.

¹⁵⁷⁸ أ: لا.

¹⁵⁷⁹ ل: يؤمر.

¹⁵⁸⁰ ساقط من ل.

¹⁵⁸¹ ح، أ، ع، ب، ل: كلامهم.

¹⁵⁸² ع: إنا.

¹⁵⁸³ ساقط من ل.

هو الموجد لها¹⁵⁸⁴“ أي الموجد لأفعال العباد هو الله تعالى. فلما صح رجوع المدح والذم إلى العبد باعتبار الاكتساب، وجب أن يصح رجوعهما إلى الله تعالى باعتبار الخلق والإيجاد بالطريق الأولى¹⁵⁸⁵ إذ تأثير الإيجاد في وجود تلك الأفعال أكثر من تأثير الاكتساب في وجودها¹⁵⁸⁶.

”وكذا يقولون: دخول مقدور [داخل]¹⁵⁸⁷ تحت قدرة قادرين محال“ أي وجود المقدور بقدرة قادرين محال، فأما¹⁵⁸⁸ قبل الوجود فالمقدور الواحد صلاحية أن يوجد بقدرة قادرين أو أكثر على طريق البديلية أي ويحتمل أن يوجد المقدور الواحد بفعل هذا وبفعل ذلك فإن الخطّ (ب/١٣٩) الذي نكتب في الكاغزة مثلاً قبل الكتابة قبل أن¹⁵⁸⁹ يوجد¹⁵⁹⁰. يحتمل أن يوجد ذلك [الخطّ]¹⁵⁹¹ بكتابة زيد أو بكتابة عمرو بدل كتابة زيد. وأما إذا وجد فلا بدّ أن يوجد بكتابة أحدها¹⁵⁹² لا غير، فبعد الوجود لا يحتمل البديلية وقبل الوجود يحتمل. وإذا ثبت هذا فنقول: إن كتابة زيد لو حصلت بخلق الله تعالى كان وجودها بخلق الله تعالى، فبعد الوجود بخلق الله تعالى، كيف يوجد¹⁵⁹³ هي بكسب العبد؟ فيعلم بهذا أن قولكم يؤدّي إلى أمر محالٍ وهو إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل. ”... اعتبارًا بالشاهد الذي هو دليل الغائب¹⁵⁹⁴“ يعني أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال في الشاهد كما لو قيل يوجد البناء مثلاً ببناء بانين بكل واحد منهما على التمام فإنه محال فكذا في الغائب أن يوجد أفعال العباد بتمامها وكما لها¹⁵⁹⁵ ويحصل مع ذلك بتمامها بكسب العباد فهو أيضاً محالاً والمحال لا يتغير استحالته في الشاهد والغائب كاستحالة اجتماع المتضادات¹⁵⁹⁶. فإن تلك الاستحالة لا يختلف بين الشاهد والغائب فكذا فيما نحن فيه. ”فلو كانت أفعال الخلق داخلة تحت قدرة الباري...“ إلى آخر، حاصل مجموع [هذا]¹⁵⁹⁷ التردد لا يخلو عن أوجهٍ ثلاثةٍ وهي: أن أفعال العباد إما أن كانت داخلة تحت

¹⁵⁸⁴ ساقط من ل.

¹⁵⁸⁵ ع: الأول.

¹⁵⁸⁶ جملة من ”...أكثر من تأثير الاكتساب في وجودها“ حتى جملة ”... بما ذكرنا من الدلائل. قلنا: المفهوم في متعارف“ ساقطة

من ل.

¹⁵⁸⁷ ع.

¹⁵⁸⁸ أ: وأما.

¹⁵⁸⁹ أ: إذا.

¹⁵⁹⁰ أ: وجد.

¹⁵⁹¹ أ، ل، ع.

¹⁵⁹² أ: أحدهما.

¹⁵⁹³ أ: توجد.

¹⁵⁹⁴ ح: الغاية.

¹⁵⁹⁵ ساقط من ح.

¹⁵⁹⁶ ح، ع، ب: المتضين.

¹⁵⁹⁷ ج؛ ساقط من ح.

قدرتي قادرين أي قدرة الله تعالى وقدرة العباد وذلك محال اعتباراً بالشاهد؛ ثم بعد ذلك لا يخلو إما أن كانت داخلة تحت قدرة الله تعالى من كل وجه بحيث لا يتعلق بها كسب العبد وهو باطل، لأننا لو قلنا بصحته لصح مذهب الجبرية وقد ثبت بطلان هذا¹⁵⁹⁸ المذهب؛ وإما أن كانت داخلة تحت قدرة العباد من كل وجه بحيث لا يتعلق بها تدبير الله تعالى بوجه من الوجوه، ولا مانع من هذا، فيثبت. فصح ما ذهبنا إليه وهو قولنا إن أفعال العباد مخلوقة لهم ثم ذكر بطلان كون أفعال العباد مخلوقة الله تعالى (١٤٠/أ) مع كونها حاصلة بكسب العباد بأوجه ثلاثة:

أحدها من حيث إثبات الشركة بين الله تعالى وبين العباد في أفعال¹⁵⁹⁹ [العباد]¹⁶⁰⁰ إذ لا نعني بالشركة سوى أن يشرك غير الله [تعالى]¹⁶⁰¹ في حصول أفعال العباد وذلك إنما يثبت على حسب قود كلامكم حيث قلتم بأنها حاصلة بخلق الله¹⁶⁰² تعالى¹⁶⁰³ وكسب العباد؛

والثاني من حيث إثبات السفاهة لله تعالى على قود كلامكم هذا لما أن أفعال العباد لو كانت سفهاً كان موجدتها أيضاً سفهاً كما أن مكتسبها أيضاً سفية بالاتفاق بل أولى؛ لأن تأثير الخلق في حصول الفعل أكثر من تأثير الاكتساب؛

والثالث من حيث عدم التصور لما أن الوجود أي وجود أفعال العباد لما كان بخلق الله تعالى لا يتصور الكسب من العبد بعد ذلك لما أن الوجود شيء واحد فبعد حصوله بخلق الله تعالى لم يبق شيء منه يتعلق بقدرة العباد إذ تحصيل الحاصل محال.

ولما لم يثبت وجود أفعال العباد بقدرة قادرين [بهذا الأوجه الثلاثة وقد أثبتتم بطلان مذهب الجبرية¹⁶⁰⁴ تعين ما قلنا أن أفعال العباد مخلوقة لهم]¹⁶⁰⁵ لما ذكرنا أن وجود أفعال العباد لا يخلو عن أحد هذه الأوجه الثلاثة فلما بطل الوجهان تعين الثالث لا محالة. ”ويساويه في هذا عندهم كل ما دبّ ودرج...“ الدبيب نرم¹⁶⁰⁶ رفتن [پروز رنبوز]¹⁶⁰⁷ من حدّ ضرب، والدرج¹⁶⁰⁸ بگدشتن و رفتن من حدّ

¹⁵⁹⁸ ح، أ، ع، ب: ذلك.

¹⁵⁹⁹ في الأصل: الأفعال.

¹⁶⁰⁰ ح؛ ساقط من ع.

¹⁶⁰¹ ح.

¹⁶⁰² ساقط من ح.

¹⁶⁰³ ساقط من ح.

¹⁶⁰⁴ أ: الجبر.

¹⁶⁰⁵ أ، ح، ع، ل.

¹⁶⁰⁶ ح: بدم.

¹⁶⁰⁷ ح، ع، ل، أ.

¹⁶⁰⁸ ح، أ: الدورج.

نصر وهذا الكلي عبارة عن تعميم كل ذي روح من الحيوانات. فإن الدابة اسم لكل مايش على الأرض، وكذلك الدارج يقال درج الرجل والضرب إذا¹⁶⁰⁹ مشى، وفي المثل: أكذب من دبّ ودرج أي أكذب الأحياء والأموات.

فإن قيل¹⁶¹⁰: لو صح ما ذكرتم من قضية قوله تعالى¹⁶¹¹: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾¹⁶¹² لزمكم من ذلك محال، وهو أن يكون البارى تعالى خالقاً لذاته وصفاته. فإن¹⁶¹³ اسم الشيء اسم جنس وإنه واقع على القديم والمحدث ولو صح لكم أن تخصّوا ذات الله وصفاته عن عموم الآية بدلالة العقل صح لنا أيضا أن نخصّ¹⁶¹⁴ أفعال العباد بما¹⁶¹⁵ ذكرنا من الدلائل؟ (١٤٠/ب)

قلنا¹⁶¹⁶: المفهوم في المتعارف عن مثل هذا¹⁶¹⁷ الخطاب أن لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب ليحتاج إلى تخصيصه بالدليل نحو قول الرجل: أنا ضارب من في الدار أو¹⁶¹⁸ قاهر من في البلدة لا يسبق إلى الأوهام أنه يكون ضارب نفسه أو قاهر نفسه. وإن ذكر بلفظ العموم، وكذا في الأحكام إذا قال الرجل لامرأته: طلقي [من]¹⁶¹⁹ نسائي من شئت، وله أربع نسوة وهي منها، لا تدخل المخاطبة في هذا الخطاب حتى لو طلقت نفسها لا يقع، فكذا¹⁶²⁰ هذا. وحاصله أن المخصوص من العام هو¹⁶²¹ ما يصلح أن يكون متناول اللفظ العام، ثم يخصّ هو¹⁶²² من العام بدليل. والمخاطب بالكلام العام لا يصلح أن يكون متناول لفظة¹⁶²³ العام فلا يصلح أن يكون مخصوصاً منه كما ذكرنا¹⁶²⁴ من المثل. فيعلم بهذا أن هذا ليس من قبيل تخصيص العام وقد ذكرنا أزيد من هذا في فصل إبطال التشبيه في هذه المسألة.

¹⁶⁰⁹ ح: أي.

¹⁶¹⁰ ع: قال.

¹⁶¹¹ ساقط من ح.

¹⁶¹² الأنعام، الآية: ١٠٢.

¹⁶¹³ ساقط من ح.

¹⁶¹⁴ ح: يختص.

¹⁶¹⁵ ح: لما.

¹⁶¹⁶ ساقط من ل.

¹⁶¹⁷ ل: هذه.

¹⁶¹⁸ ح: و.

¹⁶¹⁹ ل.

¹⁶²⁰ ل: فلذا.

¹⁶²¹ ساقط من ح.

¹⁶²² ساقط من أ.

¹⁶²³ أ: لفظ.

¹⁶²⁴ أ: ذكر.

فإن قيل: أفعال العباد غير المرادة بهذه الآية؛ لأنّ الآية خرجت مخرج التمدح ومن أفعال العباد ما هو كفر ومعصية وقبيح، والتمدح لا يقع بخلق هذه الأشياء؟

قلنا: لا نسلم أن التمدح لا يقع به بل لا يقع التمدح إلا به؛ لأنّ كل فاعل منّا يفعل فعل نفسه فلا يقع به التمدح؛ [لأنه يصير كأنه قال الله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ هو فعله، وإنما يقع التمدح]¹⁶²⁵ [بخلق]¹⁶²⁶ فعل¹⁶²⁷ غيره ليكون ذلك الغير محتاجاً إليه، وهو لا يكون محتاجاً إلى ذلك الغير.

وأما قوله: بأن من أفعال العباد ما هو كفر ومعصية؟ قلنا: القبيح فعل الكفر واكتسابه لا خلق الكفر على ما يجئ بيانه بتمامه إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: هذه الآية وردت في الأجسام دون الأعراض؛ لأنّ المنازعة في تخليق الأفعال ما كانت ثابتة في زمن النبي صلى¹⁶²⁸ الله¹⁶²⁹ عليه وسلم بل حدثت بعد ذلك. وإنما الخلاف في ذلك الزمان كان بين الموحدين والثنوية، والمجوس، والزنادقة في تخليق الأجسام الضارّة يعني أنهم كانوا يقولون الخالق إثنان (١٤١/أ) أحدهما خالق الأجسام الضارّة، والثاني خالق الأجسام النافعة، والآية وردت لردّ ذلك.

قلنا: ليس¹⁶³⁰ كذلك، بل الخلاف¹⁶³¹ في خلق الأفعال كان في ذلك الزمان وقبل ذلك. فإن طائفة من اليهود يقال لهم: العنانية كانوا على ما ذهب إليه المعتزلة وأكثر النصارى كانت يقول بالجبر. فإذا هذه دعوى كاذبة على أنا نقول: هب أن الخلاف في هذه المسألة لم يكن في ذلك الزمان، ولكن نقول: إن الله تعالى لما كان عالماً بحدوث¹⁶³² مقالته الفاسدة المضاهية لأفويل، أولئك الثنوية أقام الدلالة السمعية على بطلان كل من ذلك ما كان ثابتاً وما كان سيحدث مما يضاويه. وليس بيان الكتاب بمقتصر على ما وقع في ذلك الزمان بل تضمّن الكتاب بيان ذلك وبيان ما يحتاج إليه ويبتلى به إلى انقراض الدنيا وفنائها بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾¹⁶³³ أي وعملكم. فإن كلمة ما إذا اتصلت بالفعل صار عبارة عن المصدر تقول: أعجبتني ما صنعت أي صنعك، والخصوم يعرضون على

ع. 1625

ح، أ. 1626

1627 في الأصل: بفعل.

ساقط من ل. 1628

ساقط من ل. 1629

ح، أ، ل، ب: لا. 1630

ح، أ: الخالق. 1631

ل: لحدوث. 1632

الصفات، الآية: ٩٦. 1633

هذا ويقولون المراد منه المعمول أي خلقكم ومعمولكم [وهو الأصنام]¹⁶³⁴ المعمولة وهي الأجسام. **”ولا خلاف في كونها مخلوقة“** يعني لله [تعالى]¹⁶³⁵ نظيره. قوله تعالى: ﴿تَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ...﴾¹⁶³⁶ وهم ما كانوا يعبدون فعلهم الذي وهو النحت بل كانوا يعبدون المنحوت، وكذا قوله تعالى: ﴿تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ...﴾¹⁶³⁷ والجواب أن كلمة ما إذا اتصلت بالفعل كانا بمجموعهما عبارة¹⁶³⁸ عن المصدر عند الإطلاق وهذا مذهب سيبويه¹⁶³⁹. وإن خالفه الأخفش¹⁶⁴⁰ في ذلك حتى جَوَّزَ سيبويه أن يقال: أعجبني ما قمت أي قيامك، ولو كان ذا عبارة عن المفعول¹⁶⁴¹ لما كان¹⁶⁴² يجوز¹⁶⁴³ ذلك إلا في الفعل المتعدّي. والأخفش لا يجوّزه إلا في المتعدّي غير أن العارفين بكلام العرب المتبحّرين في علم النحو مالوا¹⁶⁴⁴ إلى تصحيح قول سيبويه. وإذا ذكر¹⁶⁴⁵ [ذلك]¹⁶⁴⁶ العائد¹⁶⁴⁷ وهو ”الهاء“، فقيل: أعجبني ما

¹⁶³⁴ ع.

¹⁶³⁵ ح، أ، ل.

¹⁶³⁶ الصفات، الآية: ٩٥.

¹⁶³⁷ الأعراف، الآية: ١١٧؛ الشعراء، الآية: ٤٥.

¹⁶³⁸ ساقط من ل.

¹⁶³⁹ هو أحد مذهب من مذاهب النحوية البصرية، ظهر في البصرة، مؤسسها عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء الفارسي، يكنى أبو بشر، الملقب سيبويه: إمام النحاة، وأول من بسّط علم النحو. أخذ النحو والأدب عن الخليل بن أحمد ويونس بن حبيب وأبي الخطاب الأخفش وعيسى بن عمر، وورد بغداد، وناظر بها الكسائي، وتعصبوا عليه، وجعلوا للعرب جعلاً حتى وافقوه على خلافه. من آثاره: كتاب سيبويه في النحو. توفي في قرية البيضاء بشيراز، وقد اختلف المؤرخون في السنة التي توفي فيها وأرجح الأقوال إنه توفي سنة ١٨٠هـ. انظر: كحالة، **معجم المؤلفين**، ج. ٢، ص. ٥٨٤؛ الزركلي، **الأعلام**، ج. ٣، ص. ١٤٢؛ ابن النديم، **الفهرست**، ج. ٢، ص. ٥٧.

¹⁶⁴⁰ هو لقب اشتهر به أحد عشر عالماً من النحويين في بغداد، كما ميز السيوطي في مزهره ثلاثة عالما في النحو وهم: أبو الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد وشهرته الأخفش الأكبر مات ١٧٧هـ؛ أبو الحسن سعيد بن مسعدة البلخي ثم البصري وشهرته الأخفش الأوسط، مات. ٢٢١هـ؛ أبو المحاسن علي بن سليمان بن الفضل وشهرته الأخفش الأصغر مات ٣١٥هـ، انظر: السيوطي، المزهر في علوم اللغة، مكتبة الأزهرية؛ وذكر الذهبي أن الأخفش هو الضعيف البصر، مع صغر العين. كان الأخفش الكبير في دولة الرشيد، أخذ عنه: سيبويه، وأبو عبيدة، وهو أبو الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد الهجري اللغوي؛ وكان بدمشق قبل الثلاث مائة الأخفش المقرئ، صاحب ابن ذكوان؛ وكان في أيام المأمون الأخفش الأوسط، شيخ العربية، وهو أبو الحسن سعيد بن مسعدة؛ صاحب سيبويه والأخفش الصغير هو العلامة، النحوي، أبو الحسن علي بن سليمان بن الفضل البغدادي. انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج. ٤، ص. ٢٦٥.

¹⁶⁴¹ ل: المعمول.

¹⁶⁴² ساقط من ح.

¹⁶⁴³ ساقط من الأصل؛ ح، ب، أ، ل، ع: جاز.

¹⁶⁴⁴ ح: قالوا.

¹⁶⁴⁵ ساقط من ح.

¹⁶⁴⁶ ح، ع، ب، أ، ل.

¹⁶⁴⁷ أ: العابد.

صنعته، حينئذ يكون عبارةً عن المفعول وفي كل موضع جعل عبارةً عن الفعل¹⁶⁴⁸ كان بإضمار ”الهاء“ لكن ذلك عدول عن ظاهر الكلام ولا دليل¹⁶⁴⁹ على ذلك فمن ادعى قيام الدليل فليبرزه، والدليل على أنه عند الإطلاق¹⁶⁵⁰ ينصرف (ب/١٤١) إلى ما بينا قوله تعالى: ﴿... جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾¹⁶⁵¹ أي بعملهم دون معمولهم وكذا في قوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ أي نحتكم؛ لأنهم لما كانوا لا يعبدون تلك الأعيان إلا بعد ما نحتوا ولم يروها مستحقةً للعبادة إلا به صاروا في الحقيقة عابدين نحتهم دون منحوتهم هذا كله مما ذكره المصنف رحمه الله.

فإن قلت¹⁶⁵²: ما جوابنا عما ذكره في الكشاف في هذه الآية في سورة الصفات بقوله: إن جعل كلمة ماها¹⁶⁵³ هنا مصدرية ياباه معنى الآية إباء جليًا وينبو عنه نبؤًا ظاهرًا وذلك أن الله تعالى احتج عليهم بأن العابد والمعبود جميعًا¹⁶⁵⁴ خلق الله، فكيف يعبد¹⁶⁵⁵ المخلوق المخلوق على أن¹⁶⁵⁶ العابد منهما، هو الذي عمل صورة المعبود وشكله ولولاه¹⁶⁵⁷ لما قدر أن يصور نفسه ويشكلها¹⁶⁵⁸. ولو قلت: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ...﴾¹⁶⁵⁹ وخلق عملكم لم تكن محتاجا عليهم ولا كان لكلامك طباق؟

قلت: بل الطباق فيما قاله المصنف رحمه الله بأن جعل كلمة ما مصدرية حتى يؤول¹⁶⁶⁰ معنى الآية إلى أن يقال: والله خلقكم وعملكم، لما أن المشركين لما كانوا لا يعبدون تلك الأعيان إلا بعد ما نحتوها، كان الداعي إلى عبادتهم¹⁶⁶¹ عملهم¹⁶⁶² إياها أصنامًا فكان¹⁶⁶³ عملهم المتصل بتلك الأعيان هو معبودهم¹⁶⁶⁴، فكانوا مناقضين في عبادتهم حيث عملوها وعبدوها فكان من حق المعبود أن يكون

¹⁶⁴⁸ ل: المفعول.

¹⁶⁴⁹ ل: دليلا.

¹⁶⁵⁰ ل: الخلاف.

¹⁶⁵¹ السجدة، الآية: ١٧.

¹⁶⁵² ل: قيل.

¹⁶⁵³ ساقط من أ.

¹⁶⁵⁴ ساقط من ل.

¹⁶⁵⁵ ساقط من أ.

¹⁶⁵⁶ ساقط من أ.

¹⁶⁵⁷ أ: لولا.

¹⁶⁵⁸ انظر: الزمخشري، الكشاف، ج. ٥، تفسير الآية ٩٦ من سورة التغابن، ص. ٢١٨-٢١٩.

¹⁶⁵⁹ الصفات، الآية: ٩٦.

¹⁶⁶⁰ ح: يؤل.

¹⁶⁶¹ أ: عادتهم.

¹⁶⁶² ح: عملوا.

¹⁶⁶³ ل: وكان.

¹⁶⁶⁴ ح: معبودة.

مستغنيا عن العابد¹⁶⁶⁵ ومن حقّ العابد¹⁶⁶⁶ أن يكون مفتقراً إلى المعبود وهنا على العكس فكانوا مناقضين في عبادتهم مع عملهم إياها أصناماً، والله تعالى أثبت مناقضتهم في عبادتهم وعملهم إياها أصناماً بهذه الآية. وهذا المعنى إنما يستقيم إذا كانت كلمة ما مصدرية.

وذكر المصنّف رحمه الله: ولأنّ الله تعالى لم يكن خالقاً للمعمول لو لم يكن عملهم مخلوقاً له؛ لأنّ ذلك الجسم بدون عمل العباد لا يكون معمولاً، والله تعالى أثبت الخلق للمعمول، فدلّ أن العمل الذي صار به الجسم المخلوق معمولاً كان مخلوقاً له¹⁶⁶⁷ حتى جعل المعمول مخلوقاً له والمعقول لنا أن إثبات قدرة التخليق للعبد محالٌ إلى آخره. قال المصنّف [رحمه الله]¹⁶⁶⁸: الكلام في المسألة يقع في مواضع أحدها¹⁶⁶⁹ في إثبات الاستحالة (١٤٢/أ) لثبوت قدرة التخليق لغير الله تعالى؛ وفي أن العبد له فعل بطريق الاختيار؛ وفي أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين من حملة المجوّزات دون الممتنعات؛ وفي أن لا حاجة بنا إلى بيان مائة الكسب؛ وفي أن إيجاد القبيح ليس بقبيح؛ والسادس في بيان مائة الشركة.

أما الأول: فإن إثبات قدرة التخليق بغير¹⁶⁷⁰ الله محال، الدليل على ذلك من وجوه: أحدها ما ذكره في الكتاب بقوله: "... لأنّ من شرط قدرة التخليق ثبوت العلم للخالق بالمخلوق" وثبوت الشيء في حال انعدام شرطه الذي علّق وجوده به محال بدليل قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ...﴾¹⁶⁷¹ فوجه التمسك بهذه الآية على أن أفعال العباد مخلوقة لله هو أن الله تعالى أخبر بقوله: ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ...﴾¹⁶⁷² إلى آخره، أنه يعلم ما أسرّ¹⁶⁷³ به العبد في قلبه وما جهر ثم قال: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ...﴾ وهو بيان أنه هو الخالق؛ لأنّه جعل كونه خالقاً مبرزاً¹⁶⁷⁴ لما أخبر من تعلق علمه به كأنه قال¹⁶⁷⁵: وهل يتصور أن لا¹⁶⁷⁶ يعلم من خلقه وأبداً يثبت الشيء بما هو أظهر¹⁶⁷⁷ منه ولا يرتاب أحد

¹⁶⁶⁵ أ: العباد.

¹⁶⁶⁶ «ومن حقّ العباد» ساقطة من ح.

¹⁶⁶⁷ ساقط من ح.

¹⁶⁶⁸ ح، أ، ع، ل.

¹⁶⁶⁹ ع: أحدهما.

¹⁶⁷⁰ أ: لغير.

¹⁶⁷¹ الملك، الآية: ١٤.

¹⁶⁷² الملك، الآية: ١٣.

¹⁶⁷³ أ: أسروا.

¹⁶⁷⁴ ح، ع، ب، أ، ل: مقروا.

¹⁶⁷⁵ ساقط من أ.

¹⁶⁷⁶ ساقط من ل.

¹⁶⁷⁷ ح: ظهر.

في كون الأفعال معلومةً لله تعالى¹⁶⁷⁸ والله تعالى جعل العلم بهذا ثابتاً بثبوت تخليقه له، فكان هذا إخباراً بكونه مخلوقاً له بناءً لثبوت العلم به على كونه مخلوقاً له ومثل هذا من أظهر ما يستدل به من النصوص وفيه إشارة أيضاً إلى [أن]¹⁶⁷⁹ كل خالق ينبغي أن يكون عالماً بما¹⁶⁸⁰ خلق؛ لأنه أثبت علمه بما ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ¹⁶⁸¹ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ¹⁶⁸²﴾ بإثبات تخليقه لذلك ولو جاز تخليق ممن لا علم له بما خلق لم يكن إثبات العلم [بإثبات العلم]¹⁶⁸³ بإثبات ما يجوز¹⁶⁸⁴ ثبوته بدون العلم حكماً كمن يقول لآخر: أنا عالم بالفقه والكلام، ثم يقول: إلا أعلم [أنا]¹⁶⁸⁵ ذلك وأنا [ابن]¹⁶⁸⁶ برازاً¹⁶⁸⁷، ويقول: وأنا طويل أو قصير، أو يقول: إلا يعلم الفقه من هو بطل¹⁶⁸⁸ كمّي أو جوادٍ سخي¹⁶⁸⁹ جلّ الله [تعالى]¹⁶⁹⁰ عن¹⁶⁹¹ ذلك¹⁶⁹² أن ثبت علمه بشيء بناء على ما [لا]¹⁶⁹³ يوجد¹⁶⁹⁴ له العلم به ويجوز تعرية من¹⁶⁹⁵ العلم، فيكون في إثباته سفيهاً مثبتاً¹⁶⁹⁶ للشيء¹⁶⁹⁷ بما لا يجب¹⁶⁹⁸ ثبوته به كالدين يجهلون طرق إثبات الأشياء (١٤٢/ب) على منكري ثبوتها. فصحّ ما ادعينا من ثبوت العلم بالمخلوق شرطاً لثبوت قدرة التخليق أو قرينة [لها]¹⁶⁹⁹ لا يزائلها¹⁷⁰⁰ بوجه من الوجوه فإذا أثبت الله تعالى¹⁷⁰¹ قول أهل الحق بكتابه

1678 ساقط من ل.

1679 ح، ع، ب، أ، ل.

1680 ح: لما.

1681 ساقط من ح.

1682 ساقط من أ، ع، ل، ب.

1683 ح، أ، ع، ل.

1684 جملة من "لذلك ولو..." حتى "بإثبات ما يجوز..." ساقطة من أ.

1685 ل.

1686 ج، ع، أ.

1687 ح، ع، ب، أ، ل: يزار.

1688 أ: باطل.

1689 ساقط من ل.

1690 ح، ع، ب، أ، ل.

1691 ساقط من ح، أ، ل، ب.

1692 ساقط من ح، أ، ل، ب.

1693 ح؛ ساقط من ع.

1694 ح، أ، ل: يوجب.

1695 ح، أ: عن.

1696 ح: مثبت.

1697 أ، ل: الشيء.

1698 ع: يوجب.

1699 ح، ع، ب، أ، ل.

1700 ح: يزالها.

نصاً وأشار ربهم¹⁷⁰² أيضاً إلى ما هو المعقول في المسألة نصره من الله تعالى¹⁷⁰³ بحزبه¹⁷⁰⁴ وتأييدا لديانة¹⁷⁰⁵ بكلي نوعي الحجة، أعني بها السمعي والعقلي والله تعالى يحق الحق ويبطل الباطل. ”ولو كره المجرمون وكذا بداية العقول¹⁷⁰⁶“ أي ابتداء نظر كل أحد، فإن من رأي بناءً محكما متقنا حكم بأول نظره وابتداء فكرته بأن بانيه عالم بالبناء، ولو لم يكن عالما يعمل البناء لما وجد منه مثل ذلك البناء¹⁷⁰⁷ المحكم. فلما اشترط العلم في حق الكسب مع قصوره بالنسبة إلى التخليق وجب أن يُشترط في حق التخليق الصادر من [خلق]¹⁷⁰⁸ السماوات والأرض وما بينهما بالطريق الأولى.

وقوله: ”... يَدُلَّانِ“ ضمير التثنية فيه¹⁷⁰⁹ راجع إلى بدائِهِ¹⁷¹⁰ العقول واعتراف الخصوم. ”ثم الخلق لا علم لهم بكيفية الاختراع والإخراج من العدم إلى الوجود“ أي لا علم لهم بحسن¹⁷¹¹ أفعالهم وقبحها في جميع ذلك على القطع والثبات بل يعتقد الفاعلون بعض أفعالهم حسناً وهو قبيح، ويعتقدون بعضها قبيحاً وهو حسنٌ، كالكافر يعتقد الكفر حسناً والإسلام قبيحاً، وكذا لا علم لهم¹⁷¹² بما يخرج عليه فعلهم من المقادير¹⁷¹³ والأحوال. ألا يرى أن الماشي إذا أراد أن يمشي إلى مسافة مقدرة فلا يعلم قبل وجود مشية عدد ما يحصل من خطواته في قطع¹⁷¹⁴ تلك المسافة بطريق التيقن، ولا يعلم أيضاً مقدار ما يمضي من أجزاء الزمان في عشر ساعات أو أكثر منها، أو أقل على التيقن. وإنما يعلم ما يعلم على طريق الحزر والظن الذي لا يدخل تحت حد العلم حتى أنه لو حزر عدد ما يقطع من الزمان يقع في بعض الأوقات على خلاف ذلك بل هو الغالب، وعن هذا قيل: ”العبد يدبّر والله يقدر“ أي يقع (أ/١٤٣) تقدير الله غالباً على تدبير العبد. ثم لو مشى مسافةً مقدرةً لا يعلم عدد خطوات مشيه¹⁷¹⁵ الذي وجد منه، ولو¹⁷¹⁶ كان خالقاً لفعله لوجب¹⁷¹⁷ أن يعلم قبل أن يوجد منه

1701 ساقط من ح.

1702 ح، ل: لهم.

1703 ساقط من ل.

1704 أ: لحزبه.

1705 ح، أ، ع، ل: لدينه.

1706 أ: العاقل.

1707 ساقط من ح.

1708 ج؛ ح، ل: خالق.

1709 ساقط من ل.

1710 أ، ع: بداية.

1711 ب: لحسن.

1712 ساقط من ح.

1713 أ: المقاديرين.

1714 ساقط من أ.

1715 ح: مشية.

الفعل، وبعد ما وجد منه الفعل، قدر ما قطع من أجزاء الزمان وعدد خطواته إذ العلم شرط التخليق على ما ذكرنا، فلا يوجد المشروط بدون شرطه.

وفي هذا حكاية وهي: أن فقيها من أهل السنة وقَدْرِيًّا اجتمعاً على طعام قصعةٍ يُثْرَدَانِ الحُبْرَ فيه، فثَرَدَا وَخَلِطَا ثريدهما [فيه]¹⁷¹⁸.

ثم قال الفقيه للقدري: ميّز ثريدك.

فقال القدري: لا أدري ثريد¹⁷¹⁹.

فقال الفقيه: تَخْلُقْ ولا تدري!؟

”وعند فوت شرط [قدرة]¹⁷²⁰ التخليق لا وجه [لإثباتها] أي لا وجه¹⁷²¹ لإثبات قدرة التخليق لما أن المشروط لا يوجد بدون شرطه. ” وكذا من خاصية التخليق أن الفعل يخرج على حسب إرادة الخالق“ يعني لو كان للعبد قدرة الاختراع والإيجاد لأوجده¹⁷²² على ما يريده من الوصف، وحيث لم يوجد الفعل على وفق مراده دلّ أن الموجد لذلك غيره، فجعله¹⁷²³ فعلا له على الوصف الذي [شاء الموجد¹⁷²⁴] ¹⁷²⁵ أن يوجده. ودليل خروج فعل العبد عن الوصف الذي يقصده العبد أمران: أحدهما: مما¹⁷²⁶ يُعرف امتناع حصول ما قصده من الوصف بالعقل¹⁷²⁷؛ والآخر: يعرف فيه ذلك بالحس، إما ما يعرف فيه ذلك بالعقل، فهو أن الكافر يعتقد وجوب عبادة الصنم، ويريد حصول ذلك كله¹⁷²⁸ على صفة الحسن¹⁷²⁹ دون القبح، فيقع فعله على ما يضادّ الحسن¹⁷³⁰؛ وإما ما يعرف ذلك فيه بالحس. فإن الإنسان يتأدّى بالمشي الدائم ويتألّم بالقيام الممتدّ اللازم، وكذا كل فعل ثابر المرء على اكتسابه وواظب

¹⁷¹⁶ أ، ل: فلو.

¹⁷¹⁷ أ: يوجب.

¹⁷¹⁸ ح، أ، ع، ل.

¹⁷¹⁹ ل: ثريدي.

¹⁷²⁰ ح، ع، ب، أ، ل.

¹⁷²¹ ح، ع، ب، أ، ل.

¹⁷²² أ: لأوجد.

¹⁷²³ أ: فجعلا.

¹⁷²⁴ محذوفة في ل.

¹⁷²⁵ ج.

¹⁷²⁶ ل: ما.

¹⁷²⁷ أ: بالفعل.

¹⁷²⁸ ساقط من ل.

¹⁷²⁹ ح: الحسن.

¹⁷³⁰ ح: الحسن.

على ارتكابه، ولا شك أن الفعل لا يقصد إليه الفاعل ليتألم به ويتأذى مع ذلك¹⁷³¹ حصل مؤذيا متعبًا. فصح ما ادّعينا من خروج الفعل على ضد ما يقصده العبد من الوصف دون ما لم يقصده، فإذا لم يوجد على ذلك دلّ أن له موجدًا أخرج الموجود على ما أراده، (ب/١٤٣) وكذا الكافر يقصد أن يكون كفره حسنًا وصوابًا وهو واقع على¹⁷³² خلاف¹⁷³³ ما قصده الكافر يعلم أن له موجدًا آخر يوجد على وفق ما يريد.

فإن قالوا: هب أن صفة القبح للفعل وكَوْن الفعل مؤذيا مُتعبا تولى غير الكافر والماشي¹⁷³⁴ إيجادها، ولكن لِمَ قلتم: إن إيجاد نفس الكفر والماشي تولى إيجادهما غير الكافر والماشي؟

قيل: هذا السؤال إنما¹⁷³⁵ يتحقق فيما إذا¹⁷³⁶ كانت الصفة معنى وراء الموصوف كما في الأجسام وصفاتها، فيتخبط إنسان، فيقول¹⁷³⁷: يتولى فاعل إيجاد الصفة وآخر إيجاد الموصوف، فلا يكون محيلًا في نفس الدعوى. وإن كان الدليل يوجب فساد قول من يدعي تعداد¹⁷³⁸ الموجدين، فأما في الأعراض التي كانت صفاتها في الحقيقة راجعة إلى ذواتها فلا يستقيم مثل هذا الكلام. ”ولا وجه إلى القول بالوجود لا بموجد“ يعني وإن زعموا [أن]¹⁷³⁹ الأفعال من هذه الوجوه ليست بداخلة تحت قدرة العبد لانعدام شريطة القدرة وليست بداخلة أيضا تحت قدرة الله تعالى لثلا يلزم الجبر. فحينئذ كان حصول الفعل بذاته من غير حاجته إلى موجد له مع كونه محدثًا، ولو جاز ذًا في الفعل لجاز في جميع العالم، ولو جاز في جميع العالم¹⁷⁴⁰ لبطلت الدلالة على ثبوت الصانع.

فإن قالوا: من الجائر ثبوت العلم للعبد بفعله من هذه الوجوه وإذا كان ثبوت الشرط وهو العلم من الجائزات كان ثبوت القدرة من الجائزات؟

قيل لهم: هذا عدول عن الكلام في المتنازع، فإن المتنازع بيننا وبينكم وقع في هذه الأفعال الحاصلة مع الجهل من العباد [بها]¹⁷⁴¹ بهذه الوجوه، فادّعيتم أنتم كونها مخلوقة للعباد ونحن أبينا

¹⁷³¹ ح: هذا.

¹⁷³² ساقط من ح.

¹⁷³³ ساقط من ح.

¹⁷³⁴ ح: وإنما مشي.

¹⁷³⁵ ساقط من ح.

¹⁷³⁶ ساقط من ل.

¹⁷³⁷ أ: فنقول.

¹⁷³⁸ أ، ل: تعدد.

¹⁷³⁹ ل.

¹⁷⁴⁰ الجملة ”ولو جاز في جميع العالم...“ ساقطة من ل.

¹⁷⁴¹ ح، ع، ب، أ؛ ساقط من ل.

ذلك وأثبتنا¹⁷⁴² بالدليل استحالته، فبعد ذلك تصوّر ثبوت هذه الشريطة في الجملة مما لا ينفعكم؛ لأنّ ما ذكرنا ثابت بالدليل، وما ذكرتم احتمال تصوّر ثبوت هذه الشريطة، فكان الثابت بالدليل أولى.

وقوله: ”يحقّق¹⁷⁴³...“ أي يحقّق ما قلنا أنه ليس للعبد قدرة (١٤٤/أ) تخليق فعله؛ لأنّ ”إثبات قدرة التخليق للعباد يؤدّي إلى تعجيز الصانع و¹⁷⁴⁴ منعه عن الفعل. فإنه تعالى قادر على أن يخلق في يد زيد حركة“ هذا [على]¹⁷⁴⁵ قول طائفة من المعتزلة، ”فإن لله تعالى قدرة على أفعال العباد كما لهم عليها“ ويصح في كل واحد منهما أي من الله تعالى، ومن العباد الانفراد بإيجاده. وأمّا مذهب جمهورهم: فقدرة الله تعالى منتفية عن أفعال العباد؛ لأنّ فعل العبد لما كان مقدوراً للعبد لم يكن مقدوراً لله تعالى لاستحالة كون مقدور واحد لقادرين.

قلنا: هذا باطل؛ لأنّ الله تعالى هو الذي يتولى إعطاء العبد قدرة الفعل وهو المقدر له، [و]¹⁷⁴⁶ من المحال أن يقدر ذات ما¹⁷⁴⁷ غيره على ما لا قدرة للمقدّر عليه ولو جاز ذا لجاز أن يقدر المُقَدَّر غيره على عين المشي الذي المُقَدَّر عنه عاجز، وهو محال. وكذا من المحال أن يُعلّم ذات غيره شيئاً لم يكن ذلك الشيء معلوماً لهذا المعلم من غير فصل بين القديم والمحدث¹⁷⁴⁸، فكذا هذا. وإحالة هذا مما يعرفه العوام ببدائه¹⁷⁴⁹ وأوائل عقولهم حتى لو تصوّر لأغبي خليقة الله من العوام. قول المعتزلة في تجويز تخليق الله تعالى: القدرة للعبد على ما لا يقدر الله تعالى عليه بنفسه أو يقدر أحد من العباد إقدار ذات ما على ما لا يقدر عليه الذات المقدر لتسارعوا إلى تسفيه القائل به الراضي بذلك مذهباً لنفسه كما يعرفون إحالة تعليم ذات ما ذاتا ما لا علم للمعلم به لكونه ظاهراً في الإحالة، فكذا هذا.

ثم نقول¹⁷⁵⁰ على قول الطائفة الأولى من المعتزلة: إذا أوجد العبد ما كان من فعله هل بقي لله تعالى على ذلك الفعل قدرة الإيجاد؟ فإن قالوا: نعم، فقد¹⁷⁵¹ أقالوا؛ لأنّ إيجاد الموجود محال. وإن قالوا: لا، فقد أقروا بإزالة العبد قدرة الله تعالى عما كانت ثابتة عليه، ومنعه إياه عن إيجاد ما كان قادراً على إيجاده وهذا هو التعجيز عندنا، والمنع عندكم، وكل ذلك محالٌ ممتنع. ولما أدّى هذا القول إلى

1742 ل: ثبتنا.

1743 ساقط من ح؛ ل: يحقّقه.

1744 أ: أو.

1745 ح، ع، ب، أ، ل.

1746 أ، ح، ع، ب.

1747 ح: إنما.

1748 ح: الحديث.

1749 ل: ببدائهم.

1750 ح: يقول.

1751 ساقط من ل.

التعجيز كان مؤدياً إلى إبطال دلائل الموحدين؛ لأنّه (١٤٤/ب) لما جاز أن يكون الباري عاجزاً بتعجيز الغير إياه ولا تبطل ربوبيّته مع ذلك وجب أن يجوز صانعان للعالم وأكثر. وإن كان البعض يُعجز بعضاً وقد ذكرنا بيان هذا على الاستقصاء في فصل إثبات وحدانية الصانع.

فإن قيل: كما يلزم تعجيز الله تعالى من خلق العبد أحد الضدين في¹⁷⁵² يده¹⁷⁵³، يلزم¹⁷⁵⁴ عن خلق زيد¹⁷⁵⁵ الضد الآخر، [كذلك يلزم تعجيز الله تعالى نفسه بخلق أحد الضدين عن الخلق الضد الآخر]¹⁷⁵⁶؟

قلنا: ليس¹⁷⁵⁷ كذلك؛ لأنّ خلق الله تعالى أحد الضدين في يدي العبد آية تنفيذ قدرته فلا يكون ذلك تعجيزاً. وإنما امتنع خلق الضد الآخر لكي لا يلزم اجتماع الضدين¹⁷⁵⁸، فكان امتناع [خلق]¹⁷⁵⁹ الضد الآخر لنبوة المحلّ لاستلزام المحال على ذلك التقدير وهو اجتماع المتضادين¹⁷⁶⁰، فلا يكون ذلك عجزاً. قال المصنف رحمه الله: إن الله قادرٌ عندنا على كل واحد من المتضادين على البذل، فيوصف بأنه قادر على إيجاد السكون في هذا المحل¹⁷⁶¹ في هذه الحالة بدلاً عما¹⁷⁶² أوجده فيه من الحركة، وكذا على القلب. ولا يوصف بالقدرة على المتضادين على الإطلاق لكون اجتماعهما محالاً، ولا دخول للمحال تحت القدرة.

فإن قيل: كما يلزم تعجيز الله تعالى على قود كلام الخصم¹⁷⁶³ بأن خلق زيد في يده سكوناً بدلاً¹⁷⁶⁴ عن خلق الله تعالى¹⁷⁶⁵ الحركة كذلك يلزم تعجيز الله [تعالى]¹⁷⁶⁶ عن خلق الحركة على قود

¹⁷⁵² ساقط من ل.

¹⁷⁵³ ساقط من ل.

¹⁷⁵⁴ ساقط من أ.

¹⁷⁵⁵ ساقط من ل.

¹⁷⁵⁶ ح، ع، ب، أ؛ ساقط من ل.

¹⁷⁵⁷ أ، ل: لا.

¹⁷⁵⁸ أ، ح، ل: المتضين.

¹⁷⁵⁹ ح: أ، ع، ل، ب.

¹⁷⁶⁰ جملة من "فكان امتناع..." حتى "وهو اجتماع المتضادين" ساقطة من أ.

¹⁷⁶¹ جملة (...في هذا المحل) ساقطة في ح.

¹⁷⁶² ساقط من ح.

¹⁷⁶³ ساقط من ل.

¹⁷⁶⁴ ساقط من ح، أ، ل.

¹⁷⁶⁵ ل: عز وجل.

¹⁷⁶⁶ أ، ع، ب.

كلامكم أيضا. فإن زيدا لما اكتسب في يده سكونا لا يتصور خلق الله تعالى في يده حركة، فكان تعجيزاً؟

قلنا: لا كذلك، فإن العبد لا يكتسب فعلاً إلا بعد أن يريد الله تعالى ذلك الفعل من العبد، فكان داخلاً تحت إرادة الله تعالى وقدرته. وإليه أشار الله تعالى بقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾¹⁷⁶⁷، فلم يلزم من ذلك تعجيز الله بل هو تحقيق لما أَرَادَهُ اللهُ تعالى. وقال المصنف رحمه الله في هذا الموضوع: ومثل هذا التعجيز و¹⁷⁶⁸المنع لا يلزمنا بإثبات قدرة العبد على الكسب؛ لأن كسبه مقدور الله تعالى، والله تعالى هو الموجد له، فلا يكون اشغاله¹⁷⁶⁹ بالكسب. إزالة قدرة الله تعالى عن مقدوره ليلزم التعجيز أو المنع بخلاف إثبات قدرة التخليق (١٤٥/أ) على ما قررنا. وعن هذا كله خرج الجواب عن سؤال من سأل بأن قال¹⁷⁷⁰: إذا أراد الله تعالى¹⁷⁷¹ الحركة في يد شخص فلا يخلو إما أن يقدر [العبد]¹⁷⁷² على الامتناع أو لا¹⁷⁷³ يقدر، فإن لم يقدر يلزم الجبر، وإن قدر يلزم منه شيء خلاف لما أراد الله تعالى، وهو محال؟

قلنا: هذا التقسيم باطل، فإن إرادة العبد شيئاً وفعله على خلاف ما أَرَادَهُ اللهُ محال، فكان فعله واقعاً على وفق ما أَرَادَهُ اللهُ [تعالى]¹⁷⁷⁴ لا محالة. فكان التقسيم باطلاً وعلى هذا ما ذكره المصنف [رحمه الله]¹⁷⁷⁵ بقوله: ”وعلى هذا القول يطل قولهم إلى ما قلتم يؤدي إلى جعل العباد مضطرين أو إلى تعجيز الله تعالى“. فإن الله تعالى إذا أراد أن يخلق كسب العبد إن كان للعبد قوة الامتناع، فقد عجز الله [تعالى]¹⁷⁷⁶ عن تخليقه، وإن لم يكن قدرة الامتناع فهو إذا¹⁷⁷⁷ مضطر. فإننا¹⁷⁷⁸ نقول: بينا بالدليل أن الاختراع من قبل العبد وأن له فعلاً، فكان مجموع الدليلين موجبا كونه قادراً مخترعاً وكون العبد فاعلاً [و]¹⁷⁷⁹ مكتسباً مختاراً¹⁷⁸⁰. وما قلتم من السؤال يوجب بطلان [أحد]¹⁷⁸¹ هذين الوجهين وما

¹⁷⁶⁷ التكوير، الآية ٢٩.

¹⁷⁶⁸ أ، ل: أو.

¹⁷⁶⁹ أ: اشتغاله.

¹⁷⁷⁰ ساقط من ح.

¹⁷⁷¹ ساقط من أ.

¹⁷⁷² ح، ع، ب، أ، ل.

¹⁷⁷³ ل: لم.

¹⁷⁷⁴ ل.

¹⁷⁷⁵ ل.

¹⁷⁷⁶ ح، ع، ب، أ، ل.

¹⁷⁷⁷ ساقط من ح.

¹⁷⁷⁸ ح: فإن.

¹⁷⁷⁹ ل.

ثبت بالدليل المتيقن غير محتمل للبطلان، فإذا كان السؤال [في نفسه]¹⁷⁸² باطلاً. ثم نقول: إن كان الله تعالى أراد الحركة الضرورية من العبد فيخلقه ولا يكون للعبد قدرة الامتناع، وإن أراد تخليق الحركة الاختيارية فالعبد لا يتصور منه الامتناع؛ لأن الله تعالى إنما يخلق تلك الحركة إذا أَرادها العبد واختارها وقصد اكتسابها فيخلق الله تعالى لا محالة لإجرائه العادة في تخليقه عند وجود قصد العبد لا لكونه ملجأً إلى ذلك.

فإن قيل: لِمَا لم يجز للعبد أن يريد شيئاً خلاف ما¹⁷⁸³ أَراده الله تعالى كان مجبوراً لا محالة، فكيف يكون مختاراً بعد ذلك؟

قلنا: الله تعالى خلق العبد مختاراً وما يفعله العبد يفعله باختياره، فلو كان العبد مجبوراً يلزم خلاف ما أَراده الله تعالى، والله¹⁷⁸⁴ محال. ثم أن المعتزلة (١٤٥/ب) إنما يثبتون لغير الله قدرة التخليق لئلا يكون الله [تعالى]¹⁷⁸⁵ معاقبا عباده على ما يخلقه هو بنفسه فيخرجه من العدم إلى الوجود فيكون عادلا في تعذيبهم غير ظالم في عقابهم، فأبطلوا التوحيد بهذا العدل. وقد أثبتنا¹⁷⁸⁶ أنهم حيث أنكروا أن يكون الكلام معنى قائماً بذات الله تعالى أو شيء من الصفات بل قالوا: بذات لا صفة له تحقيقا للتوحيد. أبطلوا أمره ونهيه وخرج الفعل عن كونه طاعةً أو معصيةً، فكان التعذيب على ما ليس بمعصية فكان ظلماً، فأبطلوا عدلهم بتوحيدهم. وقد بيناه مستقصى في مسألة الكلام.

ولو قيل: إنهم أبطلوا عدلهم بعدلهم وتوحيدهم بتوحيدهم لكان صواباً بيانه أنهم أثبتوا الاستطاعة¹⁷⁸⁷ والقدرة¹⁷⁸⁸ للفاعل¹⁷⁸⁹ عليه¹⁷⁹⁰ سابقةً على الفعل لئلا يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق. ثم قررنا أنها تنعدم عند الفعل. فإذا¹⁷⁹¹ كل الفعل¹⁷⁹² عندهم لا قدرة للفاعل عليه [وما لا قدرة للفاعل

¹⁷⁸⁰ أ: مختار.

¹⁷⁸¹ ح، ع، ب، أ، ل.

¹⁷⁸² ح، ع، ب، أ، ل.

¹⁷⁸³ ساقط من ح.

¹⁷⁸⁴ ح، ع، ب، أ، ل: وإنه.

¹⁷⁸⁵ ح، ع، ب، أ، ل.

¹⁷⁸⁶ ح، ب، أ: بينا.

¹⁷⁸⁷ ح: للاستطاعة.

¹⁷⁸⁸ ع: وما لا قدرة؛ ساقط من ح.

¹⁷⁸⁹ ساقط من ح.

¹⁷⁹⁰ ساقط من ح.

¹⁷⁹¹ ح: فإذا.

¹⁷⁹² ح، ع، ب، أ، ل: فعل.

عليه¹⁷⁹³ كان تكليفه تكليف ما لا يطاق، والأمر به والنهي عنه باطل والتعذيب عليه ظلم. فأبطلوا عدلهم بعدلهم، وأبطلوا توحيدهم بتوحيدهم. فإنه لو جاز وجود العالم بذاتٍ لا حياة له ولا قدرة ولا علم لجاز كل جزءٍ من أجزاء العالم بكل جماد وموات ولم يبق دليل على وجود العالم بالله تعالى فصار كل جماد وموات جائز الألوهية ممكن الربوبية.

وقوله: ”[يحققه أن إثبات قدرة التخليق للعباد¹⁷⁹⁴ يؤدي إلى تعجيز الصانع أو منعه“ أي قوله: ”ولأن العالم أعيان وأعراض¹⁷⁹⁵ يؤدي إلى تعجيز الصانع أو منعه عن الفعل“ أي التعجيز عندنا والمنع عند الخصم؛ لأنّ الباري لو كان قادراً على أن يخلق مثلاً في يد العبد حركة والعبد قادر¹⁷⁹⁶ على أن يخلق فيها سكونا، ثم من المحال أن يوجد مقدور كل واحد منهما في المحل في وقت واحد للتضاد¹⁷⁹⁷ بين الحركة والسكون وهذا لا نزاع فيه لعاقلي. وإذا كان الأمر كذلك فقد تعلق حيثنث ثبوت قدرة الله تعالى على مقدوره بامتناع العبد على تحصيل مقدوره. فكانت (أ/١٤٦) قدرة الله تعالى على مقدوره موقوفةً على امتناع العبد عن تحصيل مقدور نفسه والعبد في الامتناع عن تحصيل مقدوره مختار¹⁷⁹⁸ إن شاء امتنع، وإن شاء لم يمتنع. فكان مختاراً في إزالة قدرة الله تعالى إن شاء أزالها عن¹⁷⁹⁹ مقدوره¹⁸⁰⁰ وإن شاء لم يزلها، وإزالة القدرة تعجيزٌ عندنا وعندكم منعٌ لجواز¹⁸⁰¹ انضمام القدرة مع المنع عندكم، لأنكم تقولون: إن الله تعالى قادر مع أن للعبد قدرة منع الله [تعالى]¹⁸⁰² عن خلق الحركة بخلق العبد في يد نفسه السكون وكلا الأمرين أعني المنع أو¹⁸⁰³ التعجيز، محالٌ. ”... وتخليق بعض الأعراس عند جمهورهم سوى معمر⁴⁸⁰⁴ فإن جمهور المعتزلة يجعلون كل فعل حصل من أحد من المخلوقين للأحياء¹⁸⁰⁵ باختيارهم مخلوقاً لهم خارجاً عن مقدور الله تعالى¹⁸⁰⁶، فيكون كل كلب،

¹⁷⁹³ أ، ب

¹⁷⁹⁴ جملة ”يحققه أن إثبات قدرة التخليق للعبد...“ ساقطة من ح، أ.

¹⁷⁹⁵ ج؛ ساقط من ل.

¹⁷⁹⁶ جملة ”...على أن يخلق مثلاً في يد العبد حركة والعبد قادر“ ساقطة من ح.

¹⁷⁹⁷ أ: للتضدين.

¹⁷⁹⁸ ح: مختاراً.

¹⁷⁹⁹ ساقط من ل.

¹⁸⁰⁰ ساقط من ل.

¹⁸⁰¹ ح: بجواز.

¹⁸⁰² ح، ع، ب، أ، ل.

¹⁸⁰³ ل: و.

¹⁸⁰⁴ كما في الملل عند الشهرستاني هو أبو المعتمر، معمر بن عباد السلمى البصري، أعظم القدرية في تدقيق قول بنفي الصفات ونفي القدر وخيره وشره من الله، وكان بشر بن المعتمر وهشام بن عمرو وأبو الحسين المدائني من تلامذته، مات سنة ٢٢٠ هـ،

انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ٥٨٠.

¹⁸⁰⁵ أ: الأحياء.

وخنزير، وبق، وبِعْرَضِ شريكاً لله¹⁸⁰⁷ [تعالى]¹⁸⁰⁸ في العالم، بعض العالم لهم¹⁸⁰⁹ لا قدرة لله [تعالى]¹⁸¹⁰ عليه وبعضه لله¹⁸¹¹.

فيذهب كل منهم بما خلق وهؤلاء الجمهور منهم بل كلهم ضاهوا المجوس وأربوا عليهم على¹⁸¹² ما نذكر، وأما على قول معمر لعنه الله: فالله [تعالى]¹⁸¹³ لا قدرة له على شيء من الأعراض وما تولى إيجادها ولا هي داخلة تحت قدرته. إنما الأجسام هي التي تخلق الأعراض بعضها بطبائعها وبعضها بالاختيار، فما خلق الله تعالى عنه¹⁸¹⁴ لا صحّة، ولا سقماً، ولا موتاً، [ولا حياة]¹⁸¹⁵، ولا لونا، ولا رائحة، ولا طعماً، ولا تركيباً، ولا حركة، ولا سكونا أو¹⁸¹⁶ غير ذلك. وفيه فساد من وجوه:

أحدها: أنه يجوز تخليق الأعراض من الموات¹⁸¹⁷ والجمادات ولا حياة لها ولا علم، وتلك الأعراض أفعال محكمة متقنة وتجوز تخليقها ممن لا علم له ولا قدرة، ولا حياة تبطل كون الصانع موصوفاً بهذه الصفات. إذ الفعل المحكم المتقن دليل ثبوت هذه الصفات؛

والثاني: أن بدائه العقول يحكم عليه بالجهل والحمق حيث جَوَزَ الأفعال¹⁸¹⁸ المحكمة ممن لا حياة له ولا علم ولا قدرة؛

والثالث: أنه جعل لله تعالى شركاء¹⁸¹⁹ في تخليق العالم مما لا يحصى؛ لأن العالم منقسم على قسمين أعيان وأعراض، (ب/١٤٦) ولم تكن من الله إلا قسم الأعيان. فكان القسم الآخر حاصلًا عن¹⁸²⁰ غيره¹⁸²¹ فكان العالم مخلوقاً له ولغيره. فكان قوله شرّاً من قول المجوس بوجوه:

¹⁸⁰⁶ ساقط من ح.

¹⁸⁰⁷ ح: شريكاته.

¹⁸⁰⁸ ح، ع، ب، أ، ل.

¹⁸⁰⁹ ح، أ: له.

¹⁸¹⁰ ح، ع، ب، أ، ل.

¹⁸¹¹ هي الجملة الآخرة في التسليد من النسخة ل.

¹⁸¹² ساقط من ح.

¹⁸¹³ ح، ع، ب، أ.

¹⁸¹⁴ ح، أ: عنده.

¹⁸¹⁵ ح، أ، ع.

¹⁸¹⁶ أ: و.

¹⁸¹⁷ ح: الموت.

¹⁸¹⁸ ح: حيث جواز الأحكام فعال.

¹⁸¹⁹ ح: شريكا.

¹⁸²⁰ ح، أ: من.

¹⁸²¹ أ: غير.

أحدها: أن المجوس لا يُثبتون للصانع إلا شريكا واحدا وهو الذي يخلق الشر¹⁸²². وأما معمر [لعنة¹⁸²³ الله]¹⁸²⁴ وهو رئيس المعتزلة، وهو¹⁸²⁵ أثبت ما لا يحصى من الشركاء؛

والثاني: أنه جَوَز وجود الفعل المحكم ممن لا حياة له ولا علم ولا قدرة، والمجوس أنكروا ذلك؛

والثالث: أنه جعل صنع كل جمادٍ ومواتٍ أكثر من صنع الله تعالى؛ لأنَّ الله تعالى ما خلق إلا الأجسام، ثم كل جسم يخلق إما باختيار¹⁸²⁶، وإما بالطبع مما لا يحصى من الأعراض، فيكون بمقابلة كل فرد من أجسام العالم الذي تولى الله تخليقه ما لا يحصى كثرةً مما لا يخلقه الله تعالى؛

والرابع: أن المجوس ما أضافوا إلى غير الصانع الحكيم إلا الشرور والقبائح تنزيهاً له¹⁸²⁷، ومعمر كما أضاف الشرور والقبائح من الموت والسقم¹⁸²⁸، والمرض، والزمامة، والعمي، والصمم وغير ذلك، أضاف أيضا المحاسن والخيرات من الفرح والسرور، واللذة، والحياة، والصحة، والبصر، والسمع وغير ذلك. فضاهى المجوس في إضافة الشرور إلى غير الله تعالى¹⁸²⁹ وأرَبى عليهم بإضافة الخيرات والمحاسن هذا كله مما ذكره المصنف رحمه الله في التبصرة، وإلى هذا الوجوه أشار في الكتاب بقوله: ”... بل المجوس أسعد حالاً منهم“. وذكر بعض ذلك الوجوه بقوله: ”فإن عندهم ليس لله تعالى إلا شريك واحد؛ وعند المعتزلة: لله تعالى شركاء في تخليق العالم لا يحصون كثرةً“.

فإن قيل: ذكر في الخلاصة في الجنس الخامس من كتاب أَلْفَاظ الكفر: لو قال رجل اليهودية خير من النصرانية يكفر، وينبغي أن يقول النصرانية شرٌّ من اليهودية، فكيف ذكر المصنف رحمه الله¹⁸³⁰ هذا اللفظ وهو قوله: ”بل المجوس أسعد حالاً منهم“، فكان من حقه أن يقول: بل المعتزلة أشقى من المجوس أو بل المعتزلة شرٌّ من المجوس ليكون على وفق رواية الخلاصة كما ذكر مثل ذلك في التبصرة على ما ذكرنا؟

قلتُ: الجواب فيه من وجهين:

¹⁸²² ح: الشرور.

¹⁸²³ أ: لعنه.

¹⁸²⁴ ح.

¹⁸²⁵ ح: إنه.

¹⁸²⁶ أ: باختياره.

¹⁸²⁷ ساقط من ح.

¹⁸²⁸ ح: القسم.

¹⁸²⁹ ساقط من ح.

¹⁸³⁰ ساقط من ح.

أحدهما بطريق الفرق بين ما ذكر (١٤٧/أ) في الكتاب هنا، وبين ما ذكر في رواية الخلاصة. بأنه ذكر في الخلاصة بلفظ الخيرية مطلقاً غير مقيد بحالة، فيدل على زيادة الكمال في الخيرية وانتهائه فيها. وقال في التقويم في مسائل الإجماع في التمسك بقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾¹⁸³¹ وكلمة خير تدل على نهاية الخير¹⁸³² [و]¹⁸³³ نفس الخيرية في كينونة العبد مع الحق والنهية في كينونته مع الحق على الحقيقة، فذات¹⁸³⁴ صفة الخير وهي بمعنى أفعل¹⁸³⁵ على أنهم مُصِيبُونَ لا محالة الحق الذي هو حق عند الله. فلما كان معنى الخيرية هكذا وذكرت بطريق الإطلاق كان معنى قول من قال: اليهودية خير من النصرانية أي ليس فيها شائبة شيء من الشر؛ لأنها لما انتهت في الخيرية لم يبق فيها شيء من الشر لا محالة ولما وصف اليهودية بمثل هذا الوصف مع أن شرية الكفر فيها باقية كان كافراً لوصف الكفر بغاية الخيرية. وأما ما ذكر في الكتاب من ذكر سعادة المجوس¹⁸³⁶ فإنما ذكره مقيداً بقوله حالاً لا مطلقاً، فكان معناه بل المجوس أسعد ووصفاً¹⁸³⁷ أي من حيث وصف شريك واحدٍ بالنسبة إلى وصف الشركاء، فكان كونهم أسعد راجعاً إلى قيد ذلك الوصف الذي هو تقليل الشركاء لا إلى نفس المجوسية. فلم يلزم لذلك¹⁸³⁸ من ثبوت الكفر فيما ذكر من الخلاصة¹⁸³⁹ ثبوت الكفر فيما ذكر في الكتاب؛ لأن ما ذكر في الخلاصة مطلق وما ذكر في الكتاب مقيد، والمطلق غير المقيد فلا ينقاسان في استدعاء الكفر [الكفر]¹⁸⁴⁰. والمصنف رحمه الله أعلا حالاً وأجل منصباً في¹⁸⁴¹ أنواع العلوم بالنسبة إلى صاحب الخلاصة وأمثاله فلا يحوم حوله شيء من التهم.

والثاني: يحتمل أن يكون في قول الرجل اليهودية خير من النصرانية روايتان: في رواية يكفر، وفي رواية لا يكفر. فأخذ المصنف رحمه الله برواية أنه لا يكفر، فقال: "المجوس أسعد حالاً منهم" لقيام الدليل على ما ادّعاه وهو الذي ذكرناه من الوجوه الأربعة.

¹⁸³¹ آل عمران، الآية: ١١٠.

¹⁸³² ح، أ: الخيرية.

¹⁸³³ ح، أ، ع.

¹⁸³⁴ أ: فدل.

¹⁸³⁵ ح: أفضل.

¹⁸³⁶ أ: للمجوس.

¹⁸³⁷ أ: وصف.

¹⁸³⁸ ح: من ذلك.

¹⁸³⁹ ح: جملة "...من ثبوت الكفر فيما ذكر من الخلاصة" ساقطة من ح.

¹⁸⁴⁰ أ، ب.

¹⁸⁴¹ أ: و.

(١٤٧/ب) **فإن قيل:** هذا الذي ذكره المصنف لا يصح بأي وجه كان من الوجوه الأربعة لما أن المعتزلة لا تخلو إما أن كانوا كافرين أو مسلمين. فإن كانوا كافرين فلا يفضل بعضهم على بعض¹⁸⁴²، لما أن الكفر كله ملّة واحدة. وإن كانوا مسلمين فلا يفضل المجوس [عليهم]¹⁸⁴³ أيضا في السعادة؛ لأنّه لا مساواة بينهما، فكيف ثبت¹⁸⁴⁴ الفضل للكافر على المسلم؟

قلت: أما قولك¹⁸⁴⁵ مفاضلة للبعض على البعض بعد استوائهما في الكفر لما أن الكفر كله ملّة واحدة، فممنوع. ألا يرى أن أهل الكتاب يستون مع المجوس في نفس الكفر ثم يفضلون عليهم في بعض أحكام الإسلام وهو حلّ ذبيحتهم، ونكاح نسائهم لقربهم إلى أهل الإسلام من المجوس. فعلم بهذا أن استواءهم في الكفر لا يمنع مفاضلة بعضهم على البعض في القرب من أهل السعادة.

ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾¹⁸⁴⁶ فتفاوت درجات جهنم في الآخرة لم يكن الالتفات عمل أهل الكفر في عملهم في الدنيا. وأما اتحاد ملّة الكفر فمن حيث نفس الكفر لا غير وذلك لا يمنع أن يفضل بعضهم على البعض في القرب من أهل السعادة. ألا يرى إلى تفاوتهم في الشقاوة بالزيادة حيث يجري فيه الأشدّ والأضعف. قال الله تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا﴾¹⁸⁴⁷ وقال: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا ﴿١١﴾ إِذِ انبَعَثَ أَشْقَاهَا﴾¹⁸⁴⁸. فكذا ينبغي أن يجري الأشدّ والأضعف في ضدّ الآخر وهو في القرب إلى أهل السعادة. قال الله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى﴾¹⁸⁴⁹ الآية فمن كان أقرب مودة للمؤمنين كان هو أقرب إلى أهل السعادة لا محالة. وإن كان معه كفرا لنصرانية. وأما قولك: فإن كانوا مسلمين فلا يفضل المجوس عليهم، فهو مسلم إلا أن الدليل الذي أقام المصنّف [رحمه الله]¹⁸⁵⁰ من الوجوه الأربعة يقتضي أن ينعكس حال المعتزلة مع المجوس في استدعاء أمر السعادة. "... إذ حسن ما يوجد¹⁸⁵¹ الله ويخلقه طبعي" يعني إن حسن الأجسام من [حسن]¹⁸⁵² الوجه وحسن القامة وحسن سائر الأعضاء الحسنة فإن حسن الأعراض الضرورية من حسن (١٤٨/أ) الخلق وحسن الصوت الحسن وغيرهما من

¹⁸⁴² أ: البعض.

¹⁸⁴³ ح، ع، ب، أ.

¹⁸⁴⁴ أ: يثبت.

¹⁸⁴⁵ أ: قولكم.

¹⁸⁴⁶ الحجر، الآية: ٤٤.

¹⁸⁴⁷ التوبة، الآية: ٩٧.

¹⁸⁴⁸ الشمس، الآية: ١١ - ١٢.

¹⁸⁴⁹ المائدة، الآية: ٨٢.

¹⁸⁵⁰ أ، ب، ع، ح.

¹⁸⁵¹ أ: يوجد.

¹⁸⁵² ح، ع، ب، أ.

مخلوقات الله تعالى كلها حسنها بسبب أن الله تعالى طبعها كذلك، وذلك الحسن قابل للتغير من الحسن إلى القبح. فإن الوجه الحسن قد يقبح بالمرض والهزال، والهرم¹⁸⁵³، وحسن القامة يقبح بالإنحناء وكذلك سائر الأعضاء الحسنة، فكذلك حسن الأعراض الضرورية قد يتغير إلى ضده بالشيخوخية، وأما الحسن العقلي فغير قابل للتغير، فإن حسنه لعينه. ألا يرى أن حسن شكر المنعم، والعدل والإحسان، وإغاثة¹⁸⁵⁴ المضطرّ، ودفع الظلم، وإنقاذ¹⁸⁵⁵ الأسارى، وحسن الإيمان، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والنكاح، وسائر العبادات، والمعاملات على ما ذكرنا في النهاية من محاسن الشرائع غير قابل للتغير. "وتفاضل الفاعلين بتفاضل أفعالهم" أي كل من فضل فعله على فعل غيره كان هو أفضل على ذلك الغير الذي فعل المفضول. ألا يرى أن من ينسج الديباج¹⁸⁵⁶ المنقش والأطلس الملون والحريير المزرج ومن ينسج الثوب الردي المهلهل ليسا بسواء في الفضل.

وقوله: "ولقد صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم: "القدرية مجوس هذه الأمة"⁴⁸⁵⁷، يعني أن المجوس كما يثبتون لله شريكاً، فكذلك القدرية يثبتون لله شركاء¹⁸⁵⁸ فكانوا كالمجوس في إثبات الشركة لله تعالى وأربوا عليهم على ما ذكرنا من إثباتهم الشركاء لله تعالى ما¹⁸⁵⁹ لا يُحصى. والمجوس لا يثبتون لله تعالى إلا شريكاً واحداً، ثم ها هنا بحث في حمل هذا الحديث على من هو أولى به. قالت المعتزلة لنا: أنتم المرادون به¹⁸⁶⁰ لقولكم¹⁸⁶¹: القدر كله من الله تعالى أي تقدير الخير، والشرّ، والحسن، والقبح، والطاعة، والمعصية من الله تعالى. ونحن نقول: بل أنتم المرادون به بقولكم القدر كله منا وهو تقدير الخير والشرّ وغيرهما؛ لأنكم تقولون: نحن الموجودون لهذه الأشياء، لا الله تعالى، فتكونون أولى بالنسبة إلى القدر، وما قلناه أولى؛ لأنّ الفعل إذا دار¹⁸⁶² بين أن يوصف به الفاعل أو المفعول كان ذلك وصفاً للفاعل (ب/١٤٨) لا للمفعول وعلى هذا الأصل بني محمد رضي الله عنه¹⁸⁶³ مسألة في إيمان الجامع، فقال: رجل قال: لا حرّ¹⁸⁶⁴ أي عبيدي ضربك فهو حرّ، فضربوه أنهم يعتقدون. ولو قال: أي

¹⁸⁵³ ساقط من أ.

¹⁸⁵⁴ ح: إعانة.

¹⁸⁵⁵ ح: إيقاذ.

¹⁸⁵⁶ أ: الديان.

¹⁸⁵⁷ أخرجه أبو داود في السنن، كتاب السنة، ١٧/٤٦٩١؛ البغوي، المصابيح، كتاب الإيمان، ٣/٨٥.

¹⁸⁵⁸ ح: شريكا.

¹⁸⁵⁹ أ: مما.

¹⁸⁶⁰ ح: أ: بهذا الحديث.

¹⁸⁶¹ ح، ع، ب، أ: بقولكم.

¹⁸⁶² ح: كان.

¹⁸⁶³ أ: رحمه الله.

¹⁸⁶⁴ ح: قال لآخر.

عبيدي ضربته فهو حرّ¹⁸⁶⁵، فضربهم لم يعتق منهم إلا واحد. والمعنى فيه ما ذكرنا¹⁸⁶⁶ هو أن أيًا اسم نكرة يراد بها جزء مما يضاف إليه، فلما وصفت تلك النكرة في المسألة الأولى بصفة عامة وهي الضرب عمّت لعموم¹⁸⁶⁷ الصفة؛ لأنّ الصفة إنما يكون الفاعل بخلاف المسألة الثانية، فإنه جعل صفة الضرب صفة للمخاطب والمخاطب ليس بنكرة. ”فتعمّ بالصفة ولم نجعلها صفةً للنكرة التي هي كلمة“ أي لأنّ أيًا هنا مفعول فلا يكون الضرب المسند إلى الفاعل صفة المفعول لسبق الفاعل [باتصاف]¹⁸⁶⁸ به وعن هذا خرج الجواب عن سؤال من سأل بقوله كما أن الضاربيّة صفة فكذلك المضروبيّة صفة أيضًا، وهي قائمة بالعبيد¹⁸⁶⁹ فيجب أن يعمّ¹⁸⁷⁰ على العبيد¹⁸⁷¹ لعموم¹⁸⁷² المضروبيّة.

قلنا: إن عموم صفة المضروبيّة ثابت بطريق الاقتضاء ليصح الضرب ولا وجود للاقتضاء فيما وراء المقتضي وثبوت الحرّيّة وراءه. ولا¹⁸⁷³ يظهر في صفة¹⁸⁷⁴ فلا يعتق هذا السؤال الأخير مع جوابه المذكور في شرح الجامع للإمام قاضي خان¹⁸⁷⁵ رحمه الله وهذا؛ لأنّه لم يذكر المضروب صريحًا بل قال: أيّ عبيدي ضربته، والضرب قائم¹⁸⁷⁶ بالضارب لا بالمضروب. فكان ثبوت صفة المضروبيّة مقتضى فلا يتعمّم؛ لأنّ الوصف الواحد يستحيل أن يقوم بشخصين، والمتصل بالمضروب أثر الضرب وهو الألم لا الضرب، بل الضرب¹⁸⁷⁷ قائم بالضارب، وهو الفاعل. وإذا ثبت هذا فنقول في قوله عليه السلام: ”القدرية مجوس هذه الأمة“ كان أهل الاعتزال أولى بالأنصاب¹⁸⁷⁸ بهذه النسبة؛ لأنّهم هم

¹⁸⁶⁵ ساقط من أ.

¹⁸⁶⁶ أ: ذكر.

¹⁸⁶⁷ ح: بعموم.

¹⁸⁶⁸ ح، أ، ع.

¹⁸⁶⁹ أ: بالعبد.

¹⁸⁷⁰ ح: تعم.

¹⁸⁷¹ ”على العبيد“ ساقطة من ح؛ أ: العبد.

¹⁸⁷² أ: بعموم.

¹⁸⁷³ ح: فلا.

¹⁸⁷⁴ ح، أ: حقه.

¹⁸⁷⁵ هو علامة شيخ الحنفية، أبو المحاسن حسن بن منصور بن محمود البخاري الحنفي الأوزجندي، صاحب التصانيف، سمع الكثير من الإمام ظهير الدين الحسن بن علي بن عبد العزيز. ومن إبراهيم بن عثمان الصفاري وطائفة. وأملى مجالس كثيرة رأيتها، روى عنه العلامة جمال الدين محمود بن أحمد الحصري، أحد تلامذته بقي إلى سنة ٥٨٩ هـ، فإنه أملى في هذا العام. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ٢١، ص. ٢٣٢.

¹⁸⁷⁶ أ: قائمة.

¹⁸⁷⁷ أ: بالضرب.

¹⁸⁷⁸ أ: بالاتصاف.

الذين يقولون بأن القضاء والقدر منا، لا من الله [تعالى]¹⁸⁷⁹، ويجعلون أنفسهم¹⁸⁸⁰ فاعلي القدر فكانوا هم الأولى باستحقاق وصف القدرية. وأما نحن فننفي القدر عن أنفسنا بل نضيف القدر إلى الله تعالى، فكيف يستقيم قيام صفة القدرية بنا مع نفينا (١٤٩/أ) ذلك عن أنفسنا بل يقع صفة القدر على أصلنا مفعولاً. وقد ذكرنا أن الشيء لا يقع صفة لمن يقع منه مفعولاً، والله الموفق. وذكر في كتاب الملل والنحل دليلاً قطعياً على أن المراد من هذا الحديث المعتزلة، لا خصومهم. فقيل: أجمعنا واتفقنا على أن الجبرية والقدرية صفتان متقابلتان تقابلاً التضاد، فكيف يُطلق لفظ الضدّ على الضدّ بمعنى أن الجبرية هم الذين يقولون كل الأشياء من الله تعالى، فكان القضاء والقدر أيضاً من الله تعالى، فكانوا نافين القدر عن أنفسهم. والقدرية هم الذين يقولون: نحن نفعّل القدر، وبالاتفاق لا يطلق اسم القدرية على الجبرية، فكيف ما هو المختصّ به القدرية وما سُمّوا قدرية إلا به على الجبرية. والثاني: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "القدرية خصماء الله في القدر"¹⁸⁸¹ وكون الناس خصماء إنما يتحقق على قول من يقول القضاء والقدر ممّا لا من الله؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾¹⁸⁸²، وأما على قول من يقول¹⁸⁸³ بالتسليم والتفويض وإحالة الأحوال كلّها إلى الله تعالى الذي يوجد منه القدر المحتوم والحكم المحكوم ولا يثبت كونهم خصماء.

وقوله: "يحقّقه..." أي يحقق ما قلنا: إن أفعال العباد ليست بمخلوقة لهم؛ لأنّه لو كان مخلوقاً لهم لكانت القدرة عندهم من صفات الفعل؛ لأن من مذهبهم أن ما يُثبّت ولا يُنْفَى فهو من صفات الذات وما يُثبّت ويُنْفَى فهو من صفات الفعل، ولهذا جعلوا الكلام من صفات الفعل، وحكموا لكونه محدثاً لما أنه يُنْفَى ويُثبّت حيث يقال إنه تعالى كلّم موسى عليه السلام ولم يكلم غيره. فكذا [هنا]¹⁸⁸⁴ يقال أنه يقدر على أفعال نفسه ولا يقدر على أفعال خلقه فتكون القدرة على قضية قولهم من صفات الفعل فتكون حادثه والقول بذلك كفر. فإن زعموا أنه حادث تركوا قولهم إنه من صفات الذات وهو قادر بنفسه؛ وإن زعموا أنه ليس بحادثٍ وليس من صفات الفعل (١٧٩/ب) بل هو من صفات الذات وهو كان موصوفاً به في الأزل، فقد زعموا أن قدرته شاملة على المقدورات أجمع، فقد أبطلوا قولهم إنه لا يقدر على أفعال خلقه ورجعوا عن هذه المسألة. وإن تمسكوا بهذه المسألة بقولهم إنه لا يقدر على أفعال خلقه ومع ذلك تقدّروا على قولهم أن القدرة¹⁸⁸⁵ من صفات الذات، فقد أبطلوا على أنفسهم

¹⁸⁷⁹ أ، ب، ح، ع.

¹⁸⁸⁰ أ: بأنفسهم.

¹⁸⁸¹ انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ٥٦.

¹⁸⁸² النساء، الآية: ٧٨.

¹⁸⁸³ جملة من "القضاء والقدر ممّا..." حتى "قول من يقول..." ساقطة من أ.

¹⁸⁸⁴ ح، ع، ب، أ.

¹⁸⁸⁵ أ: قدر.

فرقهم بين صفات الذات وصفات الفعل. [وإن يتمسكوا كل¹⁸⁸⁶ ذلك]¹⁸⁸⁷ فقد ناقضوا أفحش مناقضة والباطل ينقض بعضه بعضاً والحق يؤيد بعضه بعضاً.

وقوله: "والإخراج والمخرج والإيجاد والموجد عندهم واحدٌ..." هذا التأكيد للقول الأول وهو ادعاء وقوع التشابه بين فعل العبد وفعل الله تعالى فكان¹⁸⁸⁸ من حقه أن يقال خصوصاً على أصلهم أن الإخراج والمخرج واحد عندهم كما ذكر كذلك في التبصرة. وإنما قلنا: إنه يقع التشابه بينهما؛ لأن حركة المرتعش فعل الله أي مفعوله، وحركة العبد فعل العبد فلا فرق بين حركةٍ وحركةٍ بمعنى من المعاني فكان فعل العبد [و]¹⁸⁸⁹ خلقه لخلق الله. وقد قال الله تعالى¹⁸⁹⁰: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ...﴾¹⁸⁹¹ وهذا، والله أعلم، استفهام بمعنى الإنكار والنفي فكان الله تعالى نافياً أن يكون من أحد خلقٍ كخلقهِ. فإن قال¹⁸⁹²: إن فعلنا وإن كان إخراجاً من العدم إلى الوجود وفعله أيضاً كذلك إلا أنه لا تشابه بين فعلنا وفعله؛ لأن فعلنا [وفعله]¹⁸⁹³ خضوع وذلةٌ أي على تقدير الإثمار بالأمر أو عبث وفساد أي على تقدير ارتكاب المناهي، وفعله¹⁸⁹⁴ عزٌّ وجلٌّ حكمةٌ وصوابٌ وليس بخضوع ولا ذلةٌ ولا عبث، والعبث لا يشبه الحكمة. فالجواب أن الحركة حركة باعتبار ذات الحركة وكذلك السكون والسواد والبياض وكون الفعل طاعةً أو معصيةً أو ذلةً وخضوعاً لمعانٍ وراء الذات. فإن الفعل يكون طاعةً بخروجه على موافقة الأمر ويكون معصيةً بخروجه¹⁸⁹⁵ على مخالفة الأمر (١٥٠/أ) [لا يكون]¹⁸⁹⁶ وارتكاب ما نهى عنه فكانا من الاسماء الإضافية وكذلك¹⁸⁹⁷ الحركة لا تكون ذلةً لنفسها ولا خضوعاً بل لقصد فاعلها والقصد معنى في القلب و¹⁸⁹⁸ الحركة تكون بالجوارح والمتشابهان لذاتيهما لا يختلفان باعتبار الأسماء الإضافية الثابتة لمعانٍ هي اعتبار الذات. ألا يرى [أن

¹⁸⁸⁶ أ: بكل.

¹⁸⁸⁷ ح، ع، ب، أ.

¹⁸⁸⁸ ح، أ: وكان.

¹⁸⁸⁹ ح، أ، ع.

¹⁸⁹⁰ ساقط من ح.

¹⁸⁹¹ الرعد، الآية: ١٦.

¹⁸⁹² ح، أ: قالوا.

¹⁸⁹³ ح، ع؛ ساقط من أ.

¹⁸⁹⁴ في الأصل: قوله.

¹⁸⁹⁵ ح، أ: بخروج الفعل.

¹⁸⁹⁶ ح، ع؛ ساقط من أ.

¹⁸⁹⁷ ح: كذا.

¹⁸⁹⁸ ساقط من أ.

سواد زيد¹⁸⁹⁹ و¹⁹⁰⁰ سواد عمرو لا يختلفان لاختلاف المحلّ وسكون زيد لا يكون مشابها بحركته وإن كان الفاعل واحداً لاختلافهما في ذاتيهما. فإذا¹⁹⁰¹ لم يكن لاتحاد الفاعل في تشابه ما اختلفا ولا¹⁹⁰² لاختلاف آلة الفاعلين أثر في اختلاف شيئين تشابها لذاتيهما.

فإن قالوا: لو كان يقع التشابه بين فعلنا وفعل الله تعالى؛ لأنّ كل واحد من الفعلين¹⁹⁰³ إخراج من العدم إلى الوجود لكان التشابه بين الله تعالى وبين الخلق ثابتاً؛ لأنّ الله تعالى عالم والعبد أيضاً عالم؟

قلنا: هذا الكلام فاسدٌ، فإن الكلام قد سبق أن حركة المرتعش مخلوقة الله تعالى والحركة الاختيارية مخلوقة العبد عندهم وبينهما مشابهة؛ لأنّه ليس في ذاتيهما مخالفة على ما قررنا، فأما الله تعالى فهو عالم بعلم أزلي والعبد عالم بعلم محدثٍ، فلم يكن بين العلمين مشابهة [لأنه]¹⁹⁰⁴ لا يسدّ أحدهما مسدّ الآخر، فلا يكون بين العالمين مشابهة أيضاً.

فإن قالوا: إنا¹⁹⁰⁵ [إن]¹⁹⁰⁶ قلنا: إنا نفعل مثل ما فعل ربنا ولكن لا شكّ أن فعلنا غير فعل ربنا، وإنكم تزعمون أنكم تفعلون عين فعل ربكم فأنتم أحقّ بالقول بتشابه فعلكم فعل ربكم.

قلنا: إن فعل العبد عندنا هو مخلوق الله تعالى ومفعوله لا فعله، وخلقّه إذ فعل الله [تعالى]¹⁹⁰⁷ هو الصفة الأزلية القائمة بذاته، وما هو فعل العبد فهو مفعول¹⁹⁰⁸ الله تعالى، والله تعالى هو الذي تولى إيجاده وإخراجه من العدم إلى الوجود والعبد اكتسبه وباشره فلم يكن¹⁹⁰⁹ فعل العبد مثل فعله ولا خلقه كخلقّه، فكيف¹⁹¹⁰ يكون كذلك؟ ولا خلق للعبد ألبتة ولا¹⁹¹¹ يثبت التشابه بين الخلق والاكْتساب، ولأنّ (ب/١٥٠) كسب العبد هو عين مخلوق الله تعالى، فكانا متحدين وإثبات التشابه في شيء واحد

ع. 1899

ح: و. 1900

ح، أ: فإذن. 1901

ساقط من أ. 1902

أ: الفعل. 1903

أ، ع. 1904

ح، ع: إن. 1905

أ، ع. 1906

ح، ع، أ. 1907

أ: مخلوق. 1908

ساقط من ح. 1909

ح: وكيف. 1910

ح، أ: فلا. 1911

محال، إذ الشيء لا يشبه نفسه والذي يهدم جميع كلامهم فصل القصبتين وهو أن قصبتي لو ظهرت أعاليهما من وراء جدار تحرك أحديهما العبد والأخرى يحركها الله [تعالى]¹⁹¹² فعالينهما إنسان لم يفصل البتة بين الحركة التي خلقها الله تعالى وبين الحركة التي خلقها العبد لاستوائهما في ذاتيهما من جميع الوجوه.

فإن قالوا: يمكن الفصل بين الحركتين بالرجوع إلى السبب فإننا ننظر وراء الجدار¹⁹¹³ فإذا رأينا إنساناً يحرك أحديهما ولم نر¹⁹¹⁴ محرّكاً من البشر للأخرى علمنا أن الأولى فعل العبد، والثانية فعل الله تعالى¹⁹¹⁵.

قلنا لهم: أرأيتم لو أن المحرك¹⁹¹⁶ لأحديهما كان هو الله تعالى، والمحرّك للأخرى بعد¹⁹¹⁷ الأرواح الناطقة¹⁹¹⁸ من الملائكة أو الجن والشياطين الذين لم تجر¹⁹¹⁹ العادة برؤيتنا إياهم، وعندكم استحيل رؤيتهم للطافتهم فيم¹⁹²⁰ تفصلون بينهما؟ ثم نقول: قد سبق الكلام منا أن المتشابهين بذاتيهما لا يختلفان باختلاف الفاعلين ولا باختلاف معانٍ وراء بينهما¹⁹²¹ إنما المعرفة في معرفة حقيقة التشابه لذات المتشابهين أو المعنى¹⁹²² الموجب الاشتباه لا لما وراء ذلك من الفاعل أو المكان أو الزمان أو الآلة وبهذا خرج الجواب عن سؤال من سأل بقوله: لا تشابه بين فعل الله تعالى وبين فعل العباد. وإن كان كل واحد منهما خلقاً؛ لأنّ فعل العباد وإن كان خلقاً إنما يوجد بالآلة والعلاج والتعب وفعل الله تعالى خالٍ عن هذه الأشياء فلا يقع التشابه بينهما.

قلنا: إن ثبوت هذه لا يُزيل¹⁹²³ المشابهة الثابتة باعتبار الذات؛ لأنّها معانٍ وراء الذات فلا يؤثر في إزالة ما يثبت في¹⁹²⁴ الذات. ”ويثبت بالضرورة التي يصير دافعهما مكابراً“ يعني أن العلم الضروري الذي يثبت ببديهة العقل يحكم قطعاً وبتاتا أن العبد له فعل اختياريّ على وجه (أ/١٥١) كان منكره

¹⁹¹² أ، ع.

¹⁹¹³ ح: الجواب.

¹⁹¹⁴ ح: لم ير.

¹⁹¹⁵ ح: ساقط من ح.

¹⁹¹⁶ ح: المحمل.

¹⁹¹⁷ ح، ب: بعض.

¹⁹¹⁸ ح: الناقضة.

¹⁹¹⁹ ح: لم يجز.

¹⁹²⁰ ب: فيم.

¹⁹²¹ ح: ذاتهما.

¹⁹²² ح: للمعنى.

¹⁹²³ ساقط من أ.

¹⁹²⁴ ح: ب.

مكابرا وبما ذكرنا من الدلائل السمعية نحو قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ...﴾¹⁹²⁵، وقوله: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾¹⁹²⁶ وقوله: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾¹⁹²⁷ "... والعقلية" نحو قوله وأمر بذلك أي بالفعل ونهى وقابله بالوعد والوعيد وغير ذلك.

وقوله: "إن العبد له فعل ..." فاعل ثبت وقوله: "... حصل بمجموع الدليلين" جواب الشرط، وقوله: "إن العبد له فعل ليس هو خالقا له ..." جواب سؤال؛ وكذلك قوله: "ولم يصير العبد بخلق الله¹⁹²⁸ تعالى إياه مضطرا ..." جواب سؤال ذكرهما في التبصرة بقوله:

"فإن قالوا: إذا ثبت أن العبد له فعل ثبت أنه هو المخترع له.

قلنا: قد أقمنا الدليل¹⁹²⁹ على أن ليس لغير الله تعالى قدرة الاختراع على وجه لم يبق للشك فيه

محال.

فإن قالوا: لو لم يكن للعبد قدرة الاختراع لم يكن له فعل فكان مضطرا فيما يحصل منه من

الأفعال.

قلنا: قد أقمنا الدلالة على أن فعلا يُعرف بطريق الضرورة الفرق بين الأفعال الضرورية وبين

الأفعال الاختيارية.

فإن قالوا¹⁹³⁰: هذا غير معقول أن يكون الله [تعالى]¹⁹³¹ مخرجا للفعل من العدم إلى الوجود

والعبد يكون فاعلا.

قلنا: لم قلت إنه غير معقول، والمعقول ما قام عليه الدليل العقلي وقد قام فيما نحن فيه، فإن

الدليل قد قام على استحالة ثبوت قدرة الاختراع لغير الله [تعالى]¹⁹³²، وقد قام على أن العبد له فعل،

إلا أنه لا يتصور في أوامركم ذلك¹⁹³³؛ لأنكم لم تروا في¹⁹³⁴ الشاهد من له قدرة الفعل في محل قدرة

¹⁹²⁵ فصلت، الآية: ٤٠.

¹⁹²⁶ الواقعة، الآية: ٢٤.

¹⁹²⁷ الحج، الآية: ٧٧.

¹⁹²⁸ ساقط من أ.

¹⁹²⁹ ح: الدلائل.

¹⁹³⁰ ساقط من أ.

¹⁹³¹ أ.

¹⁹³² أ.

¹⁹³³ ح: ذكر.

¹⁹³⁴ ح: ثم أن هو.

غيره¹⁹³⁵ ومَن له قدرة الاختراع ليفعل فعله الاختياري فيوجد¹⁹³⁶ في محل قدرته، فلم يتصور ذلك في أوهامكم عند قصور حواسكم¹⁹³⁷ عن الوقوف عليه، والوهم من نتائج الحس على ما سبق ذكره، وخروج الشيء عن الوهم مما لا يوجب استحالة ثبوته عند قيام الدليل على ثبوته، فإن العلم مُحيطٌ بثبوت الروح في البدن ووجود العقل فيه، وإن كان لا يتقرر في الوهم معنى [لا]¹⁹³⁸ يخفي به هذه الأعضاء ولا معنى يوقف به على ما غاب (ب/١٥١) عن الحواس من حقائق الأشياء لخروجه¹⁹³⁹ عن الحواس، ومن يتبع الوهم ولم يُنفذ¹⁹⁴⁰ الدليل¹⁹⁴¹ فيما يجزّه إلى معرفته¹⁹⁴² بخروجه عن الوهم. فأؤل ما يلزمه إنكاره ثبوت الصانع إذ¹⁹⁴³ لا تصوّر في الوهم لما ليس بجوهر ولا جسم، ولا عرض، ولا قائم بنا¹⁹⁴⁴، ولا بجهة من الجهات متًا، ولا اتصال له بنا¹⁹⁴⁵، ولا انفصال له عنًا، ويلزمه أن يخرج ثبوت الصانع [عن العقل]¹⁹⁴⁶ لخروجه عن الوهم، ويقول¹⁹⁴⁷ إن ثبوته ليس بمفعول¹⁹⁴⁸ لما أنه ليس بموهم، ومن أقرّ بثبوت¹⁹⁴⁹ الصانع¹⁹⁵⁰ إتباعًا للدليل وإن لم يتقرر¹⁹⁵¹ ذلك في الوهم يلزمه الإقرار¹⁹⁵² بما¹⁹⁵³ بينا إتباعًا لما أقمنا من الدليل وإن لم يتصور ذلك في الوهم.

1935 ح: غير.

1936 أ، ح: ويوجد.

1937 ح: جوابكم.

1938 ح؛ ساقط من أ، ع.

1939 في الأصل: يخرج.

1940 ح: ينقل.

1941 ح: للدليل.

1942 ح: معرفة.

1943 ح: أزلا.

1944 ح: بناء.

1945 ح: بناء.

1946 ح، ع، ب، أ: الفعل.

1947 ح: يقول.

1948 ح: بمعقول.

1949 ح: ثبوت.

1950 ع.

1951 في الأصل: يتصور.

1952 ح: الأقوال.

1953 ح: لما.

فالمتكلم في هذه المسألة ينبغي أن يتمسك بما ذكرنا من الدليل القائم على استحالة ثبوت قدرة الاختراع لغير الله، والدليل القائم على ثبوت الفعل للعبد، ويدفع ما يورده الخصوم من الشبه بالعرض على الدليلين.¹⁹⁵⁴

وقوله: ”وإن كان لا وجه للخروج عن معلوم الله تعالى...“. فإن قلت: لما لم يتمكن للعبد من الخروج عن معلوم الله تعالى كان مضطراً؟

قلت: لا يكون العبد مضطراً في فعله. وإن كان العبد لا يتمكن من الخروج عن معلوم الله تعالى؛ لأنّ معلوم الله تعالى أن العبد ما يفعله يفعلُه باختياره، فلو صار العبد مضطراً بسبب علم الله أنه يفعله مختاراً لانقلب علم¹⁹⁵⁵ الباري¹⁹⁵⁶ جاهلاً حيث علم أن العبد يفعل ما يفعلُ باختياره غير مضطراً. فلو صار مضطراً لانقلب علم الباري جهلاً وذلك محال، وكذلك العبد يبقى مختاراً في فعله. وإن كان لا يمكنه الخروج عمّا خلقه؛ لأنّ الله تعالى فيما يخلق فعل العبد الذي له فيه اختيار [و]¹⁹⁵⁷ إنما يخلقه وهو فعل اختياري لا ضروري. ولو قلنا بأن الله تعالى يخلق الفعل الاختياري في العبد ويحصل ذلك الفعل [في العبد]¹⁹⁵⁸ فعلا ضرورياً كان الله تعالى عاجزاً عن خلق الفعل الاختياري في العبد، وهو محال.

وقوله: ”وثبت¹⁹⁵⁹ بمجموع الدلائل وهي دلائل¹⁹⁶⁰ استحالة ثبوت قدرة الاختراع للعبد ودلائل ثبوت الفعل والقدرة له“. فإن قيل: إذا حكمتم باستحالة الإيجاد من العبد فأذا¹⁹⁶¹ لا فعل للعبد أصلاً إذ لا معنى للفعل إلا الاختراع وهو إخراج من العدم إلى الوجود ولئن عنيتم بالفعل والكسب شيئاً آخر، فهو غير معقول.

(١٥٢/أ) قلنا: قد أقمنا الدلالة على استحالة الإيجاد من العبد والخصوم ساعدونا على كون العبد فاعلاً، فثبت أن له فعلاً وليس فعله بإيجاد. ثم نقول: ما يوجد الله تعالى¹⁹⁶² في العبد من الحركات نوعان: نوع يوجد¹⁹⁶³ من غير اقتران قدرته وإرادته، فيكون صفة له ولا يكون فعلاً له

¹⁹⁵⁴ النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ٢، ص. ٨٩٥.

¹⁹⁵⁵ ساقط من أ.

¹⁹⁵⁶ ساقط من أ.

¹⁹⁵⁷ أ.

¹⁹⁵⁸ ح، ع، ب، أ.

¹⁹⁵⁹ ح: يثبت.

¹⁹⁶⁰ ساقط من ح.

¹⁹⁶¹ ح، أ: فأذن.

¹⁹⁶² ساقط من ح.

¹⁹⁶³ ح: يوجبه.

كحركات المرتعش؛ ونوع يوجده مقارناً لإيجاد قدرته وكسبه، فيوصف بكونه صفةً وفعلاً وكسبا للعبد كالحركات الاختيارية وهذا هو الفرق بين الكسب والإيجاد. ثم هذا الفرق ليس برافع إلى نفس الوجود والحدوث؛ لأنَّ كليهما حادث موجود فلا بدَّ أن يكون هذا الفرق راجعاً إلى أمر آخر يتعلق بالعبد فسمينا ذلك كسبا.

فإن قيل: الكسب الذي ذكرتم يوجد بإيجاد الله تعالى أو بإيجاد العبد؟ إن قلتم: بإيجاد الله [تعالى] ¹⁹⁶⁴ كان الفاعل، والموجد هو الله تعالى، فكان العبد مضطراً ¹⁹⁶⁵ فيه، فلا يكون فعلاً له. وإن قلتم: بإيجاد العبد، فقد اعترفتم بكونه خالقاً ومحدثاً؟

قلنا: كسب العبد يوجد بإيجاد الله تعالى إلا أن الله تعالى يوجد كسبا له وفعلاً له بطريق الاختيار، والعبد في كونه مختاراً، مضطراً إذ ليس في يده دفع اختياره، إلى هذا أشار في اللباب ¹⁹⁶⁶ والكفاية. "وإنما الممتنع دخوله تحت قدرتين كل واحد منهما قدرة الاختراع أو قدرة الاكتساب" بخلاف دخول مقدورٍ واحدٍ تحت قدرتين إحداهما قدرة الاختراع، والأخرى قدرة الاكتساب، فإن ذلك جائز.

فإن قلت: ما المعنى المعقول في الفرق بين هذه الأشياء؟ أعني عدم جواز دخول مقدور واحدٍ تحت القدرتين المتحدتين إما بالاختراع أو بالاكتساب، وجواز دخوله تحت القدرتين المختلفتين بالاختراع والاكتساب.

قلت: أما استحالة دخول مقدور واحد تحت الاختراعين، فلما أن الاختراع عبارة عن إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، فبعد ما يثبت وجود ذلك الشيء بأحد الاختراعين يستحيل وجوده ثانياً بالاختراع الثاني؛ لأنه يلزم حينئذٍ إيجاد الموجود، وإثبات الثابت وهو محال. (١٥٢/ب) وكذلك يستحيل دخول مقدور واحد تحت قدرة كاسبين، فإن الكتابة الحاصلة بكتابة زيد مثلاً، يستحيل أن يحصل ثانياً بكتابة ¹⁹⁶⁷ عمرو. وأما إذا كانت إحدى القدرتين قدرة الاختراع، والأخرى قدرة الاكتساب، يستحيل حصول المقدور بهما لما أن الموجود منهما شيء واحد. فالإيجاد من الله تعالى والكسب من العبد على معنى ¹⁹⁶⁸ أن الله تعالى يوجد الكسب في يد العبد؛ لأنَّ الخالق [من] ¹⁹⁶⁹ له القدرة في محل

¹⁹⁶⁴ ح، ع، ب، أ.

¹⁹⁶⁵ ح: مضطراً.

¹⁹⁶⁶ أ: الكتاب.

¹⁹⁶⁷ ح: لكتابة.

¹⁹⁶⁸ ساقط من أ.

¹⁹⁶⁹ أ.

قدرة غيره. والتحقيق في هذا هو¹⁹⁷⁰ أن نقول¹⁹⁷¹: إن القدرتين إذا اتحدتا اختراعاً أو اكتساباً لا يكون إحداهما تبعاً للأخرى، فلم يكن ما حصل بإحدهما كأنه حصل بالأخرى لعدم التبعية بينهما. أما في الاختراعين فظاهر؛ لأنّ الاختراع يدل على كمال قدرة المخترع، فلا يكون الكامل تبعاً للكامل. وأما في الاكتسابين، فإنما استحال دخول مقدور واحد فيهما؛ لأنّ الاكتساب، وإن دلّ على ضعف القدرة، فلا يدلّ على أن أحدهما تبع للآخر، فاستحال لذلك دخول مقدور أحدهما تحت قدرة الآخر. وأما إذا اختلفت¹⁹⁷² القدرتان بالاختراع والاكتساب، فالاختراع قويّ في نفسه فيستتبع الاكتساب الذي هو ضعيف في نفسه لما أن كسب العبد يوجد بإيجاد الله تعالى غير أن الله تعالى يوجد ذلك الفعل في¹⁹⁷³ يد¹⁹⁷⁴ العبد بطريق الاختيار له، فسميانه كسبا له، وإلاّ فهي شيء واحد فلم يستحل لذلك دخول مقدور واحد تحت قدرتين إحداهما قدرة الاختراع؛ والثانية قدرة الاكتساب.

ونظير هذه الصور الثلاث¹⁹⁷⁵ في مسائل الفقه هو أن العبد يستحيل أن يكون ملكاً لشخصين ملك رقبة لكل واحد منهما كاملاً¹⁹⁷⁶ لعدم استتباع أحدهما للآخر؛ لأنّ كل واحد منهما يدل على كمال الملك، فلا يتبع الكامل الكامل¹⁹⁷⁷ كما في الاختراعين وكذلك يستحيل أن يكون مستجاراً¹⁹⁷⁸ لشخصين بطريق الكمال لعدم استتباع أحدهما للآخر. وإن كان كل¹⁹⁷⁹ واحد منهما¹⁹⁸⁰ من ملك الإجارة ضعيفاً في نفسه بالنسبة إلى ملك الرقبة لكن لما كانا¹⁹⁸¹ متساويين في القوة لم يتبع أحدهما للآخر كما استحال دخول مقدور (أ/١٥٣) واحد تحت قدرة القادرين لكل واحد منهما قدرة الاكتساب. وأما إذا كان العبد ملكاً لرجل ملك رقبة بطريق الكمال وللآخر ملك استتباع بطريق الكمال، فلا منافاة فيه فيجوز؛ لأنّ ملك الرقبة قويّ، وملك الاستتباع ضعيف فيستتبع القوي الضعيف، فكان ذلك نظير كسب العبد، فإنه داخل تحت قدرة الاختراع حيث استتبع الاختراع الكسب؛ لأنّ الاختراع قوي والاكتساب ضعيف، فيستتبع القوي الضعيف فيجوز. والدليل أيضاً على استتباع ملك الرقبة ملك

¹⁹⁷⁰ ساقط من ح.

¹⁹⁷¹ ح: يقول.

¹⁹⁷² ح: اختلف.

¹⁹⁷³ ساقط من أ.

¹⁹⁷⁴ ساقط من أ.

¹⁹⁷⁵ ح: الثلاثة.

¹⁹⁷⁶ أ: كلا.

¹⁹⁷⁷ ساقط من ح.

¹⁹⁷⁸ ح: مستأجراً.

¹⁹⁷⁹ ساقط من أ.

¹⁹⁸⁰ ساقط من أ.

¹⁹⁸¹ أ: كان.

المنفعة، أن ملك المنفعة وهو النكاح ثبت¹⁹⁸² باللفظ الموضوع¹⁹⁸³ لإثبات ملك الرقبة كما في لفظ البيع والتملك، لا على العكس، فحصل من هذا كله في جميع ما ذكرنا من مسائل الأصول والفروع أن المتساويين لا يستتبع أحدهما الآخر سواء كان تساويهما في الوصف القوي أو في الوصف الضعيف. وأما إذا كان مختلفين في القوة والضعف، يستتبع القوي الضعيف، والله الموفق.

وقوله: ”لما أنه¹⁹⁸⁴ لا قدرة في الشاهد...“ إن هذه مخففة من الثقيلة بدلالة حرف النفي بعدها، والتقدير ”لما أنه لا قدرة في الشاهد...“، والضمير ضمير الشأن، ومثل هذا كثير في الكتاب. وقوله: ”... فعند قيام دليل التفرقة أولي أن يكون فاسداً“ ودليل التفرقة هو أن الله تعالى قادر على الفعل في محل قدرة غيره، وفي الشاهد لا يقدر أحد على فعل في محل قدرة غيره، فمنه جاء الفرق. ومع وجود الفرق لا يصح أن يقال دخول مقدورٍ واحد تحت قدرة قادرين في الشاهد محال، فيجب أن يكون محالاً أيضاً في الغائب وقد ذكرنا أن الخصوم بنوا أصول كلامهم على ما عاينوه بحواسهم ولم يقبلوا ما لم يعاينوه، وإن ثبت ذلك بالدليل وقد ذكرنا أن خروج الشيء عن الوهم الذي هو نتيجة الحس مما لا يجب¹⁹⁸⁵ استحالة ثبوته عند قيام الدليل على ثبوته. فإن العلم محيط بثبوت الروح في البدن وثبوت العقل¹⁹⁸⁶ فيه، ووجود الجنّ والملائكة لثبوتهم بالدليل، وإن كنا لم نعاينهم ”يحققه...“ أي يحقق ما ذكرنا أن دخول مقدورٍ واحد تحت (ب/١٥٣) قدرتين إحداهما قدرة الاختراع، والأخرى قدرة الاكتساب جائز. ”أن الله [تعالى]¹⁹⁸⁷ هو الذي يعطي القدرة للعبد، ومن لا قدرة له على فعلٍ يستحيل منه إقداره غيره“ لما أن الولاية المتعدية فرع الولاية القائمة. [و]¹⁹⁸⁸ من لا قدرة له على شيء كيف يُعطي القدرة غيره؟ فإن من لا علم له بشيء يستحيل منه إثبات العلم لغيره به، فكذا هنا.

”وإذا كان هذا معقولاً والله تعالى هو المقدر للعبد كانت قدرته أيضاً ثابتة“. فإن قيل: بهذا التقدير وقعتم فيما أبيتتم هو أن الله تعالى لما كان ”... مقدراً¹⁹⁸⁹ للعبد“ أي مثبتاً للقدرة¹⁹⁹⁰ للعبد وجب أن يثبت القدرة للعبد على وفق ما هو ثابت لله تعالى، فالقدرة الثابتة لله تعالى قدرة الاختراع فيجب أن يثبت أيضاً للعبد قدرة الاختراع لا قدرة الاكتساب. ألا يرى أن الله تعالى إذا علم شيئاً ثم أعلمنا إنما

¹⁹⁸² ح: يثبت.

¹⁹⁸³ ح: الموضح.

¹⁹⁸⁴ ح، أ: أن.

¹⁹⁸⁵ أ: يوجب.

¹⁹⁸⁶ ح: الفعل.

¹⁹⁸⁷ ساقط من أ.

¹⁹⁸⁸ ح، ع، ب، أ.

¹⁹⁸⁹ أ: مقدورا.

¹⁹⁹⁰ ح: القدرة.

يكون ما¹⁹⁹¹ يثبت لنا علمًا بذلك الشيء، لو أعلمنا على الوجه الذي علم هو به. وأما إذا علمنا لا على ذلك الوجه لا يكون ذلك إعلامًا بل يكون تجهيلًا، فإنه تعالى إذا علم شيئًا أسود أو أبيض أو طويلاً، فإن أعلمنا على ذلك الوجه الذي هو عليه كان ما يثبت لنا علماً. وأما إذا علم هو شيئًا أسود وأعلمنا أبيض فما ثبت لنا لا يكون علمًا بل يكون جهلاً. ”فكذا هذا في قدرته وإقداره إياناً“ أي يجب أن يكون إقداره إياناً على وفق ما هو قادر عليه فالله¹⁹⁹² تعالى قادر على المقدورات¹⁹⁹³ قدرة الاختراع فكان إقداره للعبد¹⁹⁹⁴ أيضاً كذلك.

قلنا: لا كذلك، بل كان إقداره إياناً على الاكتساب إقداراً منه، وإن لم يقدرنا على الاختراع وذلك أن الله تعالى إنما لم يقدرنا على الاختراع لأداء ذلك إلى الأمر المحال وهو دخول مقدرٍ واحد تحت قدرتي الاختراع وقد بينا استحالته. ثم قد ثبت لنا بالدلائل¹⁹⁹⁵ القطعية أن للعبد فعلاً يتعلق به قدرته، وإن قدرة¹⁹⁹⁶ الاختراع من جهته مستحيل، وثبت بمجموع الدليلين (أ/١٥٤) أن المقدر نوعان مكتسب ومخترع. والقدرة يتعلق المقدر [بالمقدر]¹⁹⁹⁷ بجهتين جهة اختراع وجهة اكتساب، فاخص الله [تعالى]¹⁹⁹⁸ بقدرة الاختراع والعبد بقدرة الاكتساب بخلاف العلم فإنه ليس للعلم إلا جهة واحدة وهي أن يتعلق العلم بالشيء على ما هو به. إذ لو تعلّق به لا على هذه الجهة لكان ذلك جهلاً لا علمًا ولما¹⁹⁹⁹ لم يتنوع العلم في نفسه لم يعلم غيره إلا على الوجه الذي هو حده بخلاف القدرة، فإنها تتنوع نوعين: اختراع واكتساب، فيقدر غيره على حسب ما يوافق حاله وهو قدرة الاكتساب، وما يزعمون من إثبات الشركة إلى قوله: ”فإن الشركة أن لا ينفرد كل شريك مما هو له دون شريكه“.

فإن قلت: هذا الذي ذكره من تعريف الشركة هو مخالف لما ذكره في مبسوط شيخ الإسلام والفوائد الظهيرية وغيرهما قالوا: الشركة²⁰⁰⁰ عبارة عن اختلاط النصيبين فصاعداً بحيث لا يعرف أحد النصيبين من الآخر ومنها الشرك بالتحريك بحالة الصائد؛ لأنّ فيه اختلاط بعض حبله ببعض وذكر هنا

1991 أ: بما.

1992 ح، أ: والله.

1993 ح: المقدر أن.

1994 ح: العبد.

1995 في الأصل: الدليل.

1996 ح، ع، ب، أ: ثبوت.

1997 أ، ح، ع.

1998 أ، ح، ع.

1999 ح: ساقط من ح.

2000 الجملة من ”هو مخالف لما...“ حتى ”... وغيرهما قالوا: الشركة“ ساقطة من أ.

هي أن ينفرد كل شريك بما هو له دون شريكه وهذا الذي ذكره هنا عبارة عن ترك الشركة ورفعها لا عن الشركة إذ التفرد عبارة عن رفع الاختلاط والشركة عبارة عن الاختلاط؟

قلت: المراد من التفرد هنا هو التفرد في²⁰⁰¹ تصرف [في]²⁰⁰² نصيب نفسه مع إبقاء شركة الإملاك التي هي عبارة عن الاختلاط، فكان كل واحد من المعنيين مرعيًا فيما ذكرنا من التقدير. والدليل على هذا الذي ذكرت من إبقاء الشركة ما أورده²⁰⁰³ من النظر بقوله: ”كشركاء القرية²⁰⁰⁴ والمحلة وكما يفعله المجوس“. فإن شريكي القرية إذا كانا مشتركين بالنصف، فإن كل واحد منهما إنما يتصرف في نصيبه الذي هو النصف فلا يتعداه مع إبقاء معنى الشركة بينهما في القرية. وكذلك المجوس لما جعلوا [معنى]²⁰⁰⁵ آهر من شريكا لله تعالى على زعمهم لعنهم الله، يجعلون عبادتهم (١٥٤/ب) لآهر من غير عبادتهم لله تعالى مع إبقاء معنى الشركة، وكذلك المشركون الذين يعبدون²⁰⁰⁶ الأصنام.

ألا يرى أن المشركين الذين يجعلون بعض الحرث والأنعام [لله تعالى]²⁰⁰⁷ ويجعلون بعضها للأصنام فما لم يختلط هذه الأنصبا بعضها ببعض صرفوه إلى ما عينوه. وأما إذا اختلط بعضها ببعض فصرفوه إلى الأصنام أي يتصدقون بنية التقرب إلى الأصنام، ويقولون: إن الله مستغن عن الذي للأصنام والأصنام²⁰⁰⁸ يحتاج إلى الذي لله [تعالى]²⁰⁰⁹ وأخبر الله تعالى²⁰¹⁰ عنه قوله: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ﴾²⁰¹¹ الآية، فعلم بهذا أن المشركين بعد تخصيص كل من الله والشركاء بنصيبه يقون الشركة بين الله وبين الأصنام. وإن تفرد كل شريك بما هو له دون شريكه لا يمنع بقاء الشركة لكن يجب أن تكون الشركة لكل واحد²⁰¹² من الشريكين بجهة واحدة بملك²⁰¹³ الرقبة بين الشريكين لا بجهتين مختلفتين بأن يكون لأحدهما ملك رقبة ولآخر ملك استيجار. وقال المصنف رحمه الله: إن المشرك عند أهل الإسلام

²⁰⁰¹ ح، ب، أ: ب.

²⁰⁰² ح، ع، ب، أ.

²⁰⁰³ أ: ورده.

²⁰⁰⁴ ح: القرية.

²⁰⁰⁵ ح، ع، ب.

²⁰⁰⁶ أ: عبدوا.

²⁰⁰⁷ ح، ع، ب، أ.

²⁰⁰⁸ جملة ”... ويقولون: إن الله مستغن عن الذي للأصنام والأنعام“ ساقطة من ح.

²⁰⁰⁹ أ.

²⁰¹⁰ ساقط من أ.

²⁰¹¹ الأنعام، الآية: ١٣٦.

²⁰¹² أ: أحد.

²⁰¹³ ح: كملك.

نوعان: أحدهما يشترك ويثبت لله شريكاً في تخليق العالم وهو المجوس، فيكون ما هو مخلوق الله تعالى من الخيرات غير ما هو مخلوق شريكه وما هو مخلوق شريكه من الشرور والقبائح غير ما هو مخلوق الله؛ والآخر من يثبت لله شريكاً في استحقاق العبادة دون التخليق وهم عبدة الأصنام. فإنك إن سألتهم: من خلق السماوات والأرض؟ ليقولن الله، غير أنهم يعبدون الأصنام كما يعبدون الصانع ويجعلونها مستحقة للعبادة كما استحقها الصانع. ثم ما وجد من عبادتهم الأصنام لا يكون عبادة لله تعالى وما يوجد من عبادتهم لله تعالى لا يكون عبادة للأصنام. وكذلك في خلق العالم، فإن العالم (أ/١٥٥) أعيان وأعراض، وما أوجده الله تعالى غير ما أوجده غيره وما أوجده غيره غير ما أوجده الله تعالى، فيكون العالم له ولا أغياره²⁰¹⁴ وهذا هو حقيقة الشركة، وكذا في كل فعل كان العبد شريك الله تعالى. فإننا إذا رأينا أن زيداً مع عمرو إذا اشتركا في بناء الدار وما يقدر عليه هذا من أجزاء الدار، لا يقدر عليه ذلك وما يقدر عليه ذلك لا يقدر عليه هذا، فحصل كل واحد منهما ما في قدرته حتى تم بناء الدار بهما لم يمتنع أحد من أرباب اللسان من القول أن زيداً أو عمرو²⁰¹⁵ اشتركا في بناء الدار ثم أن الفعل من العبد لن يحصل إلا بوجود قدرة يخرعها الله تعالى لا قدرة للعبد عليها، وفعل يخرعه العبد لا قدرة لله تعالى عليه. [و]²⁰¹⁶ حصول الفعل بمجموع مقدورتهما فكان الأحياء شركاء لله تعالى في تخليق العالم وكل حي في كل فعل يفعل شريك الله تعالى. وأما ما قلنا فلا يوجب الشركة إذ عين ما هو مقدور الله تعالى مقدور العبد بإقداره، وما هو مقدور العبد مقدور الله تعالى، وهذا لا يعقل شركة كما في الملك إذ ما هو ملك العبد عينه ملك الله تعالى من الأعيان التي جعلها ملكاً لعباده عينه ملك العبد ولم يعد ذلك شركة في الملك بإجماع العقلاء. وقال في الكفاية: إن الشركة في الدار أن يختص كل واحد من الشريكين بنصيبه في الدار وما يكون لأحدهما لا يكون للآخر، فأما إن يكون كل الدار لأحدهما بجهة وعينها يكون للآخر بجهة أخرى، فلا يعد هذا شركة كمن²⁰¹⁷ استأجر داراً من إنسان كان الدار للمالك بجهة الرقبة وعن²⁰¹⁸ هذه الدار المستأجر بجهة ملك الانتفاع فكذا فعل العبد إذا كان²⁰¹⁹ [كل]²⁰²⁰ مضافاً إلى الله تعالى بجهة الخلق (ب/١٥٥) ومضافاً إلى العباد بجهة الكسب لا يكون مشتركاً على أن الخصوم لو انصفوا لعرفوا أنهم هم القائلون بالشركة لا نحن. فإنهم أضافوا وجود

²⁰¹⁴ ح: غيابة.

²⁰¹⁵ أ: في الأصل: عمرا.

²⁰¹⁶ ح، أ، ع.

²⁰¹⁷ ح: لمن.

²⁰¹⁸ ح: وغير.

²⁰¹⁹ ساقط من أ.

²⁰²⁰ ح، أ، ع.

الأعراض إلى العباد بجهة، ووجود الأعيان إلى الله تعالى بجهة الخلق أيضاً²⁰²¹، هذا هو الشركة في إيجاد العالم. فإن العالم أعيان وأعراض فكان البعض بإيجاد الله تعالى والبعض بإيجاد العبد وهو عين الشركة و[هذا]²⁰²² هو معنى قوله: ”وتبين أنهم هم الموثبون لله شركاء في العالم لا خصومهم“.

وقوله: ”قلنا: ومن أفعالهم ما هو حسن فما جوابكم فيه“ يعني أنهم قالوا: إن إيجاد القبيح قبيح فيلزم من هذا أن يكون العبد هو الخالق؛ لأنّ القبيح لا يضاف إلى الله تعالى. قلنا على هذا التعليل: ينبغي أن يكون الله تعالى خالقاً للأفعال الحسنة لعدم القبح فيها. ومع هذا قالت المعتزلة بأن كل أفعال العباد مخلوقة لهم فبطل نكتة المعتزلة [بقولهم]²⁰²³ إنما لا يضاف خلق أفعال العباد إلى الله [تعالى]²⁰²⁴؛ لأنّ من أفعالهم ما هو قبيح. فقلنا: إذا كانت أفعالهم حسنةً أيضاً يضاف²⁰²⁵ إلى العبد عندهم، فبطل تعليلكم بأن عدم إضافتهم²⁰²⁶ إلى الله باعتبار أن فيها قبيحاً؟ فإن قيل: لا، يبطل تعليلهم بهذا [الأمر]²⁰²⁷؛ لأنه²⁰²⁸ لما ثبت مذهبهم في الأفعال القبيحة ثبت مذهبهم أيضاً في الأفعال الحسنة²⁰²⁹ لعدم القائل بالفصل²⁰³⁰؛ لأنّ القائلين يكون أفعال العباد مخلوقة²⁰³¹ الله²⁰³² تعالى أو العبد²⁰³³ فريقان، فقال أحدهما: الكل مخلوق الله تعالى. وقال الفريق الثاني: الكل مخلوق العباد. فبعد ذلك القول²⁰³⁴ يكون الأفعال القبيحة مخلوقة العباد، والأفعال الحسنة مخلوقة الله قول مخالف الإجماع.

قلنا: يبطل تعليلهم؛ لأنه²⁰³⁵ لما لم يوجد في الأفعال الحسنة ما هو المانع عن الإضافة إلى الله تعالى وهي داخلة تحت قوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ فيدخل هي تحت خلق الله تعالى فلما دخل²⁰³⁶

²⁰²¹ جملة: ”... ووجود الأعيان إلى الله تعالى بجهة الخلق أيضاً“ ساقطة من ح.

²⁰²² ح، أ، ع.

²⁰²³ ح، ع، ب، أ.

²⁰²⁴ أ.

²⁰²⁵ ح: يضاف.

²⁰²⁶ أ: إضافتها.

²⁰²⁷ ع.

²⁰²⁸ ساقط من ح.

²⁰²⁹ ساقط من ح.

²⁰³⁰ ساقط من أ.

²⁰³¹ ح: فمخلوقة.

²⁰³² أ: مخلوقة لله.

²⁰³³ ح، أ: للعبد.

²⁰³⁴ ساقط من ح.

²⁰³⁵ ح: لان.

²⁰³⁶ ح، أ: دخلت.

هي تحت خلق الله تعالى باعتبار أنها شيء فيدخل ما يشاركها في اسم²⁰³⁷ الشئئية لعدم القائل بالفصل فكان ما ذكره معارضاً بمثله وكل تعليل لا يخلو عن المعارضة فهو باطل كاحتجاج غير الشيء بالإلهام وما ذكره من المانع لا يصلح مانعاً لما ذكره في الكتاب بقوله: ”ثم نقول (١٥٦/أ) لما يثبت بالدليل أن ليست للعبد قدرة الإيجاد...“ إلى آخره. التلقين بملقن²⁰³⁸ يذكر فتن وإنما جعل المجوس إخوانهم وجعل قولهم هذا هو أن إيجاد القبيح قبيح تلقئاً منهم؛ لأنّ هذا القول موافق لقولهم، فلذلك²⁰³⁹ وقعوا فيما وقعوا من جعل آهرمن شريكاً لله تعالى وقالوا: إن في أجزاء العالم ما هو ضار شرّ قبيح مستقذر وإيجاد هذه الأشياء ليس بحكمة والباري حكيم، فلن يجوز منه إيجاد هذه الأشياء لما أنه يستحيل عليه السفه ولا شكّ أنها محدثة فلا بدّ لها من محدث. فعلمنا أن لها محدثان سفيهاً وهو آهرمن و²⁰⁴⁰ كذا موجد الشرّ شرير، والله تعالى منزّه عن هذا الوصف، فدلّ أن وجود الشركاء²⁰⁴¹ بإيجاد غيره لا بإيجاده. وكذا الثنوية فإنهم أثبتوا للعالم²⁰⁴² أصليين قديمين وهما النور والظلمة وإنما غاير بين المجوس والثنوية بالعطف؛ لأنّ الثنوية غير المجوس فإن المجوس جعلوا خالق العالم إثنين؛ والثنوية جعلوا أصل العالم قديماً مع قبولهم [قول]²⁰⁴³ المجوس بأن خلق الشرور، والأجسام الضارة ليس بحكمة. فتلقنت²⁰⁴⁴ الثنوية من²⁰⁴⁵ الدهرية استحالة حدوث شيء لا من²⁰⁴⁶ شيء ومن المجوس خروج إحداث الأفزاع و[هو]²⁰⁴⁷ الأهوال والشرور والأجسام الضارة من الحكمة. ثم تلقنت المعتزلة منهم جميعاً فزعموا أن إيجاد القبيح قبيح وإن ما خلا عن النفع فهو سفه. فصوّبت المعتزلة والثنوية في هاتين القاعدتين فزعم أن إيجاد القبيح قبيح وهو سفه غير أنهم خالفوا المجوس والثنوية في تخليق الأجسام المستخبثة المستقررة والأعيان الضارة. وزعمت الثنوية أنها لما كانت قبيحةً كان إيجادها قبيحاً وهي محدثة، فلا بدّ لها من صانع آخر. وأنكرت المعتزلة قبحها مع شهادة الله [تعالى]²⁰⁴⁸ بخبثها وتشبيه الكفر الخبيث

²⁰³⁷ ساقط من أ.

²⁰³⁸ أ: التلقن بتلقين.

²⁰³⁹ ح: فكذلك.

²⁰⁴⁰ ساقط من ح.

²⁰⁴¹ ح، ع، ب، أ: الشركان.

²⁰⁴² ح: العلم.

²⁰⁴³ ج.

²⁰⁴⁴ ح، ع، ب، أ: فلقنت.

²⁰⁴⁵ ح، ع، ب، أ: عن.

²⁰⁴⁶ ح: لأن.

²⁰⁴⁷ ح، ع، ب، أ.

²⁰⁴⁸ أ.

بها وبقوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ﴾²⁰⁴⁹ الآية، وزعمت أن القردة والخنازير وإبليس ومردة الشياطين كلهم أشياء مستحسنة لا خبث فيها ولا قبح إنما القبح في الأفعال، (ب/١٥٦) وقالوا: لا قبح في الأعيان لما أنها لو كانت قبيحة لم يكن إيجادها حكمة. وتمسك الفريقان جميعاً أعني المعتزلة والثنوية في الأمرين جميعاً أعني أن إيجاد القبيح قبيح وأن الفعل الخالي عن النفع سفة بالشاهد، فنوقضت المعتزلة بما بينا أن الباري تعالى يرى عبده ويرى أمته ويُخَلِّي بينهما مع القدرة على المنع ولا يكتفي بذلك بل يخلق قدرة ذلك الفعل والشدة في الآية ويعطي الكافر قدرة مع علمه أنه يشتمه²⁰⁵⁰ بها ويفتري عليه ومثل هذا في الشاهد قبيح وقد حُسن منه ذلك ووقعت المفارقة بين الشاهد والغائب. فبطل بذلك استشهادهم وتسويتهم بين الشاهد والغائب ثم يقال لهم: إن تمسكتم بالشاهد، فقولوا: إن الله تعالى ليس بحكيم لما أنه لا ينتفع بفعله وعندكم أن ما خلا من²⁰⁵¹ النفع فهو سفة. وإن قلت: إنه حكيم، فقولوا: إنه منتفع محل الحاجات²⁰⁵² دافع الضرورات وبأي أمر تمسكوا خرجوا عن الدين، وإن أبوهما أبطلوا استشهادهم بالشاهد. و²⁰⁵³ إذا بطل ذلك قال جمهور متكلمي أهل الحديث: القبيح ما نهى عنه والله تعالى ليس بمنهي عن إيجاد الكفر والعبد منهي عن اكتساب الكفر، فكان خلقه تعالى ليس²⁰⁵⁴ بقبيح وكسب العبد قبيحاً. وأما مشائخنا فإنهم قالوا: كل ما له عاقبة حميدة فهو حكمة وما ليس²⁰⁵⁵ له عاقبة حميدة فهو سفة. وقد سبق القول قبل هذا في إبطال مذهب الثنوية وهو أن الله خلق ما لا يحصى كثرة مما لا انتفاع لأحد من خلقه به ولا إطلاع مستحسن عليه من أجزاء²⁰⁵⁶ الكامنة في تخوم الأرضين وبواطن الجبال، وقصور البحار وهو تعالى يجلُّ عن الانتفاع بشيء ومع ذلك لم يكن خلق ذلك عبثاً، فعلم بهذا أن تفسير الحكمة والسفه غير ما قالوه.

وقوله: "إذ لا وقوف لهم بعقولهم على كثير من [حكم] البشرية"²⁰⁵⁷. فإن الحذاق من أهل الصنائع²⁰⁵⁸ يستخرجون أشياء فيما لهم من الحرف بعقولهم لم يستخرجها أحد قبلهم من أهل تلك الحرف أو غيرهم وهذا أمر معانٍ في كل زمانٍ فلما لم يدرك أهل الاعتزال الحكم البشرية وجب (أ/١٥٧) أن لا يدركوا الحكم الربوبية بالطريق الأولى. ثم نقول متبرعين إنما قال متبرعين؛ لأنه ليس

²⁰⁴⁹ إبراهيم، الآية : ٢٦.

²⁰⁵⁰ ح: شتمها.

²⁰⁵¹ ح: عن.

²⁰⁵² أ: للحاجات.

²⁰⁵³ ساقط من ح.

²⁰⁵⁴ أ، ح: غير.

²⁰⁵⁵ أ، ح: ليست.

²⁰⁵⁶ أ: الأجزاء.

²⁰⁵⁷ ج: الحكم.

²⁰⁵⁸ ح، أ: الحرف.

الواجب على من قال بأن أفعال العباد مخلوقة الله تعالى وإن الله تعالى موصوف بالحكمة إظهار حكمة الله [تعالى]²⁰⁵⁹ فيما خلقه بل الواجب عليه إقامة الدليل على ما إدعاه من بيان أن أفعال العباد مخلوقة الله تعالى وقد بين ذلك بالدلائل²⁰⁶⁰ القطعية. ”وقد ساعدنا الخصم في أن الله موصوف بالحكمة“ أي يقال إن²⁰⁶¹ الله تعالى حكيم فيما خلق فلما تثبت هاتان المقدمتان إحداهما بالدليل القطعي؛ والثانية بمساعدة الخصم ثبتت [لا محالة]²⁰⁶² أن لله تعالى حكمة في خلق الكفر والمعاصي ضرورة فليس الواجب عليه بيان حكمة الله تعالى بعد ذلك في كل فرد من أفراد المخلوقين إذ الحكم الكلي على المجموع كان حكماً على كل فرد من أفراد ذلك المجموع. ثم بين [المصنف رحمه الله وجه الحكمة في خلق الكفر والمعاصي مع أن ذلك البيان غير واجب]²⁰⁶³ عليه. ”فكان هو متبرعاً في ذلك البيان منها“ أي من حكم الربانية أن بتخليقه ما حسن من الأفعال كالإيمان بالله والصلاة والزكاة وغيرها²⁰⁶⁴، وقبح منها كالكفر²⁰⁶⁵ والمعاصي على تخليق المتضادين وهو ما حسن من الأفعال وما قبح منها، وكذلك إيجاد المتقابلين [ما كان المتضادين]²⁰⁶⁶ وهو أيضاً بمعنى تخليق المتضادين غير أن في ذكر الإيجاد مكان التخليق وذكر المتقابلين مكان المتضادين زيادة إيضاح وتبيين²⁰⁶⁷ حيث يعلم به أن لفظ الإيجاد يطلق على التخليق ولفظ المتقابلين يُطلق على المتضادين فيعلم ذلك²⁰⁶⁸ صحة كل واحد من اللفظين إذ من يوجد منه نوع واحد لا غير كان مضطراً كحركة [يد]²⁰⁶⁹ المرتعش فإنه لا يتمكن من تسكين يده؛ لأنه مضطر في تحريك²⁰⁷⁰ يده فكذلك وجد منه من نوعي الحركة والسكون نوع واحد لا غير وهو الحركة لكونه مضطراً فيها. وكذلك في²⁰⁷¹ سائر الأعيان إذا وُجد منه نوع واحد لا غير من المتضادين (ب/١٥٧) كان ذلك دلالة إضطراره في ذلك، وكونه مخلوقاً عليه كالتسخين في النار،

أ. 2059

ح: بالدليل. 2060

ح: بأن. 2061

ح، ع، ب، أ. 2062

ج. 2063

ح: غيره. 2064

ح: الكفر. 2065

أ. 2066

ح: تقيين. 2067

أ: بذلك. 2068

ح، ع، أ. 2069

أ: تحرك. 2070

ساقط من أ. 2071

والتبريد في الثلج والإغراق في الماء ولهذا كان خلق²⁰⁷² ما حَسُنَ من الأجسام كصورة الآدمي وقَبَحَ كصورة القردة والخنازير.

فإن²⁰⁷³ قلتَ على قول الخصم وهم المعتزلة: لا قبح في الأجسام على ما ذكرت من مذهبهم وإنما القبح في الأفعال، فكيف ذكر المصنف رحمه الله: [قبح الأجسام]²⁰⁷⁴ في مقام إلزام الحجة عليهم وهم يُنكرون ذلك؟

قلتُ: الثابت بالدليل القطعي كالثابت بالإجماع مع أن قولهم ذلك إنكار الحسِّ والمشاهدة فيجعل ثبوت القبح في الأجسام كأنه ثابت من غير خلاف وطاب كثمانية أزواج من الأنعام وخبث كحشرات الأرض وما لا يؤكل لحمه من الحيوانات ونفع كالشهد والسكر وضرٌّ كالسم القاتل والمؤذيات من الحيوانات. وألم²⁰⁷⁵ وهو ما كان أكله سبباً²⁰⁷⁶ للإيلام، وألذُّ وهو ما كان أكله سبباً²⁰⁷⁷ للإلذاذ و²⁰⁷⁸ هو تكرار لقوله: ”نفع وضرٌّ بعبارة أخرى²⁰⁷⁹ لِيُستدل به على أنه كما يقال المتضادين من النفع والضرر تلك العبارة فلذلك يقال هذه²⁰⁸⁰ العبارة أيضاً.

وقوله: ”... وفيه أيضاً“ أي و²⁰⁸¹ في تخليق الله تعالى الكفر والمعاصي، وفي قوله: ”أيضاً إشارة إلى أن في تخليق الله تعالى الكفر والمعاصي حكمةً أخرى“ وهي بيان امتياز القدرة الأزلية من القدرة الحديثة سوى ما ذكر²⁰⁸² من الحكم²⁰⁸³ السابقة²⁰⁸⁴ وهي بيان كمال قدرته على تخليق المتضادين. ”وفيه أيضاً إظهار [ثبوت]²⁰⁸⁵ القدرة على فعل الغير“ أي و²⁰⁸⁶ فيما قلنا من تخليق الله تعالى أفعال

²⁰⁷² ح، ع، ب، أ: مخلوقاً.

²⁰⁷³ ح: كان.

²⁰⁷⁴ ح، ع، ب، أ.

²⁰⁷⁵ ساقط من ح.

²⁰⁷⁶ ح: مسبياً.

²⁰⁷⁷ ح: مسبياً.

²⁰⁷⁸ أ: أو.

²⁰⁷⁹ أ: أيضاً.

²⁰⁸⁰ الجملة من ”لِيُستدل به على أنه ...“ حتى ”... يقال هذه“ ساقطة من أ.

²⁰⁸¹ ساقط من أ.

²⁰⁸² ح: ذكرنا.

²⁰⁸³ ح، أ: الحكمة.

²⁰⁸⁴ أ: السابق.

²⁰⁸⁵ ج؛ ساقط من ح، أ.

²⁰⁸⁶ ساقط من أ.

العباد [و] ²⁰⁸⁷ إظهار ثبوت قدرة الله تعالى على فعل غيره وهو فعل العباد وهذا؛ لأنّ أفعال العباد أفعالهم لا خلاف بيننا وبين الخصوم ²⁰⁸⁸ في ذلك. ثم لو قلنا: إن أفعال العباد وهذا؛ لأنّ أفعال العباد التي أفعالهم لا خلاف بيننا وبين الخصوم في ذلك. ثم لو قلنا: إن أفعال العباد التي هي أفعالهم بالإجماع هي مخلوقة الله تعالى، كان فيه إظهار قدرة الله تعالى على فعل الغير، وفي ذلك إثبات كمال قدرة الله تعالى حيث ثبت أثر قدرته على فعل نفسه في خلق الأعيان وعلى فعل غيره في خلق الأعراض بخلاف قدرة العباد. ”فإن قدرتهم لا يتجاوز عن فعل (أ/١٥٨) أنفسهم الى فعل الغير وبه يمتاز القدرة الأزلية“ أي ونقول إن أفعال العباد مخلوقة الله ²⁰⁸⁹ تعالى ²⁰⁹⁰ [و] ²⁰⁹¹ تتميز قدرة الله تعالى من القدرة الحديثة وهي قدرة العباد فإن قدرة العباد لا أثر لها في فعل غيرهم. وأما الله تعالى فيظهر أثر قدرته في فعل نفسه وهو خلق الأعيان، وفي فعل غيره ”وهو خلق أفعال العباد التي هي أعراض فيظهر بذلك“ أي بما قلنا من خلق الله تعالى أفعال العباد أنه قادر على محل قدرة غيره أي أن الله تعالى قادر على محل قدرة غيره ²⁰⁹² وهو محل قدرة العباد. فإن محل قدرة البطش اليد ²⁰⁹³، ومحل قدرة المشي الرجل، ومحل قدرة التكلم اللسان. وإذا قلنا بأن الله تعالى خالق لهذه الأفعال فهذه ²⁰⁹⁴ المحال كان ذلك قولاً بأن الله تعالى قادر على محل قدرة غيره وهو أثر القدرة الأزلية لا أثر القدرة الحديثة، والمشية الشاملة من المشية القاصرة. فالمشيئة الشاملة مشيئة الله تعالى؛ لأنها تشتمل فعل نفسه وفعل العباد، فإن فعل العباد بمشيئة الله تعالى. قال الله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ ²⁰⁹⁵، وكذلك فعل نفسه بمشيئته قال الله تعالى: ﴿... وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ ²⁰⁹⁶، ويحكم ما يريد السلطان الوالي، والحجة أيضا والأوفق هنا المعنى الأول. فإن معنى قوله: ”المنيع“ ²⁰⁹⁷ في سلطانه...“ أي هو ²⁰⁹⁸ ممنوع من أن يتعرض لمملكه وجبروته متعرض الأيد والأيد ²⁰⁹⁹ القوة يقول منه أيدته على أفعلة، فمنع ²¹⁰⁰ قوله: ”القوي أيدته...“ أي

²⁰⁸⁷ أ.

²⁰⁸⁸ أ: الخصم.

²⁰⁸⁹ ساقط من ح، أ.

²⁰⁹⁰ ساقط من ح.

²⁰⁹¹ أ.

²⁰⁹² ساقط من أ.

²⁰⁹³ ساقط من أ.

²⁰⁹⁴ ح: في هذا؛ أ: هذه.

²⁰⁹⁵ الإنسان، الآية: ٣٠؛ التكوير، الآية: ٢٩.

²⁰⁹⁶ إبراهيم، الآية: ٢٧.

²⁰⁹⁷ أ: المنع.

²⁰⁹⁸ ساقط من أ.

²⁰⁹⁹ في أصل الكلمة: الاد.

²¹⁰⁰ أ: معنى.

القوي قوته بحيث لا يضعف في وقتٍ من الأوقات فيكسر قوة المتجبرين ويقهر أعداءه وينصر أوليائه المتانة - استوار شدن من حدّ شرف، الكيد - بدسگالیدن من حدّ ضرب. فمنع²¹⁰¹ قول المتين كيده القوي مجازاته بمقابلة كيد الكفار حيث ينقض كيدهم في الدنيا ويعاقبهم بالعذاب الدائم في العقبى ”وكيده مما لا ينقضه ناقض فكان كيده ممتيناً“ أي قوياً.

وقوله: ”ثم كان إيجاد ما خبث من الأجسام حكمة“ فالسؤال في هذا مثل السؤال في قوله: ”ولهذا كان خلق ما حسن (ب/١٥٨) من الأجسام وقبح“ والجواب عنه مثل [الجواب]²¹⁰² هناك. وذكر المصنف رحمه الله في هذا سؤالاً وجواباً فقال: وإن قيل: لو كان الله تعالى هو الذي تولى تخليق الكفر والمعاصي لكان يجوز أن يقال: يا خالق الكفر والمعاصي! إذ هو يكون صدقاً والصدق لا يمنع عنه وحيث مُنع عنه دلّ أنه لم يخلق ذلك²¹⁰³.

قلنا لهم²¹⁰⁴: هذا²¹⁰⁵ سؤال تلقنتموه من إخوانكم الثنوية حيث يزعمون أنه تعالى لو كان خالقاً للأجسام المستخبثة المستقدرة لكان يجوز أن يقال: يا خالق القردة والخنازير والخنافس والجعلان والأقزام والأتان وحيث لم يجر ذلك دلّ أنه لم²¹⁰⁶ يخلقها. فإن كان ما سألوا لازماً، فسؤالكم²¹⁰⁷ لازم²¹⁰⁸؛ وإن كان ما سألوا باطلاً، فسؤالكم باطل. ثم نقول: إنا نقول: الله [تعالى]²¹⁰⁹ خالق كل شيء ويدخل تحته أفعال الخلق والأجسام الخبيثة وغير ذلك ولا نبالي²¹¹⁰ من ذلك ولكن لا نقول ذلك على التخصيص لما أن إضافة كلية الأشياء لله تعالى نحو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾²¹¹¹ وإضافته [إلى]²¹¹² كلية الأشياء نحو قوله²¹¹³: ﴿... رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾²¹¹⁴ يخرج مخرج التعظيم لله تعالى وتحميد له وإضافة خاصية الأشياء إليه وإضافته إلى خاصية الأشياء يخرج مخرج تعظيم ذلك الخاص

²¹⁰¹ أ: فمعنى.

²¹⁰² أ.

²¹⁰³ ساقط من أ.

²¹⁰⁴ ساقط من ح.

²¹⁰⁵ ساقط من أ.

²¹⁰⁶ ساقط من أ.

²¹⁰⁷ ساقط من أ.

²¹⁰⁸ ساقط من أ.

²¹⁰⁹ ح، ع، أ.

²¹¹⁰ ح: بيالي.

²¹¹¹ آل عمران، الآية: ١٨٩.

²¹¹² أ.

²¹¹³ أ: كقوله تعالى.

²¹¹⁴ الفاتحة، الآية: ٢.

كما يقال: إله محمد وإله موسى وإله هرون وعبد الله وبيت الله وناقية الله. والكفر والمعاصي ليست بعظيمة فلا يجوز إضافتها إلى الله على الخصوص²¹¹⁵ و²¹¹⁶ لا يجوز أن يقال: يا خالق القردة والخنزير. ”إذ²¹¹⁷ من [ذلك]²¹¹⁸ فعله لا يفعله إلا ما ينتفع به“ أي من فعل الفعل لأجل منفعة نفسه لا بد أن يفعل فعلاً نافعاً ينفعه إما في جلب المنفعة أو دفع المضرة، والله تعالى متعالٍ عن المنفعة لنفسه.

وقوله: ”والحكمة يقتضي كون الكفر على هذه الصفات وهي القبح والبطلان والشر“. وإنما اقتضت الحكمة أن يكون الكفر موصوفاً بهذه الصفات الذميمة؛ لأنه كفران لنعمة المنعم والعقل يقتضي قبح ذلك على وجه لا يجوز نسخ قبحه وبطالانه. ”... فإيجاده عليها“ أي فإيجاد الكفر على هذه الصفات الذميمة كان حكمة.

(١٥٩/أ) قوله: ”وإنما السفه تحصيله حكمةً وصواباً كما يقصده الكافر“ أي يعتقد الكافر الكفر على أنه حسن وصواب. قال الله تعالى ﴿...وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾²¹¹⁹. قال العبد الضعيف غفر الله له هذا الحصر²¹²⁰ لا يقتضي جواز أن يكتسب المسلم الكفر على اعتقاد أنه قبيح وباطل وشرّ وإن كان ظاهر هذا الحصر يقتضيه؛ لأنّ الدليل قام لنا على أن المسلم لو اكتسب الكفر بأي وصف كان، كان هو²¹²¹ مُرتداً ونابذاً ربيعة الإسلام عن عنقه؛ لأنه عند إكتساب²¹²² الكفر. وإن كان معتقداً له على ما عليه صفةً من القبح والبطلان يكفر لاستخفافه دين الإسلام. وأما إذا كان معتقداً عند كسبه خلاف ما عليه صفته ولا²¹²³ شك في كفره وارتداده. ”ولا يلزم هذا في الإيجاد“ أي و²¹²⁴ لا يلزم القبح في الإيجاد على هذه الصفات الذميمة لما أن في إيجاد الكفر بيان غنى الموجد وبيان كمال قدرته حيث قدر على خلق الأعيان والأعراض والحسن والقبح وغير ذلك مما ذكر في الكتاب بخلاف اكتساب الكفر والمعاصي. فإنه ليس فيه بيان الغنى ولا بيان كمال القدرة فكان اكتساب الكفر شرّاً محضاً ليس فيه²¹²⁵ جهة الحكمة بوجه فكان كافراً بأي وجه اكتسب الكفر بخلاف سائر المعاصي التي فيها شهوة

²¹¹⁵ ح، ع، ب، أ: الخلووص.

²¹¹⁶ أ: فلهذا.

²¹¹⁷ أ: إذا.

²¹¹⁸ ح، ع، ب، أ.

²¹¹⁹ الكهف، الآية: ١٠٤.

²¹²⁰ ساقط من ح.

²¹²¹ ساقط من أ.

²¹²² في الأصل: إكسابه.

²¹²³ ح، أ: فلا.

²¹²⁴ ساقط من أ.

²¹²⁵ الجملة: ”بيان الغنى ولا بيان كمال القدرة فكان اكتساب الكفر شرّاً محضاً ليس فيه...“ ساقطة من أ.

النفس نحو الزنا وشرب الخمر وغيرهما. فإن المسلم²¹²⁶ لو اكتسبها على اعتقاد أنها حرام لا يكون كافراً بل يكون فاسقاً، وإنما يكون كافراً في اكتساب تلك المعاصي إذا اكتسبها على اعتقاد أنها حلال. وأما اكتساب الكفر فلا يتفاوت في إیراث الكفر بين الاعتقادين.

وقوله: ”وبهذا يبطل قولهم“ إشارة إلى ما ذكر قبيل هذا بقوله: ”فإيجاده عليها كان حكمةً...“ إلى آخره. وقوله: ”وإن²¹²⁷ استحقاق الذم“ إلى آخر جواب عن قول المعتزلة أنه تعالى لو كان هو الذي تولى إيجاد الكفر لجاز ذمه عليه لما له من وخيم العاقبة الوخامة ناگوار شدن²¹²⁸ من حدّ علم. يقال: رجل وخمّ ووخيم أي ثقيل وبلدة وخيمة إذا لم توافق ساكنها. ”ولما [يقصد]²¹²⁹ تحصيله على ضدّ (١٥٩/ب) ما يقتضيه الحكمة“ أي سفاهة العبد بسبب اكتسابه الكفر لأجل هذين المعنيين:

أحدهما: أن في اكتسابه اكتساب ما هو له من وخامة العاقبة أي ضررها وهو كون الكافر في عاقبة أمره بسبب كفره مخلداً في العذاب الدائم، فكان سفيهاً كذلك²¹³⁰؛

والثاني: أن سفاهته بسبب تحصيله الكفر على اعتقاد خلاف ما عليه صفة الكفر. فإن صفة الكفر هي القبح لعينه وهو اكتسبه على اعتقاد أنه حسن فكان معتقداً حلّه وهو حرام محض ومن أحلّ ما حرّم²¹³¹ الله [تعالى]²¹³² كان كافراً سفيهاً. وهذان المعنيان لا يوجدان في حقّ إيجاد الله تعالى، فلا يثبت في إيجاده²¹³³ السفاهة.

وقوله²¹³⁴: ”ولا حاجة بنا إلى بيان الجهة التي يتعلّق بها قدرة العبد جواب عن قولهم إنه ليس وراء الوجود معنى يتعلّق به قدرة العبد²¹³⁵“. وإنما قلنا: إنه لا حاجة بنا إلى بيان الجهة التي يتعلّق بها قدرة العبد؛ لأنّ على المدعي أن يثبت ما إدعاه بالدليل. وقد أثبت المصنف رحمه الله ما إدعاه وهو أن العبد له فعل وليست له قدرة التخليق بالدليل القطعي. ثم بعد ذلك ليس عليه بيان أن فعل العبد بأي شيء [من فعله]²¹³⁶ يتعلّق. فإن ذلك²¹³⁷ البيان بيان أثر الوهم، فلا يجب عليه إتباع الوهم عند قيام

²¹²⁶ ح: جملة ”فإن المسلم...“ ساقطة من ح.

²¹²⁷ أ: فإن.

²¹²⁸ حازنة جدا.

²¹²⁹ ج.

²¹³⁰ ح، أ: لذلك.

²¹³¹ أ: حرّمه.

²¹³² أ.

²¹³³ أ: إيجاد.

²¹³⁴ ساقط من ح، أ.

²¹³⁵ ساقط من ح، أ.

²¹³⁶ أ.

الدليل على خلافه وهم يقولون: إن فعل العبد بأي شيء يتعلق بعد أن أخرج²¹³⁸ الله تعالى فعل العبد من العدم إلى الوجود بتخليقه وليس الفعل وراء الوجود شيء يصلح أن يقال: إن فعل العبد يتعلق به من ذلك الوجه، فإثبات الفعل للعبد بعد أن كان خروجه من العدم إلى الوجود بالله تعالى، ليس بمعقول.

قلنا: بل هو معقول²¹³⁹؛ لأنّ المعقول هو ما قام عليه الدليل العقلي وقد قام فيما نحن فيه. فإن الدليل قد قام على استحالة ثبوت قدرة الاختراع لغير الله تعالى وقد قام [على]²¹⁴⁰ أن العبد له فعل إلا أنه لا²¹⁴¹ يتصور في أوهامكم ذلك لأنكم لم تروا في الشاهد من [له]²¹⁴² قدرة الفعل في محل قدرة غيره، والوهم من نتائج الحسّ وخروج الشيء عن الوهم مما لا يوجب استحالة ثبوته عند قائم²¹⁴³ الدليل على ثبوته. وقد ذكرنا أن من اتبع الوهم (أ/١٦٠) ولم ينقد الدليل²¹⁴⁴ فيما يخبر²¹⁴⁵ غيره²¹⁴⁶ إلى معرفته بخروجه عن الوهم، وأول²¹⁴⁷ ما يلزمه إنكاره ثبوت الصانع إذ لا تصور في الوهم لما ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا بجهة من الجهات منّا ولا اتصال له [بنا]²¹⁴⁸ ولا انفصال له عنا. فعلم بهذا أن ترك الوهم واجب عند قيام الدليل القطعي على خلاف الوهم، فإن الدليل القطعي لا يختلف عن موجهه، وأما الوهم فيختلف. فلذلك كان إتباع الدليل واجبا دون الوهم. [وقوله]²¹⁴⁹: على أن عندنا الموجد²¹⁵⁰ بإيجاد الله تعالى باختيار العبد هو فعل العبد وليس بفعل الله تعالى بل هو مفعوله.

قال المصنف رحمه الله في هذا الموضوع: إن هذا الكلام لا يتوجه علينا، فإننا لا نقول إن فعلا واحداً يكون [فعلا]²¹⁵¹ لفاعلين ألبتة، فإنما هو فعل الله هو صفة أزلية قائمة بذاته، وليس بفعل العبد²¹⁵². وما هو فعل العبد ليس بفعل الله تعالى بل هو مفعول وهذا؛ لأنّ فعل الله تعالى لما كان صفة

²¹³⁷ جملة "... ليس عليه بيان أن فعل العبد بأي شيء يتعلق فإن ذلك" ساقطة من ح.

²¹³⁸ ح: خرج.

²¹³⁹ جملة "قلنا: بل هو معقول..." ساقطة من أ.

²¹⁴⁰ ح، ع، ب، أ.

²¹⁴¹ ساقط من أ.

²¹⁴² أ.

²¹⁴³ أ: قيام.

²¹⁴⁴ ح: للدليل.

²¹⁴⁵ أ: يجز.

²¹⁴⁶ ساقط من أ.

²¹⁴⁷ أ: فأول.

²¹⁴⁸ ح، ع، ب، أ.

²¹⁴⁹ ح، أ، ح.

²¹⁵⁰ أ: الوجد.

²¹⁵¹ أ.

²¹⁵² ساقط من أ.

أزلية قائمة بذاته وهو التكوين يظهر أثره في العالم عند وجود وقت المكون على ما يقتضيه الحكمة²¹⁵³ البالغة في أي وقت يوجد فكان ما يوجد من أقسام العالم من الأعيان والأعراض، مفعوله ومكوّنه لأفعاله. ثم أثر ذلك الفعل والتكوين والإيجاد في حقّ أفعال العباد يظهر عند قصد العبد مباشرته وكسبه وهذه المعاني وهي الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي والحمد²¹⁵⁴ والذمّ متعلقة بمفعوله.

وقوله: ”ثم إن مذهب جمهور المعتزلة: أن المعدوم [شيء]“²¹⁵⁵ وأكثرهم يزعمون أنه عرض“ إلى آخره. اعلم أن هذا الكلام إلى آخر الفصل جواب عن قول المعتزلة وردّ له وهو ما ذكر قبل هذا بقوله: ”وما زعموا أن ليس وراء الوجود معنى يتعلق به قدرة العبد“²¹⁵⁶ يعني أنهم يقولون بعد ما أوجد الله فعل العبد وهو شيء [واحد]²¹⁵⁷ فبأي معنى يتعلق قدرة العبد [حتى]²¹⁵⁸ يكون فاعلاً به. قلنا: إنكم قلتم أيضاً مثل هذا الكلام وهو أن الشيئية للعالم ثابتة عندكم قبل وجود العالم فلم يتعلق به قدرة أحد²¹⁵⁹، وإنما تعلق قدرة الله تعالى العالم²¹⁶⁰ من حيث الوجود، لا من حيث الشيئية، مع أن الوجود والشيئية عبارتان عن معنى واحد وهو الذات وليس الوجود بمعنى زائد على الذات فيجب أن يكون فيما قلنا، كذلك عند قيام الدليل فاندفع تشنيعكم بهذا مع أن فيما قلتم زيادة معنى وهي تقضي إلى القول بقدم العالم (١٦٠/ب) وليس مثل ذلك فيما قلنا، فكان أولى أن يجوز.

وذكر المصنف رحمه الله في آخر مسألة إثبات حدث العالم من التبصرة: ”والمعتزلة لاعتمادهم²¹⁶¹ في أكثر مذاهبهم على الوهم وإخراجهم ما ليس بموهوم عن كونه معقولاً جهلاً منهم بما بينا من التفرقة بين الأمرين...“ أي بين المحسوس والمعقول، ”... مالوا إلى القول باستحالة وجود الشيء لا من شيء وصوّبوا الدهرية في ذلك، وادعوا القول بقدم الأشياء وخافوا من معرفة السيف، أو قصدوا تقرير من لا خبرة له بمعرفة الحقائق فمؤهوا وقالوا: إنا نقول بأن العالم كان معدوماً إلا أنه كان شيئاً والباري تعالى أوجده من العدم؛ لا أن²¹⁶² جعل ما ليس بشيء²¹⁶³ شيئاً إذ هو محال. ثم اقتصر الكعبي على هذا القدر، وزاد الجبائي وجماعة من البصريين فزعموا أن ما كان في حالة الوجود عرضاً

²¹⁵³ ح، ب، أ: حكمته.

²¹⁵⁴ ساقط من أ.

²¹⁵⁵ ح، ع، ب، أ.

²¹⁵⁶ ساقط من أ.

²¹⁵⁷ ج.

²¹⁵⁸ أ.

²¹⁵⁹ أ: واحد.

²¹⁶⁰ أ: بالعالم.

²¹⁶¹ في الأصل: في اعتمادهم.

²¹⁶² في الأصل: لأن.

²¹⁶³ ح: شيء.

يكون في حالة العدم أيضاً عرضاً، وكذا ما كان لونا أو طعماً أو حركة أو سكونا أو جوهرًا فهو في حالة العدم كذلك. فكانت الجواهر والأعراض والألوان والأكوان والطعوم كذلك في الأزل، وزاد أبو الحسين الخياط [أحد رؤساء البغداديين من المعتزلة]²¹⁶⁴ وهو أستاذ الكعبي، فرعم أنّ ما كان في حالة الوجود جسمًا و²¹⁶⁵ يكون في حالة العدم أيضاً جسمًا.²¹⁶⁶

ثم قال المصنف رحمه الله²¹⁶⁷ بعد هذا: "... ثم يقال لهم إذا كان الموجود موجودًا لذاته [لا لمعنى، وكذا الشيء شيئًا²¹⁶⁸ لذاته لا لمعنى²¹⁶⁹ كان المعدوم ذاتًا؟ فإن قالوا: لا، قيل: لما كان شيئاً [و] ²¹⁷⁰ الشيء شيء لذاته²¹⁷¹، وكذا العرض والجوهر، وإن قالوا: كان المعدوم ذاتًا قيل: لم يكن موجودًا، والذات الذي²¹⁷² لأجله يتصف بالوجود قائم وظهر بهذا أي²¹⁷³ قولهم هذا نتيجة قول الدهرية بل [هو]²¹⁷⁴ عين ذلك بل هو شرّ من قول أصحاب الهيولى بدرجاتٍ فإن أولئك ما أثبتوا في الأزل إلا الهيولى وهو شيء متحد الذات عندهم ولا كميّة ولا كميّة وليس بجوهر ولا عرض، وهؤلاء أثبتوا جميع أجزاء العالم في الأزل ..."²¹⁷⁵ وعن هذا قال من قال وصدق قوله في²¹⁷⁶ أن المعتزلة مخانيث الدهرية.

وقوله: "والشيء شيء لنفسه والموجود موجود لنفسه" أي شيئية الشيء راجعة إلى ذات الشيء²¹⁷⁷ لا أن²¹⁷⁸ تكون²¹⁷⁹ (أ/١٦١) معنى وراء ذلك الشيء، وكذلك الموجود راجع إلى ذات الموجود لا أنه صار موجوداً لقيام الوجود كالأسود صار أسود لقيام السواد، فكان السواد عين ذات

²¹⁶⁴ ع.

²¹⁶⁵ ساقط من أ.

²¹⁶⁶ النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ١، ص. ٢١٧.

²¹⁶⁷ ساقط من ح.

²¹⁶⁸ في الأصل: شيئ.

²¹⁶⁹ ساقط من ح.

²¹⁷⁰ ح، ع، ب، أ.

²¹⁷¹ ج.

²¹⁷² في الأصل: التي.

²¹⁷³ في الأصل: أن.

²¹⁷⁴ أ.

²¹⁷⁵ النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ١، ص. ٢٢٠.

²¹⁷⁶ ساقط من ح.

²¹⁷⁷ الجملة "... راجعة إلى ذات الشيء" ساقط من أ.

²¹⁷⁸ ساقط من ح.

²¹⁷⁹ ح: يكون.

الأسود. أما الوجود فراجع إلى ذات الموجود غير زائد على الماهية كالبياض بياض لذاته لا أنه صار بياضاً لقيام المعنى الذي هو وراء ذات البياض، لما ذكرنا قبل هذا من استحالة قيام المعنى بالمعنى. **”وكذلك الشيء شيء لنفسه...“** أي الشيئية راجعة إلى ذات الشيء لا أنها وراء الذات فيكون الشيء والموجود واحداً؛ لأنّ ”الشيء“ اسم للموجود؛ لأنّ ”لا شيء“ عبارة عن العدم. ثم أن²¹⁸⁰ المعتزلة يقولون: المعدوم شيء وذاتٌ وحركةٌ وعرضٌ، ولا يقولون: المعدوم موجود مع أن الوجود والشيئية واحد، إلى هذا كله أشار الإمام المحقق مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله.

وقوله: **”والقدرة متعلقة بالوجود دون الشيئية“** أي قدرة الله تعالى في حقّ الجواهر والأعيان وقدرة العباد في حقّ أفعالهم متعلقة بوجود تلك الأشياء لا بشيئتها. ثم قوله: **”والقدرة متعلقة بالوجود“** إلى قوله: **”فإذا هم قالوا بمثل ما قلنا قول المعتزلة“**؛ وقوله: **”فإذا هم قالوا بمثل ما قلنا، فإننا نقول: لا تعلق لقدرة العباد بشيئية أفعالهم“**؛ لأنّ شيئية الأفعال عبارة عن وجود أفعالهم، والعباد لا يتولون إيجاد أفعالهم فلذلك لا يتولون شيئية أفعالهم. وهم أيضا قالوا به بأن قدرة العباد غير متعلقة بشيئية أفعالهم فكانوا قائلين بمثل ما قلنا، في جانب العباد هذا هو الذي أراده المصنف رحمه الله حيث ذكر بعده ما يقتضي هذا المعنى وهو قوله: **”فإننا لا نأبى²¹⁸¹ إلا تعلق قدرة العبد بالشيئية، وهم قالوا به: ويحتمل أن يكون معناه، فإنهم شنعوا علينا في قولنا: إن إيجاد أفعال العباد من الله تعالى واكتسابها من العباد، فقالوا: ليس وراء الوجود شيء يتعلق به قدرة العبد، فكيف يصح قولكم الإيجاد من الله والكسب (١٦١/ب) من العبد مع أنه لا شيء في فعل العبد سوى الوجود فإذا أوجده الله تعالى، فأى شيء يكتسب العبد؟**

قلنا: هم قالوا في هذه المسألة أيضا مثل ما قلنا، فكان تشنيعهم مردوداً عليهم. فإنهم قالوا: قدرة العباد متعلق بأفعالهم من حيث الوجود دون الشيئية مع أنهما عبارتان عن معنى واحد. فقلنا: إذا تعلق قدرة العباد بأفعالهم من حيث الوجود فأى شيء بقي فيها حتى تسمّوه الشيئية وقدرة العبد غير متعلقة بها إذ التقدير أن الشيئية والوجود شيء واحد؟ وأقروا بجميع ما أنكروا علينا، فإننا لما قلنا: لا قدرة للعباد على أفعالهم من حيث الإيجاد بل من حيث الكسب والمباشرة، وكانوا أنكروا علينا ذلك القول، فقالوا: بل العباد يوجدون أفعالهم ثم أقروا بأنه لا قدرة للعباد على أفعالهم من حيث الشيئية كما نقول نحن. ثم إذا لم يتعلق قدرة العبد بالشيئية عندهم وجب أن لا يتعلق بالوجود أيضا؛ لأنّهما عبارتان عن معنى واحد. فحيث كانوا مقرّين بما أنكروا علينا في قولنا: إن قدرة العباد لا يتعلق بأفعالهم من حيث الوجود وحاصله أن جميع ما شنعوا علينا لازمٌ عليهم مع أمر محالٍ، وهو قدم العالم وتناقض أصولهم. أما قدم العالم فظاهر؛ لأنّ المعدوم شيء عندهم، والشيء والموجود عبارتان عن معبر²¹⁸²

²¹⁸⁰ ساقط من أ.

²¹⁸¹ ح: نأتي.

²¹⁸² ح: تغير.

واحد، فكان العالم موجودا بنفسه. وأما تناقض أصولهم فإنهم يقولون: المعدوم شيء وليس بموجود مع [أنهم يقولون: الشيء والموجود واحد. ويقولون: المعدوم ذات موجود، ولا يقولون: المعدوم موجود مع] ²¹⁸³ أن الذات والموجود واحد ²¹⁸⁴. ثم أنهم ²¹⁸⁵ لما لم يقولوا: بأن المعدوم موجود، وجب أن لا يقولوا: إن ²¹⁸⁶ المعدوم شيء؛ لأن الشيء والموجود واحد، فكانوا مناقضين في أقوالهم هذه. ”ثم أي فرق في حق العبد...“ أي لما لم يكن للعبد تعلق قدرته بشيئة فعله بعد ذلك لم تخل إما أن كانت الشيئة ثابتة بنفسها أو بإحداث الله تعالى إياها. فلو قلنا: بنفسها، يلزم منه قَدَم العالم؛ ولو قلنا: بإحداث الله تعالى إياها، لا يلزم. فيجب على المسلمين (١٦٢/أ) أن يقولوا: بإحداث الله تعالى إياها احترازًا عن قول القائلين بقَدَم العالم، وفيما قاله المعتزلة: يلزم قَدَم العالم، عصمنا الله عن قول هذا عقباه.

وقوله: ”وهو عين ما يذهب إليه خصومهم...“ وهم أهل السنة والجماعة. وإنما قال: وهو عين، ما يذهب إليه خصومهم؛ لأن عند أهل السنة والجماعة ²¹⁸⁷ الثواب والعقاب يتعلقان بالكسب لا بالشيئة. وكذلك المعتزلة يقولون: إن الثواب والعقاب لا يتعلقان بالشيئة. فكان قول أهل السنة كقول المعتزلة، وقول المعتزلة كقول أهل السنة من هذا الوجه. ثم هما يختلفان من وجه آخر وهو أن أهل السنة يقولون أن أفعال العباد موجودة بإيجاد الله تعالى وكسبهم، وإن لهم فعلا. وقالت المعتزلة بل أفعال العباد موجودة بإيجاد العباد وتدبير الله تعالى عن أفعالهم منقطع فكان قاله أهل السنة إتباع الدلائل العقلية فمن أظهرها انتفاء الشركة بين الله وبين العباد. إذ لو قلنا بأن العباد خالقون لأفعالهم ²¹⁸⁸ كنا قائلين بأن العباد شركاء لله تعالى في تخليق ²¹⁸⁹ بعض العالم وهو الأعراض وغير ذلك على ما ذكرنا. والسمعية كقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ²¹⁹⁰ وهذا معنى قوله: ”... بل ما ²¹⁹¹ يذهبون إليه“ أي بل ما ²¹⁹² يذهب إليه خصوم المعتزلة وهم أهل السنة إتباع الدلائل العقلية والسمعية. وإنما قَدَم ذكر الدلائل العقلية ²¹⁹³ على ذكر الدلائل السمعية لما أن الأصل في الاحتجاج في علم الكلام الدليل

²¹⁸³ ح، ع، ب، أ.

²¹⁸⁴ جملة من ”ويقولون: المعدوم...“ حتى ”... والموجود واحد“ ساقطة من ح.

²¹⁸⁵ ساقط من ح، أ.

²¹⁸⁶ ح: بأن.

²¹⁸⁷ ساقط من ح، أ، ع.

²¹⁸⁸ ح: أفعالهم.

²¹⁸⁹ ح، أ: خلق.

²¹⁹⁰ الأنعام، الآية: ١٠٢.

²¹⁹¹ ساقط من ح.

²¹⁹² ساقط من ح.

²¹⁹³ ح: الدليل القطعي.

العقلي²¹⁹⁴ بدليل وجوب الإيمان بالله تعالى ووحدانيتها قبل ورود السمع. وقد ذكرناه وهم يقولون بعين ما يقوله الخصوم وهو: أن قدرة العباد لا تتعلق بشيئية أفعالهم التي هي عبارة عن الوجود. وكذلك المعتزلة يقولون: لا يتعلق قدرة العباد بشيئية أفعالهم في المتنازع فيه وهو أن أفعال العباد، هل هي مخلوقة العباد أم لا؟ فعندنا لا، وعندهم نعم.

ثم يرجع عاقبة تقديرهم إلى ما قلنا بأن العباد لا يوجدون أفعالهم لما أن الشيئية والوجود واحد، فلا يجوزون تعلق قدرة العباد ولا قدرة الله بشيئية أفعالهم فكانوا قائلين بأن العباد لا يوجدون أفعالهم. (ب/١٦٢) ثم يعلم في إيجاد كلامهم أنهم يقولون بقدّم العالم حيث لا يعلّقون بشيئية العالم قدرة أحد لا قدرة الله ولا قدرة العباد، فكان العالم عندهم قديم الشيئية حديث الصنعة وهو عين مذهب أصحاب الهيولى بل قولهم شرّ من قول أصحاب الهيولى على ما ذكرنا قبل هذا من رواية التبصرة تقرير ذلك قوله: "كل مقدور وقع في محلّ قدرته..."، فهو كسب، فمحلّ قدرة العبد فهو ذات العبد وأطرافه، ولما كانت قدرة العبد حادثة كانت عرضاً فكانت محتاجة إلى المحلّ. وأما الله تعالى قديم²¹⁹⁵ [فقد] ²¹⁹⁶ بجميع صفاته ومنزّه عن الاحتياج إلى المحلّ فلذلك وقع ما وقع من الخلق لا في محلّ قدرته. ومعنى قوله: "... وما وقع لا في محلّ قدرته فهو خلق" أي الذي وقع من أثر الخلق وهو المخلوق لا في محلّ قدرة الله تعالى؛ لأنّ قدرة الله تعالى قديمة قائمة بذات الله تعالى فكانت منزّهة عن المحلّ ولا يطلق لفظ المحلّ على ذات الله تعالى باعتبار قيام الصفة به؛ لأنّ الحالّ مع المحلّ يتغيّران وصفات الله تعالى لا عين ذاته ولا غيره، ولا يصحّ إطلاق لفظ المحلّ عليه؛ لأنّ لفظ الحول يدلّ على الحدوث والانتقال والله تعالى منزّه عن الحدوث بجميع صفاته. فلذلك²¹⁹⁷ لم يصحّ إطلاق ذلك، ولا²¹⁹⁸ يقع ما يقع من أثر خلق الله في محلّ قدرة الله تعالى؛ لأنّه لا محلّ لها لما ذكرنا. "واسم الفعل يشملهما..." أي لفظ الفعل يطلق على الخلق وعلى الكسب فيقال: فعل الله وفعل العباد فكان هذان النوعان مع جنسهما الشامل لهما كاللون يشمل السواد والبياض، واسم المتمكن يشمل المنصرف وغير المنصرف، واسم الركاز يشمل المعدن والكنز، فكان من هذه الأنواع مختصّ باسم على حدة لا يطلق ذلك الاسم غيره. "ثم أن الفعل إنما يُطلق عليهما لوجود حدّ الفعل فيهما وهو صرف الممكن من الإمكان إلى الوجوب" أي إلى التحقق والثبوت. وقيل: ما وقع بآلة فهو كسب؛ لأنّ العبد موصوف بالاحتياج فكان محتاجاً إلى الآلة في فعله، وأما الله تعالى فمستغنٍ على الإطلاق من كل شيء فلا

²¹⁹⁴ جملة من "على ذكر الدلائل السمعية..." حتى "الدليل العقلي" ساقطة من ح.

²¹⁹⁵ ح: فقديم.

²¹⁹⁶ ج: ساقط من ح.

²¹⁹⁷ ح: فكذلك.

²¹⁹⁸ ح: فلا.

يحتاج إلى آلة في الخلق وهذا هو المعنى في الحد الثالث، وهو قوله: ما وقع المقذور به بحيث يصح انفراد القادر به فهو خلق؛ وما وقع (أ/١٦٣) المقذور به مع تعذر انفراد القادر به فهو كسب، وهذا لما قلنا: إن العبد محتاج في تحصيل مقدوره إلى ما يحصل هو بواسطة. ألا يرى أن الكاتب إذا أراد كتابة شيء يتعذر عليه تحصيل كتابة عند انفراده عن الرواة وأخذ القلم بيده، وكذلك سائر العمال في أعمالهم. وأما الله تعالى فهو متعالٍ عن الاحتياج إلى شيء وهو منفرد في الإيجاد لا حاجة به إلى غيره فيما يوجد فكان خالقاً بدون واسطة شيء له في خلقه. قال تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾²¹⁹⁹ على أن يجعل وحيداً حالاً عن الفاعل.

”... وهذه مسألة عظيمة“ أي مسألة خلق أفعال العباد مسألة عظيمة، فبيان عظمها من حيث أن فروعها كثيرة. فإن المسائل التي [تتعقبها]²²⁰⁰ كالمولدات، وإن المقتول ميّت بأجله، ومسألة الأرزاق، وإن المعاصي بإرادة الله، والقضاء والقدر، والهدى والإضلال. فإن كلّها مبنية على هذه المسألة ويكثر دلائل أهل الحق وشبهات الخصوم، سمي دلائل الخصوم شبهات؛ لأنها ليست في الحقيقة دلائل بل خرجت على مقابلة دلائل أهل الحق ومخالفتها فكانت شبهات، فيجب على أهل الحق الجواب عنها. وقد أجاب المصنف رحمه الله عما ذكروا من الشبهات بجواب يُدعن له المصنف ويهتك استار اللاج على وجه يرغم المصنف ويرعف والفرق بين التعنت والتعصب، قال في الفوائد الظهيرية: المتعنت لغة من يتطلب العنت وهو وقوع الإنسان فيما لا يستطيع الخروج عنه فكان التعنت تطلب العنت قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَكُمُ﴾²²⁰¹. قال الزجاج²²⁰²: أي لأهلكم والمراد من المتعنت شرعاً من ينكر ما ينفعه بخلاف المخاصم فإنه هو الذي ينكر ما يضره، وأما التعصب فهو أن يكون لغيره كالعصبة له في النصر والعصبة بنو الرجل وقربته لأبيه، وإنما سماها عصبة؛ “لأنهم عصبوا به” أي أحاطوا به، فالأب طرف والإبن طرف والعمّ جانب والأخ جانب. ولكن استعمل التعصب في العرف إنما هو فيما ينصر غيره في الباطل (ب/١٦٣) وحاصل الفرق بينهما راجع إلى أن المتعنت من ينصر نفسه في الباطل، والمتعصب من ينصر غيره في الباطل، فلذلك جمع بينهما؛ لأنّ الذي ينصر من أهل البدع لا يخلو إما أن [كان]²²⁰³ ينصر نفسه أو غيره، فالأول: متعنت؛ والثاني: متعصب. ثم في هذه المسألة شبهات الخصوم سوى المذكورة في الكتاب فمنها ما تمسكوا بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ

²¹⁹⁹ المدثر، الآية: ١١.

²²⁰⁰ ج، ع، ب، ح: يتعقبها.

²²⁰¹ البقرة، الآية: ٢٢١.

²²⁰² هو أبو اسحاق، إبراهيم محمد بن السري بن سهل الزجاج البغدادي، ولد ببغداد، كان يعمل في صناعة الزجاج، فتركه واشتغل بالأدب، مصنف الكتاب "معاني القرآن" وله تأليف جمّة، توفي ببغداد في سنة ٣١٠هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ١٤، ص. ٣٦٠؛ ابن النديم، الفهرست، ج. ٢، ص. ٦٦.

²²⁰³ ح، ع، ب، أ.

الْخَالِقِينَ ﴿²²⁰⁴ في الآية دليل على كون غيره خالقاً؛ لأنَّ إطلاق ذلك يوجب أن له مزية على كل خالق كما يقال فلان أحذق الكتاب وأجودهم خطأ. ألا يرى أن القول بأنه تعالى أكبر الآلهة محال لاستحالة ثبوت الإلهية لغيره، وهنا لما أطلق هذا دلّ على أن غيره خالق.

قلنا: التمسك بهذه الآية على أن غيره خالق لا يصح منهم على الإطلاق فإن أوائل البصرية وجميع البغدادية ساعدونا على أن ما سوى الله تعالى ليس بخالق ويستحيل وصف من سواه به ولو تعلق بذلك متأخرو أهل البصرة المجوزون ذلك يقال لهم الخلق يذكر ويراد به التقدير [وتصوير]²²⁰⁵ دون الاختراع والإيجاد وعلى هذا التقدير يجوز أن يسمى العبد خالقاً قال قائلهم شعر:

وَلَأَنْتَ تَفْرِي مَا خَلَقْتَ * وَبَعْضُ الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لَا يَفْرِي

فكان الآية محمولة²²⁰⁶ عليه رفعاً للتناقض عن الآيات والدلائل على أن العبد يكون فاعلاً ولا يكون خالقاً²²⁰⁷ والله تعالى هو الخالق. ”ويجوز إطلاق اسم الخالق على العبد“ أي على طريق التغليب. وإن لم يكن [خالقاً]²²⁰⁸ إذا ضمَّ إلى الخالق كما يقال سنة العُمَريين في أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وإن كان أبو بكر لا يسمى عند الانفراد عمر وكذا يقال للشمس والقمر قمران. قال القائل شعر²²⁰⁹:

أَخَذْنَا بَأْفَاقِ السَّمَاءِ عَلَيْكُمْ * لَنَا قَمَرَاهَا وَالتُّجُومِ الطَّوَالِغِ

وإن كان اسم القمر لا يطلق على الشمس عند الانفراد، فكذلك²²¹⁰ هذا ومنها قولهم: إن الله تعالى إذا فعل في الحركة فماذا فعلت أنا؟

قلنا: وإذا لم تفعل أنت الشيء ولا العين والوجود هو عين الشيء إذ ليس بمعنى²²¹¹ وراءه ”فماذا فعلت أنت“ والله تعالى إذا لم يفعل الجوهر، ولا العرض، ولا الشيء، ولا العين، ولا السواد، ولا البياض، ولا الرائحة، ولا الطعم، فماذا فعل وجودها إذا لم يكن معنى وراءها وهو عينها وذاتها؛ (١٦٤/أ) ولم يفعل عينها ولا ذاتها فماذا [فعل]²²¹²؟ فما أجابوا من شيء فهو لهم جواب. وإنما ذكر

²²⁰⁴ المؤمنون، الآية: ١٤.

²²⁰⁵ ح، ع، ب، أ.

²²⁰⁶ في أصل الكلمة: محموله.

²²⁰⁷ في أصل الكلمة: خالفاً.

²²⁰⁸ ح، ع، ب، أ.

²²⁰⁹ ساقط من ح.

²²¹⁰ ح، ع، ب، أ: فكذا.

²²¹¹ ح: معنى.

²²¹² ج.

هذه الأشياء وهي الشيء والعين والجوهر والعرض وغيرها؛ لأن²²¹³ المعتزلة يقولون المعدوم قبل الوجود كانت هذه الأشياء ثابتة له من غير فعل أحد، ولا تعلق لقدرة أحد بإثبات هذه الأشياء. ثم يقولون الوجود ليس معني وراءها بل هو عينها ومن هذا الجنس أيضا قولهم: كيف يجوز أن يقال بخلق الله تعالى في يد إنسان سرقة ثم يأمر بقطعها، وكذا هذا في الزنا وكذا يخلق فعلاً ثم يعاقب عليه؟

قلنا: وإذا لم يفعل السارق شيئاً، ولا الزاني، ولا الكافر، فكان الزنى والسرقة والكفر في العدم أشياء وأعياناً وأعراضاً ووجودها أعيانها وليس معني وراءها ولم يتعلق قدرة العبد بالشيئية ولا العرضية ولا العينية ولم يتعلق بمعني وراءها فماذا فعله وعلى أي فعلٍ يحد ويقطع ويعاقب، فما أجابوا عمّا سئلوا فهو لهم جواب عمّا سألوا²²¹⁴ وهذا كله ممّا تبرع، فإننا إذا أقمنا الدلالة على أن العبد، وإن لم يكن مخترعاً خالقاً فله فعل؛ وإن كان لا يقع كيفية ذلك في أوهامنا فنقول: إنه²²¹⁵ يعاقب على فعله الاختياري. فإن الله تعالى خلقه مختاراً بين أن يفعل خيراً وبين أن يفعل شراً، فكان العقاب عليه بسبب سوء اختياره الشر على الخير ومنها قولهم: إن فعل العبد لا يخلو إما أن يكون كله من الله، فيؤدّم هو عليه؛ وإما أن يكون كله من العبد وهو ما قلنا؛ وإما أن يكون بعضه من الله وبعضه من العبد، فيشتركان في الدم.

قلنا لهم: لو عقلتم لما اشتغلتم بهذا التقسيم إذ هذا مما يصحّ في الأجسام لما هي متبعضة متجزئة دون الأعراض التي يستحيل عليها التبعض والتجزئ لانعدام تألفها وتركها وما لا بعض له لا كل له إذ هما من الأسماء الإضافية والتقسيم بالكل والبعض فيما يستحيل عليه الكل والبعض جهل. ثم نقول لهم: هو مفعول الله لا فعله بل هو فعل العبد، فيؤدّم على فعله كما هو عندكم شيء (١٦٤/ب) وذات وعين وموجود ويؤدّم على وجوده دون شيءته وذاتيته وعينيته على أننا إذا أثبتنا بالدليل أن له فعلاً ولا اختراع له، فيؤدّم هو على فعله ولا يؤدّم الله تعالى على اختراعه على ما ذكرنا كما يؤدّم عندكم على وجود فعله دون شيءته. ومنها قولهم: كيف يجوز أن يكون القبيح خلق الله تعالى، والله تعالى يقول: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾²²¹⁶؟

قلنا: معنى²²¹⁷ ذلك أنه أحسن خلق الأشياء؛ لأنه عالم بكيفية خلقها على ما عليه من القبح والحسن، فكانت على ما أراه ولم يكن على خلاف ذلك. ومن قصد فعل شيء فكان على ما قصد فكان عالماً بتحصيله ويحصله على ما أراد. يقال: فلان يحسن فعل كذا، وفلان يحسن الكتابة والصبغة

²²¹³ ح: فإن.

²²¹⁴ ح، ع، ب، أ: سئلوا.

²²¹⁵ ح: بأنه.

²²¹⁶ السجدة، الآية: ٧.

²²¹⁷ ح: يعني.

والتجارة، وفلان يحسن القتل، فكان الإحسان عبارة عن كمال مهارته في العلم بذلك ومما يوضح ذلك أنه تعالى خلق الخنافس والجعلان والقردة والخنازير والنجاسات المستقدرة فلو خرج الكفر عن خلقه بقضية هذه الآية لخرجت هذه الأشياء وذا باطل فكذا هذا يعني أن يكون الأشياء قبيحًا لذاته لا يخرج بسببه من أن يكون مخلوقًا لله تعالى بالاتفاق في الأعيان فكذا في الأعراض عند قيام الدليل على كونها مخلوقة لله تعالى. وقد أظهرنا دليل ذلك كله حامدين لنعمائه وشاكرين لا؛ لأنه وهو: ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾²²¹⁸.



فصل

في أن المتولدات مخلوقة الله تعالى

إيراد فصل المتولدات بعد فصل أفعال العباد ظاهر للتناسب²²¹⁹ إذ الأفعال مؤثرة وهذه الآثار التي يسميها الخصم متولداتٍ أثرها فلم يكن بدّ من ذكر [ذلك]²²²⁰ الأثر بعد ذكر المؤثر ليكون ذكرهما موافقاً لوجودهما إذ وجودهما على هذا الترتيب فوجب أن يكون ذكرهما كذلك.

فإن قلت: هذا الذي ذكره من لقب الفصل بقوله: إن²²²¹ المتولدات مخلوقة²²²² الله²²²³ تعالى لا يستقيم على مذهبنا. فإن القول بالمتولدات قول المعتزلة حيث يقولون: إن ما يوجد في الخشبة من الحركة عقيب اعتماد الرجل عليها²²²⁴، وما يوجد من الألم في الحيوان عقيب ضرب الرجل إيّاه، وما يوجد من مرور السهم وحركته وإصابته المرمي²²²⁵ بعد الرمي كلّه أفعال (أ/١٦٥) الإنسان وهو خالقها ويسمونها الأفعال المتولدة.

وقلنا: ليست هذه الأفعال على طريق التولد من أفعال العباد على معنى أنها تتولد²²²⁶ من أفعال العباد بغير صنع من الله تعالى بل بإيجاد العباد كما قاله عامة المعتزلة. فكان في إطلاق ذلك ميل²²²⁷ إلى قول أهل الاعتزال مع أن مذهبنا ليس كذلك بل نقول²²²⁸: نحن لما أثبتنا أن أفعال العباد مخلوقة الله تعالى مع أن لهم فيها اختياراً وجب أن يكون هذه الآثار مخلوقةً لله تعالى بالطريق الأولى لما أن²²²⁹ لا²²³⁰ اختيار²²³¹ لهم في وجود هذه الآثار أصلاً. والدليل على أن مذهبنا فيها ما حكيت [و]²²³² تلقيب المصنف رحمه الله هذا الفصل في تبصرة الأدلة بقوله: الكلام في إبطال القول بالتولد،

²²¹⁹ أ: التناسب.

²²²⁰ ح.

²²²¹ ع: في أن.

²²²² ساقط من أ.

²²²³ أ، ع: لله.

²²²⁴ ح: عليهما.

²²²⁵ ح، ع، ب، أ: الهدف.

²²²⁶ أ: بتولد.

²²²⁷ أ: مثل.

²²²⁸ ح: يقول.

²²²⁹ أ، ب: أنه.

²²³⁰ ساقط من أ.

²²³¹ أ: الاختيار.

²²³² ح.

و[تلقيب] ²²³³ صاحب الكفاية والبداية بقوله: القول في نفي التولد، والقول في إبطال التولد ²²³⁴. ولما كان الأمر كذلك عُلِمَ أن ما ذكره المصنف رحمه الله هنا بقوله: إن المتولدات مخلوقة الله تعالى غير مستقيم على مذهبنا؛ لأنّ في ذلك إقرار بثبوت التولد.

ويحقّقه: وفي غيره صريحٌ ببطلان التولد فما وجه التوفيق بينهما؟

قلت: وجه ذلك أن يقال معنى ما ذكر هنا أن آثار الأفعال التي يسميها الخصم متولدات الأفعال مخلوقة الله تعالى فكان إطلاق لفظ المتولدات على زعم الخصم أنها متولدات كما جاء مثل ذلك في القرآن بقوله: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَائِي﴾، ²²³⁵ وبقوله إخباراً عن قول فرعون: ﴿قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ ²²³⁶. وأما قولك ²²³⁷: فإن في إطلاق ذلك ميلاً إلى قول أهل الاعتزال، فقلنا: ليس كذلك، فإن أهل الاعتزال يقولون: إن المتولدات أفعال الإنسان وهو خالقها لا صنع لله تعالى في شيء من ذلك. والمصنف رحمه الله يصرّح بقوله: إن المتولدات مخلوقة لله تعالى، كيف يكون مائلاً إلى قولهم وحاصله أن هذه الآثار التي توجد بعد وجود تلك الأفعال المخصوصة تتولد من تلك الأفعال عند المعتزلة فلما كان العبد خالقاً للأفعال (ب/١٦٥) كان خالقاً لما تولّد منها أيضاً وعندنا أن هذه الآثار توجد بمحض ²²³⁸ خلق الله تعالى وله قدرة أن يمنع هذه الآثار عن ثبوتها عقيب تلك الأفعال وهذا كما حكى عن الأستاذ الكبير مولانا شمش الدين الكردي رحمه الله كان يقول: ظهرت حقيقة مذهبنا في هذه المسألة عياناً في حادثة تاراب ²²³⁹ ببخارا، فإن الكفار ²²⁴⁰ في ذلك اليوم كانوا يضربونني بألة عظيمة وما كان يحصل لي ²²⁴¹ من الألم شيء.

وقوله: "ثبت أن ما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب الإنسان" إلى أن قال ولا صنع للعبد فيه لانعدام قدرة التخليق واستحالة اكتساب ما ليس بقائم بمحلّ قدرته ²²⁴² يدلّ على أن هذه الآثار وهي الألم والانكسار والحركة بعد مباشرة أفعال توجد هذه الآثار عقيبها عادةً كما أنها ليست

²²³³ ح، ع، ب، أ.

²²³⁴ أ، ح: التوليد.

²²³⁵ فصلت، الآية: ٤٧.

²²³⁶ الشعراء، الآية: ٢٧.

²²³⁷ أ: قولكم.

²²³⁸ أ: محض.

²²³⁹ قرية بجوار بخارا.

²²⁴⁰ ح: الكفارة.

²²⁴¹ ساقط من ح.

²²⁴² قدرة.

بمخلوقة للعباد ليست بمكتسبة لهم أيضا بخلاف أفعالهم الاختيارية فإنها مكتسبة²²⁴³ [لهم]²²⁴⁴ بدليل أنهم لا يتمكنون²²⁴⁵ من منع هذه الآثار عن وجودها بعد مباشرة أفعالهم التي توجد هذه الآثار عقبيها وما هو من²²⁴⁶ مكسوب العباد²²⁴⁷، فالعبد يتمكن من تحصيله والامتناع عنه ولأنّ من الجائز²²⁴⁸ أن يموت الرامي عقيب الرمي فجأةً والسهم يَمُرُّ والجرح يموت بعد الجرح والآلام تحدث وحصول الكسب من الميت محال. ثم أن المصنف رحمه الله جمع بين هذه الآثار وهي الألم والانكسار والحركة ولم يكتف بالواحد منها لما أن كلا منها مخالف للآخر في الحقيقة وإن كان اسم الأثر يجمع الثلاث فالألم أثر معقول ليس بمحسوسٍ بالبصر والباقيان محسوسان غير أنهما يتغيران فإن الانكسار أثر محسوس مع نقصانٍ في المحل والحركة أثر محسوس من غير نقصان في المحل فكان في إيراد كل منها فائدة جديدة فلذلك أورد جميعها.

وقوله: ”وإذا ثبت أن العبد ليست له قدرة الاختراع...“ إلى قوله: ”... كل ذلك مخلوق لله تعالى“، فإن قيل: لا يلزم من عدم قدرة الاختراع على هذا الآثار للعبد كونها مخلوقة لله تعالى بل يلزم من ذلك أن لا يكون مخلوقة للعبد [كونها مخلوقة لله تعالى بل يلزم من ذلك أن لا يكون مخلوقة للعبد]²²⁴⁹، فكيف أوقع هذا الذي (١٦٦/أ) ذكره من الجزاء جزاءً لذلك الشرط؟

قلنا: بل يلزم [لأن]²²⁵⁰ هذه الآثار موجودة عقلاً وعياناً على ما ذكرنا ولا²²⁵¹ بدّ [لها]²²⁵² من موجد فلما لم يصلح العبد موجداً لها لم يكن بدّ من أن يكون الله موجدها لئلا يلزم تعطيل الصانع وهذا؛ لأنّه تعالى لو لم يكن موجدها أيضاً يلزم وجود شيء حادثٍ بلا موجدٍ ولو جاز هذا في جزء من العالم لجاز في كل العالم وهذا هو²²⁵³ عين التعطيل.

وقوله: ”وبطل“ معطوف على قوله: ”ثبت...“ يعني إذا ثبت هذا ثبت صحة ما ذهبنا إليه. ”وبطل قول المعتزلة والذي يوجب بطلان قول المعتزلة“ إلى آخره. وحاصل ذلك ما ذكره في الكفاية

²²⁴³ ح: مكتسب.

²²⁴⁴ ع.

²²⁴⁵ ع: يمكنون.

²²⁴⁶ ساقط من أ.

²²⁴⁷ ح، ع، ب، أ: العبد.

²²⁴⁸ ح: الجائزات.

²²⁴⁹ ح.

²²⁵⁰ ح.

²²⁵¹ ح، ع، ب، أ: فلا.

²²⁵² ح، ع، ب، أ.

²²⁵³ ساقط من أ.

بقوله: إن هذه الآثار لو كانت حاصلةً بفعل لا يخلو إما أن كانت بدون القدرة أو بالقدرة التي حصلت بها الفعل²²⁵⁴ أو بقدرةٍ أخرى ولا وجه إلى الأوّل وهو حصول الفعل بدون القدرة لاستحالة تعري²²⁵⁵ الفعل عن القدرة ولا وجه إلى القول بحصولها بالقدرة التي حصل بها الفعل؛ لأنّ تلك القدرة سابقةً على هذا الأثر لاقترانها بالفعل ويستحيل بقاؤها إلى وجود الأثر ولا وجه إلى القول بحصولها بقدرةٍ أخرى غير القدرة التي حصل بها الفعل؛ لأنّه لو جاز ذلك لجاز أن يقدر الإنسان على تحصيل الأثر من غير مباشرة سببه نحو الألم بدون الضرب ومرور السهم بدون الرمي أو يقدر على مباشرة السبب بدون حصول الأثر نحو الضرب الشديد بدون الألم والرمي بدون مرور السهم إذ من قدر على شيءين كان قادراً على كل واحدٍ منهما وإذا كانت قادراً على كل واحدٍ منهما لكان مخيراً بين التحصيل والامتناع وحيث استحال ذلك دلّ أنه لا قدرةً للعبد على الأثر وحصول الفعل بدون القدرة محال.

وقال المصنف رحمه الله: ولأنه لو حصل بقدرةٍ أخرى وجب أن يقدر على ضده بدلاً عنه وقت وجوده بعين²²⁵⁶ تلك القدرة على قول من يقول أن الاستطاعة تصلح للضدين (ب/١٦٦) وبقدرةٍ سوى هذه بدلاً عنها صالحةً لضده على قول من يقول: إن الاستطاعة لا تصلح للضدين و²²⁵⁷ حيث استحال أن يوصف بالقدرة على تسكين السهم بعد الرمي و²²⁵⁸ الحجر بعد²²⁵⁹ الإرسال²²⁶⁰ وتخليق اللذة في بدن المضروب والمجروح بعد الضرب والجرح وتحصيل الحياة بعد الجرح الفاحش بدلاً عن الموت دلّ أنه لا يجوز أن يقدر عليه بقدرةٍ خاصة²²⁶¹ له وهذا معنى قوله في الكتاب، والقادر متمكن من الامتناع وتحصيل ضده قبل حصول الفعل.

وقوله: ”ثمّامة بن الأشرس: إن المتولدات أفعال لا فاعل لها“، إلا الله تعالى كما يقوله أهل الحق. فإن أهل الحق يقولون: الفاعل لها الله تعالى وكذا معنى قوله: ”ولا فاعل أسبابها كما يقول إخوانه من المعتزلة“ أي إخوانه من المعتزلة يقولون: الفاعل لها فاعل أسبابها، فكان [هذا]²²⁶² التشبيه تشبيهاً على الضدّ فلذلك يذكر معناه على خلاف ظاهر اللفظ قول يوجب تعطيل الصانع؛ لأنّ شيئاً ما إذا كان

²²⁵⁴ ساقط من أ.

²²⁵⁵ ساقط من ح.

²²⁵⁶ ح: يصير.

²²⁵⁷ ساقط من ح.

²²⁵⁸ ح: أو.

²²⁵⁹ ساقط من ح.

²²⁶⁰ ساقط من ح.

²²⁶¹ ح: حاصية.

²²⁶² ح.

موجوداً حادثاً وليس [له]²²⁶³ موجدٌ كان جميع العالم جائز الوجود بلا موجدٍ فكان تعطيلاً للصانع لا محالة. وقول النظام أن متولدات²²⁶⁴ فعل الله بإيجاب الخلقة أي أن الله تعالى خلق الشخص الحيواني على وجهٍ يوجب أن يخلق الله فيه الألم عند الضرب والسهم على وجه يوجب أن يخلق الله فيه المرور عند الرمي وكذا الزجاج عند²²⁶⁵ الانكسار.

وقوله²²⁶⁶: ”أبي العباس القلانسي: إنه فعل الله بإيجاب الطبع“ [أي²²⁶⁷ طُبِعَ]²²⁶⁸ على ذلك وقال المصنف رحمه الله وهو قريب من مذهب النظام بل لا فرق بينهما وحاصل المذهبين استحالة انعدام ذلك الأثر عند وجود ما هو سببه كما هو مذهب أهل الطبائع إلا أن أولئك يضيفون ذلك إلى طبيعة المحل فحسب وهما يُضيفان إلى الله تعالى ولكن بإيجاب الخلقة والطبع. والقول بالإيجاب على الله تعالى قول باضطراره فيؤدّي إلى أن من فعل شيئاً في محل يصير موجبا على الله تعالى أن يفعل (١٦٧/أ) ذلك المتولد في المحل بحيث لا يكون له²²⁶⁹ قدرة²²⁷⁰ الامتناع والقول به ظاهر الفساد بأدي العوارز وعندنا أن خلق²²⁷¹ المحل عن هذه المعاني عند وجود ما يُعدّ في العرف سبباً لها جائز والله لا يجب عليه أن يفعل شيئاً منها في المحلّ وما يفعل يفعل باختياره غير أنه أجرى العادة بأن يفعل ذلك عند ذلك كله عند وجود أسبابه²²⁷². وقال²²⁷³ في الكفاية: والقول بإيجاب الخلقة أو الطبع باطل؛ لأنه يؤدّي إلى جعل الله تعالى مضطراً على إيجاد [الأثر]²²⁷⁴ عقيب إيجاد المؤثر إذ لا يجوز على أصلهما أن يوجد الله فعلاً²²⁷⁵ على خلاف العادة وفي ذلك إنكار المعجزات والكرامات وتحقيق السحر وذلك باطل. ومن²²⁷⁶ شبهة المعتزلة أن هذه الآثار توجد²²⁷⁷ على حسب قصد الفاعل وإرادته فتكون حاصلّة

2263 أ.

2264 أ، ع: متولد؛ ح: متولدة.

2265 ح، ع، ب، أ: مع.

2266 ح، ع، ب، أ: وقول.

2267 ح: أن.

2268 ع.

2269 ساقط من ح.

2270 ح: لقدرة.

2271 ح، أ: خلق.

2272 ح: أشيائه.

2273 ساقط من ح.

2274 ع.

2275 ساقط من ح.

2276 ح: وهو.

2277 ح: أوجد.

بإيجاده كما مرّ في مسألة خلق الأفعال وكذلك الحكم يدلّ على ما قلنا فإن فاعل سببها يلام ويؤاخذ بها في الدنيا ويعاقب عليها في الآخرة ولو لم تكن حاصلةً بفعله لكان عقابه²²⁷⁸ عليها ظلماً وسفهاً.

قلنا: إن هذه الآثار لم تحصل من العبد لا بقدرة الإيجاد ولا بقدرة الاكتساب؛ لأنّ فعل الفاعل إنما يحصل بقدرته وقد بينا أنه ليس لفاعل²²⁷⁹ أسباب هذه الآثار قدرةً في حقّ [هذه]²²⁸⁰ الآثار لا من حيث تحصيل هذه الآثار ولا من حيث الامتناع منها، ولا يكون فاعلاً لهذه الآثار غير أن الله تعالى لما أجرى العادة المستمرة بخلق تلك الآثار عقيب مباشرة أسبابها والمباشر لتلك الأسباب بقصد حصولها بمباشرة أضيف إلى مباشر أسبابها عرفاً وشرعاً ويلام عليها ويؤاخذ بها وكذا يجوز الأمر بها والنهي عنها لهذا. وإن لم تكن حاصلةً بفعله حقيقة كمن شقّ زقّ إنسان حتيّ سال الدهن لم يكن السيلان مضافاً إلى إسالته حقيقةً ولكن لما أجرى الله تعالى العادة بخلق السيلان في الدهن عقيب شقّ الزقّ (١٦٧/ب) أضيف إلى شقّه عرفاً وأخذ به شرعاً، فكذا هذا وأما [ما]²²⁸¹ قالوه²²⁸² من أن هذه الآثار توجد على حسب قصد الفاعل وإرادته. فقلنا: لا نسلم حصولها على حسب قصد الفاعل وإرادته لا محالة. فإن الإنسان ربما²²⁸³ يريد²²⁸⁴ أن يكون مشيه²²⁸⁵ غير متعبٍ وجرحه غير سارٍ إلى الموت ولا يكون كذلك، وكذا الكافر باشر الكفر²²⁸⁶ على قصد أن يكون كفره حسناً وصواباً²²⁸⁷ ولم يحصل على موافقة قصده علم أنه لا خلق للعباد لا في أفعالهم ولا في آثارها، والله الموفق.

²²⁷⁸ ساقط من ح.

²²⁷⁹ ح: بفاعل.

²²⁸⁰ ح، ع، ب، أ.

²²⁸¹ ع، ح.

²²⁸² ع، ح: قالوا.

²²⁸³ ح: لما.

²²⁸⁴ ح، ب، أ: يقصد.

²²⁸⁵ ح: مشيئته.

²²⁸⁶ ساقط من ح.

²²⁸⁷ ساقط من أ، ح.

فصل

في أن المقتول ميت بأجله

ذكر وجه المناسبة في الكتاب لما أن الموت بعد حَزَّ الرقبة أثر من آثار حَزَّ الرقبة من غير تخلف على ذلك جرت السنة الإلهية، فكان حصول الموت عقيب حَزَّ الرقبة كحصول الألم في المضروب عقيب ضرب الإنسان، والانكسار في الزجاج عقيب كسر الإنسان سواءً بسواءً.

فإن قلت: فعلى هذا ما فائدة ذكر هذه المسألة بفصلٍ على حدة، فكان حكم هذه المسألة معلوماً لما ذكر في الفصل المتقدم، فإن ما ذكر ذلك في الفصل يتناول بجميع الآثار التي تثبت عقيب الأفعال المخصوصة بها. ألا يرى أنه لم يذكر السكون بعد التسكين، ولا السواد بعد التسويد، ولا الافتراق بعد التفريق لحصول علم حكم هذه الآثار بما ذكر في ذلك الفصل؟

قلت: لا كذلك، فإن الموت وإن كان أثراً يعقب القتل ولكن يخالف سائر الآثار التي تقدمت نحو الألم عقيب الضرب وغيره. ألا يرى أن الخلاف المذكور هنا ليس على وفاق الخلاف المذكور هناك. فإن الكعبي²²⁸⁸ الذي هو من أهل الاعتزال لم يخالف غيره من أهل الاعتزال في تلك المسألة وخالفهم هنا، وهو ما ذكره في الكتاب، وكذلك خالف رئيسهم أبو الهذيل في هذه المسألة عامتهم فقال: إن المقتول ميت بأجله، وهذا هو أجله، لا أجل له²²⁸⁹ سواء، حتى قال: لو لم يُقتل لمات بأجله في وقت قتله. وقال: والمدّة التي لم يعيش إليها لم يكن أجلاً له، ولا (١٦٨/أ) من عمره. وعندنا ليس الأمر كذلك، بل يُقتل لا محالة. وكذا قال الجبائي: إن لا أجل له إلا هذا. وقال الباقر: المقتول مقطوع عليه أجله، ولما كان كذلك لا²²⁹⁰ [يكن]²²⁹¹ بدّ من ذكر [هذه]²²⁹² مسألة يُعلم هذه الاختلافات، ولا يُعلم هذه الاختلافات بذكر الفصل الأول، ولأن الأدلة المذكورة من الطرفين في الفصل المتقدم عن²²⁹³ الأدلة المذكورة في هذا الفصل فلا بدّ من ذكر مسائل هذا الفصل مع دلائلها ليكون بياناً وافياً، وكشفاً كافياً.

وقوله: ”ثم المقتول ميت بأجله عندنا“ إلى قوله: ”لأن الله تعالى لما كان عالماً“ إلى آخره. هو دليلنا لا دليل [قول]²²⁹⁴ المعتزلة. وبيان ما ذكر من التعليل هو أن الله تعالى إذا علم أن زيدا يقتل على

²²⁸⁸ ج: والكعبي يقول إن القتل غير الموت؛ لأن الموت من فعل الله تعالى والقتل فعل العبد لذامي من الكتاب.

²²⁸⁹ ساقط من ح.

²²⁹⁰ ح، ع، ب، أ: لم.

²²⁹¹ ح، ع، ب، أ.

²²⁹² ح، ب، أ.

²²⁹³ أ: غير.

²²⁹⁴ ح، ع، ب، أ.

رأس أربعين سنةً من عمره مثلاً، ثم مع علمه ذلك لو جعل عمره خمسين سنةً كان الأمر لا يخلو إما أن كانت الزيادة عمراً له، أو²²⁹⁵ لا يكون عمراً له أو يكون أحدهما لا على طريق التعيين. فإن كان الأول، فهو سفه؛ لأنّ جعل المدّة التي لا يعيش إليها عمراً له من فعل السفهاء؛ لأنّ فائدة جعلها عمراً له هي أن يعيش المعمّر إلى تلك المدّة. وكذلك الثاني؛ لأنّ تلك المدّة لما لم تكن عمراً له لا فائدة في ذكر [تلك]²²⁹⁶ الزيادة عمراً له. وكذلك الثالث، وهو محال؛ لأنّ ذلك فعل الجهال الذين لا يعلمون عواقب الأمور والله تعالى منزّه عن الجهل²²⁹⁷ والسفه. ولما [لم يكون]²²⁹⁸ ثبت هذا ثبت ما ذكرنا أن أجله وهو الذي علمه الله أنه يُقتل في ذلك الوقت المعين.

ولنا دليل أيضاً وهو قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾²²⁹⁹، ومن السنة قوله عليه السلام، وهو الحديث المعروف: "إن عند تصور²³⁰⁰ العبد في بطن أمّه يأمر الله تعالى ملكاً فيكتب على جبهته رزقه وأجله وسعادته وشقاوته".²³⁰¹ وتعلّقت المعتزلة بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَضُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾²³⁰² ونقصان العمر لا يكون إلا بقطع الأجل الذي كان هو عمره. وتقدير الآية عندنا، والله أعلم: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَضُ مِنْ...﴾ عمر معمرٍ آخر سواء (١٦٨/ب) أي يعطي هذا الثاني من المعمر²³⁰³ ما يكون ناقصاً بمقابلة عمر الأول. و"الهاء" راجعة إلى من يماثله في الاسم لا إلى عين المذكور كما يقال هذا درهم ونصفه أي نصف درهم آخر يُماثل الأول في الاسم كذا قاله أهل اللغة منهم الفراء.

وقوله: "ووجوب القصاص والضمان على القاتل" تعبّد جواب سؤال من طرف المعتزلة بأن يقال: لو كان المقتول ميتاً بأجله، فكان القاتل لم يفعل في حقه شيئاً، بل هو مات عند قتل القاتل كما يموت على فراشه من غير قتل أحد لكان ينبغي أن لا يجب القصاص على القاتل تقدير العمد، وضمان الدية على تقدير غير العمد. فأجاب عنه لهذا²³⁰⁴، وقال: كان القياس كذلك وهو أن لا يجب القصاص وضمان؛ لأنّ المقتول ميت بأجله غير أن الله تعالى شرع لنا القصاص في هذا بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي

²²⁹⁵ ساقط من ح.

²²⁹⁶ أ؛ ح، ع، ب؛ ذلك.

²²⁹⁷ ع: الجهالة.

²²⁹⁸ ح.

²²⁹⁹ ينوس، الآية : ٤٩ .

²³⁰⁰ ح: تصوير.

²³⁰¹ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب بدء الخلق، ٣٢٠٨/٥٩؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، كتاب القدر، ٢٦٤٣/١.

²³⁰² فاطر، الآية : ١١ .

²³⁰³ أ: العمر.

²³⁰⁴ ح: بهذا.

الْقِصَاصِ حَيَاةً²³⁰⁵، وَالضَّمَانِ، وَالْكَفَّارَةَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً﴾²³⁰⁶ الآية. كان هذا أمراً تعبدياً، فوجب علينا التفويض، والتسليم إلى أمر الله تعالى، ولأن لما ارتكب النهي وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ﴾²³⁰⁷ باكتسابه الفعل الذي أجرى الله العادة بتخليقه الموت عقبيه كان ضامناً لمباشرته فعلاً باختياره وفي ذلك الفعل تلف النفس المحرمة. فكان شيخي رحمه الله ينقل عن شيخه العلامة رحمه الله: الله تعالى أمرنا بمجازاة تعدي المتعدين بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾²³⁰⁸ والقاتل ابتداء حز الرقبة ونحن نجازيه أيضاً بحز الرقبة بحكم هذا الأمر. فبعد ذلك لو عاش القاتل فليعيش يعني أن عدم العيش بعد حز الرقبة سنة إلهية ونحن لا نتعرض لها فكان القصاص جزاء المباشرة والضمان بمقابلة تفويت المحل المحترم. وكان شيخي رحمه الله أيضاً ينقل عن شيخه رحمه الله أنه سئل: لو لم يقتل، ما كان حكمه؟ فقال في جوابه: لو لم يُقتل لُقِّتِل. فكان فيه بيان أن القتل على رأس الأربعين مثلاً لما كان معلوم الله تعالى كان يُقتل لا محالة ويستحيل التخلف عن القتل في ذلك إذ في ذلك خلاف علم الله تعالى، وهو محال.

وقال في الكفاية: قلنا: إن المقتول (أ/١٦٩) ميت بأجله، لا أجل له سواه؛ لأن الله تعالى حكم بأجل²³⁰⁹ العباد على ما علم منهم، وأراد ولا تردّد في علم الله وإرادته ولا مردّد لقضائه وحكمه، فيكون الأجل الواقع [في علم الله]²³¹⁰ واحداً، ولكن يصح أن يقال: إن الله تعالى كما علم أن ما يوجد كيف يوجد علم أن²³¹¹ ما لا يوجد لو وجد كيف²³¹² يوجد. فمن قال: إن الله تعالى يعلم أنه يقتل لا محالة ولكن يعلم أيضاً أنه لو لم يقتل يعيش إلى وقت آخر فإن عني بقوله [له] أجلان هذا، فله وجه، فإما أن يكون في علمه وإرادته تردّد. فلا يخرج على هذا الأصل قوله عليه سلام: ”صلة الرحم تزيد في العمر“²³¹⁴ يعني كان في علم الله أنه لو لا هذه الصلة لكان عُمره كذا ولكنه علم أنه يصل رحمه فيكون عمره أن²³¹⁵ يزيد²³¹⁶ من ذلك ويكون المحكوم المعلوم أنه يصل رحمه ويعيش إلى هذه المدّة لا

²³⁰⁵ البقرة، الآية : ١٧٩.

²³⁰⁶ النساء، الآية : ٩٢.

²³⁰⁷ الأنعام، الآية : ١٥١؛ الإسراء، الآية : ٣٣.

²³⁰⁸ البقرة، الآية : ١٩٤.

²³⁰⁹ أ: بأجال.

²³¹⁰ ح، ع، ب، أ.

²³¹¹ ساقط من أ، ح.

²³¹² ساقط من أ.

²³¹³ ساقط من أ.

²³¹⁴ انظر: سليمان بن أحمد الطبراني، معجم الكبير، مكتبة ابن التيمية، القاهرة، ج. ٨، رقم الحديث ٨٠١٤، ص. ٣١.

²³¹⁵ ساقط من أ.

²³¹⁶ أ: أزيد.

محالة. ولكن مع علمه أنه لو²³¹⁷ لم يصل لمات قبل هذه المدّة لما²³¹⁸ قلنا: إن الله تعالى يعلم المعدوم الذي يوجد أنه كيف يوجد ويعلم الذي لا يوجد أنه لو وجد كيف يوجد. وأصل ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ...﴾،²³¹⁹ أخبر عن أهل²³²⁰ النار²³²¹ أنهم لَوْ ﴿رُدُّوا...﴾ إلى الدنيا ﴿لَعَادُوا...﴾ [لما نهوا]²³²² إلى كفرهم مع علمه أنهم لا يردّون إلى الدنيا ولا يعودون ﴿...﴾ لِمَا نُهُوا عَنْهُ، والله الموفق.

وذكر المصنف رحمه الله: ثم في²³²³ الحقيقة أنه لا خلاف في هذه المسألة؛ لأنهم [لا]²³²⁴ يقولون أن معلوم الله تعالى في الانتهاء²³²⁵ [عمره]²³²⁶ غير هذا. إذ لا يظن هذا بمن خالف هشام بن عمرو²³²⁷ في تجويز كون المعدوم²³²⁸ معلوماً. وإنما يقولون: إن الله تعالى يعلم أنه يقتل لا محالة ويعلم أنه لو لم يقتل لعاش إلى وقت كذا على أصل أنه تعالى يعلم ما يكون كيف²³²⁹ يكون²³³⁰، ويعلم أن ما لا يكون لو كان كيف يكون على نحو ما قال تعالى في حقّ الكفّار: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا

²³¹⁷ ساقط من أ.

²³¹⁸ ساقط من أ.

²³¹⁹ الأنعام، الآية: ٢٨.

²³²⁰ ح: فعل.

²³²¹ ح: الناس.

²³²² ح.

²³²³ ساقط من أ، ح.

²³²⁴ أ.

²³²⁵ أ: انتهاء.

²³²⁶ ح، ع، ب، أ.

²³²⁷ هو أبو محمد، هشام بن عمرو الفوطي، المعتزلي الكوفي، مولى بني شيبان، صاحب ذكاء وجدال وبدعة ووبال، أخذ عنه عباد بن سلمان وغيره. ونهى عن قول: حسبنا الله ونعم الوكيل وقال: لا يعذب الله كافرا بالنار، ولا يحيي أرضا بمطر، ولا يهدي ولا يضل، ويقول: يعذبون في النار لا بها، ويحيي الأرض عند المطر لا به، وأن معنى: ونعم الوكيل أي المتوكل عليه قال المبرد: قال رجل لهشام الفوطي: كم تعد من السنين؟ قال: من واحد إلى أكثر من ألف. قال: لم أرد هذا، كم لك من السن؟ قال: إثنان وثلاثون سنا. قال: كم لك من السنين؟ قال: ما هي لي، كلها لله. قال: فما سنك؟ قال: عظم. قال: فابن كم أنت؟ قال: ابن أم وأب. قال: فكم أتى عليك؟ قال: لو أتى علي شيء، لقتلني، قال: ويحك، فكيف أقول؟ قال: قل: كم مضى من عمرك قلت: هذا غاية ما عند هؤلاء المتقعرين من العلم، عبارات وشقاشق لا يعبأ الله بها، يحرفون الكلم عن مواضعه قديما وحديثا. انظر: ابن النديم، الفهرست، ج. ٥، ص. ٢١٤؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ١٠، ص. ٥٤٧.

²³²⁸ في أصل: المعلوم.

²³²⁹ ساقط من أ، ح.

²³³⁰ ساقط من أ، ح.

نُهِوا عَنْهُ ﴿ وَإِنْ كَانَ يَعْلَمُ أَنَّهُمْ لَا يَرُدُّونَ وَنَحْنُ لَا نُنْكِرُ [هَذَا، وَإِنَّمَا نُنْكِرُ] ²³³¹ كُنْ ذَلِكَ مَشْكُوكًا
مَجْهُولًا عِنْدَهُ كَمَا يَكُونُ مِمَّنْ يَجْهَلُ الْعَوَاقِبَ وَهُمْ يَأْتُونَ هَذَا أَيْضًا، وَاللَّهُ ²³³² الْمَوْفِقُ.



²³³¹ ع.

²³³² ساقط من أ.

فصل في الأرزاق

لما كانت الأرزاق كلّها من الله تعالى سواء كانت حلالاً أو حراماً كانت من قبل أفعال العباد. (ب/١٦٩) فإن كلّها مخلوقة الله تعالى سواء كانت تلك الأفعال خيراً أو شراً، فلما كان كذلك كان ذكر القبيل بعد ذكر أصل ذلك القبيل من المناسبة، وإنما قلنا: إن الأرزاق كلّها من الله تعالى؛ لأنّ كلّ الموجودات من الله تعالى سواء كان ذلك عينا أو عرضاً تمسكاً بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.²³³³ والرزق بأي وصف كان هو شيء، فكان هو مخلوقاً لله تعالى ومتصلاً بالعبد من الله. ولأنّ الرزق الحاصل للعباد لا يخلو إما أن حصل باختياره كحصوله في التجارات والدهقنة، وقبول الهبات، والصدقات، والغصوب، والسرقات، وغير ذلك. أو بغير ذلك²³³⁴ اختياره كحصوله بالإرث. وهذه الأفعال كلّها مخلوقة لله تعالى، فكان الحاصل بها أيضاً مخلوقاً لله تعالى.

وعند المعتزلة لما كانت أفعال العباد مخلوقة لهم كان الرزق الحاصل بتلك الأفعال ملكاً لهم. والملك إنما يثبت بالأفعال المشروعة، فلم يكن الحرام ملكاً لهم فلا يكون رزقاً لهم. وإلى هذا أشار في الكتاب بقوله: ومن هذا القبيل قول المعتزلة أن الحرام ليس برزق. وقال الإمام مولانا حميد الدين [الضرير]²³³⁵ رحمه الله وجهاً آخر في قوله. ”ومن هذا القبيل قول المعتزلة وهو الأوجه“ أي مسألة الأرزاق من قبيل مسألة خلق الأفعال ومن قبيل أن المقتول ميتٌ بأجله؛ لأنّ العبد عندهم خالق أفعاله، فلذلك قالوا: الرزق هو الملك؛ لأنّ العبد يقدر على التملك بنفسه. ألا يرى أن الأب يقدر على تملك شيء من ابنه الصغير مستبداً بنفسه ولا يقدر أحد [على]²³³⁶ أن يجعل شيئاً غذاءً لغيره؟ فلذلك كان الرزق عبارة عن الملك لا عن الغذاء عندهم، و[كذلك]²³³⁷ المقتول ليس بميت على أجله عندهم بل القاتل قطع أجله، وكذلك الرزق مقيد بالملك عندهم، فالغير يقطع ملك الغير على معنى أنه يأكل ملك الغير، فكان الرزق²³³⁸ من قبيلهما.

وقوله: ”ولا يتصور أن لا يأكل الإنسان رزقه، أو يأكل غيره رزقه“. وقالت المعتزلة: من الجائز أن لا يأكل، (أ/١٧٠) أن لا يأكل إنسان رزقه ويأكل رزق غيره أو يأكل رزقه غيره فيما²³³⁹ قدر الله تعالى

²³³³ الأنعام، الآية: ١٠٢

²³³⁴ أ.

²³³⁵ أ.

²³³⁶ ح، ع، أ.

²³³⁷ ح، ع، أ.

²³³⁸ من ”مقيد“ حتى ”الرزق“ ساقطة من ح.

²³³⁹ أ، ح: مما.

أن يجعل غذاء لشخص قط لا يصير غذاءً لشخص²³⁴⁰ آخر²³⁴¹؛ لأنّ ما قدّر الله تعالى لا يتغيّر عمّا قدّر. إذ التغيّر عمّا قدّر دليل الجهل بالعواقب، والله تعالى منزه عنه. وحاصل هذا أن الرزق اسم مشترك بين الملك والغذاء، واسم الدابة يتناول كلّ ما يدبّ أي يمشي على وجه الأرض من إنسان وغيره.

وقلنا: إن المراد من قوله تعالى [والله أعلم]²³⁴²: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا...﴾²³⁴³ الغذاء دون الملك؛ لأنّ لو حملناه على الملك يلزم²³⁴⁴ أمران فسادان²³⁴⁵، أحدهما: ترك العمل بالعموم المؤكّد عمومه بكلمة من التبعية في موضع النفي. ألا يرى أن قولك: ما ملكت من دينار، أكد في إفادة العموم من قولك: ما ملكت ديناراً؛ لأنّه لو ملك ما دون الدينار في الصورة الأولى²³⁴⁶ [لما]²³⁴⁷ كان كاذباً دون الثانية، وهذا²³⁴⁸ [كان]²³⁴⁹ كذلك فبالحمل²³⁵⁰ على الملك كان المراد منه الإنسان دون غيره؛ لأنّ الملك لا يثبت لغير الإنسان من الحيوانات، فحينئذ يلزم أن لا²³⁵¹ يكون الله تعالى رازقاً للوحوش، والطيور، والبهائم، والأنعام، والحشرات، وهو أمر قبيح. وأما لو حملناه على معنى الغذاء²³⁵² كان معمولاً بالعموم من غير تخلف ذي روح منه، فكان الحمل على معنى الغذاء أولى؛ والثاني لزوم القبح الفاحش. فإن رجلاً لو عاش مائة سنة و [إن]²³⁵³ كان آكله من الحرام يُقبح أن يقال فلان عاش مائة سنة لم يأكل رزق الله؟ ولكن يرد على هذا سؤال وهو أن الله تعالى لما جعل الحرام رزقاً لمن يأكل الحرام كما جعل الحلال رزقاً لمن يأكل الحلال، فلم يعذب في الآخرة مع ذلك من يأكل الحرام؟ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ

²³⁴⁰ ح، ع، أ: لغيره.

²³⁴¹ ساقط من أ، ح.

²³⁴² ح، ع، أ.

²³⁴³ هود، الآية : ٦.

²³⁴⁴ ح، أ: لزم.

²³⁴⁵ أ، ح: فسادان.

²³⁴⁶ ساقط من ح.

²³⁴⁷ ح.

²³⁴⁸ ح، ع، أ: وإذا.

²³⁴⁹ ح، ع، أ.

²³⁵⁰ ج، أ: الجهل.

²³⁵¹ ساقط من ح.

²³⁵² ح: العمل.

²³⁵³ أ.

نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا²³⁵⁴. قلنا: الجواب عنه ما هو الجواب عن إرادة الله تعالى: الكفر والمعاصي من العبد، ثم تعذيبه عليها²³⁵⁵ على ما يجيء بُعيد هذا إن شاء الله تعالى.

وقال في الكفاية: فالله تعالى وعد لعباده الرزق المطلق إلا أنه تعالى جعل أسباب الأرزاق بأيدي العباد وأمرهم أن يطلبوها (ب/١٧٠) من وجوه حلّها بالأسباب التي أطلق الشرع مباشرتها فإذا أقدم العبد بحرصه وهواه حيث طلب الرزق من غير وجهه أوصل الله إليه من ذلك الوجه بناءً على أصل اختياره، فتحقق ما وعده الله تعالى من اتصال الرزق. ولكن الله تعالى يعاقبه على سوء اختياره ومخالفته أمره مثاله السلطان إذا وعد لجنده من القوت على قدر²³⁵⁶ كفايتهم من خزائنه²³⁵⁷ وأمرهم بطلب ذلك على وجه الأدب ليوصله إليهم فتعجل بعضهم وتعدي طوره وجاوز قدره وكسر باب الخزانة وأخذ منه بقدر²³⁵⁸ الكفاية لا شك أنه حصل له ما وعده السلطان من قدر الكفاية ولكن يستحق أليم العذاب لمجاوزته حدّ الطلب ولترك²³⁵⁹ رعاية حسن الأدب²³⁶⁰ فكذا فيما قلنا، والله الموفق.

قال المصنف رحمه الله، والشيخ أبو الحسن الرستغني،²³⁶¹ وأبو إسحاق الإسفراييني: ما حققا الخلاف في مسألة الآجال والأرزاق وقالوا فيهما خلاف من حيث العبادة لا غير وهو الصواب.

²³⁵⁴ النساء، الآية : ١٠ .

²³⁵⁵ أ: عليهما.

²³⁵⁶ ح، ع، أ: مقدار.

²³⁵⁷ ح: خزيسته.

²³⁵⁸ أ: مقدار.

²³⁵⁹ ح، ع، أ: بترك.

²³⁶⁰ ساقط من أ.

²³⁶¹ هو أبو الحسن، علي بن سعيد الرستغني، إحدى قرى سمرقند واحد أصحاب أبي منصور الماتريدي، له الكتاب 'إرشاد المهتدي' وكتاب 'الزوائد والفوائد' في أنواع المعدم. قال: رأيت الماتريدي في النوم، فقال: يا أبا الحسن، ألم تر أن الله غفر لإمراة لم تصل قط؟ فقلت: بماذا؟ باستماع الأذان وإجابة المؤذن. تفي سنة نحو ٥٣٤٥هـ. انظر: قطلوبغا، تاج التراجم، رقم ١٦١، ص. ٢٠٥؛ السمعاني، الأنساب، ج. ٣، ص. ٦٢.

فصل

في أن المعاصي بإرادة الله تعالى ومشئته

ذكر في الكتاب وجه المناسبة بما قبل هذا الفصل وأغنانا²³⁶² عن ذكره، ولأنه ذكر في الكتاب وقال²³⁶³: ”ثم هذه المسألة عين مسألة خلق الأفعال على ما مرّ يثبت بما يثبت به تلك المسألة²³⁶⁴، ثم أن السلف تكلموا فيها بطريق الإصالة“ إلى آخره. وقوله: ”ثم أن السلف تكلموا فيها...“ كأنه جواب شبهة بأن يقال لما كانت هذه المسألة عين مسألة خلق الأفعال، فلم أفردت فصل هذه المسألة عن مسألة خلق أفعال العباد؟

[فقال في جوابه هذا]²³⁶⁵ يعني اتبعنا السلف في إيراد مسألة هذا الفصل بفصل على حدة، وإن كانت مسائل هذا الفصل كلّها مبنية على مسألة خلق أفعال العباد، اعلم أن ها هنا سبعة ألفاظ وهي: المشيئة والإرادة والرضاء والمحبة والأمر والقضاء والقدر، وفي الحقيقة خمسة؛ لأن المشيئة مع الإرادة عبارتان عن معنى واحد؛ وكذلك الرضاء مع المحبة، ففي جنس الطاعات تجتمع السبعة، وفي جنس المعاصي تجتمع الأربعة وهي: المشيئة والإرادة، (أ/١٧١) والقضاء والقدر؛ وأما الثلاثة وهي: الأمر والرضاء والمحبة، ولا يتحقق فيه لما ذكر في الكتاب. ولا فرق بين المشيئة والإرادة في حق الله تعالى عند عامة المتكلمين سوى الكرامة، فإنهم يزعمون أن المشيئة والإرادة صفة الله تعالى أزلية. وأما إرادته فهي غير المشيئة، وهي عندهم حادثة في ذاته القديم، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. ثم عندنا: وإن لم يكن بينهما فرق في حق الله تعالى، ففي حق غير الله تعالى فرق حتى لو قال الرجل لامرأته: شائي طلاقك! فقالت: شئت - يقع الطلاق. ولو قال: أريدي طلاقك. فقالت: أردت - لا يقع.

وقوله: ”ثم إن مشائخنا رحمهم الله يقولون تيسيرا على المتعلمين: إن ما علم الله أن يوجد أراد وجوده شرا كان أو خيرا“ يعني أن الصحيح من مذهبنا أن الإرادة تلازم الفعل، لا العلم²³⁶⁶ إذ ليس من ضرورة كون الشيء معلوما لله تعالى أن يكون مرادا له. فإن ذاته وصفاته معلومة الله تعالى ولم يصح أن يكون مرادة له، وكذا المعدوم الذي لا يوجد معلوم له يعلم أنه لو وجد كيف يوجد، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾²³⁶⁷. ومع ذلك ليس [هو]²³⁶⁸ بمراد له، فصح من هذا أن يقال كل ما

²³⁶² ع: فأغنانا.

²³⁶³ ساقط من أ، ح.

²³⁶⁴ ساقط من أ، ح.

²³⁶⁵ أ، ح، ع.

²³⁶⁶ ساقط من أ، ح.

²³⁶⁷ الأنعام، الآية: ٢٨.

²³⁶⁸ أ.

هو مفعول الله تعالى فهو مرادٌ له، وكلّ ما هو معلوم الله تعالى لم يلزم أن يكون مراداً له، بل قد يكون مراداً له وقد لا يكون مراداً له²³⁶⁹. ثم وجه اليسر في قران الإرادة بالعلم دون الفعل. فإنه لو قال إرادة الله تعالى تلازم فعله لوقع²³⁷⁰ البحث ثانياً²³⁷¹ في الفعل بأن يقال ما المراد من فعل الله تعالى الفعل الذي هو مختصّ بالله تعالى²³⁷² بالاتفاق، وهو خلق الأجسام من خلق السماوات والأرض وما بينهما، أو الفعل الذي وقع النزاع بيننا وبين المعتزلة في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أم للعباد؟ فإن كان الأوّل مراداً، فلا شكّ أن إرادته²³⁷³ ملازمةٌ لفعله؛ لأنّ الله تعالى مختار في فعله، والإرادة لازمة الاختيار. وكذلك عندنا في أفعال العباد، فإنها لما كانت مخلوقةً لله تعالى كانت الإرادة ملازمة لفعله الذي هو الخلق أيضاً. وعند المعتزلة لما لم يكن مخلوقةً لله تعالى لم تكن مرادة بل الإرادة (ب/١٧١) عندهم تلازم الأمر والنهي أي إذا أمر بفعلٍ أراد وجوده، وإن علم أنه لا يوجد وإذا نهى عنه أراد²³⁷⁴ أن لا يوجد.

وإن علّم وجوده فلما تصور وجوه الاختلاف في القول بأن الإرادة تلازم الفعل احترز مشائخنا عن اشتباه مرادهم في فهم المتعلّمين فقالوا: ما هو أيسر في فهم المتعلّمين؟ وهو القول بأن الإرادة تلازم العلم؛ لأنّه لا خلاف لأحد²³⁷⁵ بيننا وبين الخصوم في أن العلم صفة الله تعالى على معنى أنه تعالى موصوف في الأزل بأنه عالم بجميع المعلومات من الموجود والمعدوم.

وقوله: ”وما علم الله أنه لا يكون أراد أن لا يكون“. فإن قيل: المعدوم ليس بمراد؛ ألا يرى أن المصنف رحمه الله ذكر حدّ الإرادة في فصل الإرادة بقوله: ”إن الإرادة معنى يوجب اختصاص المفعول بوجه دون وجوه“ فاخصاص المفعول إنما هو الموجود دون المعدوم، فإذا ثبت هذا فكيف صحّ قوله: ”وما علم الله تعالى أنه لا يكون أراد أن [لا]²³⁷⁶ يكون“؟

قلت: لا كذلك، بل في تعلّق المعدوم بالإرادة اختلاف الروايتين من مشائخنا رحمهم الله. قال صاحب الكفاية: قال بعض الأشعرية أن المعدوم يتعلّق بالإرادة، وبه قال بعض²³⁷⁷ أصحابنا؛ لأنّ

²³⁶⁹ ساقط من ع.

²³⁷⁰ ح: ولو وقع.

²³⁷¹ ح: ثابتاً.

²³⁷² ح: ثابتة.

²³⁷³ ساقطة من ح.

²³⁷⁴ ساقطة من ح.

²³⁷⁵ ساقط من أ.

²³⁷⁶ ح.

²³⁷⁷ ع: عامة.

الإرادة لتخصيص أحد الجانبين²³⁷⁸ وما جاز عليه الوجود والعدم لا يتخصص أحدهما إلا بالإرادة. وقال عامة أصحابنا رحمهم الله أن المعدوم لا يصلح أن يكون مراداً؛ لأنَّ الإرادة تلازم الفعل عندنا على ما ذكرنا، والمعدوم لا يصلح أن يكون مفعولاً، فلا يصح أن يكون مراداً إلى آخره. ولكن اختار²³⁷⁹ بعض المحققين من أصحابنا ترجيح القول الأوّل، وهو أن يتعلق الوجود والمعدوم بالإرادة، فتعلق الوجود بها هو أن يُريد الله تعالى وجوده وتعلق المعدوم بها هو أن يريد الله تعالى استمرار عدمه أبداً أو إلى وقت وجوده لو أراد وجوده وما ذكره في فصل الإرادة من معنى الإرادة لا ينفي قولنا هذا. فإن معنى قوله: ”إنَّ الإرادة معنى يوجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه“ ذلك في الوجود الذي يتعلق بالإرادة وإنما قلنا هذا؛ لأنَّ ذلك الفصل أعني فصل إثبات الإرادة لله تعالى ذكره المصنف رحمه الله (١٧٢/أ) بعد فصل التكوين والمكوّن يعني أن الله تعالى لما كوّن المكوّن أي أوجد العالم حين أوجده باختياره ولا اختيار بدون الإرادة، فكان مريداً. ولذلك ذكر حدّ الإرادة بالحدّ الذي يتعلق الوجود بالإرادة وأما الإرادة في نفسها فغير مختصة²³⁸⁰ بأنها تلازم الوجود و²³⁸¹ المعدوم. فإن الله تعالى كما هو مختار في إيجاد المعدوم كذلك هو²³⁸² مختار أيضاً في إبقاء المعدوم على العدم الأصلي. والاختيار يلازم الإرادة فكان له الإرادة في إبقاء المعدوم على ما هو عليه من العدم ضرورة والدليل على ذلك تنصيب المصنف رحمه الله ها هنا بقوله: وما علم الله تعالى أن لا يكون أراد أن لا يكون. ثم اختلفت عبارات مشائخنا رحمهم الله في هذه المسألة، قال بعضهم: نقول على الإجمال أن جميع المحادثات والأفعال مراد الله تعالى، ولا نقول على التفصيل أن القبائح، والشرور، والمعاصي مراد الله تعالى؛ كما نقول على الإجمال أن الله تعالى خالق جميع الموجودات، ولا نقول على التفصيل بأنه خالق الأقدار والجيف والأنتان؛ ويقال على الإجمال كلّ ما سوى الله تعالى ضعيف؛ ولا يقال على التفصيل أن²³⁸³ حجج الله تعالى ضعيفة وإن كانت سوى الله تعالى. وقال بعضهم نقول على التفصيل ولكن بقرينة تليق به حتى نقول: إنه أراد الكفر من الكافر كسبا له [شرا قبيحا منها عنه كما أراد الإيمان من المؤمنين كسبا له]²³⁸⁴ خيراً حسناً مأموراً به، وهو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله. ولأنَّ العبد لا يمكنه الخروج عن إرادة الله تعالى عندكم. ”وفيه جعل الله العباد مجبورين“ أي جعل العباد الكفار مجبورين على كفرهم ممنوعين عن الإيمان بالإرادة ثم بعد ذلك إما أن يعذروا على ذلك والقول به

²³⁷⁸ أ، ح: الجائزين.

²³⁷⁹ أ: اختصار.

²³⁸⁰ أ: مختصر.

²³⁸¹ ح: أو.

²³⁸² ساقط من أ.

²³⁸³ ساقط من ح.

²³⁸⁴ ع.

تكذيب الكتاب وخروج عن الإجماع، وإما أن يعاقبوا عليه ولا يعذروا، وهو القول بتكليف ما ليس في الوسع.

وقوله: ”ومن ذرأه لجهنم أراد منه ما به يصير“ لجهنم إذ لو ذرأه لجهنم مع إرادة ما به يصير للجنة فقد أراد منه ما يصير بإدخاله ما ذرأه له ظالماً، وهو محال. فزعمت المعتزلة أن ”اللام“ في الآيتين جميعاً إلى ”اللام“ في قوله: ﴿لِيُرْزَأُوا...﴾²³⁸⁵ (ب/١٧٢) و”اللام“ في قوله: ﴿ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ...﴾²³⁸⁶ ”لام“ العاقبة لا ”لام“ التعليل، كما في قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾²³⁸⁷ وهم ما التقطوه لهذا وإنما التقطوه ليكون لهم ولياً وقرّة عين ولكن لما كان عاقبة أمر أن صار لهم عدواً ذكر بهذه اللفظة، وكما يقال: ولدوا للموت وابنوا للخراب. واحد لا يلد للموت بل يطلب بقاء الولد ولا يبني الدار للخراب ولكن الانتفاع بها ولكن لما كان عاقبة أمر - المولود الموت، وعاقبة أمر - الدار الخراب، يقال هكذا لبيان العاقبة. والجواب عنه إنما يتصور أن يريد أحد من آخر ما لا يكون منه ويفعل فعلاً له، ولا يكون هو بل يكون غيره أو ضده أن لو كان الفاعل جاهلاً بالعواقب فيفعل فعلاً لغرض فلا يحصل ذلك بل يحصل غيره فأما من لا يجهد بالعواقب كيف يريد عاقبة الفعل يعلم حقيقة أنها لا يكون على ما يريد وهل يفعل هذا إلا سفيه ومثله في الشاهد كمن يبذر بذراً في الأرض ويريد خروج الذرع وحصول النماء مع علمه أنه لا ينبث ولا يخرج. وكذا استعمال ”لام“ العاقبة فيمن يجوز عليه الجهل بالعواقب، فيفعل فعلاً لقصد فيحصل له ضد ذلك العاقبة ولا يحصل له ما هو المقصود²³⁸⁸ فيقال له على طريق تعريف عاقبة فعله الوخيمة الحاصلة لا على وفق قصده ليتنبه لذلك فلا يعود إلى العمل بمثله فيما يستأنف من عمره فأما في حقّ علام الغيوب فاستعماله فاسد، والله الموفق.

وقوله: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾²³⁸⁹ فجعل شرح الصدر سبباً يحصل به الإيمان وضيق الصدر وحرجه سبباً يحصل به الضلال وأخبر أنه متى أراد أن يهدي إنساناً يشرح صدره ليهتدي ومن أراد ضلاله يجعل صدره ضيقاً حرجاً لئلاً يؤمن فيبقى على الكفر. والكعبي لتخيره اعترض فقال معنى الآية: إن من أسلم (أ/١٧٣) أتاه الله من أطفاه²³⁹⁰ ما لا يقدر عليه غيره ثواباً لطاعته ومن كفر ضيق الله تعالى صدره عقاباً لذلك وهو تحريف

²³⁸⁵ آل عمران، الآية: ١٧٨.

²³⁸⁶ الأعراف، الآية: ١٧٩.

²³⁸⁷ القصص، الآية : ٨.

²³⁸⁸ ح: المطلوب.

²³⁸⁹ الأنعام، الآية: ١٢٥.

²³⁹⁰ ح، أ: لطائفه.

الكتاب ونقل الكلام عن مواضعه وليس بتأويل وذلك؛ لأنَّ الله تعالى أثبت له الإسلام إذا شرح صدره والكفر إذا صيّر قلبه ضيقاً حرجاً ولم يوجب شرح القلب؛ لأنَّه [جعل ما هو] ²³⁹¹ أسلم، ولا ضيق القلب؛ لأنَّه لم يؤمن فكان فيما ²³⁹² قال ²³⁹³: جعل ²³⁹⁴ ما هو ²³⁹⁵ جارٍ مجرى الحكم علةً، وجعل ما هو جارٍ مجرى العلة حكماً وفساده لا يخفى. واعتراض البصريين أنه أراد بالهداية البيان وبالاضلال التسمية فاسدٌ جدًّا؛ لأنَّ شرح الصدر لو كان يقع للبيان والبيان واقع لكل [لكن] ²³⁹⁶ كل من وقع له البيان وقع له شرح الصدر فكان كل كافر مشروح الصدر لحصول البيان له ولكان ²³⁹⁷ يقع له ضيق الصدر لتسمية الله إياه ضالًّا، وهو محال. وكذا قسمة ²³⁹⁸ الله تعالى الخلق إلى ²³⁹⁹ من شرح له الصدر وإلى من جعل صدره ضيقاً حرجاً ²⁴⁰⁰ باطلة إذ كل لما كان له البيان واقعا كان شرح الصدر له حاصلًا لم يبق أحد ليس بمشروح الصدر [ألبتة] ²⁴⁰¹ ونسبة الله تعالى إلى الخطاء في القسمة كفر وضلال وبالله العصمة.

وقوله تعالى خبراً عن نوح عليه السلام: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُضْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ ²⁴⁰² أخبر نوح عليه السلام أن الله تعالى يريد أن يغويهم. والمعتزلة يخالفونه ويقولون: لا يريد أن يغويهم، وتأويل المعتزلة أن في الآية أن نصحه لا ينفع إن كان الله يريد أن يغويهم وليس فيه أنه يريد غوايتهم ²⁴⁰³ تأويل - فاسدٌ. "لأنَّه إذا كان يستحيل عليه إرادة غوايتهم" أي فائدة لذكر ²⁴⁰⁴ الآية على أن الأمر لو كان كما يزعمون لكان ينبغي أن يكون مراد نوح عليه السلام من هذه الآية بيان ²⁴⁰⁵ أن نصحه ينفعهم لا محالة؛ لأنَّ فيه تعليق نفي نفع ²⁴⁰⁶ النصح بما يستحيل ثبوته وهو

²³⁹¹ ح.

²³⁹² أ، ع، ح: ما.

²³⁹³ أ، ع، ح: قاله.

²³⁹⁴ ساقطة من ح.

²³⁹⁵ ساقطة من ح.

²³⁹⁶ أ، ع، ح.

²³⁹⁷ أ، ع، ح: ولو كان.

²³⁹⁸ ح: تسمية.

²³⁹⁹ ساقطة من ح.

²⁴⁰⁰ ساقطة من ح، أ.

²⁴⁰¹ أ.

²⁴⁰² هود، الآية: ٣٤.

²⁴⁰³ ساقطة من أ، ح.

²⁴⁰⁴ ح: كذكر.

²⁴⁰⁵ ساقطة من ح.

²⁴⁰⁶ ساقطة من ح.

إرادة غوايتهم²⁴⁰⁷ وتعليق النفي بما يستحيل ثبوته يكون تأكيداً للإثبات فيصير كأنه قال: ﴿إِنَّمَا لَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِذَا كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾، (١٧٣/ب) فاستحال²⁴⁰⁸ ﴿أَنْ يُرِيدَ أَنْ يُغْوِيَكُمْ يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي﴾. وحيث رأينا أنه كان لا ينفعهم وإنما قال ذلك يأساً من نفع نصحه لهم عند إرادة الله تعالى أن يغويهم فكان ذلك دليلاً على فساد التأويل. وما ذكره الجبائي أن معنى قوله: ﴿يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ...﴾ أي يجرمكم الثواب - فاسد؛ لأن أهل اللغة لم يعرفوا الإغواء عبارةً عن الحرمان والخيبة على أنا نقول: الله تعالى على زعمكم يريد حرمانهم عن الثواب وخيبتهم عن ذلك وهو [يريد كفرهم أو]²⁴⁰⁹ يريد إيمانهم؟

فإن قال: يريد ذلك وهو يريد إيمانهم، فقد أخبر أنه يريد الجسور على زعمه؛ لأنه لو تحقق ما يريد بأن وجد منهم الإيمان وحرمتهم عن الثواب وخيبتهم كان ذلك عنه ظلماً. فإذا أراد ذلك فقد أراد ما هو ظلم وهو يأبى أن يريد الله تعالى ما هو ظلم من غيره لقبح الظلم وزعم أنه يريد الظلم من نفسه مع أنه قبيح - وهذه جهالة فاحشة.

وإن قال: يريد ذلك، وهو يريد كفرهم، فقد ترك مذهبه وانقاد الحق وكذا تأويل غيرهم أن المراد بقوله: ﴿يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ أي يعاقبكم، والغبي يذكر ويراد به العذاب؛ قال الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا﴾²⁴¹⁰ أي عذاباً.

وجوابه كجواب الجبائي أنه يريد أن يعاقبهم وهو يريد منهم الكفر أو يريد أن يعاقبهم وهو يريد منهم الإيمان فبأي الجوابين أجاب؟ فالكلام على ما ذكرنا هذا كله مما ذكره المصنف رحمه الله، ثم وجه ترادف هذين²⁴¹¹ الشرطين. قال في الكشاف²⁴¹²: قال الله تعالى²⁴¹³: ﴿إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ جزاؤه ما دلّ عليه قوله: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي﴾ وهذا الدال في حكم ما دلّ عليه فوصل بشرطه كما وصل الجزاء بالشرط في قوله²⁴¹⁴: ”إن أحسنت إليّ أحسنت إليك إن أمكنتني...“²⁴¹⁵ وفي

²⁴⁰⁷ أ: إغوائهم.

²⁴⁰⁸ ج: فإذا استحال.

²⁴⁰⁹ أ، ع، ح.

²⁴¹⁰ مريم، الآية: ٥٩.

²⁴¹¹ ساقطة من أ.

²⁴¹² ج: وفي الكشاف فإن قلت ترادف هذين الشرطين قلت قوله إن كان الله يريد أن يغويكم جزاؤه ما دلّ عليه قوله ولا ينفعكم نصحي وهذا دال في حكم ما دلّ عليه.

²⁴¹³ أ: قوله.

²⁴¹⁴ ع، أ: قولك؛ ح: كقولك.

²⁴¹⁵ انظر: الزمخشري، الكشاف، تفسير الآية ٣٤ من سورة هود، ج. ٣، ص. ١٩٦.

حاشيته وهذا معنى²⁴¹⁶ قول الفقهاء أن الشرط إذا اعترض على الشرط يُجعل المتقدم متأخراً تقديره إن²⁴¹⁷ أراد الله أن يغويكم فلا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم لكانت مشيئة الكافر ومشية إبليس أنفذ من مشيئة²⁴¹⁸ الله تعالى لكون أكثر الخلق كافرين. وكذا من أدلّ الدلائل على ضعف الملك وضعفه أن يوجد في ملكه ما لا يشاء [ويشاء]²⁴¹⁹ أشياء فلا تكون فوضف²⁴²⁰ الله تعالى بذلك محال، ويردّ هذا على دلالة التمانع بالإبطال.

(أ/١٧٦) وقوله: ”إذ لو فعل لكان هو الكافر العاصي“ فعلى هذا لو خلق إيمانهم لكان هو المؤمن لا الكفرة يعني أن عندهم المؤمن هو الذي يخلق الإيمان وكذا الكافر هو الذي يخلق الكفر فذلك جعلوا العباد خالقين أفعالهم ليكونوا هم المؤمن والكافرين. إذ لو خلق الله إيمانهم وكفرهم لكان الله على قولهم المؤمن والكافر والعياذ بالله. [ثم ها هنا عند الخيرة لورود البطلان على دلالة التمانع في مسألة التوحيد لكي يندفع عنه العجز والضعف]²⁴²¹ وقالوا: المراد من المشيئة المذكورة في الآيات مشيئة الجبر يعني لو لم يقدر على خلق الإيمان يلزم الضعف والعجز، والله قادر على خلق الإيمان فيهم جبراً فلا يلزم [الضعف]²⁴²² والعجز.

قلنا: لو خلق الله فيهم الإيمان مع تخلل اختيارهم كان الله هو المؤمن على أصلكم لا العباد، فكيف لا يكون الله هو المؤمن في هذا مع خلق الإيمان فيهم جبراً بلا اختيار²⁴²³ منهم أصلاً؟

وذكر المصنف رحمه الله هذا المعنى في التبصرة بقوله: ”... ومن العجب العجيب أنه [لو]²⁴²⁴ خلق في العبد الإيمان²⁴²⁵ كسبا له باختياره وتعلقت قدرة العبد به لم يكن العبد مؤمناً...“ يعني عندهم بل كان الله مؤمناً به، ”... لأنه هو الذي أوجد الإيمان ولو خلق فيه إيماناً أو هدى بلا اختيار من جهة العبد ولا اكتسابه ولا تعلّق قدرته به لكان العبد مؤمناً...“ يعني ها هنا، ثم قال: ”... ولو كان الله أشرك المعتزلة [في]²⁴²⁶ ربوبيته وفوض إليهم نصب أدلة دينه وعلّق [ذلك]²⁴²⁷ باختيارهم وأوجب على

²⁴¹⁶ ساقطة من ح.

²⁴¹⁷ ح: إذا.

²⁴¹⁸ ح: خشية.

²⁴¹⁹ ع.

²⁴²⁰ أ، ع، ح: وصف.

²⁴²¹ أ، ع، ح.

²⁴²² أ.

²⁴²³ ح: اختيارهم.

²⁴²⁴ أ، ع، ح.

²⁴²⁵ أ، ح: إيماناً.

²⁴²⁶ أ، ع، ح، ب.

جميع أصناف الأمم الانقياد إليهم والرضا بصنعهم والقبول لتحكمهم لكان الأولى بهم أن يستحيوا عن مثل هذا الكلام ونصب مثل²⁴²⁸ هذا الدليل، فكيف ولم يوجد شيء من ذلك...²⁴²⁹

”يحققه...“ أي يحقق ما قلنا: إن العلم بصحة الإيمان لا يوجب حصول الإيمان لا محالة أن أهل العناد كانوا يعرفونه كما يعرفون أبناءهم. قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾²⁴³⁰ أي يعرفون رسول الله صلى الله عليه وسلم معرفة جليّة ويُميّزون به وبين غيره بالوصف المعين المُشخّص كما يعرفون أبناءهم لا يشبهه عليهم [أبناءهم]²⁴³¹ وأبناء غيرهم وجاز الإضمار وإن لم يسبق له ذكر؛ لأنّ الكلام يدلّ عليه ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الإضمار فيه تفخيم وإشعار بأنه لشهرته وكونه (ب/١٧٦) علما معلوم بغير إعلام، وقيل: الضمير للقرآن أو تحويل القبلة.

وقوله: ”كما يعرفون أبناءهم يشهد للأول“ وأما تخصيص الأبناء دون البنات؛ لأنّ الذكور أشهر وأعرف وهو²⁴³² لصحبة الأباء الأزم وبقلوبهم ألصق. وقال تعالى: ﴿وَإِنْ يَرَوْا كُفْرًا لَا يُؤْمِنُوا بِهَا...﴾²⁴³³ فمن قال يؤمنون بها لا محالة فقد كذب الله في خبره؛ لأنّ أهل العناد كانوا يعلمون أنهم لو لم يؤمنوا لخلدوا في النار ومع ذلك لم يؤمنوا، وكذلك إبليس عليه اللعنة يعلم بذلك ومع ذلك لم يؤمن وكذا من قامت له الدلائل الموجبة للعلم. ثم عنده [أن الله تعالى]²⁴³⁴ قادر على الظلم والسفه خاصة بقوله عنده؛ لأنّ الله تعالى عندنا لا يوصف بالقدرة على الظلم والسفه؛ لأنّ وجود الظلم والسفه منه من المحالات كالجمع بين الحركة والسكون. والله تعالى لا يوصف بالقدرة على المحالات فلم يكن ذلك باعتبار العجز بل باعتبار نبوة المحلّ وكذا ورود المحال في القول بالقدرة على الظلم والسفه؛ لأنّ الله تعالى لما اتصف بالعدل والحكمة في الأزل استحال اتصافه بالظلم والسفه؛ لأنّ الصفة القديمة يستحيل انعدامها.

وقوله: ”فالإيمان الحاصل جبرا غير ما هو المراد“ أي الإيمان الحاصل جبرا غير مراد من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ﴾²⁴³⁵؛ لأنّ الله تعالى على زعمهم شاء منهم الإيمان

²⁴²⁷ أ، ع، ح، ب.

²⁴²⁸ ح: شرّه.

²⁴²⁹ النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ٢، ص. ٩٦٢.

²⁴³⁰ البقرة، الآية: ١٤٦.

²⁴³¹ أ.

²⁴³² أ، ح: وهم.

²⁴³³ الأنعام، الآية: ٢٥.

²⁴³⁴ أ، ع، ح.

²⁴³⁵ يونس، الآية: ٩٩.

الاختياري الذي يصيرون به مستحقين²⁴³⁶ الجنة والثواب خارجين من أن يكونوا أهل العقاب وما يحصل من الإيمان بمشيئة الجبر لا يكون هذا الإيمان. فإن العبد [لا يصير به أهلاً للجنة والثواب ولا يخرج به عن استحقاق العقاب على طريق التخليد كإيمان]²⁴³⁷ الكافر في الآخرة يؤمن²⁴³⁸ عند معاينة العذاب فإذا لم يبق قادراً على تحصيل ما أراد في ملكه وغلبت مشيئته مشيئة إبليس وإرادة كل كافر وإذا لم يصح هذا صح ما ذهبنا وهو أن الكفر والمعاصي بإرادة الله تعالى وهذا؛ لأنّ الكفر والمعاصي [موجودة]²⁴³⁹ لم تدخل تحت قوله عليه السلام: "... وما لم يشأ لم يكن" فلا بدّ أن يكون داخلة تحت قوله: "وما شاء الله كان..."²⁴⁴⁰ ضرورة والذي يؤيد ما ذهبنا إليه وهو أن الكفر والمعاصي بإرادة الله تعالى.

"لما علم من فرعون أنه يكفر ولا يؤمن..." إلى آخره هذا هو المحكي عن أبي حنيفة رضي الله عنه (أ/١٧٧) فإنه ألزم طائفة من القدرية من أهل عصره بهذه النكتة:

حكى أنه دخل جماعة منهم على أبي حنيفة رحمه الله شاهدين سيوفهم وقالوا: أنت الذي تزعم أن الله تعالى يشاء الكفر من عباده ثم يعاقبه على ذلك؟

فقال رحمه الله: تحاربوني بسيوفكم أو تناظروني بعقولكم؟

فقال: لناظرِك بعقولنا.

فقال: اغمدوا سيوفكم حتى أكلمكم.

فغمدوا سيوفهم فقال: أخبروني: هل علم الله في الأزل ما يوجد من هؤلاء الكفرة أم لا؟

فلم يمكنهم إنكار علم الله تعالى، فقالوا: نعم.

قال: فإذا علم الله منهم الكفر، كيف تقولون هل يشاء أن يتحقق علمه كما علم أم شاء أن يصير

علمه جهلاً؟

فتأملوا كلامه وعرفوا صحّة قوله وبطلان مذهبهم فرجعوا عن ذلك وتابوا كذا في الكفافية.

²⁴³⁶ ساقطة من ح.

²⁴³⁷ أ، ع، ح.

²⁴³⁸ ساقط من أ، ح.

²⁴³⁹ أ، ع، ح.

²⁴⁴⁰ عن بعض بنات النبي صلى الله عليه وسلم "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعلمها فيقول: قولي حين تُصبحين سبحان الله وبحمده لا قوة إلا بالله ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن..." إلى الآخر. انظر: البغوي، المصابيح، كتاب الدعوات، ١٧١٦/٦؛ وأخرجه أبو داود في سنن، ٥٠٧٥/١٠٩.

وقال الإمام أبو منصور رحمه الله: فهذا هو المحكي عن أبي حنيفة رضي عنه وهو أَلْزَم²⁴⁴¹ بمرّة وهو المعقول القوي في المسألة وبه يظهر غاية فساد مذهبهم.

وقوله: ”فيصير مريدا تجهيل نفسه، وزوال ربوبيته“ لأنّ من أراد تجهيل نفسه كان سفيها والسفيه لا يصلح للربوبية فيلزم منه ضرورة عند إرادة جهل نفسه كونه مريدا زوال ربوبيته. ”إذ الجهل مع الربوبية لا تجتمعان وكذا أخبر أنه يملأ جهنم“ إلى آخره. وتقدير هذا بوجه أبين من هذا ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله فيقال لهم: أليس أن الله تعالى قال: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾²⁴⁴² ولا بدّ من بلى²⁴⁴³. قيل: هل يشاء أن يتحقق خبره أم لا؟ فإن قالوا: لا، فقد زعموا أنه أراد أن يكون كاذباً في مقاله، إذ لا خلاف بينهم أن الكذب كما يتحقق²⁴⁴⁴ في الماضي²⁴⁴⁵ يتحقق في المستقبل. وإن كان بين أهل السنة فيه²⁴⁴⁶ خلاف. ومن هذا قوله: فقد خلع ربة الإسلام عن عنقه. وإن قالوا: نعم، قلنا: أيشاء أن يتحقق خبره وهم مؤمنون أم يشاء أن يتحقق خبره وهم كفرون؟ وإن قالوا: يشاء أن يتحقق خبره وهم مؤمنون، قيل: لو حقق خبره فيهم وهم مؤمنون، لكان عادلا أم ظالما؟ فلا بدّ من القول بأنه يكون ظالما. قيل: فإذا أراد شيئا لو كان تحقّق لكان ظالما فقد أراد ظلما، فهو باطل. فإن قالوا: شاء أن يتحقق خبره فيهم وهم كفرون؛ لأنّه شاء أن يتحقّق خبره وهو عادل، فقد تركوا مذهبهم وانقادوا الحق.

(١٧٧/ب) قال العبد الضعيف²⁴⁴⁷ غفر الله له: وبهذا التقدير يُعرف ما ذكر في الكتاب بقوله: ”فلو أراد منهم الإيمان دون الكفر فقد أراد أن لا يتحقق خبره فيكون الله به كاذباً أو أراد ما يصير بتحقيق أخباره ظالماً“ يعني أن الله تعالى أخبر بقوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ أنه يملأ جهنم من هذين الجنسيتين، ثم لو ملأها بهم²⁴⁴⁸ مع أنه أراد منهم الإيمان لكان اللامر لا يخلو إما أن لا يوجد [منهم الإيمان أو يوجد].²⁴⁴⁹ فإن لم يوجد يلزم العجز وهو محال؛ وإن وجد فلا²⁴⁵⁰ يخلو إما أن يدخلهم النار ولا يملأ بهم جهنم نظرا إلى جانب إيمانهم؛ لأنّ الله تعالى وعد للمؤمنين الجنات، لا

²⁴⁴¹ أ، ح: لازم.

²⁴⁴² هود، الآية: ١١٩؛ السجدة، الآية: ١٣.

²⁴⁴³ ساقط من أ.

²⁴⁴⁴ ساقط من أ.

²⁴⁴⁵ ساقط من أ، ح.

²⁴⁴⁶ ساقط من أ.

²⁴⁴⁷ ع، أ، ح: قال مولانا حسام الدين السعناقي رحمه الله.

²⁴⁴⁸ ساقط من أ.

²⁴⁴⁹ ج.

²⁴⁵⁰ من ”لكن اللامر...“ حتى ”وإن وجد فلا...“ ساقطة من أ.

النار. قال الله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ﴾²⁴⁵¹ فحينئذ يلزم أن لا²⁴⁵² يتحقق خبره بأنه يملأ جهنم فيكون كاذباً وهو معنى قوله: فقد أراد أن لا يتحقق خبره فيكون به²⁴⁵³ كاذباً أي فيكون عند عدم تحقق خبره بأنه يملأ جهنم كاذباً²⁴⁵⁴ أو يدخلهم النار ويملاً بهم جهنم مع أنهم مؤمنون فحينئذ يصير ظالماً؛ لأنهم ما كفروا وما عصوا والنار معدة للكافرين. قال الله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ أَلْتُمُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾²⁴⁵⁵ وهو معنى قوله: أو أراد ما يصير بتحقيق أخباره ظالماً أي يصير بتحقيق أخباره بأنه يملأ جهنم وهم مؤمنون ظالماً؛ لأن النار جزء المعصية لا جزء الطاعة، فعلى هذا كان معنى قوله: ”فصار مريداً جهل نفسه وكذبه“ أي في الصورة الأولى وهي أن يملأ بهم جهنم مع أنه أخبر بقوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾، وكان جاهلاً بموجب خبره وكاذباً فيه. وقوله: ”... وظلمه“ أي في الصورة الثانية وهي أن يملأ بهم جهنم مع أنهم مؤمنون لما أن النار جزء الكفر لا جزء الإيمان، فيكون في ملاء جهنم بالمؤمنين على وجه التأييد ظالماً²⁴⁵⁶.

ثم قال المصنف رحمه الله: فإن قيل: أليس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يريد من الكفرة الذين علم الله أنهم يكفرون ولا يؤمنون بالله الإيمان. فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم مريداً تجهيل الله تعالى؟ قيل²⁴⁵⁷: إن النبي عليه السلام كان مريداً إيمان من لم يعلم أن الله تعالى علم منه أنه يكفر في (١٧٨/أ) المستقبل ولا يؤمن بل كان يريد إيمانهم رجاء أن الله تعالى [ربما]²⁴⁵⁸ أراد إيمانهم في المستقبل. فأما من علم النبي صلى الله عليه وسلم أنه يموت كافراً بإخبار الله بأن الله تعالى علم أنه يموت كافراً لا يريد منه الإيمان ولهذا تبرأ إبراهيم عليه السلام خليل الرحمن من أبيه حين تبين له أنه عدو الله ولم يستغفر له ولم يرد إيمانه. وكذا نوح عليه السلام لما بلغه خطاب الله: ﴿أَنْتَ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ...﴾²⁴⁵⁹ كان لا يريد إيمانهم بعد بل كان يدعو فيقول: ﴿... رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾²⁴⁶⁰ ولا يعترض على هذا بالأمر بالإيمان والنهي عن الكفر إلى آخره.

ذكر هذا الكلام في التبصرة بطريق السؤال والجواب:

²⁴⁵¹ التوبة، الآية: ٧٢.

²⁴⁵² ساقط من أ.

²⁴⁵³ ساقط من أ.

²⁴⁵⁴ من ”أي فيكون عند عدم تحقق“ حتى ”يملاً جهنم كاذباً“ ساقطة من أ.

²⁴⁵⁵ آل عمران، الآية: ١٣١.

²⁴⁵⁶ ح: ظلماً.

²⁴⁵⁷ أ: قلنا.

²⁴⁵⁸ أ، ع، ح.

²⁴⁵⁹ هود، الآية: ٣٦.

²⁴⁶⁰ نوح، الآية: ٢٦.

فقال: ”فإن قيل: من علم الله منه أنه لا يؤمن ويموت على الكفر، هل أمره بالإيمان ونهاه عن الكفر أم لا؟ فإن قلت: لا، فقد زعمتم أن فرعون وأبا جهل [ما]²⁴⁶¹ كانا مأمورين بالإيمان، وما كانا منهيين عن الكفر، وفيه أنهما ما استحقا اللوم والتعذيب؛ لأنهما ما تركا أمرا مأمورا به ولا ارتكبا منهيًا عنه²⁴⁶² وهو كفر. وإن قلت: أمرهما بالإيمان ونهاهما عن الكفر، فقد قلت: إنهما أمرهما بتجهيل نفسه ونهاهما عما فيه تقرير علمه وهذا مما لا خلاف فيه، فإذا جاز هذا بالإجماع أن يأمر بتجهيل نفسه وينهى عما فيه تقرير علمه، ولم يكن ذلك محالاً فلم لا يجوز أن يريد ما فيه تجهيل نفسه ولا يريد²⁴⁶³ ما فيه تقرير علمه؟“²⁴⁶⁴

قلنا: أنتم معشر المعتزلة تريدون أبدا تصحيح المحال بما تصوّر عندكم من الجائزات أنه نظيره بجهلكم بحقائق المعاني. ولو عقلتم لسعيتم في بيان جواز ما ذهبتم إليه ودفع الإحالة عنه فإن هذا كلام تمسّكتم به بجهلكم بمذاهب خصومكم؛ لأنّ الأمر والنهي عند خصومكم ورد التحقيق ما علم الله تعالى وإن كان ببراء أي من حيث الظاهر أنهما وردا مخالفة العلم بيان ذلك أنه تعالى علم بسابق علمه أن فرعون لعنه الله يكفر ويعصي ويعاقبه الله تعالى في النار وكذا غيره من الكفرة وأخبر بذلك.

ثم لا تعذيب إلا على العصيان ولا عصيان بدون الأمر²⁴⁶⁵ والنهي إذ لو لم يأمر بالإيمان لما وجب تحصيله ولما حرم تركه ولو لم يُنه عن الكفر لما حرم تحصيله ولما وجب تركه ولو لم يجب الإيمان (ب/١٧٨) ولم يحرم الكفر لكان لا يعاقب الكافر ولا يملأ منه جهنم فلا يتحقق ما علمه وأخبر به فأمر ونهى من علم منه الطاعة ليطيعه فيتحقق ما علمه وأخبر به من إدخاله الجنة وإكرامه إياه بالثواب. وأمر ونهى من علم [الله تعالى]²⁴⁶⁶ منه المعصية لا ليأتم وينتهي بل ليترك الإيتام والانتهاه فيعاقبه الله تعالى ويدخله النار فيتحقق ما علم وما أخبر به ولو لا الأمر والنهي لما تحقق ذلك فكان أمره ونهيه لتحقيق ما علمه وأخبر به. وإنما يكون الأمر على ما زعمت المعتزلة أن لو كان أمر الكافر ليطيعه لا ليعصيه فحينئذ يكون الأمر والنهي لتجهيله وتكذيبه. وأما إذا كان ليعصى لا ليطيع فكان لتحقيق ما علم وأخبر لا لتجهيله وصار [في]²⁴⁶⁷ [الحاصل]²⁴⁶⁸ أن من²⁴⁶⁹ علم منه الطاعة أمره ليطيعه

²⁴⁶¹ ساقطة من ح.

²⁴⁶² ساقطة من ح.

²⁴⁶³ في الأصل: يرد.

²⁴⁶⁴ النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ٢، ص. ٩٧٠.

²⁴⁶⁵ ساقطة من ح.

²⁴⁶⁶ ح.

²⁴⁶⁷ أ.

²⁴⁶⁸ ج، ع.

²⁴⁶⁹ في الأصل: ما.

ليتحقق الطاعة إذ لا تحقق لها بدون الأمر [والنهي]²⁴⁷⁰ ومن علم منه المعصية أمره لثلا يفعل بل يعصى إذ لا تحقق للمعصية بدون الأمر.

ثم قال المصنف رحمه الله: وما وقع في أفواه متفكّهة زماننا أن فائدة الوجوب الأداء شيء تلقنوه من المعتزلة فيتكلمون به جهلاً [منهم]²⁴⁷¹ [ما]²⁴⁷² يؤول إليه من المذهب الباطل وتقرر بالوقوف على هذه الجملة أن الأمر في الحقيقة لتحقيق ما علم وإن كان ترائي أنه للتجهيل، والله الموفق.

فإن قيل: أجمع العلماء على أن الإيمان محبوب الله تعالى ومرضية وقد أمر الكافر بالإيمان فحينئذ كان الله محباً من الكافر شيئاً لو تحقق هو يلزم منه تجهيل خبره والكفر من الكافر مبغض فكان الله تعالى مبغضاً من الكافر شيئاً لو تحقق هو يلزم منه تحقيق خبره [وحكمه]²⁴⁷³ ولما جاز هذا في المحبة وجب أن يجوز في الإرادة وهو أن يريد الله من الكافر شيئاً لو تحقق هو يلزم منه تجهيل خبره.

قلنا: إن الأشعري يقول: إن الله يرضى بوجود الكفر من الكافر قبيحا وكذا يجب وجود الكفر قبيحا، وقوله: ”ولا يرضى لعباده الكفر“ المراد منه المؤمنون دون الكفرة حمل على الخصوص بالدليل فعلى هذا²⁴⁷⁴ اندفع الإلزام وعلى قول مشائخنا رحمهم الله كل واحد منهما أعني الرضا والمحبة (١٧٩/أ) لتحقيق²⁴⁷⁵ ما علم؛ لأن الرضا بالشيء استحسان له وكذا المحبة واستحسان الفعل يُخرجه [من]²⁴⁷⁶ أن يكون منهيّاً عنه ومن لن يستحق عليه صاحبه العقوبة فلم يستحسن الكفر الذي علم وجوده بل استقبح وكره على ما يقتضي وجوده إذ هو لن يتصور إلا قبيحا ليكون سبباً للعقوبة وإدخال النار فيتحقق ما علم وما أخبر، والله الموفق.

وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾²⁴⁷⁷ [لأن]²⁴⁷⁸ أهل التأويل قالوا إلا ليكونوا عباداً لي وهم كانوا عباداً له. وفي التيسير قال ابن عباس رضي الله عنهما: إلا ليقروا بالعبودية لي طوعاً أو كرها يعني أن المؤمنين يُقرون به [طوعاً]²⁴⁷⁹ والكافرين يقرون له بما جبلهم عليه من الخلق الدالة

²⁴⁷⁰ أ، ع، ح.

²⁴⁷¹ أ، ع، ح.

²⁴⁷² ح.

²⁴⁷³ أ، ع، ح.

²⁴⁷⁴ ساقطة من ح.

²⁴⁷⁵ ح: ليتحقق.

²⁴⁷⁶ أ، ع، ح.

²⁴⁷⁷ الذريات، الآية: ٥٦؛ ساقط من أ، ح.

²⁴⁷⁸ أ، ع، ح.

²⁴⁷⁹ أ، ع، ح.

على وحدانية الله تعالى وانفراده بالخلق واستحقاق العبودية دون غيره، فالخلق كلهم بهذا له عابدون وعلى هذا قوله: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾.²⁴⁸⁰

وقوله: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾؛²⁴⁸¹ ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَانُتُونَ﴾²⁴⁸² على معنى ما يوجد منهم من دلائل الحدث الموجبة لكونها مربوبة مخلوقة مسخرة.

”وشبهتهم المعقولة أن يريد السفه سفیه فاسدة“ أما عند الأشعري وأهل الحديث: فالسفه - ارتكاب ما نهى عنه، وفي الشاهد يريد السفه منهى عنه فكان به سفياً، وفي الغائب لا نهى فلم يكن سفياً. وعندنا: السفه [هو]²⁴⁸³ ما لم يتعلق به عاقبة حميدة فلو تعلقت العاقبة الحميدة بإرادة السفه لما كان سفياً كما لم يكن من ابن آدم بقوله تعالى: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ﴾²⁴⁸⁴ سفياً، وإن كانت تلك الإرادة إرادة سفه. وكذلك لم يكن من موسى عليه السلام حيث قال: ﴿وَاشْدُدْ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ فَلَا يُؤْمِنُوا...﴾²⁴⁸⁵ سفياً، فكذا من الله تعالى. وكذا موسى عليه السلام حيث قال للسحرة: ﴿بَلْ أَلْقُوا...﴾²⁴⁸⁶، وقال: ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾²⁴⁸⁷، أكان ذلك الإلقاء حكماً أم سفياً؟ فإن قالوا: كان حكماً، جعلوا معارضة الرسول عليه السلام في المعجزة بما يأتي به الساحر من المخرفة حكماً، وهو كفر. وإن قالوا: كان الإلقاء سفياً، (ب/١٧٩) قلنا: وهل أراد موسى عليه السلام وجود الإلقاء أم لا؟ فإن قالوا: لا، فقد زعموا أنه لم يرد ظهور حجة، وإبطال ما يعارضون به حجته وأراد بقاء أمر رسالته حيز الإشكال والتردد. وإن قالوا: نعم، فقد أقرّوا أنه أراد السفه ولا يصير به سفياً لما كان تحت إرادته ظهور حجته وغلبة دلالاته وفيما نحن فيه يكون تحت إرادة السفه تحقيق علمه وخبره فيكون حكماً لا سفياً، ومريد شتم نفسه إنما يكون سفياً هذا جواب لقولهم: ومريد شتم نفسه والمعرض له سفياً. قال المصنف رحمه الله في جواب هذا: إن كثيراً من أصحابنا لا يطلقون أنه أراد شتم نفسه بل يقولون أراد أن يكون شتمه من الكافر قبيحاً وهذا حكماً.

ثم يقال لهم هل يريد الله تعالى أن يكون الكفر قبيحاً وكذا شتم نفسه؟ فإن قالوا: نعم، وهو قولهم قيل والكفر قبح لعينه فإذا أراد قبحه فقد أراد عينه وهذا ما أنكرتموه. وإن قالوا: لا، يريد أن يكون قبيحاً، فقد أراد أن يكون حسناً. إذ من مذهبهم أن ما ليس بقبيح فهو حسن ولهذا زعموا أن كل مباح

²⁴⁸⁰ النحل، الآية : ٤٩ .

²⁴⁸¹ الإسراء، الآية : ٤٤ .

²⁴⁸² روم، الآية : ٢٦ .

²⁴⁸³ أ، ع، ح، ب .

²⁴⁸⁴ المائدة ، الآية : ٢٩ .

²⁴⁸⁵ يونس ، الآية : ٨٨ .

²⁴⁸⁶ طه، الآية : ٦٦ .

²⁴⁸⁷ يونس، الآية : ٨٠ .

حسن فزعموا أن الوجوب أو الندب يقتضي حُسنًا زائدًا على أصل الحُسن والقول بحسن الكفر، كفرٌ صريح.

وقوله: ”وشبهتهم الثانية“ وهي قولهم: ولأن الأمر بما لا يريد الأمر سفه. فجوابه ما ذكره في الكتاب. ”وشبهتهم الأخيرة فاسدة“ وهي قولهم: ولأن العبد لا يمكنه الخروج عن إرادة الله تعالى عندكم وفيه جعل العباد مجبورين. قلنا: ونعلم يقيناً أنه ليس بمجبور وهذا؛ لأنه يريد أن يوجد فعله الاختياري لا الإضطراري، فيخرج اختياريًا لا إضطراريًا كما أراد.

وفي الكفاية قلنا: نعارضكم بالعلم فإنه علم منه الكفر والمعصية فهل يمكن الخروج عمًا علم منه أم لا؟ فكل جواب لكم عن فصل العلم فهو جوابنا عن فصل الإرادة ولا مَحِص لکم عن هذه المعارضة ألبتة. ثم نقول: أراد منه الكفر والمعصية باختياره ومشيتته كما علم منه (١٨٠/أ) أنه يأتي ذلك باختياره ومشيتته فلا بد أن يأتي به كما أراد وعلم. فإذا كان المراد والمعلوم الفعل الاختياري كيف يكون الفاعل فيه مجبوراً؟ ثم نكشف غطاء هذه الشبهة ونقول: كون فعل العبد الاختياري ثابت بدلالة القطع واليقين. فإن العبد يعلم من نفسه [علماً]²⁴⁸⁸ ضرورياً أنه يفعل ما يفعل²⁴⁸⁹ بقصده واختياره بحيث²⁴⁹⁰ لا يجد إلى إنكاره سبيلاً وقد دلت الدلالة القطعية من حيث المعقول على أن فعله لا يخرج عن إرادة الله تعالى عما ذكرنا فلا معنى لإنكار أحدهما. ”وقد صرح الكتاب بـكـلـتـي المشيئين“ أي مشيئة العبد ومشية الله تعالى حيث [قال]²⁴⁹¹ ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾²⁴⁹² وقال: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾²⁴⁹³ ولهم شبهة²⁴⁹⁴ أيضاً سوى ما ذكره في الكتاب منها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾²⁴⁹⁵ والكفر أعسر العسر.

قلنا: هذا خطاب للمؤمنين بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾²⁴⁹⁶ ونحن نقول: لم يرد منهم الكفر. ثم التعلق في هذه المسألة بهذه الآية جهل؛ لأن الآية وردت في إثبات الرخصة للمسافر والمريض بالإفطار والقضاء في عدة من أيام آخر. فكان المراد من اليسر هو الترفيه والرخصة لا الإيمان؛ وكان المراد من العسر ما يصاد الرخصة من التشديد والتضييق لا الكفر. ومنها قوله تعالى:

2488 أ.

2489 ساقطة من ح.

2490 ساقط من أ.

2491 ج.

2492 فصلت، الآية: ٤٠.

2493 التكوين، الآية: ٢٩.

2494 ح: مشيئة.

2495 البقرة، الآية: ١٨٥.

2496 البقرة، الآية: ١٨٣.

﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾.²⁴⁹⁷ ثم كذبهم في ذلك وردّ قولهم بقوله: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾.²⁴⁹⁸ وقوله: ”وكذلك فعل الذين من قبلهم وأنتم تساعدون في المقالة“²⁴⁹⁹ من كذبه الله بنص كتابه، وهو باطل.

قلنا: مراد الكفرة من ذكر المشيئة الأمر لا حقيقة المشيئة كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾²⁵⁰⁰؛

والثاني: أنهم لما أوعدوا في ذلك فأمهلوا ظنوا أن الرسول عليه السلام كذب عليهم وظنوا أن ذلك مما لله تعالى فيه رضا إذ أمهلهم ولم يأخذهم مع قدرته عليهم (١٨٠/ب) بل أردّ عليهم النعم وفتح عليهم أبواب كل خير والإمهال والإحسان مع القدرة على الأخذ دليل الرضا بالصنع في الشاهد وظنوا في الغائب كذلك فكان معناه ولو²⁵⁰¹ لم يرض الله ما أشركنا.

والثالث: أنهم جعلوا المشيئة حجة لهم فيما فعلوا وزعموا أن الله تعالى لو شاء ما أشركنا فإذا أشركنا أشركنا²⁵⁰² بمشيئته فلا يتصور أن يعاقبنا على شيء فعلناه بمشيئته فظنوا أنفسهم معذورين في ذلك فردّ عليهم الله تعالى بقوله: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾²⁵⁰³ الآية.

والرابع: أنهم قالوا ذلك احتجاجاً [لهم]²⁵⁰⁴ على المسلمين إذ على زعمكم لو شاء الله ما أشركنا فكيف يعاقب عليه والدليل على أن الآية محمولة على بعض هذه الوجوه أنه تعالى قال في آخرها: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾²⁵⁰⁵ ولو لم يكن صدر الآية محمولاً على ما تأوّلنا لنقض آخر الآية أولها وهذا محال. ولا وجه بحملهم آخر الآية على مشيئة الجبر لما مرّ من إبطال ذلك، والله الموفق. ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ...﴾²⁵⁰⁶ وعندكم يريد كل ظلم كان ويكون وهو خلاف ما في الكتاب وإكذاب الله تعالى فيما أخبر.

²⁴⁹⁷ الأنعام، الآية: ١٤٨.

²⁴⁹⁸ يونس، الآية: ٣٩.

²⁴⁹⁹ ح: المقابلة.

²⁵⁰⁰ الأعراف، الآية: ٢٨.

²⁵⁰¹ ح: لمن.

²⁵⁰² ساقطة من ح.

²⁵⁰³ الأنعام، الآية: ١٤٩.

²⁵⁰⁴ ج.

²⁵⁰⁵ الأنعام، الآية: ١٤٩.

²⁵⁰⁶ غافر، الآية: ٣١.

قلنا: لا يلزمنا هذا؛ لأنَّ المراد منه أنه لا يريد أن يظلم عباده يعني لا يظلم للعباد، ونحن به نقول وهذا؛ لأنَّ أهل اللغة قالوا: [إذا]²⁵⁰⁷ قال الرجل لآخر: لا أريد ظلمك، كان معناه لا أريد أن تظلم أنت من غير تعيين الفاعل. وإذا قال: لا أريد ظلماً لك كان معناه لا أريد أن أظلمك ونحن نقول: إن الله تعالى لا يريد أن يظلم أحداً على أن أكثر ما في الباب أن هذه اللفظة محتملة للمعنيين جميعاً لنا أن نعين أحدهما وهو أن المراد منه لا أريد أن أظلمك بما سبق من الدلائل، والله الموفق. إلى هذا كلّه أشار المصنف رحمه الله: ومن الشبهة المعقولة لهم أن الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع فلو أراد [الله]²⁵⁰⁸ الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعاً لله تعالى بكفره، وذلك باطل²⁵⁰⁹.

قلنا: لا كذلك، بل الطاعة موافقة للإرادة²⁵¹⁰ فاندفع السؤال ومنها أن الله تعالى لو أراد الكفر من الكافر وخلق الكفر في الكافر ثم كلّفه بالإيمان [كان]²⁵¹¹ ذلك (أ/١٨١) التكليف تكليف ما لا يطاق، والقول بتكليف ما لا يطاق باطل.

قلنا: لو لزم هذا علينا في مسألة خلق أفعال العباد وهو لازم عليكم في مسألة العلم فإن العبد كما لا يتمكن من فعل يخالف إرادته كذلك لا يتمكن من فعل يخالف علمه ثم هو كُلف بالإيمان مع أن علمه محيطٌ بأنه لا يؤمن ولم يقل هناك أحد بتكليف ما لا يطاق لبقاء الاختيار في يده [وكذلك في الإرادة]²⁵¹²، والله الموفق.

وقال في الكفاية: وأما قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ﴾²⁵¹³ فهو معارض بظاهر قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾²⁵¹⁴. ثم نقول: لفظة الإصابة تدلّ على ما يقع من غير اختيار العبد وكسبه ولا يكون مقدوراً له لا على ما يفعله العبد بقصده واختياره كما يقال أصابه مرض أو هم، أو سرور، أو صحةٌ ولا يقال أصابه مشي أو قعود أو قيام بل يقال لذلك²⁵¹⁵ كسب أو فعل والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾²⁵¹⁶ جعل ما أصاب العبد من المصائب جزاءً على كسب يده فعلى هذا كان المراد من الآية أن ما أصابك من نعمة

²⁵⁰⁷ أ، ع، ح.

²⁵⁰⁸ أ، ع، ح.

²⁵⁰⁹ ساقطة من ح.

²⁵¹⁰ ح: الطاعة موافقة الامر لا موافقة الإرادة.

²⁵¹¹ ج.

²⁵¹² أ، ع، ح.

²⁵¹³ النساء، الآية: ٧٩.

²⁵¹⁴ النساء، الآية: ٧٨.

²⁵¹⁵ ح: كذلك.

²⁵¹⁶ الشورى، الآية: ٣٠.

وصحّة وسرور وقوة فمن فضل الله وكرمه، وما أصابك من بلاء ومحنةٍ وضُرِّ وفاقة فمن نفسك أي جزاءً
لعملك، والله الموفق.



فصل

في القضاء والقدر

ذكر في الكتاب وجه المناسبة لما أن هذه المسائل كلها لما كانت مبنية على مسألة خلق أفعال العباد لاق إيرادها بعدها مرتبا بعضها على بعض.

وقوله: ”وبشوت كون أفعال العباد مخلوقة الله²⁵¹⁷ تعالى ثبت القضاء. إذ المراد من قول أهل الحق أن المعاصي بقضاء الله تعالى أي بخلقه“ فإن قيل: فلما كان القضاء عبارة عن الخلق وقد ذكر خلق أفعال العباد، وهذه المسألة عين مسألة خلق أفعال العباد فما فائدة إعادتها في هذا الفصل؟

قلت: إنما أعادها لكثرة جريان لفظ²⁵¹⁸ القضاء والقدر بين أهل الكلام حتى اشترط أهل الحق في تعداد الذي يؤمن به الإيمان بالقدر وقالوا بالفارسية: ايمان آوردم به خدا و به فرشتگان وي (١٨١/ب) و به رسولان وي و به كتابهاي وي و به روز قيامت و به كل تقدير نيك، أن خدا است عز وجل²⁵¹⁹ ولم يدركوا فيه خلق أفعال العباد. فلما كان هو مقصودا بنفسه أفرده بفصل على حدة أو نقول: الكلام في مسألة خلق أفعال العباد كلام كلي شامل لفروع كثيرة، فذكر الفروع فرداً فرداً ليذكر الدليل لكل واحد منها بعد ذكر الكلي أمر شائع كما في ذكر الخارج من غير السبيل جملة.

ثم ذكر القى بأنواعه مفضلاً وذكر النوم الذي فيه وهم خروج النجاسة، وكذلك ذكر حكم المعطوف بأنه داخل في حكم المعطوف عليه جملة. ثم ذكر أنواع حروف العطف فرداً فرداً بعد ذكر الكلي لاختصاص كل منها بحكم يمتاز به عن الآخر بعد شمول حكم العطف على الكل جملة.

وقوله: ”وعليهما مسرودتان قضاهما“ ومطلع هذه القصيدة أمن المنون وربها يتوجع وعليها مسرودتان أي درعان منسوجتان والسرود نسج الدرع، والمراد من داود داود النبي عليه السلام والدروع المحكمة تنسب إليه؛ لأن سرد الدروع من غير آله معهودة أسردها كان معجزة له. قال الله تعالى: ﴿وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ﴾²⁵²⁰، يقال: رجل صنع وصنع اليدين بالتحريك أي صانع حاذق. والسوابغ جمع السابغة²⁵²¹ وهي الدروع التامة، وتُبع عطف بيان لصنع²⁵²² السوابغ. وقيل: تبع في اليمن كالخليفة في بغداد أي يسمى كل ملك في اليمن تبعاً؛ لأنه ملك يتبع ملكاً كما أن الخليفة إمام يخلف إماماً. وقيل: سمي ملك

²⁵¹⁷ أ: لله.

²⁵¹⁸ ساقط من أ.

²⁵¹⁹ آمنت بالله وملائكته ورسوله وكتبه ويوم القيامة وبقدر خيره من الله عز وجل.

²⁵²⁰ سباء، الآية: ١٠.

²⁵²¹ أ: سبغة.

²⁵²² أ: في الأصل: بصنع.

بذلك؛ لأنه يتَّبَع أمره وله معانٍ آخر: منها - الحكم، يقال: قضى القاضي على فلان بكذا أي حكم عليه به؛ ومنها - الفراغ، يقال: قضيت أمر كذا وانتقضى الأمر أي فرغْتُ عنه. وصار الأمر مفروغاً عنه أي²⁵²³ إذ هو انفعال من القضاء، ومنه قضيت حاجة فلانٍ أي فرغْتُ عن دفعها. وقضيتُ الدين أي فرغْتُ عن أدائه ومنها انقطاع الشيء وتمامه. وقيل: هو الأصل في جميع معانيه، فكان المراد من قولنا: الطاعات والمعاصي كلها بقضاء الله تعالى أي بخلقه وتكوينه. وقد أقمنا الدلالة (١٨٢/أ) عليه بحمد الله ومبته.

وأما القدر فهو على وجهين، قال في المغرب: وقدر الله وقدره تقديره. أحدهما الحدّ الذي [يخرج]²⁵²⁴ عليه الشيء أي الوصف الذي كان من حقِّ موصوفه أن يكون على ذلك الوصف الذي جعله الشارع في أصله على ذلك الوصف لا على خلاف. ذلك الوصف كالإيمان بالله تعالى من حقّه أن يكون هو حسناً لعينه لا غير كما في ضده، وهو الكفر بالله من حقّه أن يكون هو قبيحاً لعينه لا غير. ثم بين ذلك بقوله: وهو جعل كل شيء على ما هو عليه من خيرٍ أو شرٍّ من حسنٍ أو قبح. قال الإمام مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله أي جعل كل شيء على ما هو الأولى به من وصفه²⁵²⁵ كجعل الصلاة والزكاة لأجل رضاء الله تعالى لا للرياء والسمعة. والدليل على أن معناه هذا ما ذكره بعد بقوله: وهو تأويل الحكمة أن يجعل تعالى كل شيء على ما ينبغي أن يكون عليه، ويقدر كل شيء على ما هو الأولى به.

فالأولى به هو ما يفعله من الطاعات أن يفعله لأجل رضاء الله تعالى خاصةً لا لغرض آخر. وقال المصنف رحمه الله: ”ولهذا قلنا: إن خلق فعل الكفر ليس بسفه، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^{2526، 2527} يعني لما خلق الكفر على وصف أنه شرٌّ قبيح باطل، كان ذلك حكمةً لا سفهاً لإخراج الشيء [على]²⁵²⁸ ما هو عليه من الوصف الأصلي ووضعه في موضعه. ثم الكافر يفعل الكفر على حساب أنه حسن، والمطيع يفعل الطاعة ولا يعلم قدر حسنها إلا قدر ما بلغه الشارع. عُلم بهذا أن العبد لم يستبدّ بمعرفة قدر القبح، والحسن في أفعاله بل العالم هو الله تعالى، والعلم شرط التخليق على ما ذكرنا. فيعلم بهذا أن الخالق للقدر الذي يوجد على الحدّ الذي هو له من صفة الحسن والقبح هو الله تعالى لا العبد.

²⁵²³ ساقط من أ.

²⁵²⁴ ع.

²⁵²⁵ أ: وصف.

²⁵²⁶ القمر، الآية: ٤٩.

²⁵²⁷ النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ٢، ص. ٩٨٠.

²⁵²⁸ أ، ع، ح، ب.

والثاني بيان ما يقع عليه كل شيء من زمان أو مكان أي بيان تقدير زمان بأنه كم يقع من ذلك الفعل من طول الزمان وقصره وفي أي زمانٍ يوقعه وكذلك في المكان أي في أي مكان يوجد ذلك الفعل، وما له من الثواب والعقاب أي لا يعلم العبد كم قدر الله تعالى لذلك من الثواب (ب/١٨٢) إذا كان الفعل فعلاً طاعة، ولا يعلم أيضاً كم قدر الله تعالى لذلك الفعل من العقاب إذا كان ذلك الفعل فعل معصية بل يبين الله ذلك القدر من الثواب أو العقاب. عُلم بهذا أن الخالق للقدر الذي يقع عليه كل شيء من زمان أو مكان وما له من الثواب والعقاب هو الله تعالى لا العبد.

لما ذكرنا أن العلم شرط قدرة التخليق، ولما لم يكن للعبد شرط قدرة التخليق، لا يكون له قدرة التخليق. وذكر المصنف رحمه الله: ”فالأول قائم في أفعال الخلق من خروجه على ما لا تبلغه أوهامهم من الحسن والقبح ولا تقدره عقولهم، فثبت أنها خرجت على ذلك بالله تعالى؛ والثاني لا يحتمل بنيتهم بقدر²⁵²⁹ أفعالهم من الزمان والمكان ولا يبلغه علمهم، ولا يحتمل أن يكون من ذلك الوجه لهم²⁵³⁰، وإذا عُرف أن المراد من القضاء والقدر ما هو وقد بينا بالدليل أن ذلك كله من الله تعالى صح قولنا: إن أفعالنا كلها بقضاء الله تعالى“²⁵³¹ وقدره.

فإن قلت: ما الفرق الواضح بين وجهي القدر؟

قلت: الوجه الأول منهما في السبب؛ والثاني في الحكم. أو نقول: الوجه الأول في بيان قدر الوصف المقارن للفعل، وهو وصف الحسن والقبح؛ والثاني في بيان الوصف الخارجي [له]²⁵³² وهو بيان قدر الزمان والمكان، وبيان قدر الثواب والعقاب.

”والمعتزلة يقولون المعاصي ليست بقضاء الله تعالى“ أي إن الله تعالى لا يقضي الكفر؛ لأنّ الكفر شرٌّ باطل، وقضاء الله تعالى حقٌّ وصواب.

قلنا: الكفر مقضي الله تعالى لا قضاؤه، وقضاءه حقٌّ وصواب ومقضيه باطل. وقضاء هذا المقضي صواب لما فيه من الحكمة على ما بينا في مسألة خلق الأفعال فمن رضي بجعل الله تعالى الكفر باطلاً قبيحاً شرّاً، فقد رضي بقضاء الله ومن لم يرض بذلك، فهو غير راضٍ بقضاء الله. ومن رضي بذلك ولم يرض أن يكون الكفر صفةً له، ولم يجب أن يفعله في نفسه، فقد رضي بقضاء الله تعالى ولم يرض بما يوجب مقته وتعذيبه.

²⁵²⁹ ع: تقدير.

²⁵³⁰ في الأصل: بهم .

²⁵³¹ النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ٢، ص. ٩٨٠.

²⁵³² أ، ع.

وتعلق الكعبي بقول النبي صلى الله عليه وسلم (١٨٣/أ) خبراً عن الله تعالى: ”من لم يرض بقضائي ولم يشكر لنعمائي ولم يصبر على بلائي فليطلب رباً سواي“.²⁵³³ والأولى في لفظ ”سواي“ أن يروى بفتح ”السين“ ومدّ ”الألف“ و”ياء“ المتكلم لطلب الإزدواج. وإن كان فيه لغتان سوى ما ذكرنا قال في الصحاح: ”تقول مررت برجل سواك بالكسر، وسواك بالضمّ والقصر فيهما، وسواك بالفتح والمدّ؛ أي غيرك.“²⁵³⁴

”... وهذا التعلق منه جهل“ أي التمسك من الكعبي بهذا الحديث على أن الكفر ليس بقضاء الله تعالى، فيقول: إن هذا الحديث يقتضي لزوم أن نرضى بقضاء الله تعالى، ولو كان الكفر والمعاصي بقضاء الله تعالى وقدره على ما قلتم لزمكم أن ترضوا الكفر لضرورة لزوم الرضاء بقضاء الله تعالى بموجب هذا الحديث. وحيث لا يجوز الرضاء بالكفر؛ لأنّ الرضاء بالكفر كفرٌ علم بهذا أن الكفر ليس بقضاء الله؛ لأنّه لو كان بقضاء الله تعالى لزم الرضاء به.

قلنا: التمسك منه بهذا الحديث على هذا الطريق جهلٌ؛ لأنّ القضاء لفظ مشترك. وقد بينا وجه الاشتراك فما لم يتعين أحد معاني المشترك بالدليل لا يجوز التمسك به. وقد بينا أيضاً أننا رضينا بقضاء الله وأعلمنا كيفيته، وهي أن من رضي بجعل الله تعالى الكفر باطلاً قبيحاً شراً، فقد رضي بقضاء الله تعالى، ومن لم يرض بذلك فهو غير راض بقضاء الله تعالى، ولكن الكفر عندنا مقضي الله تعالى لا قضاؤه وبه خرج الجواب عن فصل الرضاء. فإنه إنما يلزمنا الرضاء بقضاء الله تعالى وهو أن الله تعالى جعل الكفر شراً قبيحاً باطلاً لا بمقضيه وهو أن يكون هذا الشر الباطل القبيح صفةً لنا على أن حقيقة الخبر وهي قوله عليه السلام: ”من لم يرض بقضائي...“ في الأمراض والمصائب والبليات التي تصيب الإنسان من غير اختياره وهي التي²⁵³⁵ يضجر منها الإنسان ويضطرب فيها. وربما لا يرضاها وهذا الخبر ورد للزجر عن ترك الرضاء والترغيب (١٨٣/ب) في الرضاء بالمصائب والبليات. وأما الكافر الذي اختار الكفر على الإسلام فلا حاجة في حقّه إلى الترغيب في الرضاء بالكفر؛ لأنّه يرضاه بدون الترغيب فيه، والقائل بأن المراد منه الرضاء بالكفر كان قائلاً بضدّ ما دلّ عليه ظاهر الخبر، فكان ذلك القول فاسداً في وضعه، ومردوداً في نوعه.

ثم المعتزلة لا يرضون بالأمراض والمصائب إلّا بعوضٍ؛ لأنّ أصلح العباد واجب على الله عندهم على ما يجيء في مسألة الأصلح - إن شاء الله تعالى. فكان الابتلاء بالأمراض والمصائب بدون

²⁵³³ انظر: أبو عبد الله محمود بن محمد الحداد، تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، دار العاصمة، الرياض، ١٩٨٧م، ج. ٦، رقم الحديث ٣٧٧٤، ص. ٢٣٦٧.

²⁵³⁴ انظر: الجوهرى، الصحاح، ج. ٦، ص. ٢٣٨٥.

²⁵³⁵ ساقط من أ.

العوض ظلما عندهم ثم لو ابتلى بالأمراض والمصائب ولم يُعوض بمقابلتها بعد ذلك²⁵³⁶ كان ظالما أيضا قبل التعويض كمن غضب شيئا من غيره كان الغاصب قبل أن يعوض مالكة قيمته ظالما في الحال، فعلى هذا كان الواجب عليهم بقضية الخبر أن يطلبوا ربّا سوى الله تعالى.

ثم نعلم أن العبد غير مضطرّ في فعله هذا جواب شبهة ترد على أصلنا وهي أن يقال: إن الكفر والمعاصي لما كانت بتقدير الله تعالى وخلقته كان العبد مضطراً في فعل الكفر والمعاصي؛ لأنّها لما كانت بتقدير الله تعالى لم يكن في يد العبد دفع تقدير الله تعالى، فتوجد هي لا محالة، فحينئذ وجب أن يكون العبد معذوراً²⁵³⁷ في وجود الكفر والمعاصي منه، ولا يعاقب على ذلك، فأجاب عنها بهذا وزيادة كشف الجواب في التبصرة، فقال فيها: "... اعلموا أن لا عذر لأحد في التخليق والإرادة والقضاء والقدرة؛ لأنّ هذه المعاني لم تجعلهم مضطرين إلى ما فعلوا، بل فعلوا ما فعلوا مختارين، فصار خلق الفعل وإرادته والقضاء به وتقديره كخلق الأوقات والأمكنة التي يقع فيها الأفعال ولا يقع بدونها. ولم يصير تخليق شيء من ذلك عذراً؛ لأنّه لا يوجب إضطرارهم فكذا هذا، ولأنّه لم يخطر شيء [من ذلك]²⁵³⁸ بآلهم وقت الفعل أنهم يفعلون لأجله، فكان الاعتذار به والاحتجاج باطلا. ولو كان لهم به الاحتجاج لكان بالعلم والتقوية ونحوهما احتجاج، [ولأنّه لا عذر لهم بأنه خلقهم مع علمه بما يكون منهم، وبأنهم فعلوا ما فعلوا معتمدين على كرمه وجوده والغناء عن تعذيبهم، وعلى أنه عفو غفور، وعلى أنه ليس له في طاعتهم نفع ولا عليه في معصيتهم ضرر فكذا هذا]²⁵³⁹، على أنّنا أقمنا الدلالة أن لهم فعلا هم فيه مختارون فيعاقبهم على ذلك، والله الموفق.²⁵⁴⁰

(١٨٤/أ) وقوله: "على ما مرّ في مسألة خلق الأفعال" ومسألة الإرادة أما ما ذكر في مسألة خلق الأفعال فهو ما ذكره في عين وسط ذلك الفصل بقوله: وإذا ثبت بما ذكرنا استحالة ثبوت [قدرة]²⁵⁴¹ التخليق إلى قوله: ولم يصير العبد بخلق الله تعالى إيّاه مضطراً كما لا يصير بعلم الله تعالى أنه يفعل كذا مضطراً إلى آخره. وأما ما ذكره في فصل أن المعاصي بإرادة الله، فهو ما ذكره في آخر ذلك الفصل في جواب شبهتهم بقوله: لأنّه تعالى أراد منه الأفعال الاختيارية ولا يصيرون بها مجبورين إلى آخر الفصل، والله الموفق²⁵⁴².

²⁵³⁶ ساقط من أ.

²⁵³⁷ أ: مقدورا.

²⁵³⁸ ع، أ، ب، ح.

²⁵³⁹ ح؛ ساقط من أ.

²⁵⁴⁰ النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ٢، ص. ٩٨٣.

²⁵⁴¹ أ.

²⁵⁴² ساقط من أ.



فصل

في الهدى والإضلال

وأحكام هذا الفصل أيضا مبنية على مسائل فصل خلق الأفعال بل هي عينها غير أن السلف فضلوا مسائل هذا [الفصل]²⁵⁴³ عن ذلك لاستبداده مسائل هذا الفصل بدلائل مخصوصة بهذه المسائل. اعلم أن الهدى يتعدى باللام ويألى - وهو الأصل فيه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾²⁵⁴⁴ وقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾²⁵⁴⁵، وقد يتعدى بدونها كما في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾²⁵⁴⁶ لإرادة الاستغراق. ومن إفادات شيعي رحمه الله أنه كان يقول: أخبر الله تعالى عن قول إبليس في إضلال بني آدم بطريق المبالغة حيث قال: ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾²⁵⁴⁷ بحذف حرف الجرّ وهي كلمة على²⁵⁴⁸ عن صلة القعود إرادة الاستغراق، والله تعالى لقننا في مقابلة قول الموجب للاستغراق دعاءً بحذف حرف²⁵⁴⁹ الجرّ وهو أيضا يوجب الاستغراق وهو قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾.

وكان يقول بالفارسية: ابليس گفت آنچه راه استقامت است آنجا هر آینه بنبشتم و ايشان را از راه استقامت بلغزا و خدای تعالی ما را نیز دعای تو را تلقین کرد بر مقابله قول وی، آن دعا نیز مقتضی استغراق است یعنی ما را آنچه راه راست است بر آنجا ثابت دار.

وقوله: ”إذ الهدى خلق فعل الاهتداء“ أي خلق فعل هو الاهتداء كما يقال علم الطب [أي علم هو الطب]²⁵⁵⁰، وكذلك تأويل قوله: ”والإضلال خلق فعل الضلال“.

(١٨٤/ب) وقالت المعتزلة: الهدى من الله بيان طريق الهدى، والإضلال تسمية العبد ضالاً عند اختياره الضلالة. و²⁵⁵¹ قال المصنف رحمه الله: ”وعند المعتزلة لما لم يجوز أن يخلق الله أفعالهم لم يوجد منه خلق فعل الاهتداء ولا خلق فعل الضلال، ويقولون: ما أضيف إلى الله تعالى من الهداية،

أ. 2543

الإسراء، الآية: ٩. 2544

الشورى، الآية: ٥٢. 2545

الفاطحة، الآية: ٦. 2546

الأعراف، الآية: ١٦. 2547

ساقط من أ. 2548

ساقط من أ. 2549

أ، ع، ح، ب. 2550

ساقط من أ. 2551

فالمراد منه بيان طريق الدين²⁵⁵² لا تخليق فعل الاهتداء، وما أضيف إليه من الإضلال والإزاحة والخذلان والطبع بقوله تعالى: ﴿وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾،²⁵⁵³ والمدّ بقوله تعالى: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ﴾^{2554،2555} فالمراد منه إضافة الشيء إلى سببه أو شرطه لما أن الأفعال قد تضاف إلى سببها، وقد تضاف إلى شروطها كحجة الإسلام إذ لو لا المحنة والتكليف لما وجدت منهم هذه المعاني. وإنما وجدت عند التكليف ما أضيف إليه وإن لم يكن منه فعل كما يضاف إلى القرآن كقوله تعالى: ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾،²⁵⁵⁶ ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا﴾،²⁵⁵⁷ و²⁵⁵⁸ إلى الدعاء كقوله: ﴿وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾،²⁵⁵⁹ وإلى الأصنام: ﴿إِنَّهُمْ أَضَلُّنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ﴾.²⁵⁶⁰ وقال في الكفاية والصحيح ما قلنا وذلك؛ لأنّ الله تعالى قال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾.²⁵⁶¹ ولو كان الهداية من الله تعالى هو بيان الطريق وإنه عام في كل نفس لما صحّ تعليق إيتاء الهدى بالمشيئة، وكذا قوله تعالى: ﴿يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَيُضِلُّ مَن يَشَاءُ﴾.²⁵⁶² فلو كان المراد منه البيان لم يصحّ التخصيص بالمشيئة ولم يتحقق هذه القسمة لما أن البيان عام في جميع الخلق. وكذا في الإضلال لو كان المراد منه تسمية العبد ضالاً لتقيّد ذلك بمشيئة الله تعالى؛ لأنّ تسميته ضالاً إنما يترتب على اختياره الضلال وإيجاده عند الخصم، فيكون ذلك مقيداً بمشيئة العبد لا بمشيئة الله تعالى.

فعلم بهذا أن الهدى هو خلق الاهتداء دون البيان وكذلك نفى الله تعالى الهداية عن النبي صلى الله عليه وسلم لمن يحبّه بقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَن أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾.²⁵⁶³ ولو كان الهدى بيان الطريق لما صحّ هذا النفي؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يبين الطريق لعامة الخلق لما أحبّ وأبغض إلا أن الله تعالى أضاف الهداية إلى النبي عليه السلام في موضع آخر، وأراد به بيان طريق الهدى بقوله تعالى²⁵⁶⁴: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾²⁵⁶⁵ يعني تبين وتهدي إلى صراط مستقيم.

²⁵⁵² أ: الذي.

²⁵⁵³ التوبة، الآية: ٩٣.

²⁵⁵⁴ البقرة، الآية: ١٥.

²⁵⁵⁵ النسفي، تبصرة الأدلة، ج. ٢، ص. ٩٨٣.

²⁵⁵⁶ الأنفال، الآية: ٢.

²⁵⁵⁷ التوبة، الآية: ١٢٥.

²⁵⁵⁸ ساقط من أ.

²⁵⁵⁹ الفرقان، الآية: ٦٠.

²⁵⁶⁰ إبراهيم، الآية: ٣٢.

²⁵⁶¹ السجدة، الآية: ١٣.

²⁵⁶² الفاطر، الآية: ٨.

²⁵⁶³ القصص، الآية: ٥٦.

²⁵⁶⁴ ساقط من أ.

(١٨٥/أ) ثم الهداية كما تضاف إلى الله تعالى بطريق التخليق تضاف إلى الرسول بطريق التسيب بالدعوة، وإبانة الحجّة، وإظهار المعجزة، وحصول الاهتداء عقبيه بخلق الله تعالى بمجرى العادة. ويضاف أيضا إلى القرآن بقوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ﴾.²⁵⁶⁶ وإذا أضيف إليه بكونه سببا للاهتداء. وكذا الإضلال يضاف إلى الله تعالى من حيث خلق الضلال في العبد عند اختياره. ويضاف إلى الشيطان أيضا كما قال: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ...﴾²⁵⁶⁷ لتسببه إلى الضلال والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾.²⁵⁶⁸ ولو كان المراد من الهداية الدعوة فقد دعا الله كل كافر وبين طريق الهدى فيكون كل كافر مشروح الصدر بقضية الآية. ثم أخبر أن من يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً. ولو كان المراد من الإضلال تسمية العبد ضالاً فقد سمي الله كل كافر ضالاً وجعل صدره ضيقاً حرجاً، فيؤدّي هذا إلى أن يكون كل كافر مشروح الصدر وضيق الصدر. وتبطل أيضا قسمة الله بين عباده ويؤدّي إلى الجمع بين الضدين، فكل قول هذا عقباه فحقيق أن يستنكف العاقل أن يدين به ويتخذ مذهباً - نعوذ بالله من الخذلان ونستعينه بنعم المستعان.

وقوله: "وإبتداء الدليل في المسألة" يعني أن مسألة الهدى والإضلال مبنية على مسألة خلق الأفعال وكل دليل ذكر هناك في إثبات خلق أفعال العباد كان ذلك الدليل دليلاً على ثبوت مسألة الهدى والإضلال على وفق ما ادّعينا ولكن مع ذلك نذكرها هنا دليلاً ابتدائياً على إثبات مسألة الهدى والإضلال على ما ادّعينا فنقول: قال الله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾.²⁵⁶⁹ [و]²⁵⁷⁰ التمسك به على إثبات المدعى لوجهين.

أحدهما: تخصيص الإضلال والهدى بالمشيئة وذلك إنما يصحّ على قولنا (١٨٥/ب) لا على قول الخصم. فإن خلق فعل الضلال و²⁵⁷¹ خلق فعل الاهتداء ليس على طريق التعميم بل على²⁵⁷² طريق التخصيص وذلك إنما يستقيم على قولنا. وأما على قول الخصم، فالإضلال تسميته ضالاً عند اختيار العبد الضلال وذلك عامّ، فلا يستقيم تخصيصه بالمشيئة. وكذلك الهدى هو بيان طريق الهدى عند الخصم وهو أمر عامّ، فلا يستقيم تخصيصه بالمشيئة؛

²⁵⁶⁵ الشورى، الآية: ٥٢.

²⁵⁶⁶ الإسراء، الآية: ٩.

²⁵⁶⁷ النساء، الآية: ١١٩.

²⁵⁶⁸ الأنعام، الآية: ١٢٥.

²⁵⁶⁹ المدثر، الآية: ٣١؛ الزمر، الآية: ٢٣.

²⁵⁷⁰ أ، ح.

²⁵⁷¹ أ، ع، ح: أو.

²⁵⁷² ساقط من أ، ح.

والثاني: هو بطلان التقسيم، فإن الله تعالى جعل الخلق²⁵⁷³ [على]²⁵⁷⁴ قسمين: أحدهما: من أضلّه الله؛ والثاني من هداه، فيلزم على قول الخصم بطلان التقسيم؛ لأنّ بيان طريق الهدى عامّ في حقّ الناس أجمعين.

والوجه الثالث²⁵⁷⁵ في التمسك بهذه الآية على إثبات ما ادعيناها في الإضلال هو أن الله تعالى خصّ الإضلال بمشيئته فلو كان المراد منه تسمية العبد ضالّاً لتقيّد ذلك بمشيئة العبد²⁵⁷⁶ لا بمشيئة الله تعالى؛ لأنّ تسميته ضالّاً إنما يترتب على اختياره الضلال، فيجب أن يكون مقيداً بمشيئة العبد لا بمشيئة الله تعالى على ما ذكرنا. وكذلك وجه التمسك بالآيتين بعد هذه الآية على إثبات المدعى هو أن الله تعالى خلق هداه بمشيئته فيكون هو التخصيص²⁵⁷⁷ لا التعميم²⁵⁷⁸. والهدى على تفسير الخصم وهو بيان طريق الهدى عامّ فلا يصحّ تعليقه بمشيئته، فبطل ما ادعاه الخصم، والله الموفق.

وقوله: ”بطلت أعدادها وإحصاؤها“ قيل في الفرق بين التعداد والإحصاء هو أن التعداد فرداً فرداً شمردن²⁵⁷⁹ والإحصاء سرّ جملة شمردن فيحتمل أن يكون تقديم التعداد على الإحصاء [و]²⁵⁸⁰ لهذا السرّ؛ لأنّه²⁵⁸¹ لو قدّم الإحصاء على التعداد يفسد المعنى على هذا²⁵⁸² التفسير؛ لأنّه لما طال الكلام بالإحصاء كان أولى أن يطول بالتعداد. فحيث لا يحتاج إلى ذكر²⁵⁸³ التعداد بعد ذكر الإحصاء. وأما²⁵⁸⁴ على ما ذكره في الكتاب من تقديم التعداد على الإحصاء فيستقيم المعنى غاية الاستقامة. ثم تأويل المعتزلة للآيات²⁵⁸⁵ [التي]²⁵⁸⁶ ذكرنا. والجواب عن تأويلهم مندرج فيما ذكرنا في ذلك الفصل من الآيات والجواب عن تأويلهم في هذا الفصل، والله الموفق.

²⁵⁷³ ساقط من ح.

²⁵⁷⁴ أ، ع، ح.

²⁵⁷⁵ ساقط من أ.

²⁵⁷⁶ ساقط من ح.

²⁵⁷⁷ ع، ح: للتخصيص.

²⁵⁷⁸ أ، ع، ح: للتعميم.

²⁵⁷⁹ حسب.

²⁵⁸⁰ ح.

²⁵⁸¹ ساقط من ح.

²⁵⁸² ساقط من أ.

²⁵⁸³ أ: ذلك.

²⁵⁸⁴ أ: ما.

²⁵⁸⁵ ح: لآيات.

²⁵⁸⁶ ح، أ.

فصل

في إبطال القول بالأصلح

(١٨٦/أ) فوجه بناء هذا الفصل على فصل مسألة خلق أفعال العباد ظاهر وهو ما ذكره في الكتاب بقوله: وثبوت مسألة خلق الأفعال وكون الكفر والمعاصي مخلوقةً لله تعالى وإن كان يتضرر بها الكفار والعصاة ثبت أن الأصلح ليس بواجب على الله تعالى، ولا ما هو المصلحة، ثم إنما جمع بين الأصلح والمصلحة في النفي. فإن مذهب جمهور المعتزلة هو أنه يجب على الله تعالى رعاية ما هو الأصلح للعبد وما هو المصلحة له. وقال بشر بن المعتمر ومن تابعه: لا يجب على الله تعالى رعاية الأصلح في حق العبد ولكن يجب عليه أن يفعل بعبده ما هو المصلحة لهم ولا يجوز أن يفعل بهم ما هو المفسدة.

وقوله: "ولو كان في مقدوره" أي ولو كان اللطف في مقدوره "ولم يفعل كان بخيلاً، ظالماً، جائراً" ضائعاً حقاً مستحقاً، وغاية ما يقدر الله عليه مما به صلاح الخلق واجب عليه وفعل بكل عبده مؤمن أو كافر غاية ما هو في مقدوره من مصلحته، وكما [فعل]²⁵⁸⁷ بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم غاية ما في مقدوره من المصلحة فعل بأبي جهل مثله. وليس له على النبي محمد صلى الله عليه وسلم إنعام ليس ذلك على أبي جهل ولأهل الحق. الآيات التي ذكرناها في مسألة الإرادة والهدى والإضلال إذ في بعضها فعل ما ليس بأصلح وفي بعضها الامتناع عما هو الأصلح أما الآيات فهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾²⁵⁸⁸ وقوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ﴾²⁵⁸⁹ وقوله: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ...﴾. ففي هذه الآيات فعل ما ليس بأصلح. وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾²⁵⁹⁰ وقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾²⁵⁹¹ وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾²⁵⁹². ففي هذه الآيات الامتناع عما هو الأصلح. ولأن القول بما قاله المعتزلة إبطال مئة الله تعالى على عباده بالهداية. فإن الله تعالى من عليهم بالهداية بقوله: ﴿بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَانِ﴾²⁵⁹³ هذا أحد الوجوه الثمانية الفاسدة الباطلة التي تلزم على تقدر القول بوجوب الأصلح على الله. ويلزم أيضا إبطال فضل الله تعالى (١٨٦/ب) على عباده؛ لأنه حينئذ كان موديا الحق المستحق عليه

²⁵⁸⁷ أ، ع، ح.

²⁵⁸⁸ آل عمران، الآية: ١٧٨.

²⁵⁸⁹ الأعراف، الآية: ١٧٩.

²⁵⁹⁰ ينوس، الآية: ٩٩.

²⁵⁹¹ السجدة، الآية: ١٣.

²⁵⁹² النحل، الآية: ٩.

²⁵⁹³ الحجرات، الآية: ١٧.

فلا يكون ذلك فضلا من الله تعالى على عباده، ويلزم أن يكون الله تعالى متصلاً يعني لاف زبنده لقوله:
﴿... وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾²⁵⁹⁴ - نعوذ بالله من ذلك.

ويلزم أن لا يكون لله تعالى في حق نبينا محمد صلى الله عليه وسلم نعمة ليست تلك النعمة على أبي جهل. إذ فعل بكل واحد منهما ما في مقدوره من الأصلاح له. ويلزم أيضا أن يكون الله تعالى في طلب الشكر متاً بمقابلة ما أنعمه علينا سفيها؛ لأنّ الشكر إنما يجب بمقابلة الإفضال لا مقابلة قضاء الحقّ الواجب عليه. ويلزم على قولهم: أن إماتة الرسل والأنبياء عليهم السلام كان أصلح لهم، وللمؤمنين من إبقائهم. وإبقاء إبليس وجنوده أصلح لهم، وللخلق من إماتتهم حتى لو بقي محمدا صلى الله عليه وسلم لمحة بصير وراء الساعة التي قبض روحه - فيها لكفر بالله تعالى وعصاه. وكان قبض روحه صلى الله عليه وسلم في تلك الساعة أصلح له، وكذا في كل نبي ورسول وولي وصديق؛ لأنّ الله كل ما يفعل يفعل فعلا هو أصلح للعباد، وقد فعل هذه الأشياء مصلحة للعباد.

وقوله: "وللخلق من إماتتهم" معطوف على قوله: "... لهم". وإنما أعاد "اللام" في قوله: "وللخلق..." بسبب أن المعطوف عليه ضمير مجرور. فلا يحسن العطف عليه بدون إعادة الجار أي كان إبقاء إبليس وجنوده أصلح في حق هؤلاء من إماتتهم لما أن كل ما فعل الله فعل لمصلحة العباد. وقد أبقى إبليس وجنوده علم بهذا أن الأصلاح في إبقائهم من إماتتهم هذا على طريق ردّ قولهم "عليهم بالإجماع"؛ لأنّ كل المسلمين قائلون بأن الأصلاح في إماتة إبليس وجنوده. قال المصنف رحمه الله: هذا قول لا يحتمل قلب مؤمن سماعه لِفِظَاعَتِهِ في نفسه، وبِشَاعَتِهِ في ذاته - والله تعالى خصيم من هذا.

قوله في رسله وأنبياؤه ويلزم على قولهم القول تناهي قدرة الله تعالى حيث لا يقدر [على]²⁵⁹⁵ أن يفعل بأحد أصلح مما فعل ولم يبق في مقدوره أنفع لهم مما أعطاهم. ويلزم قولهم أن سؤال جميع المسلمين (أ/١٨٧) من الله المعونة على الطاعات والعصمة عن المعاصي، وكشف ما بهم من الضرّ كان سفها وكفرانا للنعمة. لو كان الله تعالى آتاهم ذلك، وإن كان الله تعالى لم يؤتاهم فلا يخلو إما أن يجوز له أن لا يؤتاهم أو كان لا يجوز؟ فإن كان لا يجوز أن لا يؤتاهم بل كان يجب عليه ذلك على وجه كان بمنعه ظالماً مانعاً حقاً مستحقاً لكان السؤال في الحقيقة كأنهم قالوا: "اللهم لا تظلمنا بمنع حقنا المستحقّ عليك"، ومن ظنّ هذا فقد كفر؛ وإن كان يجوز له أن لا يؤتاهم ذلك فقد بطل مذهبهم. هذا هو الوجه الثامن الذي يلزم على قود مذهبهم، فكل من ذلك الوجوه يوجب الكفر. فنسأل الله العصمة من ذلك كلّ الترجية روز گذشتن.²⁵⁹⁶

²⁵⁹⁴ الأنفال، الآية: ٢٩.

²⁵⁹⁵ أ، ع، ح، ب.

²⁵⁹⁶ مضاء الوقت.

يقال: رجل ضحكة بالتسكين أي الذي يُضحك منه وهذا؛ لأنَّ الله تعالى لو كان قبض روحه وتوفاه قبل ارتداده بساعة حتى ختم له بالإسلام ولم يستحق التعذيب في النار خالدًا مخلدًا كان أصلح له، وحيث لم يفعل بل إبقاءه مع علمه بأنه يرتد عن الإسلام وكان ذلك مضرَّةً له لا صلاحاً، فقد فعل ذلك وهو تعالى حكيم دلّ [على]²⁵⁹⁷ أن ذلك [كان]²⁵⁹⁸ حكمةً وقعت المعتزلة فيما وقعت لجهلهم بحقيقة الحكمة. ثم بعد تقدير فعل الله تعالى ذلك دعوى [من زعم]²⁵⁹⁹ أن ذلك سفه وليس بحكمة. ”وصف منة الله تعالى بذلك“ أي بالسفه - وهو كفرٌ. بل ظهر بفعله أنه حكمة وإن جهلت المعتزلة جهة الحكمة إذ الجهل عليهم جائر وخروج فعل الله تعالى عن الحكمة ممتنع يحققه أن الله تعالى أضاف بقائهم على الكفر إلى إبقائه وإمهاله بقوله: ﴿إِنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾²⁶⁰⁰ كذا ذكره المصنف رحمه الله.

وقوله: ”ثم يقال لهم هل رأيتم صبياً مات في صغره“ إلى آخره. ذكر هذا النظر بعد ما ذكر النظر الأول لزيادة إيضاح الإلزام؛ لأنَّ في النظر الثاني ورود السؤال والجواب مرة بعد أخرى إلى أن يتضيق الأمر على الخصوم ويصيبهم منه [أسية]²⁶⁰¹ الإلزامات ذات الكلوم حيث صور هذا النظر في صبيان ثلاثة. صبي مات في صغره؛ وصبي عاش حتى بلغ وأسلم؛ وصبي عاش وبلغ وكفر. (١٦٧/ب) ثم ذكر السؤال والجواب حتى تمرّ الكلام وحصل الإلزام وما يزعمون أن منع الأصلح بخل فاسد أي وما يزعمون فاسد وهو قولهم إن منع الأصلح بخل.

وإنما قلنا: إنه فاسد؛ لأننا بينا بالدليل أنه فعل ذلك ولو كان بخلاً لما فعل لما أن الله تعالى موصوف بالإفضال والجود في الأزل فلا يتبدل صفته؛ لأنَّ جميع صفاته قديم، والتبدل على القديم - محال. ثم قولكم: إن منع ما بالغير إليه حاجة بخل.

قلنا: منع ما هو حقٌّ للمحتاج قبل المانع أم منع ما ليس بحق مستحق المحتاج؟ فإن قال بالأول، فهو مسلمٌ ولكن لا نسلم أن للعبد على الله حقًا مستحقًا؛ وإن قال بالثاني، فهو ممنوع. ثم يقال له: الجود ما هو بذل، ما هو واجب على الباذل أم بذل ما ليس بواجب عليه؟ فإن قال بالأول، ظهرت مكابرتة لما أن من قضى ديناً عليه لا يعد جواداً. وإن قال بالثاني، قيل: أتقول إن الله تعالى جواد متفضل ذو فضل على العالمين؟ فإن قال: لا، فقد أنكر النصوص وخالف الإجماع ووصفه بالبخل إذ كل حيٍّ ليس بجوادٍ فهو بخيل. وإن قال: نعم، أقرَّ أن الله تعالى يفعل ما يفعل بعباده غير مؤدِّ حقًا واجبا عليه،

²⁵⁹⁷ ع، ح.

²⁵⁹⁸ أ، ع، ح، ب.

²⁵⁹⁹ أ، ع، ح، ب.

²⁶⁰⁰ آل عمران، الآية : ١٧٨ .

²⁶⁰¹ أ، ع، ح، ب.

وإنه لا حقّ لغيره قبله بل يعطي ما يشاء من يشاء فضلا منه ويحرم ما يشاء من يشاء بعد له، وهو الحكيم في ذلك كله.

وعند المعتزلة لا إفضال بل كل ذلك قضاء حقّ واجب عليه، فأنا يتصور عندهم تحقيق الجود، فلم يكن²⁶⁰² الله عندهم جواداً، ولا متفضلاً، ولا ذا فضل، ولا منعماً، ولا مُحسناً وهذا كله تكذيب الله تعالى ورسله. وجميع المسلمين في وصفهم الله تعالى بذلك، وإنزاله فيما وصف به نفسه بهذه الصفات منزلة المتصلف بما لا اتصاف له به المحبّ أن يحمد بما لم يفعل الطالب شكر ما [لم]²⁶⁰³ ينعم وهذا كله مذموم. فصار مصلحة لهم كحجامة الوالد الشفيق ولده هذا النظير هو المعوّل عليه عندهم وهو في الحقيقة حجة لنا لا علينا؛ لأنّ الأب إذا كان قادراً (أ/١٨٨) على دفع المرض عنه بدون الإيلام بالحجامة ومع ذلك ألمه بها كان سفيهاً لا حكيماً وما كان تفضلاً يتمكن فيه المنة المنغصة للنعم. فكان الثابت بطريق العوض ألدّ وأشهى.

قلنا: لو كان الأمر كما زعموا لكانت الجنة وما فيها من النعم منغصةً على أولياء الله تعالى وأهل كرامته؛ لأنّ نيلهم ذلك كله كان بفضلٍ من الله ونعمةً منه. إذ لا أحد يستوجب بشيء من عبادته وطاعته على الله وإن زجي عمره في طاعته ولم يعصه طرفة عينٍ وذلك؛ لأنّ ما يأتي به العبد من الطاعة يأتي به شكراً لما أنعم عليه ومن أدى إلى غيره حقاً مستحقاً لا يستوجب بإذاء²⁶⁰⁴ ما أدى شيئاً من العوض على أن العبد لا يمكنه الخروج في جميع عمره، وإن طال عن شكر نعمة واحدة.

وإن قلت لما أنه لا يؤدّي شكره إلا بتوفيق من ربّه تعالى وما وصل إليه من أثر التوفيق نعمة مستأنفة يقضي عليها شكراً مستأنفاً، ثم لا يؤدّي شكر هذا التوفيق إلا بالتوفيق هكذا إلى ما لا يتناهى. وإذا لا يمكنه الخروج عن شكر نعمة واحدة فكيف عن شكر ما عليه من النعم الوافية الوافرة، والمنن المتوالية المتظاهرة التي لا يمكن عدّها وإحصاؤها. ويتعذر عليه حصرها وحدها على ما نطق به الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾²⁶⁰⁵. وللمعتزلة في هذا تدبير عجيب، فإنهم يزعمون أن جميع ما فعل الله تعالى بالعبد وأسدى إليه من النعم كل ذلك حقّ على الله واجب وجوبا لو امتنع عن قضاؤه إلى مستحقه لصار ظالماً جائراً. ثم إذا أوفى هذا الحقّ إلى مستحقه استوجب عليه شكراً لو امتنع العبد عن أدائه صار ظالماً جائراً، وهذا خروج عن المعقول، وكيف يستوجب من قضى ما عليه من الحقّ إلى مستحقه شيئاً عليه هذا لعمري في الشاهد الذي يجعلونه مفرعاً يلجؤون إليه في كل مسألة من غير المساواة بينه وبين الغائب في المعنى يعدّ محالاً ممتنعاً ساقطاً مندفعاً لما أن قضاء الحقّ يوجب

²⁶⁰² ساقط من أ.

²⁶⁰³ أ، ع، ح.

²⁶⁰⁴ في أصل: بازاء.

²⁶⁰⁵ النحل، الآية: ١٨.

فراغ ذمّة (ب/١٨٨) مَنْ عليه الإيجاب بأداء حقّ من له الحق. ثم لو جاز هذا لجاز أن يقال بأن أهل الجنة إذا وصل إليهم الثواب يجب عليهم أداء شكره ثم إذا أدّوا ذلك يجب على الله أن يشيهم فيكون أهل الجنة أبداً ممتحنين بأداء شكر ما أسدى إليهم من الثواب الذي استحقوه بأفعالهم وهذا باطل بإجماع المسلمين لما أن الجنة ليست بدار تكليف. وإذا كان الأمر على ما بيّنا علم أن ثواب الله تفضّل منه وإنعام فينبغي أن تكون الجنة منغصة على قضية كلام هذا التائه في دينه المتحير في عقيدته وذلك يوجب الخروج عن الدين - نعوذ بالله من ذلك.

وقوله: "كان ذلك ألدّ [عنده]²⁶⁰⁶ وأشهى" يحتمل أن يكون كلّ واحد من ألدّ وأشهى من قبيل أفعال التفضيل المبني للمفعول كأزهى وأشهر [وأشغلّ من ذات النحين]²⁶⁰⁷؛ لأنّ قولك: لذت الشيء، بالكسر لذاذة أي وجدته لذيذا؛ وقولك: شهيت الشيء، بالكسر شهوة إذا اشتيته يقتضيان أن يكون كل واحد²⁶⁰⁸ منها من أفعال التفضيل المبني للمفعول لا من المبني للفاعل. وإن كان الأصل هو أن يكون مبني للفاعل لما ذكرناه في الموصّل: ففي حقّ الله أولى أن يكون الأمر كذلك أي النعمة الواصلة إلى العبد من الله تعالى أولى أن يكون هي ألدّ وأشهى من النعمة التي تصل إلى العبد من غير الله. فوجه الأوليّة ظاهر؛ لأنّ وصول نعمة الله [من الملك]²⁶⁰⁹ لما كان عنده²⁶¹⁰ ألدّ وأشهى من النعمة التي اشتراها لعظمة مرتبة الملك من مرتبة الرجل الذي أوصل إليه الملك الخلعة مع مساواته في الإنسانية، واحتمال انقلاب الأمر بأن يصير الرجل الذي وصلت إليه النعمة بعد ذلك ملكا فوق ذلك الملك الذي خلع عليه أو مثله كان ما يصل إليه من نعمة الله أولى أن تكون هي ألدّ وأشهى لما أن عظمة الله تعالى ما لا نهاية له وليس فيه احتمال صيرورة المثلية بوجه من الوجوه، وإذا كان كذلك تصور التنغص في نعمة الله الواصلة إلى العبد مستحيلاً من كل وجه.

وقوله: "وهدم الصنيعة" أي الإحسان يقال اصطنع عنده صنيعةً إذا أحسن إليه وفي الجملة هذا كلام لا يستجير من عرف الله تعالى أن يخطر بباله فضلاً (أ/١٨٩) عن التكلم به يعني سر جملة سخن در اينجا آنست كه اين كلاميست يعني نعمة هدايت منغص است. گفتن كسي كه خدای را آشنا شد روانی دار كه اين چنین سخن زشت را دردل خویش افكند خصوصاً به این²⁶¹¹ تلفظ كردن وهذا؛ لأنّ التكلم بهذا أو تمكينه في قلبه على وجه الاعتقادية كفر من وجوه:

²⁶⁰⁶ أ، ع، ح، ب.

²⁶⁰⁷ أ، ع، ح، ب.

²⁶⁰⁸ ساقط من أ.

²⁶⁰⁹ أ.

²⁶¹⁰ ساقط من أ.

²⁶¹¹ في أصل: باين.

أحدها: وإن تنغص النعمة وهو تكدرها على المنعم عليه إنما يلزم إذا رأى المنعم عليه المنعم أدنى رتبةً وأحط منزلةً من نفسه وهو الغالب أو رآه مثله في الرتبة والرفعة لا من هو أرفع حالاً منه. فإن وصول النعمة ممن أرفع حالاً منه لا تنغص في الشاهد على ما ذكر في الكتاب، ولما كان كذلك كان رؤية النعمة من الله تعالى منغصة مستلزماً كون الله تعالى أدنى رتبةً وأحط منزلةً من المنعم عليه أو مثله في الرتبة. ومن اعتقد أن الله تعالى مثل المنعم عليه أو دونه لم يشك أحد في كفره؛

والثاني: أن تنغص النعمة وهو تكديرها بالمنة يوجب أن تكون نعمة الهداية مكدرّة على المؤمنين، ومن اعتقد أن نعمة الهداية مكدرّة كان كافراً لا محالة؛

والثالث: أن من رأى بطلان نعمة الهداية بالمنة لم يجعل نعمة الهداية من الله نعمةً وفيه هدم أجل نعم الله عليه، وإليه أشار في الكتاب بقوله: **”لما فيه من تنغيص النعم وهدم الصنعة.“** ومن لم يجعل نعمة الله نعمةً كان كافراً بالله؛ لأنّ فيه تكذيب الله تعالى في قوله: ﴿بَلِ اللَّهِ يُمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَيْكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾²⁶¹² لأنّ المنّة إنما تكون بالنعمة فلما منّ الله تعالى بالهداية علم أن الهداية منه كانت نعمةً ومن لم يجعل نعمته نعمةً كان كافراً لا محالة.

وقوله: **”أن كثيراً من الأطفال الذين تألمون في صغرهم، ماتوا على الكفر“** أي ماتوا على الكفر بعد البلوغ وبه صرح في الكفاية، أو ماتوا على الكفر في صغرهم بعد أن عقلوا كما هو مذهبهم أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافاً لأبي يوسف رحمه الله. (١٨٩/ب) وقوله: **”إلى أن يزول أثر ذلك الظلم بإيصال العوض، ويرضى من له العوض بكونه عوضاً“**. وإنما قيّد برضا من له العوض بكونه عوضاً؛ لأنّه لو لم يرض بذلك العوض عوضاً يبقى الظالم ظالماً كما كان وإنما يخرج عن كونه ظالماً إذا رضى المظلوم بما عوضه من العوض والصبي غير راض وقت الألم بعوض الآخرة، والله الموفق.

²⁶¹² الحجرات، الآية: ١٧.

فصل

في إثبات عذاب القبر

لما بيّن الأحكام التي تتعلق من²⁶¹³ العاجلة²⁶¹⁴ شرع في بيان الأحكام التي تتعلق بالآجلة وهي القيامة. فأول ما يثبت من أحكامها أحكام عذاب القبر والإنعام فيه وإنما قلنا: إن عذاب²⁶¹⁵ القبر من²⁶¹⁶ أحكام القيامة رجوعاً إلى قوله عليه السلام: ”من مات فقد قامت قيامته“.²⁶¹⁷ ولأن القبر للميت كالمهد للطفل وما يصيب الطفل في المهد فهو من أحكام الدنيا، فكان ما يصيب الميت في القبر من أحكام الآخرة.

فإن قلت: ما وجه تلقيب هذا الفصل بفصل عذاب القبر، ولم يلَقَّب بفصل إنعام القبر أو فصل عذاب القبر وإنعامه مع أن الإنعام للأولياء والمؤمنين؛ وأريد²⁶¹⁸ أيضاً على ما جاء في الحديث: ”يُفسح للمؤمن في قبره سبعون ذراعاً في سبعين، ثم ينور له فيه فيقال له: نم نومة العروس الذي لا يُوقظه إلا أحب أهله إليه حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك“.²⁶¹⁹ وفي حديث آخر بعد جوابه السؤال: ”فينادي مناد من السماء أن صدق عبدي فأفرشوا له من الجنة وألبسوه من الجنة وافتحوا له باباً إلى الجنة، قال: فيأتيه من روحها²⁶²⁰ وطيبها“²⁶²¹؟

قلت: نعم، كذلك إلا أن الجواب له من وجهين:

أحدهما: أن السؤال في القبر إنما يثبت بالسمعيات لا بالعقليات، وأكثر ما ورد فيه منها ورد بإثبات العذاب فيه دون الإنعام خصوصاً في القرآن. فإن الذين ثبت فيه من السؤال في القبر إنما كان ذلك في العذاب لا في الإنعام، وإنما ورد بالإنعام في بعض السنن الذي لا يساوي هو لما ورد منه في العذاب في الشُّهرة. (١٩٠/أ) ولما كان كذلك رأى الأولى في التلقيب ما كان موافقاً لما ورد في القرآن، فلعبه بفصل عذاب القبر لذلك؛

²⁶¹³ أ: هي.

²⁶¹⁴ أ: بالعاجلة.

²⁶¹⁵ أ: أحكام.

²⁶¹⁶ ساقط من أ.

²⁶¹⁷ رواه أنس من مالك، انظر: الزمخشري، **الكشاف**، تفسير الآية من سورة الأنعام، ج. ٢، ص. ٣٣٧.

²⁶¹⁸ أ: أورد

²⁶¹⁹ انظر: البغوي، **المصابيح**، كتاب الإيمان، ٩٦/٤؛ وأخرجه الترمذي في السنن، كتاب الجنائز، ١٠٧١/٧٠.

²⁶²⁰ أ: زوجها.

²⁶²¹ انظر: البغوي، **المصابيح**، كتاب الإيمان، ٩٧/٤.

والثاني: أن الكثرة في الموتى الكفار وأهل البدع والعصاة على ما جاء في الحديث: ”وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة. قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي“²⁶²². وروي أن الملة الحنيفة كالشعرة البيضاء في البقرة السوداء. وإذا كانت الغلبة لأهل العذاب في الموتى لقب الفصل بفصل عذاب القبر على طريق التغليب كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ﴾.²⁶²³ استثنى إبليس وهو جنّي من الملائكة؛ لأنه كان واحداً بين أظهر الألوّف من الملائكة مغموراً بهم، فغلبوا عليه. ثم استثنى [منهم]²⁶²⁴ استثناء واحدٍ منهم فكان اسم الملائكة على المجموع بطريق التغليب لكثرة الملائكة. فكذا ها هنا اسم عذاب القبر بطريق التغليب لكثرة من يستحق العذاب.

وقوله: ”فأثبت عرض آل فرعون على النار قبل القيامة ﴿... غُدُّوْا وَعَشِيَّوْا﴾“²⁶²⁵ وإنما قال²⁶²⁶: القيامة؛ لأن ما يكون من أحوالهم يوم القيامة بقوله: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾²⁶²⁷ معطوف على قوله: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾، والمعطوف [غير المعطوف]²⁶²⁸ عليه، فيكون أحكام المعطوف عليه قبل أحكام يوم القيامة لا محالة، وليس ذلك إلا عذاب القبر. ثم²⁶²⁹ قيل معنى قوله: ﴿يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا﴾... ﴿يُحْرَقُونَ بِهَا﴾، فإن عرضهم عليها إحراقهم بها يقال: عَرَضَ الإِمَامُ الأَسَارَى عَلَى السَّيْفِ إِذَا قَتَلَهُمْ بِهِ.

ومعنى قوله: ﴿... غُدُّوْا وَعَشِيَّوْا﴾ يعذبون في هذين الوقتين بالنار، وفيما بين ذلك الله أعلم بحالهم، فإما أن يُعذبوا بجنس آخر من العذاب أو ينفَس عنهم، ويجوز أن يكون ﴿... غُدُّوْا وَعَشِيَّوْا﴾ عبارة عن الدوام هذا ما دامت الدنيا فإذا قامت القيامة قيل لهم: ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾؛²⁶³⁰ وقوله: ﴿أَعْرِفُوا فَأَدْخِلُوا نَارًا﴾.²⁶³¹ والنار²⁶³² للتعقيب بلا تراخ فيكون ذلك في الدنيا وهذا ظاهر.

²⁶²² انظر: البغوي، المصابيح، كتاب الإيمان، ١٣٤/٥؛ وأخرجه الترمذي في السنن، كتاب الإيمان، ٢٦٤١/١٨.

²⁶²³ البقرة، الآية: ٣٤.

²⁶²⁴ أ، ع، ح.

²⁶²⁵ غافر، الآية: ٤٦.

²⁶²⁶ أ: قيل.

²⁶²⁷ الروم، الآية: ١٢.

²⁶²⁸ أ، ع، ح.

²⁶²⁹ أ: و.

²⁶³⁰ غافر، نفس الآية.

²⁶³¹ نوح، الآية: ٢٥.

²⁶³² أ: الفاء.

(١٩٠/ب) وذكر في الكشاف: جعل دخولهم النار في الآخرة كأنه متعقب لإغراقهم لاقتترانه، ولأنه كائن لا محالة، فكأنه قد كان²⁶³³ أو أريد عذاب القبر. ومن مات في ماء أو في نار أو أكلته السباع أصابه ما يصيب المقبور من العذاب. وعن الضحّاك: كانوا يغرقون من جانب ويحرقون من جانب، وبهذا يعرف أن صاحب الكشاف من المعترفين بعذاب القبر كما هو مذهب أهل السنة والجماعة.

قوله: ”وما يعذبان بكبيرة“²⁶³⁴ وفي رواية صحيح البخاري: بكبير أي بأمر شاقٍ ثقيل على البدن، وإلا كانت هاتان الخصلتان من الكبائر ولأن ترك الاستنزاه عن البول موجب عدم جواز الصلاة وما كان موجبا لذلك كان كبيرةً، وكذلك النميمة سبب تهيج أصل الشرور والخصومات، فكانت كبيرةً إلا أن التحرّز عن هذين القولين أمر سهل وليس بأمر شاقٍ على البدن هكذا كان تقدير شيخني رحمه الله ثم كان يقول: وجه المناسبة بين ترك التترّه عن البول وبين عذاب القبر هو أن القبر أول منزلٍ من منازل الآخرة، والصلاة أول ما يسأل عنه. وجاء في الحديث أن أول ما يحاسب العبد يوم القيامة الصلاة²⁶³⁵، فكان من حيث الأوليّة متناسبين وكذلك النميمة أول تهيج الشرور والخصومات غير أن هذا في حقّ العباد والأول في حقّ الله تعالى.

وقوله: ”... ومعهما مرزبتان“ قال في الصحاح: ”الإرزية - التي تكسر بها المدد، فإن قلبت الهمزة بالميم خففت، وقلت: المرزية.“²⁶³⁶ وفي المغرب: ”المرزية المشدّة. وعن الكسائي²⁶³⁷ تشديد ”الباء.““ وقوله: ”عمر رضي الله عنه على إثره“ أي عقيب قول النبي صلى الله عليه وسلم: ”إنهما ليعذبان“²⁶³⁸ إلى آخره. وقوله: ”أو يكون معي عقلي؟“ الهمزة للاستفهام، والواو للعطف والتقدير أيكون لي حياة وتميّز أو أيكون حالي هناك مثل ما كان هنا ونحو ذلك. ثم عطف عليه قوله: ويكون معي عقلي كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ إِذَا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ﴾²⁶³⁹ أو لم يتفكروا، قال: ”يا رسول الله، إذن أكفيكهما“²⁶⁴⁰ وفي رواية: ”إذن أكفيهما“، والأول أصحّ لشهرة تلك الرواية ولموافقته رواية التبصرة فمعناه: إذا كان معي عقلي حينئذ أكفيك يا رسول الله عن غمّ ينزل بك من جانبي بسبب

²⁶³³ انظر: الزمخشري، الكشاف، تفسير الآية ٢٥ من سورة نوح، ج. ٦، ص. ٢١٩.

²⁶³⁴ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الجنائز، ١٣٦١/٨١؛ كتاب الأدب، ٦٠٥٥/٤٩؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الطهارة، ١٣٢/١.

²⁶³⁵ انظر: البغوي، المصابيح، كتاب الصلاة، ٩٣٩/٣٩؛ وأخرجه الترمذي في السنن، الصلاة، ٤١٣/٣٠٥.

²⁶³⁶ انظر: الجوهري، الصحاح، ج. ١، ص. ١٣٥.

²⁶³⁷ هو أبو الحسن، علي بن حمزة بن عبد الله بن بهمن بن فيروز الكسائي، مولى بني أسد من أصول فارسية. كان إمام الكوفيين في اللغة والنحو، وسابع القراء السبعة. ويعد المؤسس الحقيقي للمدرسة الكوفية في النحو. توفي سنة ٥١٨٩هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ٩، ص. ١٣١.

²⁶³⁸ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الطهارة، ١٣٦/١.

²⁶³⁹ يس، الآية: ٧٧.

²⁶⁴⁰ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب المساجد، ٢٣٦/١.

ذینک الملکین آی حیئتذ لا تحزن عنی یا رسول الله. فکان کاف الخطاب فی أكفیک رسول الله صلی الله علیه وسلم.

(١٩١/أ) ”ولا معنی لإنکار جهیم وبعض المعتزلة“ وإنما قید ببعض المعتزلة؛ لأنّ بعضهم قائلون بعذاب القبر ومنهم صاحب الکشاف علی ما ذکرنا. وقوله: ”لما أن ذلك لما ثبت...“ إلى آخره يتصل بقوله: ”ولا معنی لإنکار جهیم وبعض المعتزلة“ وتفسیر الجواب هو أن عذاب القبر إنما ثبت بالدلائل السمعیة لا بالدلائل العقلیة؛ لأنّه لما تواترت الأدلة السمعیة من الكتاب والسنة بإثبات عذاب القبر لم یکن بدّ من تلقیها بالقبول لما أنه یجوز الخطأ لمعقولنا ولا یجوز ذلك لما تواتر من الكتاب والسنة كما قلنا مثل ذلك فی جواز رؤية الله تعالی وخلق الله أفعال العباد مع وجود کسب العباد إياها وهذا هو الجواب.

عما لو قالوا: إن المعدّب بالعذاب فی القبر لا یخلو إما الروح والبدن أو معاً؟ لا یجوز الأول؛ لأنّ الروح لیست فی القبر. وكذا الثاني؛ لأنّ البدن بلا الروح جماد ولا فائدة فی تعذیب الجماد. وكذا الثالث؛ لأنّ عذاب القبر علی قول من قال إلى أن یبعث، والبدن لما صار تراباً أو رماداً لم یبق بدناً [فلا یبقی المعیة]²⁶⁴¹.

فإننا نقول: لما وجب القول بالعذاب بعد الموت ما صارت الأبدان تراباً أو رماداً أيضاً؛ لأنّ الله تعالی قادر علی أن یعيد إلى البدن نوع حیاة یتألّم بالعذاب یتلذذ وإن صار تراباً أو رماداً.

فإن قيل: وذلك النوع من الحیاة یقوم بكل جزؤ من البدن علی حدةٍ أو بكل الأجزاء حیاة واحدة، وكل منهما لا یجوز. أما الأول فلأنه یلزم [منه]²⁶⁴² أن یكون [شخص الواحد أحياء كثيرة وهذا غیر ما كان. وكذا الثاني؛ لأنه یلزم أن تكون]²⁶⁴³ الحیاة الواحدة قائمةً بمحال كثيرة وهو محال.

قلنا: هذا منقوض بما قبل الموت وليس لأحد أن یقول: هناك الروح فی بدن الإنسان لا یخلو إما أن كانت لكل جزء من الإنسان روح علی حدةٍ أو روح واحدة تقوم بكل البدن لا یجوز الأول؛ لأنّ الإنسان الواحد حیئتذ یلزم أن یكون أناسی. وكذا الثاني؛ (١٩١/ب) لأنّ قیام شیء واحد فی محال مختلفة محال؛ لأننا نقول: الروح فی محلّ واحد وآثاره فی أجزاء الإنسان وكلّ جزء بذلك الأثر یحسّ الأشياء. فكذلك ها هنا لا یلزم أيضاً كونه أناسی بسبب قیام الحیاة فی كل جزء؛ لأنّ مجرد قیام الحیاة فی محل لا یوجب كونه إنسان كما فی سائر الحيوانات من غیر الإنسان.

²⁶⁴¹ أ، ب، ع، ح.

²⁶⁴² أ، ع، ح، ب.

²⁶⁴³ أ، ع، ح، ب.

فإن قيل: كون الروح في محلّ وظهور آثاره في سائر البدن مسلم في حال الحياة؛ لأنّ أجزاء بدنه متصل بعضها ببعض فلا يبعد أن يكون الروح في محل من البدن، ويظهر آثارها في [سائر]²⁶⁴⁴ الأجزاء. وأما إذا مات وتفرقت أجزاؤه فلا يمكن أن يقال: كان الروح في محل، فظهر آثارها في سائر الأجزاء؛ لأنّ كل واحد من الأجزاء منفصل عن الآخر.

قلنا: لله تعالى قدرة الإيجاد والإعدام وقدرة إعادة نوع من الحياة في كل أجزاء البدن وإن كانت متفرقةً لما أن أصل عذاب القبر ثابت بالأدلة السمعية فيجب قبولها، ولأن بقاء البنية واجتماع أجزاء البدن [ليس بشرط لوجود الحياة. ألا يرى أن الله تعالى موصوف بأنه حي وهو منزّه عن البنية واجتماع أجزاء البدن].²⁶⁴⁵ ثم غاية شبهة المعتزلة أن يقول: إنا نرى شخص الميت لا يتحرك ولا يضطرب كالنائم ولا يظهر عليه آثار العذاب.

قلنا: وليس من ضرورة تأثيره بالآلم والراحة أن يتحرك ويضطرب كالنائم مثلاً يتلذذ بالاحتلام ويتألم بما يرى من مكروه الضرب والشتم وغيرهما، ولا يشاهد في ظاهره حركة إلى هذا أشار في الكفاية. ثم لم يقدّم دليل أنه يقيم به نوع حياة بلا إعادة الروح أو يعيد إليه الروح.

فإن قلت: كيف يتصور الحياة بدون الروح؟

قلت: وجود الحياة بالروح من الأوصاف الاتفاقية لا من الأوصاف اللازمة. ألا يرى أن الله تعالى موصوف بأنه حي وهو منزّه عن الروح. والإنسان لما لم ير الحياة بدون الروح ووقع في وهمه أنه لا وجود للحياة بدون الروح وإلا فليس بعجب من قدرة الله تعالى أن يقيم بالميت نوع حياة بدون إعادة الروح إليه. ألا يرى أنا لم نشاهد متكلماً بدون اللسان، فيتكلم أيدي الكفار وأرجلهم يوم القيامة بدون اللسان. قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾²⁶⁴⁶ (أ/١٩٢) علم بهذا أن اللسان للتكلم من الأوصاف الاتفاقية لا من الأوصاف اللازمة وكذلك ها هنا كان وجود الروح لوجود الحياة من الأوصاف الاتفاقية لا من الأوصاف اللازمة، والله الموفق.

²⁶⁴⁴ أ، ع، ح، ب.

²⁶⁴⁵ أ.

²⁶⁴⁶ يس، الآية: ٦٥.

فصل

في وعيد فساق المسلمين

لما فرغ من بيان عذاب القبر شرع في بيان وعيد فساق المسلمين؛ لأن فساق المسلمين ممن يتحقق في حقّه عذاب القبر غير أنه قدّم ذكر عذاب القبر على ذكر وعيد فساق المسلمين؛ لأنّ عذاب القبر ثابت في حقّ الكفار والفساق. فكان ذكره بمنزلة ذكر الجنس، وذكر الفساق بمنزلة ذكر النوع، والنوع أبداً يذكر بعد ذكر الجنس.

”اختلف الناس في العصاة من أهل القبلة“ المراد من أهل القبلة أهل الإسلام الذين يصلّون متوجهين إلى القبلة وهي الكعبة. أما الحكم فلقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾²⁶⁴⁷ وجه التمسك بهذه الآية على إثبات أن حكمه حكم الكافرين في التخليد في النار هو أن الذنوب كلّها في تحقيق اسم العصيان واحد يعني أن الكفر أيضا يسمى عصيانا. قال الله تعالى: ﴿وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ وَالْمُؤْتَفِكَاتُ بِالْحَاظِئَةِ﴾²⁶⁴⁸ ﴿فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ﴾²⁶⁴⁹ أي كفروا. ثم رتب الله تعالى جزاء التخليد في النار على كل من عصى مطلقا في هذه الآية. علّم بهذا أن كل من عصى يستحق التخليد في النار وهو المدعى. وقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾²⁶⁵⁰ فوجه التمسك به أن المؤمن لما عصى الله تعالى لم يحكم بما أنزل الله أي لم يعمل بما أنزل الله؛ لأنّ الله تعالى لم يُنزل شرعية العصيان حتى يكون هو عاملاً بعصيانه بما أنزل الله هو أن يترك المعاصي لا أن يعمل.

ثم الله تعالى أطلق اسم الكافر على من لم يحكم بما أنزل الله، فكان ذلك الإطلاق متناولا لكل من عصى الله لما أن كل من لم يحكم بما أنزل الله فهو - عاصٍ، الاعتراف بالاكتساب لكن هو اكتساب شيء فيه نوع قبح من قرّفت الرجل أي عيبته، فيكون له منزلةً بين منزلتين أي بين منزلتي الإيمان والكفر. منزلة لا يوصف الرجل في تلك المنزلة لا بالإيمان ولا بالكفر. (١٩٢/ب) ”وهو قول الجماعة“ أي قول أهل السنة والجماعة، ”ومنهم من قال: منافق، وهو فاسق، وهو قول الحسن البصري...“ إما الفسق فظاهر؛ لأنّه خرج عن طاعة الله تعالى بارتكابه الكبيرة. وأما النفاق فإنه خالف بفعله ما أعطى بلسانه من الإيمان وحفظ حدوده وتعاهده ذلك وهذا هو النفاق. ويدلّ عليه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ”علامة المنافق ثلاث: إذا أوّتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا وعد

²⁶⁴⁷ النساء، الآية: ١٤.

²⁶⁴⁸ الحاقّة، الآية: ٩.

²⁶⁴⁹ الحاقّة، الآية: ١٠.

²⁶⁵⁰ المائدة، الآية: ٤٤.

أخلف.²⁶⁵¹ ومنزلة [غير]²⁶⁵² هذه الأشياء [الثلاثة]²⁶⁵³ يساويها في كونه عصيانا فيساويها في إيجاب اسم النفاق وحكم أنه يخلد في النار إذا مات قبل التوبة.

فإن قيل: القول بالتخليد في النار حكم الكفار، فكيف يكون ذلك قولاً بالمنزلة بين المنزلتين إنما كان ذلك في حق صاحب الكبيرة؟

قلت: قول المعتزلة في حق صاحب الكبيرة بالمنزلة بين المنزلتين إنما كان ذلك في حق الاسم حيث يقولون أنه فاسق لا مؤمن، ولا كافر في حق الحكم بل في حق الحكم هو والكافر سواء. فكان في الآية دليل الاسم والحكم جميعاً. أما الاسم فقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا...﴾.²⁶⁵⁴ وأما الحكم فقوله تعالى: ﴿... فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ﴾، وأما أهل الحق فإنهم يقولون: إن من اقترف كبيرة غير مستحل لها أي الكبيرة ولا مستخفٍ بمن نهى وهو الله أو النبي صلى الله عليه وسلم وحاصله أن المؤمن عند ارتكاب الكبيرة إذا كان خائفاً من الله تعالى وراجياً عفوه، وغير مستحلٍ للكبيرة غير مستخفٍ بالشارع كان اسمه المؤمن وهو قوله: فهذا اسمه المؤمن أي الرجل الذي ارتكب كبيرة وهو مؤمن إذا كان متصفاً بهذه الأوصاف الأربعة عند ارتكابه الكبيرة كان مؤمناً وإلا فلا. وبهذا يخاف على أعونه وما يُثافي بقاء إيمانهم. فإننا لا نرى فيهم شيئاً من أثر الخوف من الله فيما ارتكبوا من العظائم بأخذ أموال المسلمين وضربهم وهتك حريمهم.

وقوله: ”ولم يزل عليه²⁶⁵⁵ إيمانه بضم الزاي“ أي لم يفارق عنه إيمانه ولا يخرج من الإيمان إلا من الباب الذي دخله أي [من]²⁶⁵⁶ نقض ذلك الباب الذي دخل الإيمان. والمؤمن إنما دخل الإيمان من باب التصديق فما لم ينتقض التصديق فيه بالكذب - والعياذ بالله، (أ/١٩٣) لا يخرج من الإيمان وذلك؛ لأنَّ الإنسان إذا كان متصفاً بأحد الضدين من الأفعال لا يخرج من²⁶⁵⁷ الانصاف به ما لم يتصف بضدِّه الآخر وعند ذلك ينتقض في الضدِّ الأول كالحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق. ثم ضدَّ الإيمان الذي هو التصديق الكذب فما لم يتبدل تصديق المؤمن بالكذب لا ينتفي عنه اسم الإيمان وارتكاب الكبيرة ليس بضدِّ الإيمان، فلا ينتفي عنه اسم الإيمان بارتكاب الكبيرة بل ضدَّ الإيمان

²⁶⁵¹ أخرجه البخاري في صحيح، كتاب الوصايا، ٢٧٤٩/٨، كتاب المرضى، ٦٩/٦٠٩٥؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، كتاب

الإيمان، ١٠٨/٢٥.

²⁶⁵² أ، ع، ح، ب.

²⁶⁵³ أ، ع، ح، ب.

²⁶⁵⁴ السجدة، الآية: ٢٠.

²⁶⁵⁵ أ، ح: عنه؛ ع: عند.

²⁶⁵⁶ أ، ع، ح، ب.

²⁶⁵⁷ أ، ع، ح: عن.

التكذيب لا غير. فبارتكاب الكبيرة يكون فاسقاً لا كافراً وهذا؛ لأنّ الفسق هو الخروج عن الإيتمار وهو الطاعة، فالفسق لا يجتمع مع الإيتمار ولكن يجتمع مع الإيمان؛ لأنّ الإيمان ليس بضدّ له.

وذكر في الكفاية أن ارتكاب الذنب ومخالفة الأمر إذا لم يكن بطريق الاستحلال والاستخفاف لا يكون تكديباً لله ردّاً لأمره؛ لأنّ المؤمن إنما يرتكب الذنب إما لغلبة شهوة أو أنفة، أو كسلٍ ويكون ذلك مع خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة في المستقبل. وكل ذلك لا ينافي التصديق بل هو نتيجة الإيمان بالله ومعرفة ذاته وصفاته وأمره ونهيهِ. مثاله الطيب إذا نهى المريض عن أكل ما يضرّه وأمره بالاحتماء وقد صدقه المريض في ذلك وقَبِل منه قوله ثم أنه [ربما]²⁶⁵⁸ يأكل ذلك لغلبة شهوته ويرجو أن لا يضرّه، ويخاف أن يضرّه ويندم على أكله ويعرف أن الطيب ناصح له في النهي، وهو يضر بنفسه في الأكل ويخاف ملامة الطيب على ذلك لا يكون في هذا ردّاً لأمر الطيب والاستخفاف به كذا هنا.

وقال المصنف رحمه الله: والدليل لنا أن الإيمان هو التصديق وضدّه التكذيب فما لم يتبدّل التصديق بالتكذيب بقي الذات مؤمناً كما أن القيام ما لم يتبدّل بالقعود بقي الذات قائماً، وكذا لا واسطة بين التصديق والتكذيب؛ الارتباب وهو أيضاً كفرٌ، فلم يكن بين الإيمان والكفر واسطة، فالقول بالمنزلة بين المنزلتين محال، غير معقول؛ والفسق في اللغة عبارة عن الخروج فمن خرج عن إيتمار أمر من أوامر الله تعالى يكون فاسقاً؛ وكذا العصيان عبارة عن مخالفة الأمر فعلاً لا عن الجحود والتكذيب، وليس من ضرورة مخالفة الأمر أو الخروج عن الائتمار التكذيب.

إذ الخلاف (١٩٣/ب) بيننا وبين خصومنا في هذا الفاسق الذي لم يأتّم لبعض الأوامر لا جحوداً ولا استخفافاً لمن أمر به لكسلٍ أو حميّة، أو أنفة، أو غلبة شهوة، أو رجاء عفوٍ ولا مضادة بين الخروج عن الائتمار ومخالفة الأمر على هذا الوجه. ”وبين التصديق فلم يكن من ضرورة حصولها“ أي حصول مخالفة الأمر انعدام التصديق، بل بقي التصديق ثابتاً بلا خلاف بيننا وبين الخصوم. إذا الخلاف فيه ما دام التصديق ثابتاً كان التكذيب منعدماً، فالقول بكفره والتكذيب منعدم أو بزوال الإيمان والتصديق قائم، أو ثبوت النفاق، والتصديق في القلب متقرر ظاهر الفساد بين الخطأ. فكان قوله: فالقول بكفره والتكذيب منعدم²⁶⁵⁹ إشارة إلى قول الخوارج أو بزوال الإيمان والتصديق قائم إشارة إلى قول المعتزلة، أو بثبوت النفاق والتصديق في القلب متقرر إشارة إلى قول الحسن البصري.

وما يزعم المعتزلة أنا نأخذ المتفق عليه ونترك المختلف فيه يعني أن إطلاق اسم الفسق مجمع عليه وإطلاق ما وراء ذلك من اسم المؤمن، والكافر، والمنافق مختلف فيه، فأخذنا بالمجمع عليه

²⁶⁵⁸ أ، ع، ح، ب.

²⁶⁵⁹ ساقط من أ.

وتركنا المختلف فيه قول باطل. لما ذكر في الكتاب ولما ذكر أهل النظر الاختلاف على القولين إجماع على بطلان قول ثالث وهكذا ذكر فخر الإسلام البزدوي رحمه الله أيضا في باب الإجماع من أصول الفقه، فقال: إن الصحابة إذا اختلفوا في شيء كان إجماعا أن ما خرج من أقوالهم باطل، وكل عصرٍ مثل ذلك أيضا وهذا؛ لأنَّ الاختلاف إذا وقع في الحكم بين رجلين قال: كل واحد منهما لصاحبه إن ما قلت باطل. والقول الثالث الذي هو خارج عن قولنا باطل أيضا، فكانا متفقين على بطلان القول الخارج عن قولنا²⁶⁶⁰.

فإن قلت: مشكل²⁶⁶¹ على هذا ما اختاره المتأخرون في ضمان الأجير المشترك بالضمان بالنصف مع أن الصحابة رضي الله عنهم مختلفون على القولين لا غير. قال بعضهم فمنهم علي رضي الله عنه: إذا هلك العين في يدي الأجير المشترك من غير صنعه لا يضمن قيمته أصلا. كما هو قول أبي حنيفة رضي الله عنه وقال: الآخرون ومنهم عمر رضي الله عنه يضمن كل قيمته، كما هو قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله. ثم اختار المتأخرون (أ/١٩٤) في الفتوى ضمان النصف، فالقول بضمان النصف قول خارج عن اختلاف الصحابة رضي الله عنهم كلهم. فما وجه اختيار المتأخرين ذلك مع هذا الأصل المتقرر الذي ذكرته؟

قلت: الفرق بينهما من وجوه:

أحدها: أن الذي نحن بصدده من المسائل الاعتقادية فكان الأصل فيها أن يقال: ما اعتقدته، وقلتُ به حقّ يقينا، وما قاله غيري باطل يقينا. فصح في مثل هذا أن يقال: الاختلاف على القولين إجماع على بطلان قول خارج عن قولهما، وأما الذي ذكرته من مسألة الإجارة فمن المسائل الاجتهادية فلا يصح فيها أن يقال: إن²⁶⁶² ما قلته حقّ قطعاً ويقينا وما قاله غيري باطل قطعاً، بل الصواب فيه أن يقال بأن ما قلته حقّ يحتمل الخطأ وما قاله غيري خطأ يحتمل الصواب. وما ذكرته من معنى الإجماع على بطلان القول الثالث إنما ذلك من حيث الظاهر لا من حيث الواقع؛ لأنَّ ذلك الإجماع لو ثبت إنما يثبت بالسكوت وفي ثبوت الإجماع بسكوت البعض اختلاف بين العلماء، فلا يكون بطلان القول الثالث قطعياً، فيصح للمتأخرين اختيار القول الخارج عن القولين. وأما في المسائل الاعتقادية فلا فكان القول الخارج عن أقوال العلماء محكوماً عليه بالبطلان؛

والثاني: ذكر الإمام فخر الإسلام رحمه الله في باب الإجماع: إذا صار الإجماع مجتهدا في السلف كان كالصحيح من الأحاد والنسخ في ذلك جائز بمثله حتى إذا ثبت حكم بإجماع عصرٍ يجوز

²⁶⁶⁰ أ، ح، ب: قولهما.

²⁶⁶¹ ح، أ: بشكل.

²⁶⁶² ساقط من أ.

أن يجتمع أولئك على خلافه، فنسخ به الأول [ويجوز ذلك]²⁶⁶³ ويستوي في ذلك أن يكون في عصرين أو في²⁶⁶⁴ عصرٍ واحدٍ أعني به في جواز النسخ، ثم لو ثبت الإجماع على بطلان القول الثالث إنما يثبت بالسكوت وفي ثبوت الإجماع بسكوت البعض اختلاف، فكان بسكوت الكل أولى أن يكون فيه اختلاف. ولما كان كذلك جاز للمتأخرين أن يجمعوا على حكمٍ فيه²⁶⁶⁵ بخلاف²⁶⁶⁶ الحكم الأول الثابت بالإجماع بسكوت الكل، فكان هو نسخ الإجماع بالإجماع على ما ذكره فخر الإسلام رحمه الله؛

والثالث: أن في مسألة الإجارة في اختيار المتأخرين بضمان النصف عملاً بأقوال الصحابة كلهم من وجه، فإننا لما قلنا بالصلح على النصف كان ذلك (١٩٤/ب) منا حظاً للنصف بعد وجوب الكل، وإبقاءً لوجوب النصف كما كان. فكان عملاً بقول من يقول بالضمان. ولما قلنا بعدم وجوب النصف كان ذلك عملاً في النصف بقول من يقول بعدم الضمان. وأما إيجاب النصف فابتداء مبررة منه باعتبار أن المصاب يعان وأقرب الناس منه إعانةً من هلك ماله في يده.

فغلم بهذا أن فيه عملاً بأقوال الصحابة رضي الله عنهم بقدر الإمكان، وأما الذي نحن بصدده فمقصود من قال بانضمام وصف آخر إلى²⁶⁶⁷ وصف²⁶⁶⁸ الفسق هو الوصف المضموم لا وصف الفسق؛ لأنه غير²⁶⁶⁹ ملتفت إليه عنده لقول غيره به، فكان المنظور إليه عنده هو الوصف المضموم إلى الفسق كالمؤمن والكافر والمنافق. فلما لم يقل قائل القول الخارج ذلك الوصف المقصود كان هو مخالفاً للكل فكان مخالفاً للإجماع ضرورة، فصح قول المصنف رحمه الله وهو خروج عن الإجماع.

وقوله: ”والأخذ بالإجماع لمخالفة الإجماع من وجهين جهل فاحش“ فالباء في بمخالفة متعلقة بالأخذ وكلمة [من]²⁶⁷⁰ متصلة بمخالفة الإجماع أي الأخذ بالإجماع على وجه يخالف الإجماع بطريقتين - جهل فاحش. فنفس الجهل تحصل بمخالفة الإجماع بوجهٍ واحدٍ. وفحش الجهل إنما يحصل عند المخالفة للإجماع بانضمام الوجه الثاني إلى الوجه الأول. ثم المراد بأحد الوجهين من المخالفة للإجماع هو العمل بالقول الرابع. فإن أصحاب الأقوال الثلاثة أجمعوا على بطلان القول الرابع. لما قلنا: إن كل واحد من أصحاب الأقوال الثلاثة يقول: إن الذي بقوله صاحباً باطلٌ؛ والقول الثالث الذي يكون قولاً رابعاً عند انضمام قوله باطل أيضاً. فكان أصحاب الأقوال الثلاثة مجمعين على

²⁶⁶³ أ، ع، ح.

²⁶⁶⁴ ساقط من أ.

²⁶⁶⁵ ساقط من أ.

²⁶⁶⁶ أ، ح: بحالف.

²⁶⁶⁷ ساقط من أ.

²⁶⁶⁸ ساقط من أ.

²⁶⁶⁹ ساقط من أ.

²⁶⁷⁰ أ، ع، ح، ب.

بطلان القول الرابع، فكان العمل بالقول الرابع مخالفاً لإجماع أصحاب الأقوال الثلاثة بهذا الطريق. والثاني من المخالفة للإجماع هو إحداث القول بالمنزلة بين الإيمان والكفر. فإن الأمة كلهم أجمعوا على أنه لا واسطة بين الإيمان والكفر؛ لأن كل واحد منهما مضاد للآخر؛ لأن التصديق ضدّ التكذيب، والتكذيب ضدّ التصديق. فإيقاع الوسطة²⁶⁷¹ بينهما كإيقاع الوسطة بين الحركة والسكون، فهم بإثبات المنزلة (أ/١٩٥) بين الإيمان والكفر كانوا مثبتين واسطة بينهما وهو مردود بالإجماع إلى هذا الذي ذكرته من تفسير المراد بالوجهين، أشار المصنف رحمه الله في التبصرة.

فإن قلت: هذا الذي ذكرته من المخالفة للإجماع هو في الحقيقة وجه واحد لا وجهان، لما أن القول بالقول الرابع هو عين القول بالمنزلة بين الإيمان والكفر لا شيء آخر، فكيف يكون تلك المخالفة مخالفة للإجماع بوجهين؟

قلت: بل فيه مخالفة للإجماع بوجهين²⁶⁷² وذلك من حيث العموم والخصوص؛ لأن هذا الأصل وهو الاختلاف على القولين إجماع منهما على بطلان القول الثالث. والاختلاف على الأقوال الثلاثة إجماع [منهم]²⁶⁷³ على بطلان القول الرابع، وأرد بطريق العموم في كل موضع ما²⁶⁷⁴، فلا اختصاص له بهذه المواضع²⁶⁷⁵.

ألا يرى أن علماءنا الثلاثة اختلفوا في الماء المستعمل على الأقوال الثلاثة كما هو المعروف من كونه نجاسة غليظة، وخفيفة، وطاهراً غير طهور. فكان قول مالك والشافعي رحمهما الله بأنه طاهر ومطهر قولاً رابعاً يخالف الأقوال الثلاثة، فهو محكوم عليه بالبطلان عند الثلاثة لوقوعه مخالفاً لإجماع [الثلاثة].²⁶⁷⁶ وأما القول بإثبات الوسطة بين الإيمان والكفر فقول مخصوص بهذا الموضوع وهذا القول وقع مخالفاً للإجماع أيضاً. فلا شك في مغايرة القول العام والقول الخاص، فصح قوله: ”والأخذ بالإجماع بمخالفة الإجماع من وجهين - جهل فاحش.“

”فكان الواجب بعد ذلك...“ أي بعد ثبوت بطلان القول الخارج عن الأقوال، ”... البحث عن الأقاويل“ أي يجب البحث والتأمل في تلك الأقاويل التي هي وراء القول الخارج أن أيها حقّ وصواب. وإذا لم يمكن ترجيح أحد الأقوال على غيره يجب التوقف لتعارض الأدلة إلى أن يظهر وجه

²⁶⁷¹ أ: الواحدة.

²⁶⁷² أ، ح: للإجماع من وجهين.

²⁶⁷³ ع.

²⁶⁷⁴ ساقط من أ.

²⁶⁷⁵ أ، ح: بهذا الموضوع.

²⁶⁷⁶ ع.

صحة أحد الأقوال و²⁶⁷⁷ إلى أن يُرجع إلى من أكرم بالعلم بالجهتِ بين يديه حتى يُرشد العالم ذلك المتوقف إلى القول الصحيح من الأقوال. فعلم بهذا أن التوقف أمر عارض؛ لأنّ التوقف نتيجة التعارض والتعارض أمر عارض، فكذا نتيجه. (ب/١٩٥) فلما كان التوقف أمرا عارضاً لم يستقم أن يجعل ذلك أحد أمرا أصليا ومذهبا مقرراً يدعو الناس إليه والمعتزلة عكسوا هذا الأصل، فإنهم لما عجزوا عن ترجيح بعض الأقاويل الثلاثة على البعض جعلوا التوقف أمرا أصليا ومذهبا مقرراً لأنفسهم. فإنهم لما نظروا إلى دليل الخوارج²⁶⁷⁸ قالوا: إنه ليس بمؤمن، ولما نظروا إلى دليل أهل السنة والجماعة قالوا: إنه ليس بكافر، فتوقفوا وقالوا في صاحب الكبيرة: إنه ليس بمؤمن ولا كافر.

وقوله: ”والذي يؤيد ما ذكرنا“ والمذكور هو أن المؤمن بارتكاب الكبيرة لا يخرج عن الإيمان. فإن الله تعالى أبقى اسم الإيمان عليه بعد ارتكاب الكبيرة في هذه الآيات المذكورة في الكتاب. ثم قوله: ”والذي يؤيد موصول وصلته“ والموصول مع صلته في محل الابتداء وفاعل يؤيد هو الضمير الراجع إلى الاسم الموصول. وقوله ما ذكرنا مفعول ”يؤيد“، وقوله: ”إن الله تعالى أبقى“ خبر المبتدأ الذي هو قوله: ”والذي يؤيد“ وتقديره والمؤيد لما ذكرنا إبقاء الله تعالى اسم الإيمان على هذا المرتكب. وقوله: ”مع وجود ما عليه من الوعيد“ دليل على كون ذلك الفعل، الذي باشره المؤمن كبيرة. وذكر في التتمة في فصل مسائل كتاب القاضي إلى القاضي والتعريف من كتاب أدب القاضي ذكر شيخ الإسلام رحمه الله: أن حدّ الكبيرة ما كان حراما محضاً سمي فاحشة في الشرع كاللواط، وإن يسم في الشرع فاحشة لكن شرع عليها عقوبة محضة بنص قاطع إما في الدنيا بالحدّ كالسرقة، والزنا وقتل نفس بغير حق، أو الوعيد بالنار في الآخرة كأكل مال اليتيم [يعني أن ذلك أيضا كبيرة]²⁶⁷⁹.

فإن قلت: سلمنا أن الفعل الذي أُوعد في القرآن على مباشره بالعقوبة كبيرة، فأين ذكر الوعيد في الآية التي ذكرها أولاً وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ﴾²⁶⁸⁰ الآية.

قلت: يحتمل أن يريد بقوله: ”... مع وجود ما عليه من الوعيد“ مجموع ما ذكر فيه من الآيات. وإن لم يكن الوعيد مذكوراً في هذه الآية، ففي غيرها مذكور وهي قوله: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا...﴾ [إلى قوله ﴿... فَفَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾²⁶⁸¹ فذكر المقاتلة وعيد فيها. وكذلك ذكر شرعية القصاص في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي

²⁶⁷⁷ ح: أو.

²⁶⁷⁸ في الأصل: الخارج.

²⁶⁷⁹ أ، ع، ح.

²⁶⁸⁰ النساء، الآية: ٤٣.

²⁶⁸¹ الحجرات، الآية: ٩.

الْقَتْلَى ﴿٢٦٨٢﴾ وعيد على من باشر القتل ابتداءً ويحتمل أن يريد يذكر الوعيد في الآية الأولى ما هو المذكور بالإثم الكبيرة في الآية التي هي في معنى وهي قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾²⁶⁸³ ويحتمل أن يريد به ما ذكره من النهي بطريق المبالغة وهو النهي عن قربان الصلاة وهم سكارى²⁶⁸⁴. فإن وضع النهي للتحريم خصوصاً ما إذا كان نهياً مؤكداً بمباشرة الفعل المحرم موجبة للوعيد فكان ذكر الوعيد فيه ثابتاً بطريق اقتضاء النص.

فإن قلت: هذه الآية أعني قوله تعالى²⁶⁸⁵: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ...﴾²⁶⁸⁶ إنما وردت وقت إباحتها شربة الخمر والمؤمن إذا فعل فعلاً مباحاً لا يقول أحد من المسلمين أنه فاسق أو منافق أو كافر، فكيف يصح التمسك بهذه الآية على أن المؤمن إذا ارتكب الكبيرة يبقى مؤمناً خلافاً للمعتزلة والخوارج إذ يقولون بأن باشر الفعل المباح يخرج عن الإيمان؟

ثم إنما قلت: إن هذه الآية وردت وقت إباحتها شرب الخمر فإنه ذكر في الكشاف بقوله: ”روي أن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه صنع طعاماً وشرباً فدعا نفراً من أصحاب رسول الله عليه السلام حين كانت الخمر مباحة، فأكلوا وشربوا فلما ثملوا وجاء وقت صلاة المغرب قدموا أحدهم ليصلي بهم، فقرأ: أعبد ما تعبدون، وأنتم عابدون ما أعبد، فنزلت هذه الآية“²⁶⁸⁷.

قلت: العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب، فإن معنى قوله تعالى: ﴿... لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ﴾ لا تشوها واجتنبوها كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ﴾²⁶⁸⁸، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ﴾²⁶⁸⁹، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾²⁶⁹⁰ فالقربان في هذه الآيات للحرمة المحضة فكذا فيما نحن فيه ومباشرة الفعل الحرام المحض مستوجبة للوعيد فصار كأن الوعيد مذكوراً صريحاً.

وقوله: ”... عن استيهال التخفيف“ أي عن كونه أهلاً للتخفيف بقوله: ”ذلك تخفيف من ربكم“، قال في الصحاح: ”ويقول: فلان أهل لكذا، ولا يقول: مستأهل والعامية تقوله.“²⁶⁹¹ وإنما المستأهل هو الذي يأخذ الإهالة وهي الودك أو يأكلها وأبقى لغير المهاجر اسم الإيمان مع عظيم

²⁶⁸² البقرة، الآية: ١٧٨.

²⁶⁸³ البقرة، الآية: ٢١٩.

²⁶⁸⁴ في الأصل: سكرى.

²⁶⁸⁵ ساقط من أ.

²⁶⁸⁶ النساء، الآية: ٤٤.

²⁶⁸⁷ أخرجه أبو داود، سنن، كتاب الأشربة، ١/٣٦٧؛ وأخرجه الترمذي في سنن، كتاب تفسير القرآن، ٥/٣٠٢٦.

²⁶⁸⁸ الإسراء، الآية: ٣٢.

²⁶⁸⁹ الأنعام، الآية: ١٥١.

²⁶⁹⁰ الإسراء، الآية: ٣٤.

²⁶⁹¹ انظر: الجوهري، الصحاح، ج. ٤، ص. ١٦٢٩.

الوعيد بترك الهجرة وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ...﴾²⁶⁹² مع أنه قال في آخر الآية: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ...﴾²⁶⁹³ ثم مع هذا جعلهم مؤمنين وأوجب على المؤمنين نصرهم عند استنصارهم. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ...﴾²⁶⁹⁴ فاتخاذ الكفار وهم عدو الله أولياء كبيرة ومع ذلك خاطبهم باسم الإيمان وكذلك في الآية الآخرة خاطب المذنبين باسم الإيمان. والدليل على ذنبهم الأمر بالتوبة علم بهذا؛ لأن ارتكاب الذنب لا يزيل الإيمان. وقوله: ”دليله قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...﴾“²⁶⁹⁵، إلى قوله: ”... وهذا مؤمن وقد عمل الصالحات“.

فإن قلت: في هذه الآيات التي ذكرها في الكتاب ذكر الله تعالى الإيمان والأعمال الصالحة معه، فالخلاف بيننا وبين المعتزلة كما هو ثابت في صاحب الكبيرة الذي آمن بالله بالإخلاص وعمل الأعمال الصالحة كذلك الخلاف أيضا ثابت في صاحب الكبيرة الذي آمن بالله بالإخلاص لا غير ولم يعمل من الأعمال الصالحة شيئا فإن مذهبنا فيه أيضا أنه لا يخلد في النار فحينئذ لم يكن في هذه الآيات التي ذكر الإيمان مقرونا بالأعمال الصالحة دليل على أن المؤمن الذي لم يعمل شيئا من الأعمال الصالحة لا يخلد في النار.

قلت: لا كذلك، فإن الله تعالى كما وعد الجنة للمؤمن الذي عمل الأعمال الصالحة، كذلك وعدا أيضا للمؤمن المطلق من غير القيد بذكر الأعمال الصالحة. قال الله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...﴾²⁶⁹⁶ وتلك الآية وإن لم تذكر في هذا الكتاب في هذا الموضوع فهو مذكور في القرآن فكفى بها حجة. وكان شيخي رحمه الله كثيرا ما يقول عند السؤال بهذا الطريق بأن الله تعالى وعد الجنة للمؤمنين الذين عملوا الأعمال الصالحة وهو²⁶⁹⁷ (أ/١٩٦) لا يدل على وعد الجنة للمؤمنين بدون قرآن الأعمال الصالحة بقوله: وقد وعد أيضا للمؤمنين من غير ذكر الأعمال، وكان يقرأ هذه الآية.

ثم يقول: الأصل أن المطلق يُجرى على إطلاقه والمقيّد يُجرى على تقيده إذا كان الإطلاق والتقيّد في السبب كما في صدقة الفطر. ثم أن الله تعالى جعل الإيمان مع قرآن الأعمال الصالحة سببا لدخول الجنة، والإيمان مجردا مع أن دخول الجنة في أصله بفضل الله ورحمته ولا استحقاق للعباد

²⁶⁹² النساء، الآية: ٩٧.

²⁶⁹³ الأنفال، الآية: ٧٢.

²⁶⁹⁴ الممتحنة، الآية: ١.

²⁶⁹⁵ البقرة، الآية: ٢٧٧.

²⁶⁹⁶ التوبة، الآية: ٧٢.

²⁶⁹⁷ أ، ع، ح، ب.

على الله في شيء من الأشياء بسبب أعمالهم؛ لأنّ ملك الذات علّة لملك الصفات غير أن الله عاملنا معاملة المكاتبين بإفضاله وكرمه وجوده وإحسانه، فجعل الإيمان والأعمال الصالحة سبباً لدخول الجنة. والإطلاق والتقييد إذا وردا في السبب كان كل واحد منهما سبباً لحصول المسبب؛ لأنّه لا تزاحم في الأسباب لما عرف وكان جعل الله تعالى الإيمان والأعمال الصالحة سبباً لدخول الجنة بطريق الإفضال والإحسان والبرّ والامتناع لما قلنا: إن العبد إذا فعل فعلاً حسناً لا يجب على مولاه بمقابلته شيء غير أن الله تعالى موصوف بالإفضال والكرم حيث قبل الأعمال المعيبة وأعطى بمقابلتها الجنات المخدلة الطيبة. وكان الإفضال في صورتين: إحداهما: قبول المعيب بمقابلة الطيب؛ والثانية: قبول الأعمال التي هي الأعراض الفانية بمقابلة الأعيان الباقية، بل إفضاله في صور لا تحصى حيث أعطى عشر حسنات لمقابلة الحسنة الواحدة، بل أعطى سبعمئة بمقابلة [الحسنة]²⁶⁹⁸ الواحدة، بل أعطى أضعافاً مضاعفة كثيرة من غير عدّ ولا حدّ [حيث]²⁶⁹⁹ قال: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾²⁷⁰⁰ فكان إعطاء الجنة للمؤمنين إفضالاً من الله في أصله ووصفه فيجوز أن يفضل بإعطاء الجنة للمؤمن فإن لم يكن معه من الأعمال الصالحة سوى الإيمان ثم وعد الله الجنة للمؤمن بدون ذكر الأعمال الصالحة كما كان في هذه الآية فكذلك فيما ذكر من الآيات في الكتاب وهو قوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾²⁷⁰¹ وقوله: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾²⁷⁰² وهذه الحسنة لو كان المراد بها (ب/١٩٦) العمل الصالح سوى الإيمان لا اعتبار لها قبل الإيمان. ولو كان المراد بها نفس الإيمان علمنا أن الإيمان بمجرد صالح لحصول الثواب بعشر أمثاله، وفي الآخرة الثواب الحسن هو الجنة. وما يَنصاف إليها، وكذلك قوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾²⁷⁰³ ﴿لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾²⁷⁰⁴ وقوله صلى الله عليه وسلم: ”من قال لا إله إلا الله يصدق قلبه لسانه دخل الجنة“²⁷⁰⁵ إلى غير ذلك من الآيات والأخبار. فإذا ثبت أنه مؤمن، ثبت أنه من أهل الجنة، وإذا ثبت أنه يدخل الجنة لا محالة لا يخلد في النار؛ لأن الدخول في الجنة مع الخلود في النار لا يتصور.

²⁶⁹⁸ ع، ح.

²⁶⁹⁹ ج.

²⁷⁰⁰ البقرة، الآية: ٢٤٥.

²⁷⁰¹ الزلزلة، الآية: ٧.

²⁷⁰² الأنعام، الآية: ١٦٠.

²⁷⁰³ الحديد، الآية: ٢١.

²⁷⁰⁴ الفتح، الآية: ٥.

²⁷⁰⁵ انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج. ٢، ص. ٢٥٣.

وقوله: ”ثم هم ينسبون أهل الحق في تجويزهم العفو عن صاحب الكبيرة إلى الخلف في الوعيد وهذا تحكم ظاهر“ أي تكلف في الحكم بالخلف في الوعيد بلا دليل بل الخلف واللوم والظلم إنما يرد على قولهم لا على قولنا وذلك أنهم يزعمون أن الله تعالى لا يجازي صاحب الكبيرة لما أتى به من الحسنات بشيء مع أنه وعد على الحسنات عشرا، ومائة، وسبعمائة وأضعافا مضاعفة وهو خلف ولوم، ويخلد صاحب الكبيرة في النار أبدا بما دون الكفر مع أن عذاب الخلود في النار زائد على قدر جنايته وإنه ظلم، ومن نسب الله تعالى في الخلف واللوم تارة وإلى الظلم أخرى، فهو أشد تناقضا من الذي قال بالعفو عن الكبيرة. إذ في ذلك تحقيق الصفات التي سمى الله تعالى نفسه بها بأنه عفو، غفور وغافر وعلى زعم المعتزلة لا وجود لمعاني هذه الأسماء؛ لأنّ الشرك غير مغفور بالإجماع والكبائر عندهم كذلك. وأما الصغائر، فإن كان مرتكب الصغائر اجتنب الكبائر، فعندهم لا يجوز لله تعالى أن يُعذّبَ عليها. ومن لا يجوز له تعذيب العبد لفعل لا يكون ترك التعذيب عنه عفواً ومغفرة كترك التعذيب على المباحات والواجبات أي كترك التعذيب على الإتيان بالمباحات والواجبات. فإن من أتى بالواجب يثاب عليه لا أن يُعاقب [عليه]²⁷⁰⁶ (أ/١٩٧) وفي المباحات أن لم يثب فلا يعاقب على الإتيان بها فلا يكون ترك العقاب على من أتى بالمباح أو الواجب عفواً عند أحد، فلا يتحقق عندهم العفو والمغفرة أصلا.

”يحقّقه...“ أي يحقق ما قلنا وهو أن العفو عن صاحب الكبيرة جائز أن الله تعالى أمر النبي صلى الله عليه وسلم باستغفار المؤمنين حيث [قال]²⁷⁰⁷: ﴿... وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾²⁷⁰⁸ أي من غير تفصيل أن المؤمنين كانوا من أصحاب الكبائر أم لا؟ وكذا الأنبياء والرسول والملائكة يستغفرون للمؤمنين كما أخبر الله تعالى عن نوح عليه السلام أنه قال: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾²⁷⁰⁹ أي مطلقا من غير تفصيل بأنهم أصحاب كبائر أم لا؟ وكذا الخليل عليه السلام قال: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾²⁷¹⁰ من غير تفصيل. وكذا أخبر الله تعالى عن استغفار الملائكة بقوله: ﴿يَسْبِغُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾²⁷¹¹ وعلى قول المعتزلة لم يكن أحد من أهل المغفرة على ما بينا، فكان استغفارهم حينئذٍ كلا استغفار حيث لم يُفد فائدته وذكر المصنف رحمه الله في هذا الموضوع: ثم وردت

²⁷⁰⁶ أ، ع، ح، ب.

²⁷⁰⁷ ج، ع.

²⁷⁰⁸ محمد، الآية: ١٩.

²⁷⁰⁹ نوح، الآية: ٢٨.

²⁷¹⁰ إبراهيم، الآية: ٤١.

²⁷¹¹ غافر، الآية: ٧.

الآيات في الوعد خارجةً على صيغة العموم، وكذا آيات الوعيد ولا وجه إلى إجراء الكل على العموم لما فيه من إثبات التناقض في آيات الله تعالى والتعارض في أدلته، وذلك خارج عن الحكمة.

ثم بعد ذلك اضطرب الأقاويل فرزعت المعتزلة والخوارج أن آيات الوعيد أحق بالعموم لما هو أبلغ في الزجر. وزعمت المرجئة أن آيات الوعد أحق بالعموم؛ لأنه أحق بالذي عرف من صفات الله تعالى من الرحمة، والعفو، والغفران. والأصل عندنا أن ما كان من الآيات الواردة بالوعيد مقرونا بذكر الخلود في النار، فهو في²⁷¹² المستحلين لذلك لما أنهم كفروا باستحلال ذلك، فأوعدوا على كفرهم في الحقيقة، وذكر تلك الجريمة لكونها سببا للكفر وطريقا إليه.

ولهذا قلنا في تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾: ²⁷¹³ [أي متعمدا]²⁷¹⁴ لإيمانه أي قتله لأجل أنه مؤمن، ومن هذا قصده في القتل كان كافرا. (ب/١٩٧) وأما ما ليس بمقرون بذكر الخلود في النار، فمن الجائز أن يكون في المؤمن إذ تعذيب المؤمن بقدر ذنبه ليس بمستحيل في العقل ولإقام دليل شرعي على امتناعه. ثم ثبت استغفار الأنبياء والملائكة عليهم السلام للمؤمنين؛ وكذا المؤمنون أمروا باستغفارهم بعضهم لبعض، والاستغفار لمن لا يجوز تعذيبه سؤال ترك الظلم وهذا كفر؛ وكذا مغفرة من لم يستوجب العذاب محال؛ وكذا لفظ العفو دل على أن من العباد من يستوجب العقوبة ثم الله تعالى يغفر له بفضلته ويعفو عنه برحمته.

وذكر في الكفاية هذا الكلام على طريق السؤال والجواب. فقال: فإن قيل: الآيات والأخبار ناطقة بتعذيب مرتكبي الكبائر وهي مطلقة عامة، فلو جاز العفو والمغفرة خرج بعض المذنبين عن قضية العموم، وأنه خلف في الخبر والخلف في الخبر كذب؛ لأنّ الكذب هو الإخبار عن المخبر لا [على]²⁷¹⁵ ما هو به؟

قلنا: اختلف أصحابنا في الجواب عنه، قال بعضهم: الوعيد عام يتناول جميع العصاة من غير تخصيص، ولكن يجوز الخلف في الوعيد ولا يجوز في الوعد؛ لأنّ الخلف في الوعيد - كرم، وفي الوعد - لوّم. والكرم يليق بصفات الله تعالى دون اللوم. وقالوا: هذا ليس بكذب؛ لأنّ الكذب إنما يكون فيما مضى لا فيما يستقبل بل يكون هذا خلفا، والخلف مذموم في الوعد لا في الوعيد في المتعارف²⁷¹⁶ إلا أن المحققين من أصحابنا لم يرضوا بهذا²⁷¹⁷ الجواب، وقالوا: الخلف لا يجوز على

²⁷¹² أ: من.

²⁷¹³ النساء، الآية: ٩٣.

²⁷¹⁴ أ، ع، ح.

²⁷¹⁵ أ، ع، ح.

²⁷¹⁶ أ: المتعارف.

²⁷¹⁷ أ: بذلك.

الله تعالى بوجه من الوجوه لا في الوعد ولا في الوعيد، فإن الخلف تبديل القول، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ...﴾²⁷¹⁸ ولأن الخلف كذب والكذب من الله تعالى مستحيل سواء كان في الوعيد أو في الوعد. وتحقيقه أن الكذب إخبار عن شيء يعلم المخبر أن المخبر بخلاف ما أخبر سواء كان ذلك في الماضي أو في المستقبل. قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ، إِلَى أَنْ قَالَ: وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾²⁷¹⁹ سمي خلاف الوعد كذبا وهو إنما يكون في المستقبل، فكذا خلاف الوعيد يكون كذبا (أ/١٩٨) أيضا. ولأن الوعيد يسمى وعدا وقد أخبر الله تعالى أنه لا يخلف الوعد قال الله تعالى: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ﴾²⁷²⁰ أي لن يخلف الله ما وعد بنزول العذاب لا يتقدم ولا يتأخر عما وعد. فثبت أن ما قالوه باطل، والصحيح من الجواب أن نقول: ما من عام إلا وهو يحتمل التخصيص، وكذا المطلق يحتمل التقييد. ومتى كان كذلك لم يكن ظاهر العموم والإطلاق حجة قطعا في المسائل الاعتقادية كيف وقد قام دليل التخصيص والتقييد. فإنه متى تعارض النصان بصفة العموم أو الإطلاق لا بد أن يحمل العام على الخاص والمطلق على المقيّد دفعا للتناقض عن كلام الله تعالى. بيان ذلك أن بعض آيات الوعد وردت عامة مطلقة نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾²⁷²¹ خالدین فیها لا ییغون عنها حوالاً و غیرها من الآیات. فإذا قتل هذا المؤمن الذي آمن وعمل الصالحات مؤمنا عمدا لم يكن الجمع بين الآيتين في العمل في حقه على الإطلاق، فلا بد من تقييد أحدهما بالآخر. وتخصيص أحد العامین دفعا للتناقض عن كلام الله تعالى، فلما احتجنا إلى تخصيص أحدهما بالآخر؟

قلنا: إن تخصيص آية الوعيد بآية الوعد أولى من العكس، فإن فيه عملا بالدلائل المقتضية العفو، والمغفرة، والشفاعة. وفيما ذكر الخصم تعطيل هذه الدلائل حتى قلنا: إنه لو ورد وعيد خاص في حق شخص معين لا نحكم بجواز العفو، والمغفرة، والشفاعة في حقه. ثم نقول للخصم: أليس أن الله تعالى قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾²⁷²² وليس فيه قيد ولا تخصيص، فكيف تقول أيغفر كل ذنب أم لا؟ إن قلت: نعم، فقد تركت مذهبك في تخليد أصحاب الكبائر في النار وأبطلت جميع آيات الوعيد. وإن قلت: لا، فقد نسبت الكذب والخلف إلى الله تعالى وأنه لا يجوز. فعلم بهذا أن الطريق فيه

²⁷¹⁸ ق، الآية: ٢٩.

²⁷¹⁹ الحشر، الآية: ١١.

²⁷²⁰ الحج، الآية: ٤٧.

²⁷²¹ الكهف، الآية: ١٠٧.

²⁷²² الزمر، الآية: ٥٣.

ما قلنا هو أن جميع ذنوب صاحب الكبيرة جائز المغفرة عملاً بآيات العفو والمغفرة وإلا لا يكون آيات العفو والمغفرة معمولاً في صورة ما ألبته على ما ذكرنا.

(١٩٨/ب) **فإن قلت:** لو نظرنا إلى ظاهر هذه الآية لزم أن يكون الكفر جائز المغفرة أيضاً؛ لأنه رأس الذنوب؟

قلت: لا كذلك، فإن عدم جواز مغفرة الكفر ثبت بنص خاص وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾²⁷²³، كان ذنب الكفر مخصوصاً من هذه الآية فلم يبق هو جائز المغفرة.

فإن قلت: ما الفرق بينه وبين سائر الذنوب من حيث المعنى حتى لم يبق هو جائز المغفرة وبقي غيره؟

قلت: الفرق هو ما ذكره في الكفاية بقوله: والفرق لأصحابنا بين الكفر وسائر الذنوب في جواز العفو والمغفرة أن الكفر نهاية في الجنائية، إذ لا جنائية فوقه. وإنه مما لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة في الفعل، فكذا لا يجوز العفو عنه ورفع العقوبة. ولأن الكافر يعتقد الكفر حسناً وصواباً ولا يطلب له عفواً ومغفرة بل يطلب على ذلك جزاء وثواباً، فلم يكن العفو عنه حكمة بخلاف صاحب الكبيرة فإنه لا يعتقد كبيرته حسناً وصواباً ويطلب له عفواً.

ولأن سائر الذنوب يجتمع مع الإيمان الذي هو أفضل الحسنات، فلو أوجب الخلود في النار لتعطل جزاء ما هو أفضل الحسنات وإنه خلاف قضية الحكمة. وأما الكفر فلا يجتمع مع الإيمان، فلا يتحقق معه حسنة؛ لأن شرط كون الحسنات حسنة هو الإيمان، ولأن الكفر اعتقاد للعقد الأبدي فإن من ارتكب ذلك كان من عزمه أن لا يرجع عنه أبداً، فيوجب جزاء الأبدي بخلاف سائر الذنوب فإنها موقته موجبة التوبة في زعمه واعتقاده وحاصلة بواسطة غلبة الشهوة. وفي عقيدة من ارتكبها أن يتوب عنها فكذلك [كانت]²⁷²⁴ عقوبة سائر الذنوب موقته أيضاً على قدر الجنائية بخلاف الكفر. وقوله: ”ثم ما في الآيات من إثبات الخلود في النار فذلك محمول على المستحلين“.

فإن قلت: ما الدليل الواضح على حمل القتل العمد الذي فيه ذكر الخلود في النار على أنه في حق المستحلين القتل للعمد؟

قلت: الدليل على ذلك قوله تعالى: (١٩٩/أ) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ إِلَى قَوْلِهِ: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ

²⁷²³ النساء، الآية: ٤٨.

²⁷²⁴ أ، ع.

وَرَحْمَةً ﴿٢٧٢٥﴾ وهذه الآية أيضا في القتل العمد بدليل وجوب القصاص. وقد ذكرت فيه دلالة بقاء الإيمان في القاتل عمدا من ثلاثة أوجه مرويا عن ابن عباس رضي الله عنهما وهي: إبقاء اسم الإيمان، والأخوة الدينية بدين الإسلام، واستيهال التخفيف من الله تعالى والرحمة. فلما ثبت بقاء إيمان القاتل عمدا في تلك الآية علم أنه لا يخلد في النار إذ النار بطريق التخليد إنما هي مكان الكافرين لا مكان المؤمنين وإن خالفه المعتزلة فإنهم يحججون بما ذكرنا من الدلائل على أن النار بطريق التخليد مكان الكافرين لا مكان المؤمنين وفي هذه الآية وهي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا...﴾ ذكر التخليد في النار علم بهذا أنه كان مستحلاً لقتله وقتله لإيمانه فصار به كافرا. وحملناه على هذا لثلا يكون التناقض بين الآيتين ولأننا لو نظرنا إلى إطلاق قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ﴾²⁷²⁶ الآية، كان مخلدا في الجنة لو كان هذا القاتل آمن وعمل الصالحة؛ لأنه لا قيد في الآية أن جنات الفردوس في حق من لم يقتل المؤمن عمدا بعد الإيمان والأعمال الصالحة. ولو نظرنا إلى ظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا...﴾²⁷²⁷ الآية كان مخلدا في النار، ومحال أن يكون الشخص الواحد مخلدا في الجنة مع كونه مخلدا في النار. فلا بد من تأويل هذه الآية بأنها في حق المستحل لقتل المؤمن حتى كفر به، فلا يلزم المحال حينئذ. ولأن أهل التفسير أجمعوا على أن نزول الآية كان في حق المستحل لقتل المؤمن. وأما ما تعلق به الخوارج وهو قوله: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾²⁷²⁸ فقلنا لهم: ما تقولون في ذلات الأنبياء عليهم السلام أنها هل هي كانت تسمى عصيانا؟ فإن قالوا: لا، كذبوا الله تعالى في قوله: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ...﴾²⁷²⁹ وهو كفر. وإن قالوا: كان ذلك منهم عصيانا. قيل: فهل كفروا واستحقوا الخلود في النار؟ (ب/١٩٩) فإن قالوا: نعم، كفروا؛ وإن قالوا: لا، أبطلوا دليلهم.

ثم الآية مصروفة إلى الاستحلال على أن في الآية دليلا أنها وردت في الكافر؛ لأنه تعالى قال: ﴿... وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ﴾²⁷³⁰ والحدود جمع، والمؤمن لا يتعدى جميع حدود الله تعالى على أنا بينا بما تلونا من الآيات. وما ذكرنا أن الإيمان لا ينعدم بالكبيرة ولا بما دون الكبيرة من العصيان ولا خلود مع الإيمان، فكان [ذلك]²⁷³¹ دليلاً على أن هذه الآية وردت في الكافر. وبذلك الآيات يبطل أيضا قول من جعله مشركاً أو منافقاً، فإن الله تعالى أبقى الإيمان. فالإشراك والنفاق لا يجتمع مع الإيمان وما ذكر من

²⁷²⁵ البقرة، الآية: ١٧٨.

²⁷²⁶ الكهف، الآية: ١٠٧.

²⁷²⁷ النساء، الآية: ٩٣.

²⁷²⁸ النساء، الآية: ١٤.

²⁷²⁹ طه، الآية: ١٢١.

²⁷³⁰ النساء، الآية: ١٤.

²⁷³¹ أ، ع، ح، ب.

الحديث فذلك من علامة النفاق في الأغلب وأما [هي] ²⁷³² بأنها ²⁷³³ نفاق ²⁷³⁴، فلا. وقد روي أن عطاء لما سمع مذهب الحسن قال: قولوا الحسن إنا أخوة يوسف عليه السلام غلبوا وتمنوا فخانوا حيث القوة في غيابة الجبِّ، وحدثوا، فكذبوا بقولهم: ﴿فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ﴾ ²⁷³⁵ ووعدوا بقولهم: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ ²⁷³⁶ فأخلفوا، هل صاروا بذلك منافقين؟ ف قيل للحسن ذلك، فقال: صدق عطاء. ورجع عن ذلك على أن الحديث يمكن حمله على الاستحلال، والله الموفق.

وقوله: "والفاسق المطلق هو الكافر..." لأنه هو الخارج عن جميع طاعات الله تعالى. وأما من كان مطيعا بما هو رأس كل طاعة وهو الإيمان، فليس هو بفاسق مطلق. وقوله [تعالى] ²⁷³⁷: ﴿إِنْ تَجَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ ²⁷³⁸ الآية ²⁷³⁹ جواب عما تمسكوا بهذه الآية على أن المؤمن إذا اجتنب الكبائر لا يجوز تعذيبه على الصغائر. وهم حملوا الكبائر على الذنوب الكبائر التي هي دون الشرك، فيقولون: علم بهذا أن الذنوب غير جائز المغفرة كالإشراك، وإن الصغائر تقع مكفرة عند الاجتناب عن الكبائر.

قلنا: لا يصح هذا؛ لأنَّ الكبائر إذا ذُكرت مطلقةً كان المراد منها أنواع الكفر، وإن كانت ملل الكفر كلها ملّة واحدة؛ لأنّه لا ذنب أكبر من الكفر، فيتناول اللفظ عند الإطلاق لما هو الكامل فيما تناوله ذلك اللفظ، فلذلك كان الكفر هو المراد منه؛ لأنّه لا ذنب أكبر منه وهذا؛ لأنَّ الكبيرة والصغيرة اسمان إضافيان لا تُعرفان بذاتهما بل يعرفان بالإضافة إلى غيرهما. فإن الرجل إذا سئل أن مسّ الأجنبيّة بالشهوة (٢٠٠/أ) صغيرة أو كبيرة لا يمكن له أن يحكم على الإطلاق أنه صغيرة أو كبيرة بل بالنسبة إلى الزناء صغيرة، وبالنسبة إلى النظر بالشهوة كبيرة وكذا في كل ذنب. وإن كان ورد في بعض الروايات أن الكبائر أربع أو سبع ولكن الأصح بما قلنا إنه اسم إضافي لا يعرف بنفسه بل يعرف بالنسبة إلى غيره بخلاف الكفر فإنه كبيرة على الإطلاق بما قلنا. ولذلك أوّل علماؤنا رحمهم الله قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ...﴾ ²⁷⁴⁰ فإنه محمول على الكفر ولفظة الجمع إما لتنوع الكفر حقيقةً. وإن كان الكل في الحكم واحدا ولأن الجمع متى قُوبل بالجمع ينقسم الأحاد بالآحاد كقولهم: ركب القوم

²⁷³² أ، ع، ح، ب.

²⁷³³ أ، ع، ح: بأنفسها.

²⁷³⁴ أ، ع، ح: نفاقا.

²⁷³⁵ يوسف، الآية: ١٧.

²⁷³⁶ يوسف، الآية: ٦٣.

²⁷³⁷ ح.

²⁷³⁸ النساء، الآية: ٣٣.

²⁷³⁹ ساقط من أ.

²⁷⁴⁰ النساء، الآية: ٣١.

دوابهم، ولبس القوم ثيابهم. وعلى هذا مسألة الجامع وهي إذا كان لرجل امرأتان فقال لهما: "إن دخلتما هاتين الدارين فأنتما طالقان. فدخلت إحداهما دارا والأخرى دارا أخرى طلقنا جميعاً" وهو قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله. وقال أبو يوسف رحمه الله: "في الأمالي لا يقع حتى يدخل جميعاً الدارين" فما قاله أبو يوسف قياس، وما قاله استحسان، والذي يدل على صحة قولهما قوله تعالى في قصة يعقوب عليه السلام: ﴿قَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ﴾²⁷⁴¹ فلم يرد دخولهم من كل باب. وإنما أراد دخول كل واحد منهم بابا على حدة والدليل على أن المراد به الكفر قراءة من قرأ: ﴿إِنْ تَجَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ...﴾ بلفظ الوجدان أي الكفر [لما أن الكفر]²⁷⁴² كله ملة واحدة، فكان لفظ الوجدان به أليق.

فإن قلت: هذه الجملة وهي قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ المذكورة على طريق الشرط والجزاء والحكم فيها أن الشرط إذا وجد يتحقق الجزاء لا محالة كما في قول الرجل لامرأته: "إن دخلت الدار فأنت طالق" فعلى قولنا ليس الحكم ها هنا كذلك. فإن الرجل إذا اجتنب الكفر ولم يجتنب الذنوب فهي من مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه بقدر جنايته، وإن شاء عفا عنه على ما هو المعروف من مذهبنا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾²⁷⁴³ وهذه (٢٠٠/ب) الجملة التي نحن بصددتها تقتضي تكفير الذنوب عند الاجتناب عن الكفر لا محالة كما هو مذهب الخصم حيث يكفر الصغائر عند الاجتناب عن الكبائر لا محالة.

قلت: معنى قوله: ﴿إِنْ تَجَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾: إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نجعلكم محلاً لتكفير سيئاتكم وصالحاً بدلالة تلك الآية وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾. فإن مغفرة ما دون الشرك من الذنوب هناك معلقة بمشيئة الله تعالى. [فلو قلنا ها هنا بأن الذنوب من اجتناب الكفر من غير تعليق بمشيئة الله]²⁷⁴⁴ وإلا يلزم التناقض بين الآيتين فلذلك قلنا: إن معنى قوله: ﴿... نُكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ نجعلكم محلاً صالحاً لتكفير سيئاتكم. فإن جزاء الشرط يُغير عن ظاهر صيغته بتأويل إذا لم يستقم إجراءه على ظاهره كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾²⁷⁴⁵. فإن شيخي رحمه الله كان كثيراً ما يقول في هذا وأمثاله الشرط أمر معدوم على خطر الوجود، وكذلك الجزاء أمر معدوم

²⁷⁴¹ يوسف، الآية: ٦٧.

²⁷⁴² أ، ع، ح.

²⁷⁴³ النساء، الآية: ٤٨، ١١٦.

²⁷⁴⁴ أ، ع، ح.

²⁷⁴⁵ المائدة، الآية: ٣.

على خطر الوجود. فتعلق الجزاء [بشرط]²⁷⁴⁶ ليثبت الحكم عند وجود الشرط كما في قوله: ”إن دخلت الدار فأنت طالق“ وهذا لأصل لا يستقيم ها هنا؛ لأن كون الله تعالى غفورا رحيمًا أمر ثابت موجود أزلا وأبداً، فكيف يصلح²⁷⁴⁷ أن يكون جزاء للشرط.

ثم كان يقول رحمه الله: ”هذا التعليل المذكور الذي وقع جزاء للشرط ظاهراً“ هو تعليل الجزاء المدرج لا أن يكون هو بنفسه فمعناه ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ...﴾ في مخمصة أي فَمَنْ اضْطُرَّ إِلَى تَنَاوُلِ الْمَيْتَةِ فِي مَجَاعَةٍ فَأَكَلَ مِنْهَا فَالْإِثْمُ مَرْفُوعٌ أَوْ فَالْأَكْلُ رُخِصَ لَهُ ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، ويحتمل أن يكون الخطاب في قوله: إن تجتنبوا الكفار وإن كان ما قبله في حق المؤمنين ومثله موجود في القرآن كما قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾²⁷⁴⁸ الآية. فإن أوله في حق آدم عليه السلام وآخره في حق المشركين، فلو كان كذلك لكان المراد من السيات في قوله تعالى: ﴿... نُكْفِرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾، السيئات التي اكتسبها في حالة الكفر وهي تكفر بالإسلام لا محالة. فكان هذا حينئذٍ نظير قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾²⁷⁴⁹ (أ/٢٠١) وقال عليه السلام: ”الإسلام يجب ما قبله“²⁷⁵⁰. وأما قولهم: ”إن المؤمن إذا اجتنب الكبائر تقع الصغائر مكفرة“، فقلنا: ليس كذلك؛ لأن الله تعالى: ﴿لَا يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾²⁷⁵¹ والإحصاء إنما يكون للحساب والسؤال وذلك المجازاة بمقابلة ما أحصى، والإحصاء واقع فيهما جميعاً فكان المجازاة فيهما أيضاً.

ثم اعلم أن ها هنا مسألة ذكرها المصنف رحمه الله في التبصرة، والسيد الإمام رحمه الله في المصداق. قال مشائخنا: إذا كان صاحب الكبيرة معتزلياً أو خارجياً يكفر؛ لأنه لما ارتكب الكبيرة مع اعتقاده أنه يكفر به أو يخرج عن الإيمان به كان كافراً وخارجاً عن الإيمان. ولأنه بارتكابه يتأس من روح الله ويقنط من رحمة الله. ﴿إِنَّهُ لَا يَتَّأَسُّ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾²⁷⁵² و﴿قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ﴾²⁷⁵³ والله الموفق.

²⁷⁴⁶ أ، ع، ح.

²⁷⁴⁷ ع: يصح.

²⁷⁴⁸ الأعراف، الآية: ١٨٩.

²⁷⁴⁹ الأنفال، الآية: ٣٨.

²⁷⁵⁰ انظر: محمد بن علي بن محمد الشوكاني: فتح القدير، الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، (اعتنى به يوسف الغوش)، تفسير الآية ٣٨ من سورة الأنفال، دار المعارف، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م، ص. ٥٣٩.

²⁷⁵¹ الكهف، الآية: ٤٩.

²⁷⁵² يوسف، الآية: ٨٧.

²⁷⁵³ الحجر، الآية: ٥٦.

فصل

في إثبات الشفاعة²⁷⁵⁴

ذكر المصنف رحمه الله وجه المناسبة فأغنانا ذكره عن ذكره غير أنه قدّم فصل وعيد الفساق على فصل إثبات الشفاعة لوقوع مسائل هذا الفصل إثرًا لمسائل ذلك الفصل وذلك أن كبائر فساق المسلمين لما كانت جائز المغفرة [كانت ضرورةً جائز الشفاعة فوق كونها جائز الشفاعة أثرًا لكونها جائز المغفرة]²⁷⁵⁵ حتى أن الذنوب إذا لم يكن محلاً للمغفرة كالكفر لا يكون محلاً للشفاعة فكان الخلاف بيننا وبين الخصم بناء على الفصل المتقدم.

فإن عندنا لما جاز أن يعفو الله تعالى عن صاحب الكبيرة ويغفر له من غير واسطة كان أولى أن يعفو²⁷⁵⁶ ويغفر بشفاعة الأنبياء والأخيار. وعند المعتزلة: لما كان العفو ممتنعاً من أصحاب الكبائر لا فائدة للشفاعة²⁷⁵⁷ في حقهم. ثم أن الخصوم لا ينكرون القرآن وقد ورد القرآن بإثبات الشفاعة لمن ارتضاه الله ولمن أذن له بالشفاعة²⁷⁵⁶ بالإجماع فكانوا قائلين به أيضاً لكن معنى الشفاعة عندهم طلب الرسل والملائكة من الله للمطيعين أن يزيدهم على ما استحقوا من الثواب من فضله، فثبت أن الخلاف بيننا وبينهم في الشفاعة في موضعين: أحدهما في معنى الشفاعة؛ والثاني في أن المشفوع له من هو. (٢٠١/ب) فمعنى الشفاعة عندنا طلب العفو من الذي وقع الجناية في حقه فسميت شفاعة؛ لأن الشافع يطلب أن يكون المشفوع شفعا للشافع في البراءة من²⁷⁵⁷ الجناية وقد ذكرنا معناها عندهم وهو طلب زيادة الدرجات للمشفوع؛ وأما المشفوع فصاحب الكبيرة عندنا وعندهم هو مؤمن لم يجر عليه كبيرة أو قد جرت وتاب عنها، فنذكر بعد هذا فساد ما ذكروا في الموضوعين جميعاً.

وقوله: ”ولو كان لا شفاعة لغير الكافر أيضاً لم يكن التخصيص للكافر بالذكر في حال تقييح أمرهم معنى“ ولا يقال إن التخصيص بالذكر لا يدلّ على نفي ما عداه فحينئذ كان تخصيص الكافرين بعدم منفعة الشفاعة لهم لا يدلّ على منفعة الشفاعة للمؤمنين لأننا نقول: التخصيص بالذكر في العقوبات يدلّ على نفي ما عداه كقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾²⁷⁵⁸ وإن كان

²⁷⁵⁴ ج: + ... ومرجوّ شفاعة أهل خير لأصحاب الكبائر كالجبال، واعلم أن مراد شفاعة أهل الخير محمد وجميع الرسل والأنبياء والعلماء والصالحين وهم يشفعون لأصحاب الكبائر، كذا في شرح بقول العبد للامشي.

²⁷⁵⁵ أ، ع، ح، ب.

²⁷⁵⁶ ج: ثم الحيوان والحشرات أم شفاعة لمن يرحمهم أو أطعمهم وسقاهم وكذلك الصرقات وألوان الطاعات حتى الخان والرباط والسييل والمساجد وبساطها وسراجها وقراب المكنوس كلهم يشفع لأهلها، فتبغى للمؤمن أن يرجو الشفاعة أن يجدها كذا في شرح بقول العبد للامشي.

²⁷⁵⁷ أ، ع، ح: عن.

²⁷⁵⁸ المطففين، الآية: ١٥.

الخصوم ينكرون ذلك أيضا لكن لما أثبت ذلك بالدليل جعل كأنه ثابت إجماعا فلذلك قيد في الكتاب بقوله في حال تقبيح أمرهم.

فإن قيل: لو كان تخصيص الكافرين بعدم منفعة الشفاعة في حقهم دالا على منفعتها في حق المؤمنين لكانت الشفاعة عامة في²⁷⁵⁹ جميع المؤمنين وعندكم الشفاعة مخصوصة بالعصاة دون المطيعين.

قلنا: قد ذكرنا أن معنى الشفاعة هو طلب عفو جناية الجاني فلما لم يكن للمطيعين جناية لم يتحقق معنى الشفاعة في حقهم فلم تقع الشفاعة في حقهم مفيدة.

فإن قيل: فحيث كيف يصح الاستدلال بقوله: ولو كان لا شفاعة لغير الكافر أيضا لم يكن لتخصيص الكافر معنى؟

قلنا: المراد من غير الكافر العاصي إذ الشبهة تقع في حقه؛ لأنهما ارتكبا كبيرة أحدهما الكفر والآخر ما دون الكفر فنفي منفعة الشفاعة عن الكافر يدل على إثبات الشفاعة لغير الكافر الذي يتحقق معنى الشفاعة في حقه. ”وروي على طريق الاستفاضة أنه صلى الله عليه وسلم قال: ”شفاعتي لأهل الكبائر“.²⁷⁶⁰ وهذا الحديث يبطل تأويل المعتزلة“. فإن قيل: هذا الحديث متروك الظاهر؛ لأنه خص بالشفاعة أهل الكبائر وعندكم (٢٠٢/أ) الشفاعة لأهل الكبائر والصغائر عامة؟

قلنا: إثبات الشفاعة لأهل أعلى الذنوب إثبات لأهل أدنى الذنوب بالطريق الأولى.

فإن قيل: يبطل على هذا قاعدتكم في التخصيص بالذكر حيث قلتم: إن نفي منفعة الشفاعة عن الكافرين يدل على منفعتها للمؤمنين فيجب على هذا تخصيص الشفاعة بأهل الكبائر أن يكون دالا على نفي الشفاعة عن أهل الصغائر.

قلنا: لا يلزم هذا بل هذا عكس في الاستدلال؛ لأن إثبات الشفاعة لأهل أعلى الذنوب كان إثباتا لأهل أدنى الذنوب بالطريق الأولى. أما نفي الشفاعة عن أهل أعلى الذنوب وهم الكافرون لزيادة قبح ذنبهم وهو الكفر. فلا يقتضي نفيها عن أهل أدنى الذنوب لانعدام زيادة قبح التي كانت هي في الأعلى وحاصله أن المصنف رحمه الله أبطل تأويل المعتزلة بأربعة أوجه من الدلائل:

²⁷⁵⁹ أ، ع، ح: على.

²⁷⁶⁰ أخرجه الترمذي في السنن، كتاب صفة القيامة والرقائق والوروع ، ٢٤٣٥/١١ ؛ وأخرجه أبو داود في السنن، كتاب السنة، ٤٧٣٩/٢٣.

أحدها: الحديث المشهور الذي ذكره في الكتاب بقوله: ”شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي“ وهذا في الباب على أن أصحاب الكبائر أهل للشفاعة خلافاً للمعتزلة. فإن عندهم أصحاب الكبائر غير جائز العفو والمغفرة فلا يكونون أهلاً للشفاعة إذ جواز الشفاعة مبني على جواز المغفرة؛

والثاني: أن ما ذكروا من تفسير الشفاعة هو تفسير الإعانة لا تفسير الشفاعة فكان تفسيرهم للشفاعة بذلك التفسير تحريفاً للكلم عن مواضعها؛

والثالث، والرابع: يردّ على أصولهم الفاسدة بالنقض. أحدهما إيجاب تنقيض النعمة، والآخر إيجاب إبطال القول بوجوب الأصلح على الله. وهما مذكور أن في الكتاب فالباطل ينقض بعضه بعضاً كما أن الحقّ يؤيد بعضه بعضاً.

وقوله: ”... لأنّ الظالم المطلق“ هو الكافر كما في قوله تعالى: ﴿... وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾²⁷⁶¹ وقوله على ما مرّ يحتمل أنه أراد به ما ذكره في الفاسق المطلق بقوله: ”والفاسق المطلق هو الكافر...“ لما أن كلاً منهما في مخالفة أمر الله تعالى سواء فلما كان المراد (ب/٢٠٢) من الفاسق المطلق الكافر جاز أن يكون المراد من الظالم المطلق الكافر مع أن استعمال الفاسق فيما هو أدنى في الغلظة بالنسبة إلى الظالم. ألا يرى أنّه تعالى صرح بكفر الظالم بقوله: ﴿... وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ بل جعل القبح في الظلم أشدّ من القبح في الكفر على ما قرّرنا²⁷⁶² وجه ذلك مشعباً في دامغة المبتدعين ناصرة المهتدين. ثم قوله: ”... ولا شفيع يطاع“ أي شفيع مقبول الشفاعة كالأنبياء فالنفي في قوله تعالى: ﴿... وَلَا شَفِيعٌ يُطَاعُ﴾²⁷⁶³ يحتمل أن يتناول الشفاعة والطاعة معا ويحتمل أن يتناول الطاعة دون الشفاعة كما يقول ما عندي كتاب يباع فهو محتمل نفي البيع وحده بأن يكون عندك كتاب إلا أنك لا تبعه ويحتمل نفيهما جميعاً بأن لا كتاب عندك ولا كونه مبيعاً ونحوه ولا ترى الضبّ بها ينحجر إلى هذا أشار في الكشّاف ولهم في هذا شبه سوى ما ذكر في الكتاب: إحداهما أن في الشفاعة على ما ذكرتم سؤالاً من الله أن يجعل عدوه وليه وإن يجعل أهل النار أهلاً للجنة وأنه ليس بمستحسن.

قلنا: بنيتم هذا الكلام على أصولكم الفاسدة أن المؤمن بارتكاب الكبيرة يخرج عن الإيمان فيصير عدواً لله. فأما على أصلنا المؤمن لا يصير عدواً لله بارتكاب الكبائر؛ والشبهة الثانية لهم: أن في القول بإثبات الشفاعة لأهل الكبائر تجزئة للناس على الذنوب.

²⁷⁶¹ البقرة، الآية: ٢٥٤.

²⁷⁶² ج: والكافرون لأنّ قوله تعالى: ﴿... هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ في موضع ذم الكافرين بالظلم، فعلم أن الظلم أقيح من الكفر وإلا لم يكن الذم للكافرين بالظلم فائدة، فيكون لغواً ضائعاً. ولأن الظلم حرام في كل الأديان.

²⁷⁶³ غافر، الآية: ١٨.

قلنا: وفي إيجاب قبول التوبة على الله عندكم التجزئة أكثر ثم نقول لهم: ليس فيما قلنا تجزئة لأننا لا نحكم بوجود الشفاعة ليأمن العبد العذاب ويتكل على الشفاعة ويجترئ على الذنوب بل نقول بجوازها وتصورها في حق كل فردٍ من أصحاب الكبائر ليرجو نيل الشفاعة ولا ييأس من العفو والمغفرة وفيما ذكرتم من امتناع الشفاعة واستحالة العفو وتخليد أصحاب الكبائر تعرض²⁷⁶⁴ الناس على اليأس والقنوط من رحمة الله وإنه كفر على ما ذكرنا وما يزعم بعض جهّالهم ”أن الرسل عليهم السلام متى يشفعون أ قبل دخول الفساق النار فيبطل حينئذ ما روئتم من أخبار الخروج عن النار أم بعد دخولهم النار،(أ/٢٠٣) فلا حاجة حينئذ إلى الشفاعة إذ عُذّبوا بقدر ذنوبهم فبعد ذلك يخرجون لا محالة على أصلكم فلا فائدة للشفاعة“ سؤال فاسد؛ لأننا نقول: إنهم يشفعون حين يؤذن لهم بالشفاعة على ما قال الله: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾²⁷⁶⁵.

ثم في حق البعض قد يؤذن قبل دخولهم النار وفي حق بعضهم بعد دخولهم قبل استيفاء ما استوجبوا من العقوبة وفي حق بعضهم لا يؤذن لهم فيعذّبون بقدر ذنوبهم ويستوفى منهم ما استوجبوا من العقوبة على جرائمهم ويتعلقون أيضا ببعض الأخبار كما في قوله عليه السلام: ”من تحسّ سما فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا“²⁷⁶⁶ فكذا المروي لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن قلنا إن كلا منهما محمول على المستحل يدلّ عليه ما روى أبو الدرداء رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ”من قال لا اله إلا الله دخل الجنة، قال: قلت: يا رسول الله وإن زني، وإن سرق؟ وإنه ردّد ذلك حتى [قال]²⁷⁶⁷ في الثانية والثالثة: ”نعم“²⁷⁶⁸ وإن رغم أبي الدرداء، إلى هذا أشار المصنف رحمه الله.

فإن قلت: ما جوابنا عما ذكر في الكشاف في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾²⁷⁶⁹ حيث سأل نفسه بقوله: فإن قلت: هل فيه دليل على أن الشفاعة لا تقبل للعصاة؟ ثم قال: قلت نعم؛ لأنّه نفى أن تقضي نفس عن نفس حقًا أخلت به من فعل أو ترك، ثم نفى أن تقبل منها شفاعة شفيح فعلم أنها لا تقبل للعصاة؟

²⁷⁶⁴ أ، ع، ح، ب.

²⁷⁶⁵ البقرة، الآية: ٢٥٥.

²⁷⁶⁶ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الطب، ٥٦/٥٧٧٨؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الإيمان، ٤٨/١٨٥.

²⁷⁶⁷ أ، ع، ح.

²⁷⁶⁸ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الاستئذان، ٣٠/٦٢٦٨، كتاب الجنائز، ١/١٢٣٧؛ وأخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الإيمان، ٩٤/٤٠.

²⁷⁶⁹ البقرة، الآية: ١٢٣.

قلتُ جوابنا عنه: هذا الذي ذكره هو بناء على أصله الفاسد ومتاعه الكاسد حيث أخرج العصاة²⁷⁷⁰ من جملة المرتضين ومن جملة من يصحّ الإذن بالشفاعة في حقّه فالعصاة يصلحون أن يكونوا من جملة المرتضين²⁷⁷¹ لبقاء إيمانهم وكذلك يصلحون أن يكونوا محل الشفاعة بالإذن²⁷⁷² وبإثبات الشفاعة لمن ارتضاه الله ولمن أذن له بالشفاعة جاء النص القطعي قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾²⁷⁷³ (ب/٢٠٣) وقال: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾²⁷⁷⁴ فعلم بهذا أن عدم جزاء نفس عن نفس أخرى وعدم قبول شفاعة نفس لنفس أخرى لم يكن على وجه العموم بل كانت تلك الآية محمولة على أن النفس التي لا تقبل الشفاعة في حقها هي النفس الكافرة وبه نقول: إذ لو أجريت تلك الآية على وجه العموم كما زعمه صاحب الكشّاف يقع التعارض بين الآيات ولا يستقيم دفع التعارض إلا بما قلنا من أن عدم جزاء نفس عن نفس وعدم قبول شفاعة نفس لنفس أخرى محمول على الأنفس الكافرة لا على العصاة المؤمنين فإنهم بسبب إيمانهم من جملة المرتضين ومن المأذون لهم في الشفاعة ولأن العصاة المؤمنين لو لم يكونوا محالّ العفو والمغفرة لم يبق أحد يتحقق في حقّه العفو والمغفرة ولما كانوا محالّ العفو والمغفرة بهذه الضرورة كانوا محالّاً لشفاعة بالطريق الأولى وقد قررناه فيما قبل، والله الموفق.

²⁷⁷⁰ ب: بالعصاة.

²⁷⁷¹ في الأصل: يصلحون أن يكون أن يكونوا من جملة المرتضين.

²⁷⁷² أ، ع، ح: محل الإذن بالشفاعة.

²⁷⁷³ الأنبياء، الآية : ٢٨ .

²⁷⁷⁴ البقرة، الآية : ٢٥٥ .

فصل

في مائة الإيمان

لما ذكر جواز الشفاعة للمؤمنين من أصحاب الكبائر لم يكن بد من بيان مائة الإيمان حتى يترتب جواز الشفاعة للذين²⁷⁷⁵ وصفوا بالإيمان لما أن الشفاعة لا يستحقها غير المؤمن. قال في *الصحاح*: "الإيمان والأمانة بمعنى: وقد أمنتُ فأنا آمنٌ وأمنتُ غيري. والإيمان التصديق والله تعالى المؤمن؛ لأنه آمن عباده من أن يظلمهم. وأصل آمن آمن بهمذتين لئنت الثانية."²⁷⁷⁶ وذكر في *الكشاف* الإيمان إفعال من الأمن. ثم يقال آمنه إذا جعله آمناً. وأما تعديته بالباء فلتضمُّنه معنى إقرار²⁷⁷⁷ واعترف.

وقال المصنف رحمه الله في فصل إيمان المقلد من التبصرة: التصديق - هو الإيمان في اللغة²⁷⁷⁸، فمن كان مصدقاً كان مؤمناً سواء وجد منه التصديق عن الدليل أو عن غير الدليل وجد في حال الغيب أو في حال معاينة الغيب.

ولهذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه حيث قيل له ما بال أقوام يقولون: يدخل المؤمن النار؟ فقال [رحمه الله]²⁷⁷⁹: لا يدخل النار إلا المؤمن. فقيل له: فالكفار؟ فقال: هم المؤمنون يومئذ، فقد جعل الكفار في الآخرة مؤمنين لوجود الإيمان بركنه. إذ حقيقته هو التصديق فعلى هذا معنى قول العلماء: إن الإيمان عند معاينة (٢٠٤/أ) العذاب لا يصحّ أي لا ينفع وأما²⁷⁸⁰ هو بحقيقته فموجود إذ الحقائق لا تتبدل بالأحوال وإنما تتبدل الاعتبار. والأحكام يسمى في اللغة مؤمناً به ومؤمناً له أي يتعدى الإيمان بالباء وباللام غير أن صاحب *الكشاف* قال: [ذكر أن]²⁷⁸¹ تعديته بالباء فيما إذا كان الإيمان بالله كما في قوله تعالى: ﴿كُلُّ آمَنٍ بِاللَّهِ...﴾²⁷⁸² وتعديته باللام فيما إذا كان الإيمان لغير الله كما في قوله تعالى: ﴿فَأَمِّنْ لَهُ لَوْ طُ...﴾²⁷⁸³ وقوله: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾²⁷⁸⁴ وهو الغالب. وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ

²⁷⁷⁵ ب: الذين.

²⁷⁷⁶ انظر: الجوهرى، *الصحاح*، ج. ٥، ص. ٢٠٧١.

²⁷⁷⁷ في الأصل: أفر.

²⁷⁷⁸ النسفي، *تبصرة الأدلة*، ج. ١، ص. ١٥٤.

²⁷⁷⁹ ب.

²⁷⁸⁰ أ، ع، ح: فأما.

²⁷⁸¹ أ، ع، ح.

²⁷⁸² البقرة، الآية: ٢٨٥.

²⁷⁸³ العنكبوت، الآية: ٢٦.

²⁷⁸⁴ يوسف، الآية: ١٧.

بِمُؤْمِنٍ لَنَا ﴿ أَي بِمُصَدِّقٍ لَنَا وَكَذَا أَخْبَرَ عَنْ قَوْلِ فِرْعَوْنَ لِلْسَّحَرَةِ²⁷⁸⁵: ﴿آمَسْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ﴾²⁷⁸⁶ أي صدقتم، فعلى هذا الإيمان بالله ورسوله هو تصديق الله تعالى فيما أخبر على لسان رسوله أو تصديق رسوله فيما بلغ عن الله. وإنه عمل القلب ولا تعلق له باللسان والأركان إلا أن التصديق لما كان أمرا باطنا، لا يمكن الوقوف عليه. جعل الشرع العبارة عما في القلب بالإقرار أمانة على التصديق، وشرطا لإجراء الأحكام، كما قاله عليه السلام: ”أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله. فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها. وحسابهم على الله“.²⁷⁸⁷

وعن هذا قال المحققون من أصحابنا: إن الإيمان هو التصديق بالقلب لكن الإقرار باللسان شرط إجراء الأحكام في الدنيا حتى أن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى لوجود التصديق، غير مؤمن في أحكام الدنيا لعدم الإقرار. كما أن المنافق لما وجد منه الإقرار دون التصديق فهو مؤمن في أحكام الدنيا لوجود شرطه وهو الإقرار، كافر عند الله لعدم التصديق. وهذا القول مروى عن أبي حنيفة رضي الله عنه في كتاب *العالم والمتعلم*، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي [رحمه الله]²⁷⁸⁸ هذا كله من *الكفاية*²⁷⁸⁹، وهذا الذي ذكره موافق لما ذكره في الكتاب من حيث أن في²⁷⁹⁰ كل منهما جعل الإقرار شرطا لإجراء أحكام المؤمنين²⁷⁹¹، لا أن يكون ركنا للإيمان.

وأما الإمامان العَلَمَانِ في التحقيق: الإمام شمس الأئمة السرخسي والإمام فخر الإسلام البزدوي رحمهما الله فجعل²⁷⁹² الإقرار ركنا للإيمان²⁷⁹³ كالتصديق إلا (٢٠٤/ب) أن الإقرار أخط²⁷⁹⁴ رتبة من التصديق في الركنية من حيث أن التصديق ركن الإيمان²⁷⁹⁵ لا يحتمل السقوط بحال حتى

²⁷⁸⁵ ب: السحراء.

²⁷⁸⁶ طه، الآية: ٧١؛ الشعراء، الآية: ٤٩.

²⁷⁸⁷ جاء هذا الحديث بالألفاظ المختلفة. عن أبي هريرة؛ قال: لما توفي رسول الله عليه سلام واستُخلف أبو بكر بعده، وكفر من كفر من العرب، قال عمر بن الخطاب لأبي بكر: كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله عليه سلام: ”أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله. فمن قال: لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقها. وحسابه على الله“... إلخ. أخرجه مسلم في *الصحيح*، كتاب الإيمان، ٢١/٨. وأخرجه النسائي في *السنن*، كتاب تحريم الدم، ٣٩٦٩/١.

²⁷⁸⁸ ح.

²⁷⁸⁹ ح: الكناية.

²⁷⁹⁰ ساقط من ب.

²⁷⁹¹ ح: المؤمن.

²⁷⁹² في الأصل: فجعل.

²⁷⁹³ أ، ح: ركن الإيمان.

²⁷⁹⁴ ب: أخط.

²⁷⁹⁵ ساقط من أ، ح.

أنه²⁷⁹⁶ متى²⁷⁹⁷ يتبدل²⁷⁹⁸ بضده كان كفرا. وأما الإقرار فهو ركن ملحق به لكونه²⁷⁹⁹ يحتمل السقوط بحال حتى إذا تبدل بضده بعذر الإكراه لم يُعدّ كفرا، فكان ركنا دون الأول. فمن صدق بقلبه وترك البيان أي الإقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا، ومن لم يصدق²⁸⁰⁰ وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا في التصديق كان مؤمنا إن يتحقق ذلك - كذا ذكره الإمام فخر الإسلام في أصول الفقه. وقال الإمام شمس الأئمة رحمه الله: الإيمان بالله وصفاته مأمور به، قال الله تعالى: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ...﴾²⁸⁰¹ وهو حسن لعينه وركنه التصديق بالقلب والإقرار باللسان.

وقوله: ”فمن جعله لغير التصديق“ أي من جعله لغير التصديق لا غير من غير مشاركة التصديق بشيء²⁸⁰² آخر كقول الكرامية أن الإيمان هو الإقرار المجرد؛ وقول جهم بن صفوان وأبي الحسين الصالحي²⁸⁰³ أن الإيمان هو المعرفة. أو من جعله لغير التصديق مع مشاركة التصديق بشيء آخر كقول مالك، والشافعي، والأوزاعي، وجميع أهل الحديث: الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان.

”فقد صرف الاسم عن المفهوم في اللغة“ أي صرف اسم الإيمان عن مفهومه في اللغة وهو التصديق إلى غير المفهوم وهو جعله اسما لغير التصديق مع التصديق كما هو مذهب مالك والشافعي، أو لغير التصديق لا غير كما هو مذهب الكرامية حيث قالوا: إن الإيمان هو الإقرار المجرد. ”وفي تجويز ذلك...“ أي في تجويز صرف الاسم عن المفهوم في اللغة إلى غير المفهوم. ”... إبطال اللسان“ أي إبطال دلالة اللغة على مدلولها. ”وتعطيل اللغة...“ أي تعطيل اللغة عن معناها الموضوع له بطريق الخصوص حقيقة. ”ورفع طريق الوصول إلى اللوازم الشرعية“ فإن الأحكام الشرعية إنما ينال بحقيقتها إذا روعيت الألفاظ اللغوية على موضوعاتها المفهومة منها.

²⁷⁹⁶ ساقط من ع.

²⁷⁹⁷ ع: إذا.

²⁷⁹⁸ ع: تبدل.

²⁷⁹⁹ في الأصل: لكفه.

²⁸⁰⁰ ع، ب: لم يصادق.

²⁸⁰¹ النساء، الآية: ٣٩.

²⁸⁰² ع: شيء.

²⁸⁰³ هو أبو الحسين، الحسن بن الصالح بن حي الهمدان الثوري الكوفي، فقيه، مجتهد، من جلة الشيعة الزيدية، متكلم، من رجال ثقات الحديث، طعن فيه جماعة لما كان يراه من الخروج بالسيف على أئمة الجور، له من الكتب كتاب التوحيد، إمامة ولد علي من فاطمة، تفي سنة ١٦٨ هـ. انظر: ابن النديم، فهرست، ج. ١، ص. ٢٢٧؛ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، (تحقيق: محمد رضوان عرقسوسي)، دار الرسالة العلمية، دمشق، ٢٠٠٩ م، ج. ١، رقم ١٧٨٦، ص. ٤٥٤.

ألا يرى أن قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ...﴾²⁸⁰⁴ فإن هذه اللوازم الشرعية وهي إيجاب الصلاة (٢٠٥/أ) والزكاة إنما يفهم إذا أريد بالأمر ما هو حقيقته وهي الوجوب. وكذلك الصلاة والزكاة إنما تفهومان مرادا إذا روعي هذان اللفظان على موضوعيهما المفهومين منهما وهو الأركان المعهودة في الصلاة عند وجود شرائطها ودفع طائفة من المال إلى المصرف في الزكاة عند وجود شرطها. أما لو قال: المراد من الصلاة الدعاء، ومن الزكاة الطهارة أو النماء. لا، ما عُرف شرعا يلزم دفع الشرائع، فكان هذا حينئذ بمنزلة قول الرافضي لعنه الله في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ...﴾²⁸⁰⁵ المراد منه أبو بكر ﴿وَالْمَيْسِرُ...﴾ المراد منه عمر وهو كفرٌ محضٌ. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ...﴾²⁸⁰⁶، وقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ...﴾²⁸⁰⁷ فإن إحلال البيع وجواز النكاح إنما يفهمان إذا أريد منهما ما وضع هذان اللفظان له إذ الأحكام الشرعية تنعطف²⁸⁰⁸ على الألفاظ على وفق الأشياء²⁸⁰⁹ كالرهن للحبس والحوالة للنقل²⁸¹⁰ والكفالة للضم.

”يحققه“ أي يحقق ما ذكرنا وهو أن الإيمان التصديق ”إذ لا تضاد يتحقق عند تغاير المحلين“ أي لا يتحقق التضاد عند تغاير المحلين؛ لأن التضاد إنما يتحقق عند اتحاد المحل كالحركة والسكون فإنهما لا يجتمعان في محل واحد. وأما إذا كانا في محلين مختلفين فيجتمعان في زمان واحد يوضحه أن الأوصاف التي تتحقق في المحلين المختلفين من هذا الجنس ثلاثة: الموافقة والمخالفة والمضادة. وكل من هذه الأوصاف مع مغايرته يجتمعان في زمان واحد إذا كانا في محلين مختلفين كالبياض مع البياض²⁸¹¹، والبياض مع الحركة، والحركة مع السكون. فإذا لا اختصاص في تحقق اجتماع المتضادين في زمان واحد إذا كانا في محلين. وإنما تغاير المضادة للوصفين الآخرين عند اتحاد المحل فإنهما يجتمعان في زمان واحد في محل واحد والمتضادان لا يجتمعان لما أن المتضادين هما الوصفان الوجوديان يستحيل اجتماعهما في موضع واحد.

ولما ثبت هذا قلنا: لا شك أن التصديق ضدّ التكذيب، والتكذيب محله القلب، فيجب أن يكون محل التصديق أيضا القلب لثبوت المضادة بينهما والمضادة لا تثبت (٢٠٥/ب) إلا عند اتحاد المحل. فيثبت من هذا أن ما يحصل من العبادات بغير القلب لا يكون إيمانا لما أن الإيمان الذي هو التصديق

²⁸⁰⁴ البقرة، الآية: ٤٣، ٨٣.

²⁸⁰⁵ المائدة، الآية: ٩٠.

²⁸⁰⁶ البقرة، الآية: ٢٧٥.

²⁸⁰⁷ النساء، الآية: ٣.

²⁸⁰⁸ في الأصل: يتعطف.

²⁸⁰⁹ أ، ح، ب: الأنباء.

²⁸¹⁰ في الأصل: المنقل.

²⁸¹¹ ع: السواد.

محله القلب ولا يقوم في غير محله وهو عمل الجوارح. ”والذي يدلّ عليه ...“ أي والدليل الذي يدلّ على أن الإيمان ليس باسم لغير التصديق. ”إن الله تعالى فرق بين الإيمان وبين كل عبادة بالاسم المعقول“ أي بالاسم المعلوم معناه أو بالاسم الذي هو معقول أن يوضع ذلك الاسم لذلك المعنى الذي وضع له كالصلاة اسم الأركان المعهودة لوجود الدعاء في تلك الأركان المعهودة، أو لوجود تحريك الصلويّن الذي يوجد في تلك الأركان المعهودة. وكالزكاة اسم لدفع طائفة من المال إلى الفقير وغيره لوجه الله تعالى عند وجود شرطه لوجود الطهارة بأداء الزكاة في ذلك المال الذي هو أصل معنى الزكاة. قال الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾.²⁸¹² وقوله: ”على ما فرق بين العبادات بالأسماء المعطوفة²⁸¹³ المعقولة لها على ما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ﴾.“²⁸¹⁴ والتمسك بهذه الآية على ما إدعاه من أن اسم الإيمان لا يقع على غير التصديق من العبادات كالإقرار، والصلاة، والزكاة. ”هو أن الله تعالى فرق بين الإيمان وسائر العبادات بأسماء مخصوصة“ أي بعبادات مخصوصة حيث قال: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ...﴾، ثم قال ﴿... وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ﴾ كما فرق بين الصلاة والزكاة باسمين مخصوصين.

فلو كان الإيمان شاملاً للصلاة والزكاة لكان تكراراً للمعنى الواحد بألفاظٍ مختلفةٍ من غير فائدة؛

والثاني: يلزم منه حينئذٍ عطف الشيء على نفسه وهو لا يجوز؛

والثالث: أنه لو جاز إطلاق اسم أحد المتغايرين على الآخر مع وجود العطف لجاز أن يطلق اسم الصلاة على الزكاة، ثم هو لا يجوز بالاتفاق، فكذا لا يجوز إطلاق اسم الإيمان على الصلاة والزكاة؛

والرابع: يلزم فيه أن يكون لأدنى العبادات (٢٠٦/أ) من المستحبات والمندوبات اسم على حدة وأن لا يكون برأس العبادات التي كانت صحة العبادات بوجودها وهو الإيمان اسم خاص وهو محال.

”ولهذا كان يفزع أعداء الله تعالى عند معاينة العذاب إلى التصديق دون غيره من الأفعال“ وذلك نحو قول فرعون لما أدركه الغرق: ﴿آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾²⁸¹⁵، وقول قوم

²⁸¹² التوبة، الآية: ١٠٣.

²⁸¹³ ساقط من ع.

²⁸¹⁴ التوبة، الآية: ١٨.

²⁸¹⁵ ينوس، الآية: ٩٠.

يونس عليه السلام: ﴿أَمَّا بِاللَّهِ وَخَدَّهُ﴾.²⁸¹⁶ والدليل على ذلك قوله تعالى لإبراهيم عليه السلام: ﴿أَوَلَمْ تُوْمِن...﴾²⁸¹⁷ أي أو لم تصدق بإحياء الموتى.

”يحققه“ أي يحقق ما قلنا وهو أن اسم الإيمان يقع على التصديق لا غير، فلا يقع على عمل الأركان من الصلاة والزكاة وهو قول فقهاء أصحاب الحديث وأكثر متكلميهم. أما الفقهاء فهم الذين ذكرناهم وهم: مالك والشافعي والأوزاعي، وأما أصحاب الحديث فكأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه²⁸¹⁸، فأما متكلموا أصحاب الحديث فكالحارث بن أسد المحاسبي، وأبي العباس القلانسي، وأبي علي الثقفى.²⁸¹⁹

”يحققه“ أي يحقق ما ذكرنا أن اسم الإيمان لا يقع على المجموع الذي ذكره من التصديق والإقرار والأعمال كلها. فإنه لو كان كذلك لوجب زوال الإيمان بزوال بعض الأعمال؛ لأن الكل ينتفي بانتفاء الجزء، فالإيمان اسم واحد. فلو كان أركان الإيمان هذه الأشياء لا بد أن يزول اسم الإيمان بزوال بعض تلك الأركان لا محالة. كالصلاة اسم واحد، له أركان معهودة من القيام والقراءة والركوع والسجود فلو فات شيء منها من فعل القادر على هذه الأشياء لم تبق الصلاة صلاةً.

وقوله: ”وإن كان كل عمل إيماناً“ هذا أحد شقي الترديد وأصل الترديد هو ما ذكره في التبصرة بقوله: ”[يحقق]²⁸²⁰: أن الإيمان إما أن يكون اسماً للتصديق والإقرار والعبادات كلها، أو يكون اسماً لكل عمل، وكل عمل إيمان على حدة كما هو طاعة على حدة [وعبادة على حدة]²⁸²¹.

فإن قالوا: بالأول، [قليل]²⁸²²: ففيه فساد زوال الإيمان بزوال بعض الأعمال على ما ذكرنا؛

وإن قالوا بالثاني، فينبغي أن تكون الأديان كثيرة...“²⁸²³ إلى آخره. (٢٠٦/ب)

²⁸¹⁶ غافر، الآية: ٨٤.

²⁸¹⁷ البقرة، الآية: ٢٦٠.

²⁸¹⁸ وهو أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم الخنظلي التميمي المروزي؛ المعروف بابن راهويه. ولد في سنة ١٦١هـ، كان عالماً في خراسان في عصره. توفي في سنة ٢٣٨هـ. انظر: السمعي، الأنساب، ج ٣، ص ٣٤.

²⁸¹⁹ هو أبو علي، محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن عبد الوهاب، الثقفى النيسابوري الشافعي الواعظ، والإمام المحدث الفقيه العلامة الزاهد العابد شيخ خراسان، من ولد الحجاج، مولده بقُهستان في سنة ٢٤٤هـ، سمع من: محمد بن عبد الوهاب الفراء، وموسى بن نصر الرازي وغيرهم، حدث عنه: أبو بكر الصبغى، وأبو الوليد الفقيه، وأبو أحمد الحاكم وآخرون. مات في جمادى الأولى سنة ٣٢٨هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٥، ص ٢٨٠.

²⁸²⁰ أ، ح.

²⁸²¹ أ، ع، ح، ب.

²⁸²² أ، ح، ع.

²⁸²³ النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢، ص ١٠٨٠.

وقوله: ”يؤيده...“ أي يؤيد ما ذكرنا وهو أن الإيمان اسم لعمل القلب الذي هو التصديق وليس هو باسم الصالح²⁸²⁴ من العمل بالأركان كالصلاة والزكاة؛ لأن الله تعالى جعل الإيمان شرط صحة الأعمال الصالحة. فلو قلنا: إن اسم الإيمان يقع على الأعمال الصالحة يلزم أن يكون الشرط والمشروط واحداً، ولا خلاف لأحد في أن الشرط غير المشروط. وكان مخالفاً للإجماع وفي المسألة دلائل جمة ومن تلك الدلائل ما روي في الحديث المشهور أن النبي عليه السلام لما سأله جبريل عليه السلام أن²⁸²⁵ الإيمان، ما أجاب عنه إلا بالتصديق حيث قال: ”أن تؤمن بالله وملائكته...“ إلى آخره. ولم يذكر فيه غير التصديق ثم قال: ”... هذا جبريل عليه السلام أتاكم ليعلمكم أمر دينكم.“²⁸²⁶ ولو كان الإيمان اسماً لما وراء التصديق لكان آتياً ليلبس عليهم أمر دينهم لا ليعلم. وكان النبي عليه السلام قصر في الجواب وكان قول النبي عليه السلام: ”نعم“ بعد قول جبريل عليه السلام، فإذا فعلت هذا فأنا مؤمن كذبا والقول به كفر.

ومنها أيضاً حديث ابن مسعود رضي الله عنه [أنه]²⁸²⁷ قال: ”قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أي الأعمال أفضل؟ قال: الإيمان بالله ورسوله. قلت: ثم أي؟ قال: الصلاة لميقاتها. قلت: ثم أي. قال: برّ الوالدين.“²⁸²⁸ ووجه ذلك أنه عطف الأعمال على الإيمان والعطف يقتضي المغايرة ولو احتمل ما ذكر في القرآن من العطف في قوله تعالى: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ...﴾²⁸²⁹ نوع مجاز في العطف بأن يراد عطف تفسير بأن يكون قوله: ﴿وَأَقَامَ الصَّلَاةَ...﴾ وما بعده تفسيراً لقوله: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ...﴾ ولم يحتمل ذلك في هذا الحديث الذي روينا؛ لأن الثاني مستأنف سؤال على حدة على وجه لا يصلح تفسيراً للأول فكان كل واحد منهما مغايراً للآخر، لا محالة.

وقوله: ”أو لأنها دلالة على الإيمان“ أي لأن الصلاة تدلّ على إيمان من صلى الصلاة وقد ورد الخبر أن بين الإيمان وبين الكفر ترك الصلاة²⁸³⁰ ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله: إن الكافر إذا صلى بجماعة كصلاتنا حكم بإسلامه والدليل على ذلك أن الصلاة بدون التصديق لم يكن إيماناً (٢٠٧/أ)

²⁸²⁴ ع: للصالح.

²⁸²⁵ ع: عن.

²⁸²⁶ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الإيمان، ١/١؛ وأخرجه الترمذي في السنن، كتاب الإيمان، ٤/٢٦١.

²⁸²⁷ أ، ع، ح.

²⁸²⁸ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الإيمان، ٣٦/١٣٧؛ وأخرجه البخاري في صحيح، كتاب الجهاد والصيد، ١/٢٧٨٢.

²⁸²⁹ التوبة، الآية: ١٨.

²⁸³⁰ جاء هذه الرواية عن جابر بن عبد الله عنهما بالألفاظ المختلفة ومنها: رواه أحمد ومسلم وقال: ”بين الرجل والشرك والكفر ترك الصلاة“؛ وأبو داود، والنسائي ولفظه قال: ”ليس بين العبد وبين الكفر إلا ترك الصلاة“؛ والترمذي، ولفظه قال: ”بين الكفر والإيمان ترك الصلاة“؛ وابن ماجه ولفظه قال: ”بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة“. انظر: عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٢٤هـ، كتاب الصلاة، ٤/٥٦٣، ج. ١، ص. ٢٥٥.

والتصديق بدونها إيمان بالإجماع في صورة من الصور وهي أن من صدق ثم مات من ساعته قبل توجّه فرض الصلاة عليه لقي الله تعالى وهو مؤمن. فدلّ أنها كانت إيماناً باعتبار التصديق إما لكونه²⁸³¹ دلالةً عليه وإما لكونه شرطاً أو سبباً لها على أن الاسم محمول على المجاز بالإجماع. فإنهم لا يجعلون الإيمان [اسماً]²⁸³² لكل فرد من أفراد العبادات حتى لا يجعلون الخارج عن الصلاة خارجاً عن الإيمان ولا مفسدها مفسداً للإيمان، وكذا هذا في الصوم والحج وغير ذلك. ثم إطلاق اسم الجملة على كل فرد من الأفراد مجازاً، وإذا كان إطلاق اسم الإيمان على كل فرد من أفراد العبادات مجازاً كان حمل اسم الإيمان على ما ذكرنا من التصديق بأنه حقيقة فيه أولى؛ لأنه لا بدّ لإسم الإيمان من حقيقة فجعل التصديق لكونه²⁸³³ حقيقةً له أولى لما فيه من مراعاة معنى اللفظ إذ الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق لا عن العبادة، والله الموفق.

وقيل المراد من الإيمان المذكور في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ...﴾²⁸³⁴ حقيقة الإيمان أي وما كان الله ليضيع ثباتكم على الإيمان وإنكم لم تزالوا ولم ترتابوا بل شكر صنيعكم وأعدّ لكم الثواب العظيم.

وقوله: ”وهو لا يتزايد في نفسه...“ وما لا يتزايد في نفسه فلا نقصان له إلا (ب/٢٠٧) بالعدم ولا زيادة إلا بانضمام مثله إليه، فلا زيادة إذاً الإيمان بانضمام الطاعات إليه؛ لأنّ الطاعات ليس بمثل للإيمان. وذكر السيد الإمام رحمه الله في المصداق: لا بدّ من البحث عن²⁸³⁵ محل الخلاف فيجوز أن يبنى هذا الخلاف على مسألة العمل لما كان عندهم العمل من الإيمان والعمل يزداد وينقص. و²⁸³⁶ قالوا: الإيمان يزداد بكثرة الطاعات وقلة المعاصي وينقص بالعكس منه، وعندنا لما كان الإيمان هو الاعتقاد بالقلب والعمل شرائع الإيمان لم يتصور الزيادة والنقصان فيه.

وقوله: ”ولا نقصان بارتكاب المعاصي“ لأن ارتكاب المعاصي ليس بموجب²⁸³⁷ انعدام الإيمان؛ لأنه ليس بمضاد²⁸³⁸ له. وقد ذكرنا أن ما لا يتزايد في نفسه لا نقصان له إلا بالعدم وهذا؛ لأنّ الإيمان [في الحقيقة]²⁸³⁹ تصديق الله تعالى فيما أخبر من الأزل إلى الأبد. ولا يتصور فيه الزيادة

²⁸³¹ في الأصل: لكونها.

²⁸³² ع.

²⁸³³ ع: بكونه.

²⁸³⁴ البقرة، الآية: ١٤٣.

²⁸³⁵ في الأصل: من.

²⁸³⁶ ساقط من ع.

²⁸³⁷ لموجب.

²⁸³⁸ ع: لمضاد.

²⁸³⁹ أ، ع، ح، ب.

والنقصان؛ لأنه لما صدق الله تعالى فيما أخبر من الأزل إلى الأبد على الجملة فقد آمن به. وأخبار الله تعالى لا يتصور فيه الزيادة والنقصان؛ لأن ما لا يتناهى لا يتزايد في ذاته، وتصديقه أيضا لا يتزايد ولا يتناقص. فكان تأويل ما روي²⁸⁴⁰ من الزيادة في الإيمان كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾²⁸⁴¹ ما روي عن أبي حنيفة رضي الله عنه: ”أنهم كانوا آمنوا في الجملة [فلا يزداد]²⁸⁴²، ثم يأتي فرض بعد فرض فيؤمنون بكل فرض خاص فزاد²⁸⁴³ إيمانهم بالتفصيل مع إيمانهم في الجملة، ولا يزداد من حيث الإجمال بل من حيث التفصيل“. وهذا إنما يتحقق في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وأما في زماننا، فلا.

وقوله: ”إنهم كانوا آمنوا في الجملة“ أي بطريق الإجمال من غير تفصيل بأن يؤمنوا بالله وبمحمد أنه رسول الله، وبما جاء به رسول الله. وهذا القدر كاف في الخروج عن عهدة الإيمان الواجب وهذا الإيمان الإجمالي لا ينحط درجته عن الإيمان التفصيلي فإن كلاً منهما كامل في كونه إيمانا بالله تعالى، وبما يفترض عليه الإيمان به. وكذا الثبات²⁸⁴⁴ والدوام عليه زيادة عليه في كل ساعة إذ يوجد في كل ساعة مثل ما انعدم في الأولى كما يوجد درهم ثم يزداد عليه في كل ساعة؛ لأن تلك الزيادة في نفسه إذ هو غير محتمل التجزئ لكتنه يحتمل الزيادة عليه من حيث تجدد أمثاله. فإن بقاء الإيمان لا يتصور إلا بهذا الطريق؛ لأنه عرض والعرض لا يبقى زمانين، فكان بقاءه بتجدد أمثاله. ويحتمل أن يكون المراد منه الزيادة من حيث ثمرة الإيمان وإشراق نوره وضيائه في القلب المؤمن بالأعمال الصالحة كزيادة ثمرة الشجرة وينتقص ذلك بالمعاصي. إذ الإيمان له نور وضياء على ما قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾²⁸⁴⁵ وقال: ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾²⁸⁴⁶ فأما ما هو في ذاته فلا يحتمل الزيادة والنقصان على ما بينا. كذا (٢٠٨/أ) ذكره المصنف رحمه الله وصاحب الكفاية.

وقوله: ”ويقول ليس في القلب منه شيء...“ والضمير ”في“ ونقول راجع إلى من في قوله: ”يعرف بطلان قول من جعل الإيمان مجرد القول“. وقوله: ”لأننا بينا...“ تعليل لقوله: ”يعرف بطلان قول من جعل الإيمان مجرد القول“. ”ولو لم يكن في القلب إيمان لم يكن لهذا القول“ أي لقوله:

²⁸⁴⁰ أ، ع، ح: ورد.

²⁸⁴¹ الأنفال، الآية: ٢.

²⁸⁴² ع.

²⁸⁴³ أ، ع، ح: فيزداد.

²⁸⁴⁴ ع: الثياب.

²⁸⁴⁵ التوبة، الآية: ٣٢.

²⁸⁴⁶ الزمر، الآية: ٢٢.

﴿وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾²⁸⁴⁷ فائدة كمن يقول لآخر: ولم تؤمن يدك أو رجلك، وحاشا أن يكون في كلام الحكيم الخبير لغو وهذيان وحصل من هذا أن قول من يقول: إن الإيمان هو القول المجرد وليس في القلب منه شيء في البطلان يكاد يبلغ مبلغ إنكار²⁸⁴⁸ النصوص.

وقوله: ”ولصار هذا أيضا وصف الرسول عليه السلام والصحابة وجميع المؤمنين“ أي التعبير الذي عيّر به المنافقون يعني لو لم يكن في القلب إيمان كان المنافقون والرسول عليه السلام والمؤمنون سواء في وجود الإيمان بقولهم؛ لأنه حينئذ كان كلهم مؤمنين بوجود²⁸⁴⁹ الإقرار بالإيمان بأفواههم من الجميع. ثم الله تعالى عيّر المنافقين بأن الإيمان لم يدخل في قلوبهم، لو لم يكن الإيمان²⁸⁵⁰ في القلب في حقيقة لكان مثل هذا التعبير عائدا على المؤمنين أيضا. فإن المنافقين حينئذ يقولون للمؤمنين: لما يدخل الإيمان في قلوبكم أيضا، هذا باطل ولأن فيه أمر الله تعالى رسوله عليه السلام بأن يكذب في قوله: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا...﴾²⁸⁵¹ على ما ذكر في الكتاب وهو كفر محض. ولأن الله تعالى قال: ﴿يَمْتُونْ عَلَيْنِكَ أَنْ أَسْلَمُوا...﴾ إلى قوله: ﴿... إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾²⁸⁵² ولو لم يكن الإيمان إلا باللسان لكان إذا نطقوا به فقد صدقوا فلم يكن لقوله تعالى: ﴿... إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ معنى وقال تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاْمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ﴾²⁸⁵³ ولو لم يكن الإيمان إلا بالقول لكان كل سامع واحدا ولم يكن لقول: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ﴾ معنى وكذا الله تعالى وعد للمنافقين النار، بل قال: ﴿إِنَّ الْمُنافِقِينَ﴾²⁸⁵⁴ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ²⁸⁵⁵ وهذا فيمن هو مؤمن حقا وليس بكافر كما يزعمه الكرامية ومن تابعهم محال على أن الله تعالى شهد عليهم بالكفر بقوله: ﴿اسْتَعْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ...﴾ إلى قوله... ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ²⁸⁵⁶ (ب/٢٠٨) فمن زعم أن الله غلط في تسميتهم كفارا بل هم مؤمنين حقا، لم يكن في كفره شك، وكذا قال الله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ﴾²⁸⁵⁷ وهذه الأوجه هي التي أشار إليها في الكتاب بقوله: ”وهذا واضح لا معنى للإطناب وإيراد جميع ما هو الدليل في الباب“ وفيه جعل من خرج من الدنيا مؤمنا حقا [أي على اعتقاد

²⁸⁴⁷ المائدة، الآية: ٤١.

²⁸⁴⁸ ساقط من ع.

²⁸⁴⁹ ع: ووجود.

²⁸⁵⁰ ساقط من ع.

²⁸⁵¹ الحجرات، الآية: ١٤.

²⁸⁵² الحجرات، الآية: ١٧.

²⁸⁵³ الممتحنة، الآية: ١٠.

²⁸⁵⁴ ع: إنهم.

²⁸⁵⁵ النساء، الآية: ١٤٥.

²⁸⁵⁶ التوبة، الآية: ٨٠.

²⁸⁵⁷ التوبة، الآية: ٥٤.

الكرامية²⁸⁵⁸ مستحقاً للخلود في الدرك الأسفل من النار، فكان باطلاً. ”وهؤلاء الجهال الضلال يجعلون من أكره على إجراء كلمة الكفر على لسانه كافراً حقاً“ يعني إذا أجرى كان كافراً حقاً؛ لأنهم يعتبرون الإقرار باللسان سواء كان ذلك في الإيمان أو في الكفر. فلما أجرى كلمة الكفر على لسانه كان كافراً، وإن كان قلبه مطمئناً بالإيمان كما أنهم يقولون في حق المنافق: إنه مؤمن حقاً، وإن لم يكن التصديق بالله في قلبه ثابتاً. ”ثم يجعلونه...“ أي يجعلون من أكره على إجراء كلمة الكفر فأجراها على لسانه وقلبه مطمئن بالإيمان من أهل الجنة خالداً مخلداً باعتبار أن الله تعالى جعله مؤمناً لقوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾،²⁸⁵⁹ والمؤمن من أهل الجنة خالداً مخلداً وهذا منهم مناقضة ظاهرة وهذا ظاهر. وقيل معناه المكره الذي أجرى على لسانه كلمة الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان هو عند الله من أهل الجنة. وعند الكرامية أنه ليس بمؤمن فكان على قود كلامهم أنه كافر، وهو مع كفره مخلد في الجنة وهذا باطل بانفكاك الإيمان عن المعرفة وجوداً وعدماً. يعرف بطلان قول جهم فإن في حق المؤمن الإيمان موجوداً والمعرفة بأعيان الرسل معدومة وفي حق المنافق معارضة الرسول موجودة والإيمان به معدوم.

”يحققه“ أي يحقق ما قلنا وهو أن الإيمان في القلب لا في اللسان مجرداً أن من اشتغل بقضاء حاجته في الكيف يُنهي عن ”إجراء كلمة الإخلاص على لسانه“ أي كلمة الإيمان على لسانه وهي أن يقول: ”أشهد أن لا إله إلا الله“ وقت قضاء حاجة. وقال المصنف رحمه الله: أن ارتفاع فعل الإيمان عن الممتحن محال وتمضي عامة الأوقات ولا توجد الشهادة باللسان بل من الأحوال ما ينهي المرء فيه أن يقول: آمنت بالكتب والنبين والبعث ونحو ذلك كما في الصلاة (٢٠٩/أ) وكما في حال كونه في الكيف. ومحال ارتفاع فرض الإيمان أو النهي عنه ما دام التكليف باقياً. والقول بكراهيته حال وجود العبادة التي لا صحة لها إلا به وكل ذلك يدل على أن الإيمان في الحقيقة هو التصديق. وقوله: ”يعرف فساد قول جهم“ وهو جهم بن صفوان الترمذي، وهو جبري في أصله ولكن يساعد المعتزلة في نفي صفات الله تعالى، وقد ذكرناه وهو يقول: إن الإيمان هو المعرفة.

قلنا: هذا باطل؛ لأن الإيمان هو التصديق. ثم ضد الإيمان هو الكفر، والكفر هو التكذيب، والتكذيب ينافي التصديق لا المعرفة. إذ ما يضادها النكرة والجهالة وبضدّها تبين²⁸⁶⁰ الأشياء وليس كل من جهل حقاً يكذب به. ألا يرى أن الإيمان بجميع الأنبياء والرسل عليهم السلام وبجميع الكتب وجميع الملائكة ثابت - وهو التصديق؛ والمعرفة بأعيانهم منعدمة. ”وأهل العناد كانوا يعرفون النبي

²⁸⁵⁸ع.

²⁸⁵⁹ النحل، الآية: ١٠٦.

²⁸⁶⁰ع: يتبنى.

صلى الله عليه وسلم كما يعرفون أبناءهم“ وكانوا يكتُمون الحقّ وهم يعلمون ولم يثبت لهم الإيمان بتلك المعرفة لانعدام التصديق وثبوت ما يضاده وهو التكذيب، والله الموفق.

فإن قلت: ما الفرق بين التصديق والمعرفة حتى جعل التصديق إيماناً ولم يجعل المعرفة إيماناً مع أنهما لا ينفكان من حيث ثبوت التصديق فيترائيان متحدّين لما أن التصديق إنما يكون بعد معرفة المصدّق. وما ذكرت من ثبوت تصديق الأنبياء والرسول بدون معرفة أعيانهم، فعدم المعرفة هناك راجع إلى صفاتهم لا إلى ذواتهم حتى لو فرضنا أن الأنبياء لو لم يكونوا قبل نبينا عليه السلام ومع ذلك اعتقد واحد منا أن قبله أنبياء كان ذلك منه كفراً لاعتقاده غير نبي نبينا نعلم بهذا²⁸⁶¹ أن فرضية الاعتقاد بأن قبله أنبياء إنما كانت لثبوت ذلك بالدليل القطعي. وسقطت عنا فرضية معرفة أعيانهم للتيسير وذلك لا يدلّ على [عدم]²⁸⁶² معرفة نفس وجودهم فلما لم تنفك المعرفة عن التصديق في طريق وجود التصديق كيف يفرق بينهما بأن المعرفة ليست بإيمانٍ والتصديق إيمان؟

قلت: بل بينهما فرق وهما ليسا بمتحدّين؛ لأنّ التصديق أمر كسبي والمعرفة قد تحصل بدون الكسب حتى أن بصر إنسان. لو وقع على شيء بدون (٢٠٩/ب) اختياره يحصل له معرفة المُبصر بأنه جدار أو حجر أو مدر أو ماء أو غير ذلك بدون حبس قلبه عليه بالاشتغال بأنه هو. وأما التصديق فعبارة عن ربط قلبه على شيء بأنه على ما علمه من إخبار المخبر بأنه كذا فربط قلبه على معلومه من [غير]²⁸⁶³ خبر المخبر بأنه كذا أمر كسبي يثبت باختيار المصدّق. فكذلك كان التصديق في محله مما يُثاب عليه بل يصير هو رأس الأعمال التي يُثاب عليها. وأما المعرفة فليست كذلك لحصولها بدون الاختيار على ما ذكرنا، فلم يحصل لذلك بها الإيمان؛ لأنّ الإيمان الذي يحصل بطريق الإصالة كسبي فلا يحصل بدون الكسب. وقولنا: إن الإيمان الذي يحصل بطريق الإصالة احتراز عن حصول الإيمان للصبّيان بطريق التبعية إما للأبوين أو لدار الإسلام، أو للسّابي على ما هو المعروف.

”وإذا عُرف أن الإيمان هو التصديق وهو أمر حقيقي“ أي ثابت بحدّه ثم لو انعدم بما يضاده لا يلزم منه أنه ما كان موجوداً وحاصله أن الإيمان لما كان اسماً للتصديق وهو على التلخيص تصديق محمد عليه السلام بما جاء به من عند الله وهو شيء حقيقي، معلوم للحدّ. فإذا حصل بهذا الحدّ كان الذات به مؤمناً كالقعود، والجلوس، والسواد، والبياض وغير ذلك لما كانت معاني معلومة الحدّ متى وجدت بحقيقتها كان الذات بها قاعداً جالساً أسود أبيض فكذا هذا. وبقوله: **”هو أمر حقيقي...“** يحترز عن الأمر الحكمي فإنه قد يجعل المعدوم موجوداً حكماً وتقديراً كما يجعل القراءة المعدومة في حقّ

²⁸⁶¹ ب: بذلك.

²⁸⁶² ع.

²⁸⁶³ ع.

المقتدي والامي موجودةً حكماً ويُجعل الموجود معدوماً حكماً أيضاً كما في طلاق الصبي والمجنون والماء المعدّ لدفع العطش في السفر.

وقوله: ”وعرف بهذا بطلان قول الأشعرية ومن ساعدهم في الموافاة“ المراد بقوله²⁸⁶⁴: ”ومن ساعدهم...“ الخوارج كنجدة الحروري²⁸⁶⁵ وغيره. وقال في المصداق: وإليه ذهب الشافعي وهو قول عامة أصحابه. ثم معنى الموافاة الإتيان، قال في المصادر: الموافاة به كسي رَسِيدَن. (٢١٠/أ) وقال في المصداق [في]²⁸⁶⁶ هذه المسألة: موفاة العبد ربّه لقاءه إياه على كفر أو إيمان، ثم قال: لا خلاف في اعتبارها إنما الاختلاف فيما قبل ذلك فمن خُتم له بالإيمان يتبين أنه كان مؤمناً من الابتداء، وحين كان خَرَّ ساجداً بين يدي الصنم وكذلك في عكسه على ما ذكرت في الكتاب.

فإن قيل²⁸⁶⁷: الحكم في الآخرة عندنا أيضاً كذلك، فإن الاعتبار في حقّ الكل عاقبة أمره، فإن مات مسلماً بعد ما زجى أكثر عمره في الكفر، فهو بمنزلة من زجى جميع عمره في الإسلام، فيكون من أهل الجنة مخلداً. وفي عكسه بأن زجى عمره في الإسلام ثم ارتد، والعياذ بالله. ومن مات على ردّته، فهو من أهل النار مخلداً عندنا أيضاً كما هو مذهبهم. وإذا كان كذلك فأين تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينهم؟

قلت: قال السيد الإمام رحمه الله في المصداق: تظهر ثمرة الخلاف في الشقاوة والسعادة، فعندهم لا يصير الشقي سعيداً ولا السعيد شقيّاً. وإنما العبرة للخاتمة فمن ختم له بالإيمان، فهو لم يزل مؤمناً، ومن ختم له بالكفر فهو لم يزل كافراً، وعندنا يصير الشقي سعيداً والسعيد شقيّاً بدليل قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾.²⁸⁶⁸ وإذا كانت العبرة للخاتمة لا غير قالوا: أنا مؤمن إن شاء الله، على احتمال أنه إنما يكون مؤمناً إذا تمّ على ذلك. وعندنا يجوز أن يقال: أنا مؤمن حقّاً وتظهر أيضاً في العبادات فإنه إذا حجّ، ثم ارتدّ، ثم أسلم فعليه حجة أخرى؛ لأنّ الردّة كانت موجودةً حقيقةً فأبطلت حجّه. وعندهم لا يلزمه الحجّ ثانياً؛ لأنّه لما أسلم بعد الردّة صارت الردّة كما لم يكن معنى.

²⁸⁶⁴ أ، ع، ح، ب: من قوله.

²⁸⁶⁵ أبو المطرّح، نجدة بن عامر بن عبد الله، الخارجي الحروري. لم تكشف المصادر التاريخية عما يعين على معرفة أمره في حياته ونشأته، إلا أنه أصبح في شبابه رأساً ذا مقالة منفردة من مقالات الخوارج الشراة، وأحد كبار أصحاب الثورات في صدر الإسلام، وزعيم الفرقة النجدية المنسوبة إليه، مات في سنة ٦٩ هـ. انظر: أكرم بن محمد زيادة الفالرجي الأثري، المعجم الصغير لرواة الإمام ابن الجري الطبري، دار عفان، الرياض، ج. ٢، رقم ٤٦٣٤، ص. ٥٩٣.

²⁸⁶⁶ ع.

²⁸⁶⁷ ع: قلت.

²⁸⁶⁸ الرعد، الآية: ٣٩.

قال العبد²⁸⁶⁹ الضعيف غفر الله له: ويحتمل أن يقال ثمرة الخلاف تظهر أيضا في أن مسلما لو مات عن ابنه المسلم ورث ابنه عن أبيه ما بقي من تركته. ثم لو ارتد الإبن والعياذ بالله، يجب أن يرد ما أخذه من التركة على سائر الورثة؛ لأنّه كان مرتدا حين مات أبوه على مذهبهم. وكذا لو مات المسلم عن ابنه الكافر ولم يأخذ التركة (٢١٠/ب) إرثا ثمّ أسلم يجب أن يأخذ بعد الإسلام؛ لأنّه كان مسلما حين مات أبوه لكن الرواية غير منصوطة عنهم بهذا. ثم أنهم احتجوا في هذا بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ...﴾²⁸⁷⁰ علق إحباط العمل بالردة والموت عليهما جميعا، فلا يجوز أن يعلق بالردة وحدها. وبالحديث: ”السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه“؛²⁸⁷¹ وبقوله تعالى في إبليس: ﴿... وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾.²⁸⁷² وعندكم ما كان من الكافرين بل من المسلمين. ولنا قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾²⁸⁷³ علق ذلك بمجرّد الارتداد، وكذلك قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ...﴾²⁸⁷⁴ فعملنا بهاتين الآيتين فقلنا: من ارتدّ حبط عمله قبل أن يموت وعملنا بتلك الآية التي مرّت. فقلنا: من ارتدّ فمات على رده حبط عمله [أيضا]²⁸⁷⁵ لما أن المطلق يجرى على إطلاقه والمقيد يجرى على تقييده وأما قوله عليه السلام: ”السعيد من سعد في بطن أمه“، قلنا: يدلّ على ما يكون من عاقبة أمر الإنسان أو يدلّ على أنه لا يتقلّب على الأحوال. وأما قوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾²⁸⁷⁶ أي كان في علم الله تعالى أو أن كان ها هنا بمعنى صار كما في قوله تعالى: ﴿فَكَانَ مِنَ الْمُعْرِقِينَ﴾²⁸⁷⁷ أي صار أو في علم الله.

ثم أن الأشعرية ومن تابعهم يعتبرون علم الله تعالى. فإن الشخص المعين لو كان في علم الله تعالى أنه يختم له بالإيمان فهو للحال مؤمن، وإن كان مكذّبا لله تعالى ورسوله عليه السلام وكذا²⁸⁷⁸ في عكسه على ما ذكر في الكتاب. فهذا لا معنى له؛ لأنّ الحقائق لن تعرف معدومة باعتبار العلم أنها تنعدم فإن الله تعالى يعلم الحيّ حيا ولا يعلم الحال ميّتا. وإن كان يعلم أنه يموت لا محالة وكذا في كل وصف الآدمي. وإن كان الأمر على ما يزعمون لكان ينبغي أن يكون نحن الآن في الآخرة وإن كل ميت

²⁸⁶⁹ أ، ع، ح: قال مولانا حسام الدين السغناقي رحمه الله.

²⁸⁷⁰ البقرة، الآية: ٢١٧.

²⁸⁷¹ أخرجه أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني في المعجم الأوسط، دار الحرمين، القاهرة، ١٩٩٥م، ج. ٣، رقم الحديث ٢٦٣١،

ص. ١٠٧.

²⁸⁷² ص، الآية: ٧٤.

²⁸⁷³ المائدة، الآية: ٥.

²⁸⁷⁴ الزمر، الآية: ٦٥.

²⁸⁷⁵ أ، ح.

²⁸⁷⁶ البقرة، الآية: ٣٤.

²⁸⁷⁷ هود، الآية: ٤٣.

²⁸⁷⁸ ع: كذلك.

كان حياً؛ لأنّ عاقبة الأمر هكذا وحيث كان هذا باطلاً خارجاً عن المعارف دلّ على بطلان ذلك المذهب، والله الموفق.

فإن قالوا: أليس إذا علم الله أنه يختم له بالإيمان فهو ولي الله تعالى، وإذا علم أنه يختم له بالكفر فهو عدوّ الله تعالى؟ (٢١١/أ)

قلنا: الولاية والعداوة تكونان بالإيمان والكفر، فمن كفر بعد إيمانه كان ولياً فصار عدواً وكذا على القلب. والتغير على الولي والعدوّ دون الولاية والعداوة كما في العلم والمعلوم والإخبار والمخبر عنه، والله الموفق.

”... لأنّ ذلك كشاب يقول: أنا شاب إن شاء الله“ وهذا لأنّ التصديق لما وجد فقد وجد الإيمان بحقيقته، فلذلك كان قول من يقول: ”أنا مؤمن إن شاء الله“ مع وجود [حقيقة] ²⁸⁷⁹التصديق كقول شاب يقول: ”أنا شاب إن شاء الله“ مع وجود حقيقة الشاب وذلك باطل. فكذا هذا الترعرع بركوا اليزن كودك عنفوان الشباب أوله، والذي يدلّ على صحة ما ذهبنا إليه أن الله تعالى شهد بالإيمان لمن آمن بالله ورسله بقوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ...﴾ ²⁸⁸⁰ ومدح بقطع القول الذين قالوا: ﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا﴾ ²⁸⁸¹ الآية، ولم يأمرهم بالاستثناء وإن لم يكن لهم بالعاقبة علم وأمر أيضا بالقول بذلك بقوله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ...﴾ ²⁸⁸² الآية إلى هذا كلّ أشار المصنف رحمه الله. وذكر في المصداق: احتج الذين قالوا بالاستثناء في الإيمان، لأنّ ²⁸⁸³قوله: أنا مؤمن، مدح لنفسه وإعجاب كما إذا قال: أنا عابد، أنا زاهد. وبقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ...﴾ الآيات إلى قوله: ﴿... أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ ²⁸⁸⁴ وأما الذين لا يجوزون الاستثناء فاحتجوا بأن رجلا لو أدخل الاستثناء في الطلاق والعتاق واليمين أبطله ففي الإيمان كذلك. وإذا كان هذا يبطل الإيمان أو يوهم بطلانه وجب التحرّز عنه إذ توهم مدح النفس أولى من توهم الكفر. وقال الفقيه أبو الليث ²⁸⁸⁵ رحمه الله: إذا قال: ”أموت مؤمناً إن شاء الله“ - يجوز. وأما إذا قال: ”أنا مؤمن إن شاء الله“ - فلا يجوز.

²⁸⁷⁹ أ، ع، ح، ب.

²⁸⁸⁰ البقرة، الآية: ٢٨٥.

²⁸⁸¹ آل عمران، الآية: ١٩٣.

²⁸⁸² البقرة، الآية: ١٣٦.

²⁸⁸³ ع: بأن.

²⁸⁸⁴ الأنفال، الآية: ٢، ٤.

²⁸⁸⁵ هو نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، أبو الليث الفقيه السمرقندي المشهور بامام الهدى، علامة من ائمة الحنفية، ومن الزهاد، صاحب كتاب تنبيه الغافلين وله كتاب الفتاوى، ويروي عن: محمد بن الفضل بن أنيف البخاري وجماعة. وتزوج عليه الأحاديث الموضوعية، روى عنه أبو بكر محمد بن عبد الرحمن الترمذي، وغيره، نقلت وفاته من خط القاضي شهاب الدين

وذكر الشيخ الإمام أبو عبد الله السُبْدُمُونِي²⁸⁸⁶ رحمه الله في كتاب *المسند* في مسألة الاستثناء: فقال لمن كان يستثنى: ايش اسمك، فقال: أحمد. فقال: أتقول أنا أحمد حقًا أو تقول: أنا أحمد إن شاء الله؟ فقال: أنا أحمد حقًا. فقال: سمّاك والداك أحمد لا تستثنى وقد سمّاك الله تعالى (٢١١/ب) في كتابه في غير آية من قوله: ﴿... أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ وأنت تستثنى، هكذا نقله شيخي رحمه الله.

فإن قلت: كون الشيء أمرًا ثابتًا في نفسه حقيقة لا يمنع قرآن الاستثناء به. ألا يرى أن الاستثناء دخل في أخبار الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم بأنه عليه السلام والمؤمنون يدخلون المسجد الحرام بقوله: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾²⁸⁸⁷ وإذا كان كذلك فإخبار المؤمن [عن إيمانه]²⁸⁸⁸ لا يكون أكثر تحققًا من إخبار الله تعالى. فلما جاز دخول الاستثناء في إخبار الله تعالى مع زيادة تحققه، جاز دخوله في إخبار العبد عن إيمانه مع انحطاط درجته في التحقق عن إخبار الله تعالى بالطريق الأولى.

قلت: لا كذلك، فإن دخول الاستثناء في ذلك لمعاني ليست هي في إخبار العبد بعد التحقق والثبوت كما لو قال الشاب: "أنا شاب إن شاء الله". أحدها: أن إخبار الله تعالى [هذا]²⁸⁸⁹ وإن كان ثابتًا في نفسه كائنا لا محالة ولكنه مستقبل فكان ذلك من الله تعالى تعليماً لعباده أن يقولوا في غداتهم مثل ذلك متأدين بأداب الله تعالى ومقتدين لسنّته. وأما قوله: "أنا مؤمن" فإنه إخبار عما كان هو [علمه]²⁸⁹⁰ بأنه متصف بصفة الإيمان في الحال فلا يليق به الاستثناء كما لا يليق بقوله: أنا شاب فافترقا؛

والثاني: أن ملك الرؤيا خاطبه في الرؤيا بذلك إطماعاً فنزل الكتاب بذلك إسماعاً؛

والثالث: أن معناه ﴿لَتَدْخُلُنَّ...﴾ جميعاً ﴿... إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ ولم يمت منكم أحد فكان ذلك وعداً في المستقبل فيليق به الاستثناء؛

أحمد بن علي بن عبد الحقّ. توفي ١١ جمادى الآخرة سنة ٣٧٣ هـ وقيل غير ذلك. انظر: الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج. ١٦، ص. ٣٢٢؛ قطلوبغا، *تاج التراجم*، رقم ٣٠٥، ص. ٣١٠؛ القرشي، *الجواهر المضية*، ج. ٣، ص. ٥٤٤.

²⁸⁸⁶ يبدو هو عبد الله بن محمد بن يعقوب بن الحارث بن الخليل البخاري، الحارثي السُبْدُمُونِي، ولد في ربيع الآخر سنة ٢٥٨ هـ، قال ابن منده (محدث) قال غير ثقة وله مناكير، صنف كتب منها "كشاف لأسرار" في مناقب أبي خنيفة، وصنف *مسند أبي خنيفة*. قيل له: الأستاذ؛ لأنه فقيه دار السلطان السعيد. مات في شوال سنة ٣٤٠ هـ. انظر: قطلوبغا، *تاج التراجم*، رقم ١٢٣، ص. ١٧٥؛ *السمعاني، الأنساب*، ج. ٣، ص. ٢١٣.

²⁸⁸⁷ الفتح، الآية: ٢٧.

²⁸⁸⁸ أ، ع، ح، ب.

²⁸⁸⁹ أ، ع، ح، ب.

²⁸⁹⁰ ع.

والرابع: أن الاستثناء واقع على قوله: ﴿... آمِنِينَ﴾²⁸⁹¹ لا على قوله: ﴿لَتَدْخُلَنَّ...﴾ فكان الدخول موعودا محققا فكان الإيمان عند ذلك موعودا معلقا؛

والخامس: أن معناه ﴿... إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ كما قال: ﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾²⁸⁹² أي إذ كنتم.

وهذه الأجوبة مما أشار إليه التيسير والكشاف، ومما يتعلق بمسائل الإيمان مما ذكر²⁸⁹³ في المصدق: قال علماء سمرقند: الإيمان مخلوق، وقال بعض مشائخ فرغانة ومشائخ بخارا: غير مخلوق، حتى اختلف مشائخ بخارا في الصلاة خلف من يقول: الإيمان مخلوق؛ لأن الإيمان قول: "لا اله إلا الله" (أ/٢١٢) وهو كلام الله تعالى، وكلام الله غير مخلوق، ومن قال مخلوق قال: لأن الإيمان فعل العبد، [والعبد]²⁸⁹⁴ هو الذي يسمى مؤمنا فيجب أن يكون مخلوقا كسائر أفعاله. وقال الفقيه أبو الليث رحمه الله: ولا خلاف في هذه المسألة في الحاصل؛ لأن من قال مخلوق، أراد به فعل العبد ولفظ لسانه، ومن قال غير مخلوق، أراد به كلمة الشهادة، وهي كلام الله تعالى وهو غير مخلوق. والدليل على أنه مخلوق²⁸⁹⁵ [أنه]²⁸⁹⁶ مأمور به والعبد لا يؤمر إلا بما يقدر عليه وما كان مقدورا عليه العبد فهو مخلوق، والله الموفق.

²⁸⁹¹ الفتح، نفس الآية.

²⁸⁹² آل عمران، الآية: ١٣٩.

²⁸⁹³ أ، ح: ذكره.

²⁸⁹⁴ أ، ح.

²⁸⁹⁵ ساقط من ب.

²⁸⁹⁶ أ، ح.

فصل

في إمامة المسلمين

لما فرغ من بيان مائة الإيمان وقد ذكرنا أن الإيمان بطريق الاقتصار هو التصديق بمحمد عليه السلام، وبما²⁸⁹⁷ جاء به والاعتقاد به فرضٌ. شرع في بيان ما يتعلق به وهو بيان إمامة خلفائه ومن يخلفهم والاعتقاد به واجب كما ختم فخر الإسلام رحمه الله في أصول الفقه باب أحكام السنة بذكر متابعة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم ليكون كل واحد من المتبوع والتبع المذكورا، وحقه من البيان موفورا. هذا آخر ما انتهيت في الشرح من فصول التسديد في شرح التمهيد المؤذن ببشارة دنوه من التمام بمعانٍ يكشف مضائق دواهي الضمام²⁸⁹⁸ في الكلام²⁸⁹⁹، كما يكشف النور عكاس الظلام بتوفيق الله الملك العلام ذي الفضل والإنعام.

ذكر في المصداق: قال عامة أهل الحق والمعتزلة والخوارج وغيرهم ممن تبعهم: إقامة الإمامة واجبة ومفروضة في الدين. وعن الأصم²⁹⁰⁰: إن نصب الإمام لا يجب في حكم الدين [يقال: أيد العكاس أي شديد الظلم]²⁹⁰¹ وأنه يحسن²⁹⁰² من الأمة، ويسوغ لهم نصب الإمامة وإن لم يكن مفروضا، وعنده يسوغ²⁹⁰³ لكل واحد قبل نصب الإمام إقامة الحدود وغير ذلك؛ لأنهم مأمورون بالعبادات والطاعات، ومنهون عن القبائح. فإذا تناصفوا فيما بينهم وأقاموا أركان الدين فلا حاجة بهم²⁹⁰⁴ إلى الإمام.

وذكر جوابه في الكتاب وقوله: "... بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم" إلى آخره. وإنما ذكر هذه الأحكام؛ لأن هذه الأحكام لا يتولاها إلا الإمام. "والشعر..." (٢١٢/ب) موضع المخافة من فروج البلدان، وتجهيز الجيوش شان كردن (لشكرها) التلصص دُزدي كردن. "الصغار"²⁹⁰⁵ جمع صغير،

²⁸⁹⁷ ب: لما.

²⁸⁹⁸ في الأصل: الصمام.

²⁸⁹⁹ ب: الكلي.

²⁹⁰⁰ وهو عبد الرحمن بن كيسان الأصم، أبو بكر، فقيه، ومفسر، ومتكلم معتزلي، عده القاضي عبد الجبار من الطبقة السادسة من الاعتزال، وُضع على رأسها أبا الهذيل العلاف كان جليل المقدار، يكاثبه السلطان، لكنه كان صبورا على الفقر، منقبضا عن الدولة، وكان يصلي خلفه في مسجده في البصرة ثمانون شيخاً من علماءها، وهو أحد من له الرياسة في حياته. توفي في سنة ٢٠١ هـ. انظر: العسقلامي، لسان الميزان، رقم: ٤٦٧٣، ج. ٥، ص. ١٢١.

²⁹⁰¹ ع، ح.

²⁹⁰² ساقط من ح.

²⁹⁰³ ب، ح: يسرع.

²⁹⁰⁴ ع: لهم.

²⁹⁰⁵ ع: للصغار.

و"الصغائر ... " جمع صغيرة. "لو كفؤا..." بفتح الكاف أي لو امتنعوا، فالكف يتعدى ولا يتعدى. وها²⁹⁰⁶ هنا غير متعدّ "... لما مرّ [من]²⁹⁰⁷ إثبات الحاجة إلى أمور كثيرة، وراء قطع المنازعات ... " كإقامة الجمع والأعياد، وإقامة الحدود، وتزويج الصغار، والصغائر. "... الإنصاف" انصاف كردن "... والانتصاف" انصاف از كسي سندن الاحتراس خویشان را از چیزی نگاه داشتن. "وانعقاد الإجماع ... " على الصديق رضي الله عنه دليل على وجوب إجراء الحديث وهو قوله عليه السلام: "الأئمة من قريش"²⁹⁰⁸ على العموم في جميع بطون من قريش. فإن قريشا يجمع القبائل الثلاث وهي: قُصي، وهاشم، والعباس. وحاصله أن العرب على ستّ طبقات وهي: الشَّعب، والقبيلة، والعمارة، والبطن، والفخذ، والفصيلة. فالشَّعب تجمع القبائل، والقبيلة تجمع العمارة، والعمارة تجمع البطن، والبطن تجمع الأفخاذ، والفخذ تجمع الفصيلة. خزيمة شَعب، وكنانة قبيلة، وقريش عمارة، وقُصي بطن، وهاشم فخذ، والعباس فصيلة. ثم من كلّ واحدة من هذه القبائل تنشعب قبائل أخر: كتيّم وعدّي، وعبد شمس تشملها قريش، وهم أولاد النضر بن كنانة.

فإن أبا بكر رضي الله عنه تيمّي، وهو أبو بكر الصديق عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو²⁹⁰⁹ بن كعب بن سعد بن تيم بن مُرّة؛

وعمر رضي الله عنه عدويّ، وهو نسبة إلى عدّي. والعدّي اسم الذين²⁹¹⁰ يعدون على أقدامهم وهو جمع عادٍ مثل غاز، وغزّي والنسبة إلى عدّي، عدوي وهو أبو حفص عمر بن الخطاب بن نفيل عبد العزّي²⁹¹¹ بن رباح بن عبد الله [بن قرط بن رزاح]²⁹¹² بن عدّي؛²⁹¹³

وعثمان رضي الله عنه عبشمي، وهو نسبة إلى قبيلة عبد الشمس. فإنه عثمان بن عفان بن أبي العاص ابن أمية ابن عبد شمس؛ لأنّ في النسبة إلى اسم مضاف ثلاثة مذاهب. إن شئت نسبت إلى الأوّل منهما²⁹¹⁴ كقولك: "عبدّي" في النسبة إلى عبد القيس. فإن شئت نسبت إلى الثاني وإذا خفت

²⁹⁰⁶ ساقط من ب.

²⁹⁰⁷ ع، ح، أ.

²⁹⁰⁸ عن أنس بن مالك، قال: كنا في بيت فيه نفر من الأنصار والمهاجرين، فأقبل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجعل كل رجل يوسع رجاء أن يجلس إلى جنبه، ثم قال إلى الباب، فأخذ بعضادته، فقال: "الأئمة من القريش، ولي عليكم حق عظيم ... إلخ" أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، ج. ٦، رقم الحديث ٦٦١٠، ص. ٣٥٧.

²⁹⁰⁹ ح: عمر.

²⁹¹⁰ ح: ع: للذين.

²⁹¹¹ في الأصل: الوسي.

²⁹¹² ع، ح، أ.

²⁹¹³ ساقط من ب.

²⁹¹⁴ ب: منها.

اللبس فقلت: ”مطلبِي“ إذا²⁹¹⁵ نسبت إلى عبد المطلب. وإن شئت أخذت من الأول حرفين، ومن الثاني حرفين، فرددت الاسم إلى الرباعي، ثم نسبت إليه فقلت: ”عَبْشَمِي“ في النسبة (أ/٢١٣) إلى عبد شمس، كذا في الصحاح. و علي رضي الله عنه هاشمي، وهو علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم.

وقوله: ”وانعقاد الإجماع على الصديق...“ أي علي خلافته رضي الله عنه. دليل علي وجوب إجراء الحديث على العموم في جميع بطون من قريش لما ذكرنا أن أبا بكر رضي الله عنه كان تيميًا، لا هاشميا. فإن المروي المعتمد في هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم: ”الأئمة من قريش“. ولهذا الحديث سلمت الأنصار أمر الإمامة لقريش يوم سقيفة بني ساعدة. ”وهو يوم اجتمع المهاجرون والأنصار في سقيفة بني ساعدة“ أي صفتهم لمشاورة تعيين أمر الخلافة من قبيلة من يكون. فالأنصار قالوا: ”لن يكون الإمام إلا²⁹¹⁶ متًا“. والمهاجرون قالوا: ”لن²⁹¹⁸ يكون الإمام إلا²⁹¹⁹ متًا“ إلى أن اشتدت المنازعة بينهم. ثم لما روى أبو بكر رضي الله عنه هذا الحديث سلمت الأنصار الخلافة لقريش، ثم بعد اشتراط كون الإمام قُرشيا لا مفاضلة لبعض بطون قريش على البعض إجراء لعموم قوله صلى الله عليه وسلم: ”الأئمة من قريش“. ولأن قُريشا بعضهم أكفاء لبعض بدليل تزويج النبي صلى الله عليه وسلم بنته أم كلثوم من عثمان ولم يكن عثمان هاشميا بل كان عبشميا على ما ذكرنا. وبدليل تزويج علي رضي الله عنه بنته أم كلثوم من عمر رضي الله عنه، ولم يكن عمر هاشميا بل كان عدويا على ما ذكرنا.

وقوله: ”وقد ذكرته على الاستقصاء في كتاب تبصرة الأدلة“، وهو قوله: فصرف الأمر إليهم لأوجه: أحدها: أن الإمامة مع أمر الدين فيها أمر الملك والسياسة فاحتيج في ذلك مع التقوى إلى جنس لا يزهده فيه ولا يُؤنّف عن أصله، فردّ ذلك إلى الجنس الذي لم يزل جرى فيهم منذ عُرفوا بالجلالة والقدرة، مع ما قيل إن القرآن نزل بلسان قريش.

يحقّقه: أن الجنس والنسب أحد ما يدعو إلى المكارم والمصالح، ويزجر عن القبائح والفواحش فمن له الزواجر، والأوامر يكون في متعالم الأمر أو في العهد وأصون الأمانة. ثم فضل العلماء قريشا على غيرهم من القبائل والشعوب في باب التناكح، (ب/٢١٣) وعلى ذلك كان أمر البراز²⁹²⁰ عندهم أنهم كانوا لم يكونوا يرون غيرهم أكفاء لهم، وعلى ذلك عاملهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلى

²⁹¹⁵ ب: إلى.

²⁹¹⁶ ع، أ: إن.

²⁹¹⁷ ساقط من ع، أ.

²⁹¹⁸ أ، ع: إن.

²⁹¹⁹ ساقط من أ، ع.

²⁹²⁰ ج: للبراز المبارزة في الحرب والبراز أيضا كناية عن ثقل الغزأ وهو الغائط وللمبرز المتوضاء والبراز بالفتح القضاء الواسع.

ذلك حقّ أمر الخلافة، فقد يحتمل التخصيص، والله أعلم، وجهين آخرين: أحدهما: أن طلب ذلك في جميع القبائل والآفاق أمر عسير فخفف حيث ردّ إلى قبيلة واحدة ودفع به عنهم [أعظم] ²⁹²¹ المؤمن، ثم كان المعروف من أمر هذه القبيلة أنها ترجع إلى بقعةٍ يسهل على الناس النظر في جميع من يسكنها والظفر بمن يصلح للأمر مما إذا ردّ إلى الجملة وجب نظر ذلك في جميع البقاع، والقبائل ولعلّ تكلف البلوغ إلى المقصود يوجب تضييع الأمور، وما لأجله احتيج إلى الأئمة، فلذلك اختارهم الطلب فيهم.

والثاني: لعلّه قد علم أنه يوجد فيهم من يصلح لأمر المسلمين أبدا فأشار إليهم بما علم أن المطلوب يوجد فيهم لو أنصفوا وأنعموا المطلوب إلى آخره.

لاستجماع كرد آمدن، خواستن، فعلى هذا كان قوله: ”جميع ما يحتاج إليه ...“ بالنصب لكونه مفعول ”استجمع ...“ ولكن قد استعمل استجمع؛ لأنها بمعنى اجتمع كما في قوله: ”... استجمع السيل“ أي اجتمع من كل موضع، ويستعمل متعديا. يقال للمستجنس استجمع كل مجمع، واستجمع الفرس جريا فاستعماله في المتعدّي أكثر الصلابة سخت شدن. ”والصلابة في الدين ...“ عبارة عن ترك التجوز، والمساهلة فيه، وكفى لصلابته دليلاً في اختلاف الصحابة رضي الله عنهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم أنهم يظهرون وفاته أم لا بإخباره أنه مات وتلا قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ ²⁹²² ثم صعد المنبر وخطب وقال في خطبته: إلا أن من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد ربّ محمد فإن ربّ محمد حيّ، لا يموت، فاجتمع الناس على موته. وكذا قوله عند اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في ترك الصدقات في تلك السنة: ”والله لو منعوني عناقا أو عقالا مما كانوا يؤدون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه“، فانقاد كلّهم لأمره. ”الربط“ والرباطة العقد، والجأش القلب يقال فلان رابط الجأش وسط الجيش أي يربط نفسه عن الفرار لشجاعته. ”السرايا“ جمع سرية، (٢١٤/أ) وهي قطعة من الجيش، يقال: خير السرايا أربعمئة رجل.

”إما استدلالا منهم بتفويض النبي صلى الله عليه وسلم إقامة ما هو أعظم أركان الدين، وهو الصلاة إليه“ فإن النبي صلى الله عليه وسلم جعله مكان إمامته في الصلاة بالقوم حين لم يقدر على الإمامة في آخر عمره صلى الله عليه والسلام فكان هو أولى بالخلافة منهم وعن هذا قال عمر رضي الله عنه: ”رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لدينا أفلا نرضاك لدينانا“ ²⁹²³. ومتبع صفيه ونجيه ”النجي“ رازگوي. وفي الصحاح: ”النجي على فعيل: الذي تسارّه؛ والجمع الأنجية.“ ²⁹²⁴ [وفي نسخة

²⁹²¹ ع، ح، أ.

²⁹²² الزمر، الآية: ٣٠.

²⁹²³ انظر: أبو بكر بن الطيب الباقلاني البصري، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، مكتبة الأزهرية، القاهرة، ٢٠٠٠ م، ص. ٦٢.

²⁹²⁴ انظر: الجوهري، الصحاح، ج. ٦، ص. ٢٥٠٣.

”ونجية“²⁹²⁵ المتشبهة...“ أي المتفرقة؛ ”المللمات...“ أي الحوادث الواقعة أي كان هو رضي الله عنه أثبتهم قلبا في المللمات. ”وأيمَنهم نقيية اليمن“ هو البركة وقد يُمن فلان على قومه على بناء المفعول، فهو ميمون إذا صار مباركا عليهم. وقال أبو عبيدة:²⁹²⁶ ”النقيية - النفس، يقال: فلان ميمون النقيية“²⁹²⁷ إذا كان مبارك النفس كذا في الصحاح. ”السريرة...“ السرّ العائدة العطف والمنفعة يقال هذا الشيء أعود عليه من كذا أي أنفع.

وقوله: ”... نفعا“ وقع تمييزاً؛ لأنّ قوله: ”أعودهم...“ اسم مشترك بين عاد إليه أي رجع، وبين عاد عليه أي نفعه فكان فيه إبهام فيصبح وقوع نفعاً تمييزاً لأحد المعنيين من الآخر وكذلك غيره من المنصوبات. ”... على أفناء الخلق“ أي أنواع الخلق، يقال: هو من أفناء الناس إذا لم يعلم ممن هو.

”وأسمحهم ببذل ما احتوى من المال في ذات الله تعالى يداً“ والدليل على هذا ما ذكره في المصابيح في مناقبه: قال عمر رضي الله عنه: ”أمرنا رسول الله أن نتصدق ووافق ذلك مالا. فقلت: اليوم أسبق أبا بكر، أي سبقته يوماً، قال: فجئت بنصف مالي. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما أبقيت لأهلك؟ فقلت مثله. وأتى أبو بكر رضي الله عنه بكلّ ما عنده، فقال: يا أبا بكر، ما أبقيت لأهلك؟ فقال: أبقيت لهم الله ورسوله، فقلت: لا أسبقه بشيء أبداً، وأقلّهم في ذات الله تعالى“²⁹²⁸ أي²⁹²⁹ في رضاء الله تعالى ”مبالاةً عن لومة بلائم“ يعني كاري كه از جهت رضاي خدای می کرد ملامت خلق را اعتبار نمی کرد. ”الملاحاة...“ المبالغة في اللوم يقال (٢١٤/ب) لحيث الرجل إلحاة إذا لحيته ولحيته، ولاحيته ملاحاة إذا نازعته. ”... فرضوان الله تعالى عليه“ أي على أبي بكر رضي الله عنه. ”... فهو حجّة موجبة للعلم قطعاً“ لأنّ هذا الإجماع وهو ”انعقاد إجماع“ الصحابة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه ثبت بالإجماع، فكان حجّة قطعاً على وجه كان منكره كافراً. فكان كالإجماع على فرضية الصلوات الخمس، وعلى أعداد ركعاتها؛ لأنّ هذا الإجماع كان ثابتاً باتفاق جميع الصحابة وفيهم عترة الرسول عليه السلام وأهل المدينة وقد وجد من كلّ واحد منهم التنصيص بمبايعة أبي بكر رضي الله عنه على خلافته فكان

²⁹²⁵ ع، أ، ب.

²⁹²⁶ هو أبو عبيدة، عامر بن عبد الله بن الجراح، الصحابي، أحد السابقين الأولين، ومن عزم الصديق على توليته الخلافة، وأشار به يوم السقيفة، لكمال أهليته عند أبي بكر يجتمع في النسب هو والنبى صلى الله عليه وسلم في فهر، شهد له النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة، وسماه أمين الأمة، ومناقبه شهيرة جمة، توفي سنة ١٧ هـ وقالوا غير ذلك. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ١، ص. ٥.

²⁹²⁷ انظر: الجوهرى، الصحاح، ج. ١، ص. ٢٢٧.

²⁹²⁸ انظر: البغوي، المصابيح، كتاب المناقب، ٤/٤٧٢٠؛ وأخرجه أبو داود في السنن، كتاب الزكاة، ٤٠/١٦٧٨؛ وأخرجه الترمذي في السنن، كتاب المناقب، ١٦/٣٦٧٥.

²⁹²⁹ ساقط من ب.

هذا الإجماع ثابتا بالإجماع، فكان ثابتا قطعاً موجبا للعلم. وقال في المصداق: فإن قيل: ادعيتم الإجماع في إمامته وأني ينعقد²⁹³⁰ الإجماع وعلي والزبير رضي الله عنهما كارهان، وسعد بن عباد لم يبايع.

قلنا: لو امتنع بكراهية البعض صححة الإمامة بعد العقد لامتنع إمامة علي رضي الله عنه بمخالفة طلحة، والزبير، وعائشة، وابن عمر رضي الله عنهم. ثم نقول: روي أنهما بايعا ورضيا، وأما سعد فقد هلك في آخر خلافة أبي بكر بعد رضاه بخلافته على أن خلافة سعد لا يُعدُّ خلافاً؛ لأنه كان يطلبه لنفسه. ويروى عن علي رضي الله عنه أن أبا بكر جاء إلى بيت فاطمة رضي الله عنها: وكان معنا الزبير والمقداد، فقال علي رضي الله عنه: ما لي نفاسة هذا الأمر ولكني وجدت لاستبدادكم دوني ولم تشاوروني ولم تشركوني وقد عرفتم مكاني. فقال أبو بكر: نعلمك والله لهذا أهلاً. وهو أن لا نقطع أمرنا دونك ولكننا عجلنا، وبأذننا إخواننا من الأنصار فلذلك بأذننا، فقيل كل واحد منهما ما قال صاحبه وأمر علي كل من كان في الدار فبايع وانصرف أبو بكر راضياً. فإن قيل: كيف تدعي الإجماع وقد قال العباس وأبو سفيان لعلي رضي الله عنهم: "أمدد يدك نبايع لك."؟

قلنا: يحتمل أنهما قالوا ذلك قبل استقرار البيعة لغيره. وقوله: ثم الدليل من الكتاب قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ...﴾²⁹³¹. قد مرّ تقدير هذه الآية كما هو حقها في آخر فصل (٢١٥/أ) أزلية كلام الله تعالى. "حنيفة أبو حي من العرب" وهو حنيفة بن لجيم بن صعيب بن بكر بن وائل بن فارس أبي الفرس، وبلاد الفرس أيضاً. وجلدة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تبرد بعد هي جلدة بيغمبر عليه السلام هنوز خشك نشده بود يعني مدتي ديرين نگذشته بود از وفات بيغمبر عليه السلام الخذلان فزوغذ اشتن وخذلوا محققاً يعني لم ينصروا علياً رضي الله عنه أي على زعم الروافض.

وقال المصنف رحمه الله: "ثم كيف يظن مسلم أن رهطاً اختارهم الله لنصرة رسوله الذي هو خير البشر وصفوة الأنام وخيرته من خلقه، واصطفاهم لصحبته، وأكرمهم بدينه الذي نُسخ به الأديان وحكم ببقائه إلى الأبد، وأظهر بسيفهم الدين حتي انتشر في أقصى البلاد مجتمعون على الإعراض عن قبول نصّه، أو إبطال ما أورثه لأقاربه، والانضمام إلى من غضب الحق من صاحبه، والإطباق على خذلان مستحقّه ولم تبرد جلدة نبيه بعد وما مضى من وفاته أسبوع مع أنه سيد المرسلين، وإمام المتقين مع بقاء [ملة]²⁹³² كل من تقدّمه من الأنبياء والرسول عليهم السلام الدهر الطويل، والزمان المديد؟ ثم أي سبب حمل المهاجرين الأولين والأنصار على ترك النص والإعراض عنه، والإقبال على مبايعة غير من نصّ عليه مع أن نصّ عليه باسمه من صميم بني هاشم ولباب بني مناف وخالص ولد قصي بن

²⁹³⁰ أ: ينتقل.

²⁹³¹ الفتح، الآية: ١٦.

²⁹³² أ، ح، ع.

الكلاب،²⁹³³ وهم الأكثرون عدداً، الأوسطون نسبا، الأوفرون محامد ومفاخر، الأعزون نفسا ودارا، الأمنون عشيرةً وجارا ... إلى آخره“

وقال في الأربعين: اعلم أن علياً رضي الله عنه ما كان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في العجز إلى حيث لا يمكنه طلب حق نفسه، وما كان أبو بكر رضي الله عنه في القوة والسلطنة بحيث يمكنه غضب الحق من علي رضي الله عنه، والدليل عليه أن علياً رضي الله عنه كان في غاية الشجاعة والشهامة. وكانت فاطمة رضي الله عنها مع غلو منصبها زوجةً له، وكان الحسن والحسين ابنيه رضي الله عنهما.

وكان العباس مع علو منصبه معه فإنه يُروى في الأخبار أن العباس (٢١٥/ب) قال لعلي رضي الله عنه: ”أمدد يدك أبياعك حتي يقول الناس بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بن عم رسول الله، فلا يختلف عليك إثنان“.

والزبير رضي الله عنه كان مع غاية شجاعته مع علي رضي الله عنهما، وكذا جملة الأنصار كانوا كارهين خلافة أبي بكر وذلك؛ لأنهم طلبوا الإمامة لأنفسهم، فدفعهم أبو بكر عنها بقوله عليه السلام: ”الأئمة من قريش“ فلو كان علي منصوصاً عليه نصاً ظاهراً لعرفه ولو عرفوه لقالوا لأبي بكر: نحن أردنا أن تأخذ الخلافة لأنفسنا فلما منعنا عنها فنحن أيضاً نمنعك من الظلم ونسلمها إلى مستحقها.

فإن من المعلوم أن الخصم القوي إذا وجد مثل هذا الظفر لا يتركه فثبت بما ذكرنا أن الإمامة لو كانت حقاً لعلي رضي الله عنه بالنص لكان في غاية القدر على أخذها ومنع الظالم المنازع فيها وأما أبو بكر رضي الله عنه فمعلوم أنه ما كان معه عسكر ولا شوكة ولا مال. وعند الروافض أنه كان ضعيفاً جبناً، ومتى كان الأمر كذلك استحال في مثل علي مع كثرة أسباب القوة والشوكة في حقه أن يصير عاجزاً في يد شيخ ضعيف ليس له مال ولا عسكر ولا قوة بذل، ولا قوة قلب ثم يبلغ ذلك العجز إلى حيث لم يخرج من داره²⁹³⁴ ولم يظهر المحاربة والمنازعة بوجه من الوجوه وهذا مما لا يقبله العقلاء البتة.

²⁹³³ هو قصي بن كلاب بن مرة هو الجد الثاني لشيبة بن هاشم المشهور باسم عبد المطلب، وهو الجد الرابع للنبي محمد صلى الله عليه وسلم حصل على نفوذ واسع في مكة. ويعتبر أشهر رئيس في قبيلة قريش في عصر ما قبل الإسلام حيث أنه انتصر لقريش على باقي قبائل كنانة وخزاعة حينما أخرجهم من مكة وجعل سكنى مكة خاصة لقريش. انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، سيرة النبوية، دار الصحابة للتراث بطنطا، القاهرة، ١٩٩٥ م، ج. ١، رقم النص ١٠٧، ص. ١٥٠، رقم النص ١١١، ص. ١٥٢.

²⁹³⁴ أ، ع، ح: عن إرادته.

ثم زعمت الجارودية²⁹³⁵ من الروافض وهم من جملة الزيدية أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على خلافة علي رضي الله عنه بالوصف دون الاسم، ثم ورثها من علي ابنه الحسن والحسين رضي الله عنهما ثم أنها على الميراث من هذين البطينين لا لواحد بعينه.

وزعم أكثر الإمامية أن الإمامة موروثه وهذا خطأ؛ لأنها لو كانت بالوراثة²⁹³⁶ لكان العباس أولى من علي؛ لأنّ العمّ أولى من ابن العمّ، وقول الروافض بوجود النص من النبي صلى الله عليه وسلم على علي رضي الله عنه؛ وقول الزيدية بوجود النص على العباس رضي الله عنه باطل والدليل على بطلان النص أن أمر الخلافة أمر عام يقع بكل الناس إلى معرفته (١٦/٢ أ) حاجة ماسة وما هذا سبيله كان النص فيه لو كان ثابتاً يشتهر اشتهاً لا يبقى معه على أحد من الناس خفاء ولا يضطر الناس إلى معرفته كالنص عن القبلة، وعلى أعداد ركعات الصلوات ومقاديرها، ومقادير النصب والواجبات في باب الزكوات وغير ذلك من الأمور العامة. ولما لم يوجد في ذلك ما هذا سبيله دلّ أنه لا نص فيه ألبتة ولأن النص لو كان ثابتاً لما أعرضت الصحابة مع جلالة إقدارهم في الدين وشدة ورعهم وتمسكهم بالدين تحرزهم عن مخالفة الشريعة عن قبوله والعمل به.

ألا يرى أن الصديق رضي الله عنه كيف كانت معاملته الخلق ورفضه الشهوات والاكتفاء باليسير من القوت والخشن من الثياب والاجتزاء بقليل مشاهرة من بيت المال ثم الأمر بردّ ذلك عند وفاته إلى بيت المال، وكذا عمر رضي الله عنه، وكذا الخليفان بعدهما. وإذا كان تقلدهم كما ذكرنا، فكيف يظن بواحد منهم الإعراض عن قبول النص الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والتمسك بمخالفته، ثم للروافض لعنهم شبهات في هذا نذكرها واحدة فواحدة مع ما لها من الجواب ليكون هذا عدّة لمن سئل عنها في الجواب. ويقع جوابه على الصواب منها قولهم: إن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾²⁹³⁷ فقالوا: المراد بقوله ﴿... وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ هو علي رضي الله عنه، فوجب أن يكون ولياً بعد الرسول صلى الله عليه وسلم.

قلنا: لو كانت الآية منصرفةً إلى ما قلتم لما خفي ذلك على الصحابة رضي الله عنهم أولاً على علي رضي الله عنه ثانياً. ولما أجمعوا على خلافة غيره ولا بايع هو بنفسه غيره. ثم يقول: الآية وردت بصيغة الجمع فصرفها إلى خاصّ عدول عن حقيقة الآية بلا دليل. ولو جاز لهم حملها على علي رضي

²⁹³⁵ الجارودية هم اصحاب ابي الجارود زياد بن منذر الهمداني، وهم يتسب الى فرقة الزيدية، ولكنهم زعموا أن نبي صلى الله عليه وسلم نص على علي رضي الله عنه بالوصف دون التسمية والإمام بعده علي والناس قصرُوا حيث لم يتعرفوا الوصف، ولم يطلبوا الموصوف، وإنما نصبوا ابا بكر باختيارهم، فكفروا بذلك وقد خالف ابو الجارود في ذه المقالة إمامة زيد بن علي، فانه لا يتعقد بهذا الاعتقاد. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج. ١، ص. ١٥٨.

²⁹³⁶ ع، ح: بالميراث.

²⁹³⁷ المائة، الآية: ٥٥.

الله عنه لجاز لغيرهم حملها على غيره. ولو سلّم أن المراد به عليّ رضي الله عنه لم يلزم بإطلاق اسم الوليّ أن يكون إماماً؛ (ب/٢١٦) لأنّ الوليّ اسم يُستعمل في الموالى أي المحبّ وذلك يستحيل في وصفه ولا يثبت به إمامته زمان أبي بكر رضي الله عنه ولا حجة لهم فيما يحتجون به من قول عليه سلام: ”اللهم وال من والاه وعاد من عاداه“²⁹³⁸؛ لأنّ الحديث ليس فيه دليل استخلافه بل دعاء وإظهار لفضيلته يحقّقه أن كل من يواليه الله لا يكون إماماً.

فإن قالوا: إنه عليه السلام قال: ”... عاد من عاداه“ وأبو بكر عادى عليّاً فيكون الله تعالى معادياً له بقضية هذا الحديث.

قلنا: إن أبا بكر رضي الله عنه لم يعاد عليّاً ولا غضب حقّاً له، ولو كان فعل ذلك لما اجتمعت معه الصحابة ولا بايعه عليّ، ومنها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ”من كنت مولاه فعلي مولاه“²⁹³⁹ والرسول صلى الله عليه وسلم مولى الأمة ويكون عليّ مولى الأمة أيضاً أي خليفته فهذا يدلّ على إمامته.

قلنا: لو كان في الحديث دليل ذلك لما انعقد الإجماع على خلافة غيره، ثم المولى يُذكر ويراد به الناصر. قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاةُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾²⁹⁴⁰ ويذكر ويراد به [ابن العم]. قال الله تعالى خبراً عن ركن بالصلوات الله عليه: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي﴾²⁹⁴¹ ويذكر ويراد به [٢٩٤٢] الجار وغيره ذلك. وشيء من هذه المعاني لا يُنبئ عن الخلافة والإمامة. ثم ما يليق بالحديث من هذه المعاني الناصر أي من كنت ناصره على دينه وحامياً له بباطني وظاهري، فعليّ ناصره وحاميه بظاهره وباطنه، فيكون دليلاً على طهارة سريرة عليّ رضي الله عنه وعلوّ مرتبته إذ ليس كل ناصرٍ ناصراً بظاهره وباطنه إذ قد يفعل ذلك طلباً للرياء والسمعة وابتغاء المال، والفوز بالغنائم. فإن قالوا: لو كان المراد ما قلتم لكان ينبغي أن يقول عليه السلام: ”عليّ نقي السريرة مخلص في السرّ والعلانية“.

قلنا: ولو كان المراد به النصّ على الإمامة لقال: ”عليّ إمامكم بعدي“ ثم هذا الذي ذكروه من باب الحجر على الرسول عليه السلام في الألفاظ وهو فاسد. (أ/٢١٧) ومنها ما روي عن النبي عليه

²⁹³⁸ أخرجه أحمد بن محمد بن حنبل في المسند، (أحمد محمد شاكر)، دار الحديث، القاهرة، ١٩٩٥م، ج. ٢، رقم الحديث: ٩٦٤، ص. ٢٤؛ وأخرجه نور الدين علي بن أبو بكر الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (حسين سليم أسد الداراني)، دار المأمون للتراث، دمشق، ج. ٩، ص. ١١٠.

²⁹³⁹ أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد، ج. ٩، ص. ١٠٨؛ وأخرجه الطبراني في معجم الأوسط، ج. ٢، رقم الحديث: ٢١٠٩، ص. ٣٢٤.

²⁹⁴⁰ التحريم، الآية: ٤.

²⁹⁴¹ مريم، الآية: ٥.

²⁹⁴² أ، ع، ح، ب.

السلام أنه قال لعلي رضي الله عنه: "إما عنه أما ترضى أن تكون مّي بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي" ²⁹⁴³ وهذا دليل خلافته.

قلنا: إنكم معشر الروافضة لقلّة أفهامكم وبلادة أذهانكم تتعلقون بما لا حجة لكم فيه. ثم دلالة صحّة ما ادعينا من انعدام دلالة الإمامة في هذا الحديث إجماع الصحابة مع أنهم العارفون بأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم ومعاني كلامه على خلافة أبي بكر رضي الله عنه ومساعدة علي رضي الله عنه على ذلك. ولو كان فيما ذكرتم دلالة ما دمتم لما عدلوا عنه ولا ترك علي الاحتجاج به وكذا في زمانه حين نازعه غيره في الأمر الذي هو أولى به ما احتج بهذا الحديث ولا تعلّق به علما منه أنه لا دلالة له فيه. ثم الكشف عما ادعينا من عدم دلالة الحديث على ذلك أن هذا [الحديث] ²⁹⁴⁴ متروك الظاهر بالإجماع فيما يصحّ تناوله إيّاه بيان ذلك أن هرون عليه السلام كان أخا لموسى عليه السلام من أبيه وأمه وكان شريكا في النبوة وتلقّى الوحي من الله تعالى ولم يكن هو خليفة موسى عليه السلام بعد وفاته؛ لأنّه مات قبل موسى عليه السلام بسنين. وإن عليّا لم يثبت له أخوة النبي عليه السلام لأبيه وأمه ولا شركته في النبوة والرسالة بقضية هذا الكلام وإن كان ذلك ثابتا لهرون من موسى عليهما السلام فكيف يثبت له الخلافة بعده؟ ولم يكن ذلك ثابتا لهرون من موسى عليهما السلام فدلّ أن الاستدلال به في غاية البطلان.

ثم نقول: لو عرفتم مخرج الحديث لما تعلقتم به وذلك أن سبب الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج إلى غزوة تبوك استخلف عليّا على المدينة فأكثر أهل النفاق في ذلك زعموا أن النبي عليه السلام أبغضه وقلاه واستقبل صحبته. فاتبع علي رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولحق به وقال: "يا رسول الله، أتركني مع الأَخلاف؟" وقال: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى" ²⁹⁴⁵ حين غاب عن قومه لمناجاة ربّه (٢١٧/ب) وهذا يدلّ على رضاه باستخلافه على المدينة مدّة غيبته عنها لا على أنه خليفته بعده كما في حقّ هرون عليه السلام. فإذا ليس فيه إثبات خلافته نصّا ودلالةً أيضا، فإنه عليه السلام استخلف على المدينة في أكثر غزواته ابن أم كلثوم ²⁹⁴⁶ رضي الله عنه وما كان ذلك دلالةً استخلافه إيّاه بعده. ثم أنه عليه السلام كما ولاه على المدينة: ولّي أبا بكر الصديق رضي الله عنه للموسم وإمامة الحج سنة تسع، وولاه الصلاة في آخر عمره؛ وولّى عمر رضي الله عنه صدقات قريش؛ وولّى زيد بن حارثة وابنه أسامة رضي الله عنهما عند موته الجيش الذي

²⁹⁴³ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، ٤/٢٤٠٤؛ أخرجه الترمذي في السنن، كتاب المناقب، ٢١/٣٧٣٠.

²⁹⁴⁴ أ، ع، ح، ب.

²⁹⁴⁵ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، ٤/٢٤٠٤؛ وأخرجه البخاري في الصحيح، كتاب فضائل الصحابة،

٩/٣٧٠٦.

²⁹⁴⁶ أ، ع، ح: أم مكتوم.

أنفره أبو بكر رضي الله عنه؛ وبعث معاذًا إلى اليمن؛ وبعث عتاب بن أسيد إلى مكة قاضيا وأميرا وغير ذلك، ولم يكن شيء من ذلك دليلاً على الإمامة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم. [ثم] ²⁹⁴⁷ فإن ²⁹⁴⁸ خصومكم لا يُعِدُّون في أبي بكر رضي الله عنه مثل هذه الأحاديث بل ما هو أكثر متنا وأكثر منها نقلًا؛ فإن ابن أبي مُليكة ²⁹⁴⁹ روى عن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أبو بكر وعمر مَنِّي بمنزلة هارون من موسى". ²⁹⁵⁰

فإن قالوا: هذا من أخبار الآحاد، قيل لهم كذا: يقول خصومكم لكم فيما رويتم ثم أنهم قد يزعمون في تفضيل عليّ على أبي بكر رضي الله عنهما بقولهم: إن عليًا نام على فراش النبي عليه السلام مع علمه بقصد الكفار ولم يخف، وأبو بكر رضي الله عنه كان يحزن في الغار.

نقول ²⁹⁵¹ لهم: إن أبا بكر كان يحزن لأجل رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا لأجل نفسه. ألا يرى كيف فداه نفسه بإلقائه رجله الحيّة. ثم أن عليًا رضي الله عنه لم يخف؛ لأنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أخبره أنهم لا يصلون إليه، ولو أخبر النبي صلى الله عليه وسلم لواحدٍ منّا لا يخاف، وكذا أبو بكر رضي الله عنه بعد قوله: ﴿لَا تَحْزَنُ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ ²⁹⁵² لم يخف. فلم يثبت بذلك زيادة شجاعة عليّ رضي الله عنه وكذا يُفضلون عليًا على غيره بكثرة من قتله عليّ من فرسان العرب الذين اشتهر عناؤهم وكثر في الأعداء نكايتهم.

قلنا: لقد كان ذلك ولا يجحد له جاحد غير أن من قُتل على يديه وصار إلى النار [ولا يبلغ] ²⁹⁵³ جزاء (أ/٢١٨) قليلا ممن استنقذهم الله تعالى ببركة أبي بكر من النيران وأدخله في زمرة المسلمين. فإن كثيرا من كبار الصحابة رضي الله عنهم آمنوا كلهم ببركة دعوته [وكذا أكثر العرب ارتدوا] ²⁹⁵⁴ ثم إن الله تعالى مميّز نقيته وبركته إمامته هداهم. ولا شك أن هذا أفضل من القتل إذ ليس

²⁹⁴⁷ أ، ع، ح، ب.

²⁹⁴⁸ أ، ح: أن.

²⁹⁴⁹ وهو عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة زهير بن عبد الله بن جدعان القرشي التيمي، ولد في خلافة عليّ أو قبلها، وكان عالما مفتيا صاحب حديث وإتقان، معدود في طبقة عطاء، وقد ولي القضاء لابن الزبير، والأذان أيضا، قال البخاري وجماعة: مات سنة سبع عشرة ومائة. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ٤، ص. ٣٣٢.

²⁹⁵⁰ انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي البغدادي، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، دار كتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م، ج. ١، رقم الحديث: ٣١٢، ص. ١٩٩؛ ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج. ٦، رقم الحديث: ١٢٥٤، ص. ١٤٢.

²⁹⁵¹ ع: تقول.

²⁹⁵² التوبة، الآية: ٤٠.

²⁹⁵³ أ، ع، ح.

²⁹⁵⁴ أ، ح.

في القتل الا كسر شوكتهم ودفع معرفتهم وفي هدايتهم يحصل هذا، ثم تكثر به الأمة فيكون سببا لتحقيق مباهاة النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: ”فاني أباهي بكم الأمم يوم القيامة“²⁹⁵⁵ ويكثر ﴿حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾²⁹⁵⁶ ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي: ”لو هدى على يدك أحد لكان خيرا لك أن يقتل ما بين المشرق والمغرب“. فلما كان قتل ما بين المشرق والمغرب لا يوازي هداية واحد بشهادة النبي عليه السلام، فكيف يوازي قتل نفر معدودين هداية من لا يدخل تحت الحصر والعدّ ولهذا جلت مرتبة الرسل عليهم السلام وإن لم يباشروا قتل أحد من الأعداء وما زعموا أنه لم يكفر بالله طرفة عين مناقضة مع دعواهم أنه أول الناس إسلاما؛ لأنّ إسلام الصبي العاقل إن كان صح فكفره قبل ذلك كان كفره وكونه على دين قومه غير معتبر بسقوط عبرة فعل الصبي في حق الأديان فلم يصحّ إسلامه يوم أسلم، والله الموفق.

وأما قوله عليه السلام: ”أنا مدينة العلم وعلي بابها“²⁹⁵⁷ فلا تعلق لهم به إذ هو من أخبار الأحاد وعمل الأمة بخلافه إذ لم يزور عن أحد من علماء الصحابة والتابعين ومن بعدهم أنه أخذ بقول عليّ بناءً على أنه هو المخصوص بالعلم وهو باب مدينة العلم. ولا وصول إلى ما في المدينة إلّا من قبل الباب بل أقرانه كانوا يناظرونه ومن بعدهم كانوا يختارون ما هو الأقرب من الصواب لا ما ذهب إليه عليّ على أن في الحديث أن عليًا بابها وليس فيه أن غيره ليس باب لها وإثبات الشيء لا يدلّ على نفي ما سواه. وقد قال بعض الناس أن في الحديث دليلا أن للمدينة أبوابا سواه إذ ما له باب واحد لا يسمى مدينة بل يسمى حصنا (٢١٨/ب) ولا بدّ للمدينة أن يكون لها أبواب ولا تعلق لهم بقوله عليه السلام أيضا: ”أفضاكم عليّ“²⁹⁵⁸ فإنه عليه السلام قال: ”أقرؤكم أبي وأفرضكم زيد“ ولم يكن ذلك [دليلا]²⁹⁵⁹ أن زيدا هو المصيب في الفرائض وغيره مبطل فكذا هذا في القضاء هذا كله مما ذكره المصنف رحمه الله في مواضع متفرقة في الكلام في الإمامة في التبصرة.

ومن الشبهة لهم أيضا قولهم: إن الأمة اجتمعت [على]²⁹⁶⁰ أن الإمام الحقّ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم إما علي أو أبو بكر أو العباس، ثم أن أبا بكر وعباسا ما كانا صالحين للإمامة؛ لأنهما كانا كافرين في أول الأمر وكل من كفر بالله طرفة عين لا يصلح للإمامة والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي

²⁹⁵⁵ أخرجه العسقلاني في فتح الباري، ج. ٩، ص. ١٣؛ الصنعاني، المصنف، كتاب النكاح، رقم الحديث: ١٠٣٩١.

²⁹⁵⁶ المجادلة، الآية: ٢٢.

²⁹⁵⁷ انظر: ابن عدي، الكامل في الضعفاء الرجال، ج. ١، ص. ٣١١.

²⁹⁵⁸ انظر: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني أبو العباس تقي الدين، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة

القدرية، (تحقيق: محمد رشاد سالم)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٨٦م، ج. ٧، ص. ٥١٢.

²⁹⁵⁹ أ، ح، ع، ب.

²⁹⁶⁰ أ، ح.

الظَّالِمِينَ ﴿٢٩٦١﴾ وجه الاستدلال به أن لفظ العهد مطلق وذكر الإمامة قد جرى قبل ذلك فوجب أن يكون المراد من هذا العهد هو الإمامة. وإذا ثبت هذا فنقول: كل من كان كافرا فهو ظالم لنفسه لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾²⁹⁶² ولقوله: ﴿... وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾²⁹⁶³ وبهذا يُعلم أن من كفر بالله طرفة عين فإنه لا ينال عهد الإمامة بمقتضى هذه الآية.

قلنا: المراد من قوله: ﴿... لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ هو أن عدم النيل مقصور على زمان حصول صفة الظلم لا بعد زوال صفة الظلم كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾²⁹⁶⁴ أي ما داموا مصرين على الظلم ولا يلزم الخلف في كلام الله لما أنا نرى كثيرا من الكافرين والظالمين هداهم الله إلى الطريق المستقيم. ولو أورث كون إنسان على الكفر قبل الإسلام وهنا في صلابته في الدين بعد الإسلام ونقصا في مرتبته لا وارث ذلك في جميع الصحابة الذين وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ...﴾ إلى قوله: ﴿ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ﴾²⁹⁶⁵ الآية مع أننا قد ذكرنا ما روي أن عليا رضي الله عنه أسلم في حال صباه (٢١٩/أ) وحدوث الإسلام يقتضي سابقة الكفر لا محالة. وإلا يلزم في ذلك إثبات الثابت وهو محال فحيث كان هو وسائر الصحابة سواء في تقدم الكفر ولأن فضائل الصحابة رضوان الله عليهم على من بعدهم ثابتة بطريق الإجمال مع من بعده من المسلمين كانوا مسلمين من حين ولدوا إلى أن ماتوا والصحابة رضوان الله عليهم كانوا كفارا قبل بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم ولو كان الفضل لدوام الإسلام لا للصحبة لكان الأمر على العكس وفضل الصحابة رضي الله عنهم على من بعدهم ثابت بالكتاب والسنة:

أما الكتاب فهو ما تلوناه من قوله: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ الآية وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلْ﴾²⁹⁶⁶. تركها هنا الشق الآخر وهو قوله: ﴿مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلْ﴾ قيل: المراد من الفتح فتح مكة؛ وقيل: فتح الحديبية؛ وقيل: نزلت الآية في أبي بكر؛ لأنه أول من أسلم وأول من أنفق في الإسلام في سبيل الله. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾²⁹⁶⁷ الآية الخاطب لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولمن معه من الصحابة رضي الله عنهم؛

²⁹⁶¹ البقرة، الآية: ١٢٤.

²⁹⁶² لقمان، الآية: ١٣.

²⁹⁶³ البقرة، الآية: ٢٥٤.

²⁹⁶⁴ المائدة، الآية: ٥١.

²⁹⁶⁵ الفتح، الآية: ٢٩.

²⁹⁶⁶ الحديد، الآية: ١٠.

²⁹⁶⁷ النور، الآية: ٥٥.

وأما السنة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تسبوا أصحابي فلو كان أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه"؛²⁹⁶⁸ وفي رواية أبي بردة عن أبيه قال عليه السلام: "أنا آمنة لأصحابي فإذا ذهبت أصحابي ما يوعدون وأصحابي آمنة لأمتي فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون"؛²⁹⁶⁹ وروي عن عمر أن ابن حصين قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم إلى آخره".²⁹⁷⁰

وقوله: "ثم إن الله تعالى أعز الدين ببركة إمامته" أي قوى دين الإسلام ببركة خلافة عمر رضي الله عنه، فإنه رضي الله عنه ساس سياسةً ورتب الأمور ترتيباً وسوى أمور الجيوش تسويةً وعدل في قسمة ما أفاء الله عليهم من الغنائم عدلاً بحيث سار مثلاً في العالمين وصارت سنته في ذلك قانوناً لمن أراد الخير في ذلك وأجرى الصواب فيه وإنه مصرّ الأمصار وفجرّ الأنهار وعمر الأرض وأغنى الخلق وأمن الطرق وسوى بين القوي والضعيف. واستأصل من الملوك (٢١٩/ب) من لم يقبل الدين وأنفق من قبول الجزية مع ماله من الزهد في الدنيا واختياره الفقر ولبسه الصوف واللباس الخشن وله مناقب جليلة وفضائل ظاهرة والجبارة جمع جبّار وهو المتكبر والذي يقتل على الغضب أيضاً والعتاة جمع العاتي وهو المتمرد كالقضاة جمع القاضي.

وقوله: "أجمع من جعل عمر رضي الله عنه الأمر شورى فيما بينهم" يعني إجماع كردند آن كساني كه عمر رضي الله عنه أمر خلافت را درميان ايشان بحال مشورت كردن مانده بود. وذكر في المغرب الشورى التشاور. وقوله: "ترك عمر رضي الله عنه الخلافة شورى" أي متشاوراً فيها أنه رضي الله عنه جعلها في ستة ولم يعين لها واحداً وهم: عثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم، وكانت جميع شرائط الإمامة فيه ثابتة وهي النسب والعلم والزهد والقدرة على القيام بجميع ما يحتاج إلى الإمام كانت ثابتة في حقه. وقد عقد عبد الرحمن بن عوف الخلافة وهو أهل العقد ولو لم يكن هو من أهل عقد الخلافة لما أدخله عمر رضي الله عنه في أهل الشورى وقد انضم إلى عقد عبد الرحمن بن عوف إياه إجماع الصحابة رضي الله عنهم، وهو دليل موجب للعلم قطعاً ويقيناً.

²⁹⁶⁸ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، ٢٥٤٠/٥٤؛ وأخرجه البخاري في الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، ٣٦٧٣/٤.

²⁹⁶⁹ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، ٢٥٣١/٥١؛ وأخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، ج. ٧، رقم الحديث: ٧٤٦٧، ص. ٢٦٨.

²⁹⁷⁰ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، ٢٥٣٥/٢٥؛ وأخرجه البخاري في الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، ٣٦٥٠/٤.

وقوله: ”ثم قُتل مظلوما شهيدا رضي الله عنه“ ومن المشهور أن قتلة عثمان رضي الله عنه الغافقي وكنانة ابن بشر التجيبي وسواد بن حميران وعبد الله بن بديل بن ورقاء وغيرهم²⁹⁷¹ ممن تبعهم.

وقوله: ”وكذا علي رضي الله عنه انعقدت خلافته ببيعة من لهم ولاية البيعة، وهو يومئذ أفضل خليفة الله على وجه الأرض، وأولاهم بها“ أي بالخلافة وهذا؛ لأنه لا يخفى على أحد نسبه واختصاصه برسول الله وتربيته إياه وتزوجه كريمته فاطمة الزهراء رضي الله عنها منه ولا علمه ولا زهده ولا ورعه فأما شجاعته وبأسه وعلمه بتدابير الجيوش وجر العسكر وبصارة بمكايد الحرب وحماية البيضة فما صار هو رضي الله عنه مثلاً سائراً يتداوله الألسنة وبعقده الأفتدة وهذا أوضح من أن نشغل بإثباته. ثم أن الذين ذكرتهم من قتلة عثمان رضي الله عنه (٢٢٠/أ) لما قتلوه قصدوا الاستيلاء على المدينة وهموا بالقتل بأهلها إذا لم يعتقدوا الإمامة لرجل منهم فأرادت الصحابة رضي الله عنهم حَسَمَ مادة الفتنة وعرض هذا الأمر على علي رضي الله عنه والتُّمَسَ منه فامتنع عليهم وأعظم قتل عثمان رضي الله عنه وإنشاء يقول: ”ولو أن قومي طاوَعَتني سراهم أمرتهم أمراً يُزيح الأعداء“. فلما حلف أهل الفتنة على القتل بأهل المدينة اجتمع وجوه المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم من عشية اليوم الثالث على ما روي من قتل عثمان فسألوا علياً هذا الأمر وأقسموا عليه فيه فناشدوه الله تعالى في حفظ بقية الأمة وصيانة دار الهجرة فدخل في ذلك بعد شدة وبعد أن رآه مصلحة ورأي القوم ذلك لعلمهم أنه أعلم من بقي من الصحابة وأولاهم به فمدَّ يده وبايعه جماعة من حضر منهم: حزيمة بن ثابت، وأبو الهيثم بن التيهان، ومحمد بن سلمة، وعمار، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم في رجالة يكثر عددهم.

وقد بينا أن ليس من شرط صحّة الخلافة انعقاد الإجماع بل هي عقد بعض صالحي الأمة لمن هو صالح لذلك مستجمع الشرائط انعقدت ولهذا يُجاب عن قول من يقول: إن طلحة والزبير رضي الله عنهما بايعاه كرهما وقالوا: ”بايعته أيدينا ولم يبايعه قلوبنا“ أن إمامته بدون بيعتهما صحيحة وبهذا أيضاً يُجابون عن قولهم أن سعد بن أبي وقاص، وسعد بن زيد، وأسامة بن زيد ممن يكثر عددهم قعدوا عن نصرته. فإن إمامته انعقدت صحيحة بدون بيعة هؤلاء على أنه لم يكن من هؤلاء أحد طعن في إمامته بل قعدوا عن نصرته على حرب المسلمين حتى قال واحد منهم: لا أقاتل حتى يأتيني بسيف له لسان يعرف المؤمن من الكافر يقول: هذا مؤمن فلا تقتله، وهذا كافر فاقتله، ولم يقل إنك لست بإمام واجب الطاعة بل أنهم لم يَأثموا بتركهم نصرته وإن كان هو إماماً؛ لأنه لم يدعهم إلى الحرب ولم يلزمهم ذلك بل تركهم وما اختاروا (٢٢٠/ب) وكان اختيارهم ذلك بناء على أحاديث رووها عن النبي صلى الله عليه

²⁹⁷¹ انظر: أبو الفداء إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية قصص الأنبياء، أخبار الماضيين، دار ابن كثير، ٢٠١٠ م، صفة قتل عثمان بن

عفان رضي الله عنه، ج. ٧، ص. ٣٣٤.

وسلم، فإن سعد بن أبي وقاص قال: "قتال المسلم كفر، وسبابه فسوق، ولا يحلّ لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام"؛²⁹⁷² وروى هو أيضا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "سيكون بعدي فتنه القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي"؛²⁹⁷³ قال وأراه قال والمضطجع فيها خير من القاعد فقعدوا عن نصرته متولين لهذه الأحاديث فتركوه وما اختاروهم لأنفسهم فلم يقدر ذلك في إمامته ولا كانوا هم بذلك مرتكبين مآثما.

وهذا كله معنى قوله في الكتاب: "ثم وقع الخلاف بعد ذلك بأسباب لا معنى لذكرها ها هنا لإشهارها، فلم يوجب ذلك قدحا فيما انعقد من خلافته" أي ثم وقع الخلاف بين علي رضي الله عنه وبين سعد بن أبي وقاص، وسعد بن زيد وأسامة بن زيد حيث قعدوا عن نصرته لاعتبار أنهم لم يروا حقية إمامته بل لما رووا من الأحاديث التي ذكرنا، وتلك الأحاديث كانت هي الأسباب في المخالفة لعلي رضي الله عنه بالقعود عن نصرته أو أراد بقوله: "ثم وقع الخلاف بعد ذلك بأسباب" ما وقع من المخالفة بينه وبين معاوية وهي قتال أهل الشام بصفين. وقال المصنف رحمه الله: إن عليا رضي الله كان هو المحق المصيب والأمر فيه أظهر. فإن عليا رضي الله عنه كان ممن أدخله عمر رضي الله عنه في أهل الشورى فكان ذلك من عمر رضي الله عنه شهادة أنه أحق بذلك ممن نازعه مع أن المنازعة حدثت بعد انعقاد إمامته وتقرر خلافته وبيعة غيره وجدت بعد بيعته فلم تكن الثانية منعقدة. ثم لا ارتياب لأحد له من العلم حظّ في تفاوت ما بين علي ومعاوية رضي الله عنهما في الفضل والعلم والشجاعة والغنى والسابقة في الإسلام وإذا كان كذلك كان خطأ معاوية ظاهرا إلا أنه فعل ما فعل أيضا عن تأويل ولم يصر به فاسقا. ثم لا شك أن من حارب عليا رضي الله عنه من الصحابة ومن غيرهم على التأويل ولم يصر به كافرا ولا فاسقا ولهذا قال علي رضي الله عنه: "إخواننا بغوا علينا"؛ وقال لابن طلحة: "أنا وأبوك من أهل هذه الآية: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِّنْ غِلٍّ﴾"²⁹⁷⁴ الآية. (أ/٢٢١) ثم الدليل على صحة خلافته أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: "إنك تقتل الناكثين والمارقين والقاسطين". وقال عليه السلام: الخلافة بعدي ثلاثون سنة".²⁹⁷⁵ وقد تمت الثلاثون يوم قتل هو رضي الله عنه، وقال عليه السلام لعمّار رضي الله عنه: "تقتلك الفئة الباغية" وقد قتل يوم صفين تحت راية علي رضي الله عنه ولو لم يكن علي رضي الله عنه على الحق لما كان من يقاتله باغيا، والله الموفق.

²⁹⁷² أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الأدب، ٥٤/٤٩١١؛ ابن عدي، الكامل في الضعفاء الرجال، ج. ٧، رقم الحديث: ٤٦٣٥، ص. ٣٢٨.

²⁹⁷³ أخرجه الطبراني في معجم الأوسط، ج. ٢، رقم الحديث: ١٢٢٣، ص. ٦٥؛ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الفتن، ٢٨٨٦/٣. ²⁹⁷⁴ الأعراف، الآية: ٤٣.

²⁹⁷⁵ أخرجه الترمذي في السنن، كتاب الفتن، ٤٨/٢٢٢٦.

الابرار استؤار اوزدن ثم اعلموا أن من أصول أهل السنة والجماعة كَفَّ اللسان عن الوقعة في الصحابة وحمل أمرهم على ما يوجب دفع الطعن والقذح عنهم إذ هم الذين بذلوا أنفسهم وأموالهم وودعوا الدعوة والراحة وتحملوا الشاقَّ العظيمة في نصرة دين الله وهم نقلة الدين إلى من بعدهم وهم المكرمون بصحبة خير البشر ونصرته وإيوائه ووقايتهم بأنفسهم والجود بمهجتهم دونه ولهذا جعل أبو حنيفة رحمه الله من شرائط السنة أن لا يحرم نبيذ الجرّ لما أن في تحريمه تفسيق كبار الصحابة لما أنه لا شبهة في شربهم نبيذا ولو كان محرّما يوجب ذلك فسقهم، فكان القول بحرمته موجبا لفسقهم والقول: "بفسقهم" بدعة وخروج عن شرائط أهل السنة والجماعة.

فإن قالوا: إنكم تزعمون أن الوقعة في الصحابة غير جائزة ومن طعن فيهم واشتغل بالوقعة فيهم فهو رافضي، والصحابة رضي الله عنهم طعن البعض للبعض بل قصد البعض إراقة دم البعض فصار بعضهم فاسقا بذلك على زعمكم فصرتم بمنعكم عن الطعن فيهم طاعنين فيهم وهو رفض عندكم فصرتم على زعمكم رافضة.

قلنا لهم: ما ذكرتم في طعن البعض في البعض فلم يكن إلا قدر نسبتهم إلى الخطأ فيما ذهبوا إليه بتأويلهم وما روي أن البعض منهم فسق البعض بل أكثر ما روي أن عليا رضي الله عنه قال فيهم: "فهم إخواننا بغوا علينا" وكيف يفسقون وقد مرّ أنهم صاروا إلى ما صاروا مجتهدين. ثم الأصل في الاجتهاد أن كل أمر يحتمل العفو والإباحة فيه فمن أخطأ الحق في ذلك بالتأويل والاجتهاد (٢٢١/ب) فهو معذور إذا بذل مجهوده وأنعم نظره فيما طمع أن يظفر فيه بالحق وكذا كل خلاف بين الصحابة رضي الله عنهم كان من هذا القبيل. إذ الله تعالى صان صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اختلاف يوجب التضليل والتفسيق بفضلهم ورحمته والقتال كان ليرتفع التباين ويعود إلى الألفة بعد ما وقع بينهم من أسباب التضامن، والله الموفق.

وقوله: "ثم أفضل الأمة بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي رضي الله عنهم" والدليل على أن الأفضلية بينهم على هذا الترتيب ما روى سويد بن غفلة²⁹⁷⁶ وكثير من الصحابة رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا أن خير هذه الأمة بعد نبينا أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم بالخير حيث هو. والدليل من الكتاب على أن أبا بكر رضي الله عنه كان أفضل الأمة قوله تعالى: ﴿... إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾²⁹⁷⁷ الآية نص أنه صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن الله نصره كما نصر رسوله حيث قال: ﴿... إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ أي بالنصرة ثم "الهاء" في قوله تعالى:

²⁹⁷⁶ هو سويد بن غفلة ابن عوسجة بن عامر الإمام القدوة أبو أمية الجعفي الكوفي، قيل له صحبة ولم يصح بل أسلم في حياة النبي وسمع كتابه إليهم وشهد اليرموك وحدث عن أبي بكر الصديق وعمر وعثمان وعلي وأبي بن كعب وبلال وأبي ذر وابن مسعود وطائفة. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ٤، ص. ٦٩.

²⁹⁷⁷ التوبة، الآية: ٤٠.

﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ﴾²⁹⁷⁸ عائد إلى المذكور بقوله: ﴿... إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ﴾ والصاحب كان أبا بكر. وكانت الآية من الله نازلةً عليه إذ هو الذي كان يحزن وإنزال السكينة يكون من كانت السكينة زائلةً عنه لا على من كانت سكينته قائمة وفي الآية أنه ثاني النبي صلى الله عليه وسلم في الغار وهو المختار للصحبة ومثل هذه الخاصيات لم يثبت لأحد من الصحابة رضي الله عنهم وإن جل قدره وعظمت منزلته.

وذكر في الكشاف سؤالاً وجواباً في قوله: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ...﴾ بقوله: فإن قلت: كيف يكون قوله: ﴿فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾ جواباً للشرط؟

قلت: فيه وجهان:

أحدهما: إلا تنصروه فيستنصر من نصره حين لم يكن معه إلا رجل واحد ولا أقل من الواحد فدلّ بقوله: ﴿فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾ على أنه ينصره في المستقبل كما نصره في ذلك الوقت؛

والثاني: [أنه]²⁹⁷⁹ أوجب النصرة وجعله منصوراً في ذلك الوقت (أ/٢٢٢) فلن يخذل من بعده. ثم قال: وقالوا من أنكر صحبة أبي بكر رضي الله عنه فقد كفر لإنكاره كلام الله تعالى، وليس ذلك لسائر الصحابة. ثم ذكر المصنف رحمه الله أنه رضي الله عنه كان أول الرجال الأحرار إسلاماً بلا خلاف بين الأمة. فإن [الناس وإن]²⁹⁸⁰ اختلفوا في ذلك ولكن الأكثرين على هذا وقد قدم حسان بن ثابت²⁹⁸¹ رضي الله عنه إسلام أبي بكر في شعره وأنشده على رؤس الأشهاد فيهم المهاجرون الأولون ولم ينكر عليه أحد فقال [شعر]²⁹⁸²:

إِذَا تَذَكَّرْتَ شُجُوًّا مِنْ أَخِي ثِقَّةٍ * فَادْكُرْ أَخَاكَ أَبَا بَكْرٍ بِمَا فِعْلًا
خَيْرُ الْبَرِيَّةِ أَتَقَاهَا وَأَعْدِلُهَا * وَبَعْدَ النَّبِيِّ وَأَوْفَاهَا بِمَا حَمَلًا
الصَّادِقُ الثَّانِي الْمَحْمُودُ سُرَّتُهُ * وَأَوَّلُ النَّاسِ مِنْهُمْ صَدَقَ الرَّسُولَا

²⁹⁷⁸ التوبة، نفس الآية.

²⁹⁷⁹ أ، ح، ع.

²⁹⁸⁰ أ، ح، ع، ب.

²⁹⁸¹ هو حسان بن ثابت الأنصاري شاعر عربي وصحابي من الأنصار، ينتمي إلى قبيلة الخزرج من أهل المدينة، كما كان شاعرًا معتبرًا يفد على ملوك آل غسان في الشام قبل إسلامه، ثم أسلم وصار شاعر الرسول بعد الهجرة، توفي أثناء خلافة علي بن أبي طالب بين عامي ٣٥ و ٤٠ هـ. انظر: سير اعلام النبلاء، ج. ٢، ص. ٥١٢.

²⁹⁸² أ، ح، ع.

وعلى قضية هذا قال أهل العلم: إن من صدق محمدا صلى الله عليه وسلم بالرسالة ينال أبو بكر مثل ثوابه؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من سنّ سنتي²⁹⁸³ حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة"²⁹⁸⁴، وأبو بكر رضي الله عنه هو الذي سنّ السنة الحسنة وهو تصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون له مثل أجر من آمن به إلى يوم القيامة.

ثم عمر رضي الله عنه أفضل هذه الأمة بعد أبي بكر رضي الله عنه، وكان هو مكمل عدّة الأربعين وبه أظهر الله دينه وفرق بين الحقّ والباطل ولهذا سمي فاروقا. ثمّ أن أبا بكر رضي الله عنه قال حين ولاه " [و] ²⁹⁸⁵ لو سألتني الله تعالى يوم القيامة من وليت عليهم؟ لقلت: خير أهلك" أي خير المؤمنين وسمع ذلك الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليه أحد فانعقد إجماع الصحابة على ذلك.

ثم ظاهر مذهب أصحابنا القول بتفضيل عثمان رضي الله عنه بعد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وذهب الحسين بن الفضل البجلي²⁹⁸⁶ ومحمد بن إسحاق بن حزيمة²⁹⁸⁷ من أهل الحديث إلى تفضيل عليّ رضي الله عنهما، وتوقف أبو العباس القلانسي في ذلك وهو يرى إمامة المفضول جائزة ومناقبه كثير²⁹⁸⁸ وبذله الأموال في نصرة دين الله مشهور وإقامة النبي صلى الله عليه وسلم إحدى يديه مقام يد عثمان في بيعة الرضوان معروفة والأخبار بأن الملائكة عليهم السلام (٢٢٢/ب) تستحيي من عثمان رضي الله عنه²⁹⁸⁹ مشهورة.

²⁹⁸³ في الأصل: سنة.

²⁹⁸⁴ انظر: المنذري، الترغيب والترهيب، رقم الحديث ٦١، ج. ١، ص. ٨٩؛ ابن عدي، الكامل في الضعفاء الرجال، ج. ٦، ص. ١٠٣.

²⁹⁸⁵ ب.

²⁹⁸⁶ هو العلامة، المفسر، الإمام، اللغوي، المحدث أبو علي البجلي الكوفي، ثم النيسابوري، عالم عصره. ولد قبل سنة ١٨٠هـ، وسمع يزيد بن هارون، وعبد الله بن بكر السهمي، والحسن بن قتيبة المدائني، وشبابة بن سوار، وغيرهم. توفي الحسين في شعبان، سنة اثنتين وثمانين ومائتين وهو ابن مائة وأربع سنين، وصلى عليه محمد بن النضر الجارودي. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ١٣، ص. ٤١٤.

²⁹⁸⁷ هو محمد بن إسحاق بن حزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري الشافعي، المكنى بأبي بكر، الحافظ الحجة الفقيه، الملقب بشيخ الإسلام، وإمام الأئمة، ولد سنة ٢٢٣هـ في نيسابور، ونشأ في بيئة متدينة. وأراد ان يرتحل لسماع الحديث النبوي، وكان يرغب في الذهاب إلى قتيبة بن سعيد، فاستأذن أباه، فأجابه: «اقرأ القرآن أولا حتى آذن لك». فحثه أبوه على حفظ القرآن الكريم، فحفظه في سن صغيرة. وهو صاحب كتاب صحيح ابن حزيمة. عرف بشفوف نظره في باب التعارض والترجيح في أصول الفقه حيث كان بارعا في إيجاد أوجه الجمع بين النصوص الصحيحة المتعارضة في الظاهر. توفي سنة ٣١١ هـ. انظر: ميزان الاعتدال، ج. ٥، رقم ١٠٠٠٣، ص. ٣٠٦؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. ١٤، ص. ٣٦٥.

²⁹⁸⁸ في الأصل: كثيرة.

²⁹⁸⁹ انظر: مسلم، الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، ٢١٠١/٣.

ثم بعد هذه الثلاثة لا كلام لأحد في أن أفضل الأمة بعدهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه ولا أعلم أحدا يمتنع من تفضيل علي رضي الله عنه على جميع أهل زمان خلافته إذ لم يجتمع في أحد منهم ما اجتمع فيه من العلم والورع والاجتهاد في الدين والشجاعة، والله الموفق.

هذا كله مما أشار إليه المصنف رحمه الله في التبصرة على وجه التوضيح والتبيين وهو حسبي ونعم المعين.

ذكر في الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيْعًا﴾²⁹⁹⁰ لست منهم في شيء في الحديث: "افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة كلها في الهاوية إلا واحدة وهي الناجية. افترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة كلها في الهاوية إلا واحدة. وافترق أممي على ثلاث وسبعين كلها في الهاوية إلا واحدة" وفي رواية المصباح قالوا: "من هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي".²⁹⁹¹ وذكر قبل هذا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾²⁹⁹² أي ولا تتبعوا الطرق المختلفة في الدين من اليهودية والنصرانية والمجوسية وسائر البدع عن سبيله عن صراط المستقيم وهو دين الإسلام. وروى أبو وائل²⁹⁹³ عن ابن مسعود رضي الله عنه النبي صلى الله عليه وسلم أنه خط خطا، ثم قال: "هذا سبيل الرشد ثم خط عن يمينه وعن شماله خطوطا ثم قال: هذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه"²⁹⁹⁴، ثم تلا هذه الآية: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ﴾²⁹⁹⁵ الآية.

ثم اعلم أن الشيخ الإمام أبا جعفر محمد بن عبد الله السجزي رحمه الله ذكر في كتاب له مفرد في ذكر أهل الأهواء والبدع وقال: إن أصول هذه الأهواء كلها ستة أصناف تولت منهم هذه الأهواء لِمَا أن كل صنف من هذه الأصناف الستة تنشعب على إثني عشر فرعا وكلهم ضالّ غاوٍ ومصيرهم إلى النار إلا أن يرحمهم الله بالتوحيد أما الأصناف الستة فمعدودة بمتقابلها فكانت ثلاثا في الأصل: أولهم الخارجية والرافضة (٢٢٣/أ) وهما متضادان؛ وثانيهم القدرية والجبرية وهما متضادان؛ وثالثهم الجهمية والمرجئة وهما متضادان. ثم تنشعب كل واحد من هذه الأصناف الستة على إثني عشر صنفا فكان المجموع إثني عشر وسبعين كلهم في النار ثم إذا انضم إليها الصنف الناجي من النار وهم أهل السنة

²⁹⁹⁰ الأنعام، الآية: ١٥٩.

²⁹⁹¹ أخرجه الترمذي في السنن، كتاب الإيمان، ١٨/٢٦٤؛ البغوي، المصباح، كتاب الإيمان، ١٣٤/٥.

²⁹⁹² الأنعام، الآية: ١٥٣.

²⁹⁹³ هو شقيق بن سلمة، الإمام الكبير شيخ الكوفة، أبو وائل الأسدي أسد خزيمة الكوفي، مخضرم أدرك النبي صلى الله عليه وسلم وما رآه. وحدث عن عمر، وعثمان، وعلي، وعمار، ومعاذ، وابن مسعود، وغيرهم. مات في سنة ١١٠هـ. انظر، الذهبي، سير

أعلام النبلاء، ج. ٤، ص. ١٢٢.

²⁹⁹⁴ انظر: البغوي، المصباح، كتاب الإيمان، ١٣٠/٥.

²⁹⁹⁵ الأنعام، الآية: ١٥٣.

والجماعة كانت الأصناف ثلاثة وسبعين وهو تأويل ما ذكر في الحديث: ”وتفترق أمّتي على ثلاثٍ وسبعين كلّهم في الهاوية إلا واحدة“.

ثم²⁹⁹⁶ مدار كلام الفرقة الخارجية على لعن عليّ والحسن والحسين رضي الله عنهم وتكفيرهم وقالوا: ”نحن نتولّى الصّهرَيْن“ يعنون أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، ”ونتبرأ من الختّين“ يعنون عثمان وعليّ رضي الله عنهما، ”ولا نرضى بالحكمين“ يعنون أبا موسى الأشعري وعمرو بن العاص؛

ومدار كلام الرافضة على لعن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وتكفيرهما وكذلك عثمان رضي الله عنه ويتبرؤن منهم؛

ومدار كلام القدريّة على نفي القضاء والقدر عن الله تعالى في أفعال عبّيده وتخليقه تعالى إياها؛ ومدار كلام الجبريّة على نفي الاستطاعة والقدرة عن العباد أصلاً ويرون الخلق مجبورين في أفعالهم كما رآهم القدريّة مخيّرين في أفعالهم بل خالقين أفعالهم؛

ومدار كلام الجهميّة على خلق القرآن وتعطيل صفات الرحمن والقول بحدوث أسماء الله تعالى؛ ومدار كلام المرجئة على تعطيل الفرائض والأحكام جملة عن أهل الإيمان مع إقرارهم بقدّم صفات الله تعالى حيث قالوا: ”ليس على أهل الإيمان فرض بعد أن آمنوا بالله تعالى“.

فهؤلاء أصول أهل الأهواء عصمنا الله تعالى بفضلّه ومنه من اتّباع أهوائهم والتأسي بآرائهم وهو المفضّل المنان وعليه الثّكلان.

يقول العبد الضعيف حسين بن علي بن حجاج بن علي السغنافي حرّس الله عمّا يوجب النقيصة في أولاه ويورث الفضيحة في أخزاه بتاريخ يوم الخميس الثامن من شهر الله المحرم من شهر سنة ستّ وسبعمائة قد انتهى ما كان يتدهره في روعي (٢٢٣/ب) قدّموس²⁹⁹⁷ الأيام ويتزعزع²⁹⁹⁸ في شراسفي²⁹⁹⁹ طول الأعوام من حين حفظتُ التمهيد وقت الترعزع أو إبان³⁰⁰⁰ البلوغ على وجه كنت أختمه كل ليلة بدأ مقرونا بالسبوع تمنى الظفر بسرج يؤذن بتوثير توغيره، وتعريف تنكيره، وتقيد تنفيره. وما أبصرتُ أحدا في هذا الغرض ضرب الشثور³⁰⁰¹ حذار أن يقع بين الرغيف وحاجم التنور أو مخافة أن يجتري في تصرّف المصنّف مثل هذا العالم المعظّم مضروباً فيه هذا المثل بيضاء لا يُدجي سناها

²⁹⁹⁶ ب: و.

²⁹⁹⁷ ج: القدموس بضمّ القاف القديم.

²⁹⁹⁸ ج: الزعزعة تحرك الشيء يقال زعزعته فتزعزع.

²⁹⁹⁹ ج: الشرا سف أطراف الضلع التي تشرف على البطن.

³⁰⁰⁰ ج: إبان الشيء بالكسر والتشديد وقته يقال كل الفواكه في إبانها أي في وقتها.

³⁰⁰¹ ج: الشثور على وزن التبور والنوق بين الرغيف وحاجم التنور مثل يضرب للواقع في امر صعب قد التبس به.

العظام إذ علمه جرى في كل نوع بالتحقيق وأرى فيه محاسن التدقيق. وأثبت اليد العليا والمئة العظمى لنفسه على العلماء الأجلة بما تنوّق في تصنيف تبصير الأدلة حيث أبدى فيه أدلة يقطع نياط الخصوم وأفحمهم بأسنة الحجج ذات الكلوم جزاه الله عنا وعن جميع المسلمين بما يرضاه وأعلا درجته في عليين كما يهواه.

ثم إزدحمت الطلبة عليّ بالالتماس ليكونوا ذوي حظّ من هذا النوع بالاقتباس وكنتُ أتواني كيلا أكون كُمسّر البراذين بغير أشواطٍ وعاطي النفائس بغير أنواطٍ مع أن في الزلل في علم الكلام خوف زوال الإسلام فلم يفعلوا عما اقترحوا بل ترضوا ما افتتحو فلم يبق لي بدّ إلا الإقدام في شرح مضائق الكلام وعن هذا اجترأت فيه ووسعت مضائقه وقلعت بوائقه وأخذتُ بيانه من إشارات المصنف رحمه الله؛ لأنّه هو المجلّم بتوعيره وأولى البيان ما أخذ من بيان المجلّم وتفسيره وما أخذ من غيره ذكر نقله فيه وكذا³⁰⁰² ما ينتخبه الفكر ويصطفيه فلما وفقني الله تعالى مرّة بعد أخرى على شرح الكتب العظام محاكيا لتداوي الجرح بالرسام³⁰⁰³ أو مضاهيا للماء البارد حين وجده العطشان الراصد حتى وفقتُ على صنعة هذا سميتها التسيّد في شرح التمهيد ليكون اسمه دالاً على ما اختصت فيه بأثر التوفيق على التحقيق الحاصل بعد التحديق. وختمت الكتاب متضرّعا إلى الله الكريم الذي هو أرحم الراحمين وداعيا بقولي: توفّني وألحقني بالصالحين.³⁰⁰⁴

³⁰⁰² أ: كذلك.

³⁰⁰³ ج: الرسام ما يشد به الجرح للبدائي.

³⁰⁰⁴ ب: +... اللهم ارزقنا العلم والعمل لا الجهل والضلل. الحمد لله على اختتامه والصلاة على رسوله محمد وآله الكرام، والله أعلم بالصواب وإليه المرجعي والمأب. تم؛

ح: +... برحمتك يارحم الرحمين بمستحمد الله وحسن لوصفه وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم ثم وافق اختتام الكتاب وقت العصر بعد العصر من محرم الحرام سنة ثمانين ومائة وألف عن يد حسين الاسكليبي غفر الله له والوالديه ولاساتيزته ولجميع المؤمنين والمؤمنات الأحياء منهم والأموات برحمتك يا أرحم الراحمين؛

أ: +... تم كتاب. وقد وقع فراع العبد المذنب العاصي العريق في ليجج عنه المعاصي الراجي عفو ربه الكريم يوم يؤخذ بالنواصي وهو أقل طلبه الأدنى والأقاصي إلياس بن يعقوب أحسن الله عفوا فيهما في مدينة سيواس في مدرسة صاحب... طاب... في أواخر ذي القعدة سنة ليوليو وسبعمائة - ٧٤٤، وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين؛

ع: +... تم إملاء يوم الخميس الثاني من العشرين من شهر الله المحرم من شهر سنة ستة وسبعمائة الهجرة النبوة صلى الله على صاحبها وعلى آله الكرام المتعدين عن السلام.

SONUÇ

Orta Asya'da ve bu bölgeye sınırdaş olan ülkeler içerisinde ikinci yüzyılın sonundan itibaren gelişen ve hızla yayılan mezhep, amelî bir düşünce ekolü olarak Hanefî mezhebidir. Söz konusu bölgelerde dördüncü asırdan itibaren adı geçen mezhebin aklı tefekkürünü itikadî meselelere uygulayan Mâtürîdî mezhebi de şöhret kazanmıştır. Mezhebin kurucusu İmam Mâtürîdî ile çalışmamızın konusunu teşkil eden Hüsâmeddîn Siğnâkî arasında dört yüz yıl kadar fark olmasına rağmen, mezhebin ana düşünce çizgilerini değışmeden muhafaza ettiğı görülmektedir.

Tahkik edilen *et-Tesdîd fi Şerhi't-Temhîd* adlı eserinden hareketle Siğnâkî'nin Hanefî-Mâtürîdî çizgisinde bir âlim olduğı bariz olmakla birlikte onun sadece Mâtürîdî çevrelerde değıl, genel olarak kendi dönemindeki İslâm dünyasında da önemli mevkie sahip olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim ulaşılabilen on adet muhtelif hacimdeki eserinin yanı sıra biyografi kaynaklarında verilen bilgilerden hareketle Siğnâkî'nin hakkıyla İslâm âlemine, özellikle Hanefî fihkına ve Mâtürîdî kelimine büyük hizmet ettiğı söylenebilir.

Siğnâkî'nin doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Hicrî 635-40 (1237-1242) yılları arasında doğmuş ve hicrî 714 yılında vefat etmiş olması kuvvetle muhtemel görünmektedir. Hicrî yedinci asırda Buhara'da o dönemin meşhur âlimlerinden ders aldığı, kelâm, fıkıh ve Arap Dili alanlarında yazılmış olan eserlere şerhler yaptığı, Irak'ta ve Şam'da ders verdiğine dair bilgilere dayanarak da ondan çok sayıda öğrencinin ders aldığı anlaşılmaktadır.

İncelediğimiz Siğnâkî'nin *et-Tesdîd fi Şerhi't-Temhîd* adlı eseri, Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin *et-Temhîd*'inin şerhidir. Bilindiğı üzere *et-Temhîd* ise yine Nesefî'nin *Tebşiratü'l-Edille*'sinin bir özeti mahiyetindedir. *et-Temhîd*'de yer alan bilgi teorisi, âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın varlığı ve sıfatları, insan fiilleri ve imâmet gibi meseleler Siğnâkî tarafından ayrıntılı bir şekilde yorumlanmış ve kendisi Hanefî-Mâtürîdî çizgisine bağılı kalıp, Mutezile başta olmak üzere Ehl-i Sünnet'e muhalif görüşleri reddederek Sünnîliği aşırı derecede savunmuştur.

Siğnâkî, bilgi meselesinde bilgi edinme yollarının sağlıklı duyular, haber ve akıl olduğunu söyleyerek Sofistler'in eşyanın hakikati ve bilginin imkânını inkâr yönündeki iddialarına karşı çıkar. İsbât-ı vâcib meselesinde âlemin yaratılmışlığı hususundan

hareketle Ebü'l-Mu'în en-Neseffî'nin hudûs delili kurgusunu açımalar ve ayrıca Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin âlemin oluşturuıcı unsurları hakkındaki a'yân ve arazlar tarzında ikili tasnifine atıfta bulunur. Filozofların âlemin kıdemi iddialarına karşı Allah dışında her şeyin hâdis olduğunu söyleyerek, âlemin kendisini var etme kudret ve imkânına sahip olmadığını, dolayısıyla var olmak için bir muhdise, yaratıcıya muhtaç bulunduğunu ifade eder.

Allah'ın selbî ve sübûtî sıfatlarının ezeli ve zât ile kâim olduğunu kabul ederek Mutezile'nin bu meseledeki görüşlerini reddeder. Haberî sıfatlar hususunda çok dikkatli davrandığı, belki prensipte tevile çok sıcak bakmadığı görülmekle birlikte müteşâbih ayetlerin Allah'ın rububiyetine uygun bir şekilde tevil edilmesini uygun görür. Örneğin kelâmcıların istivâyı hâkimiyet olarak yorumlamasını kabul eder. Ayrıca haberî sıfatlar meselesinde teşbihe ve temsile düşen fırkaların iddialarını eleştirir ve reddeder.

Siğnâkî insan fiilleri meselesinde de Hanefî-Mâtürîdî mezhebinin genel yaklaşımından ayrılmaz. Mutezile'nin insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu iddiasına karşı fiillerin Allah tarafından yaratıldığı şeklindeki Sünnî görüşü savunur. Rızık meselesinde, haram olsun helal olsun, kulların hayır ve şer yoluyla elde ettikleri her şeyin Allah tarafından yaratılmış olan imkânlar olduğunu ve rızkın tüm mevcûdatın bir parçası olarak bütünüyle Allah'tan geldiğini söyler.

Peygamberlerin gönderilmesinin Allah'ın hikmet ve adalet sıfatlarının zorunlu bir sonucu olarak gören Siğnâkî, Allah Teâlâ'nın kullarını başıboş bırakmadığı için **hikmeti gereği olarak** peygamber göndermesinin vacip olduğunu belirtir. Peygamberliğin ispatı sadedinde mucizeleri ele alarak filozofların “tabiî ve nefsanî kuvvetlerin imkânını aşan muhkem bir ilâhî cüz'î fiil” şeklinde aktardığı mucize tanımını reddeder ve mucizenin âdetullaha aykırı olağanüstü bir durum veya olayın ortaya çıkması olduğunu savunur. Hz. Peygamber özelinde gelindiğinde ise onun hadis kaynaklarında, özellikle Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahih*'i ve Begâvî'nin *Mesâbihu's-Sünne*'sinde geçen mucizelerinin nerdeyse hepsini aktarmaya çalışır. Velilerin kerametlerini de onların inandığı peygamberlerin nübüvvetinin ispatı olarak değerlendirir.

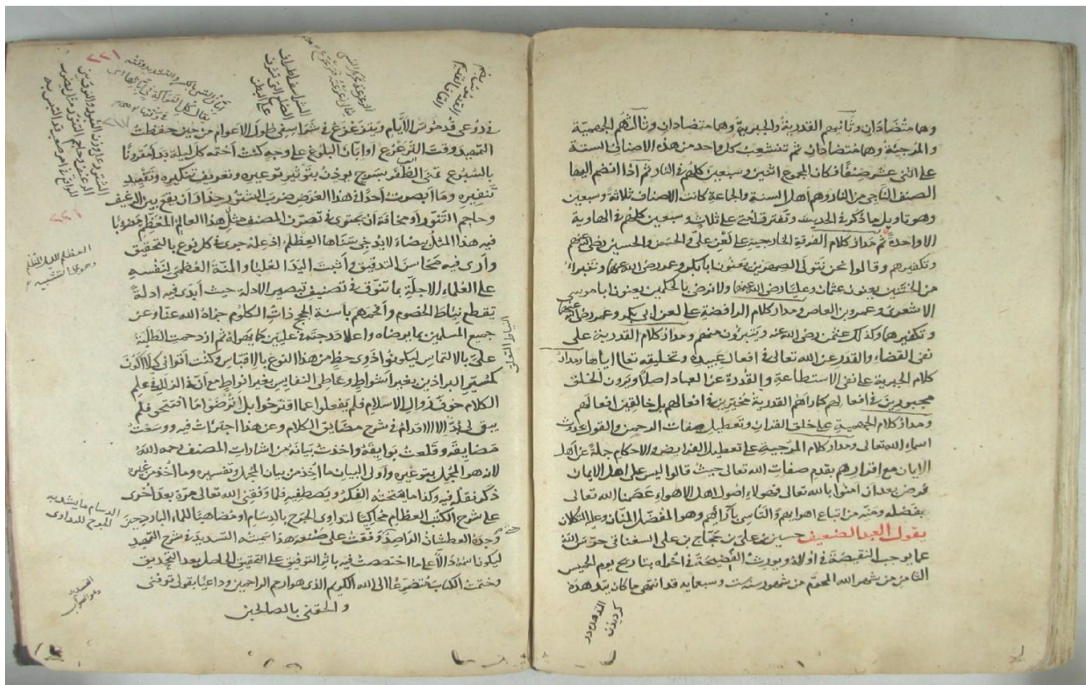
Sem'iyât kapsamındaki kabir azabı, şefaât, ruyetullah gibi meselelerde de Siğnâkî, Ehl-i Sünnet'in çizdiği yoldan ayrılmaz. İmanın mahiyeti konusunda ise cumhur Sünnî kelâmcıların görüşlerine katılarak imanın tasdik ve kalbin ameli olduğunu savunur.

Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber'in kalple tasdik edilmesinin sadece Allah Teâlâ indinde mümin olmayı sağladığını ve bu sebeple dünyada şariat hükümlerinin icrâsı için imanin dil ile ikrar edilmesinin bir şart olduğunu söyler. Ayrıca iman-amel ilişkisi meselesinde ameli imanin rüknü olarak kabul eden Selef görüşünü eleştirir. Ayetlerde imanin artma-eksilmesine delalet eden ifadelerin mecazî olduğunu ve imanin artmasının onun yenilenmesine işaret ettiğini söyler.





Tahkikte esas alınan *et-Tesdid fi şerhi't-Temhîd* nüshasının ilk ve son varakları
 (Süleymaniye Ktp., Cârullah Bölümü, no. 1207)



Hüsameddîn es-Siğnâkî'nin *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* adlı eserin diğer nüshaları:

Kitabü't-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd li mevlâna Hüsameddîn es-Siğnâkî adıyla kayıtlı nüshanın ilk ve son varakları

(Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Bölümü, no. 3893)



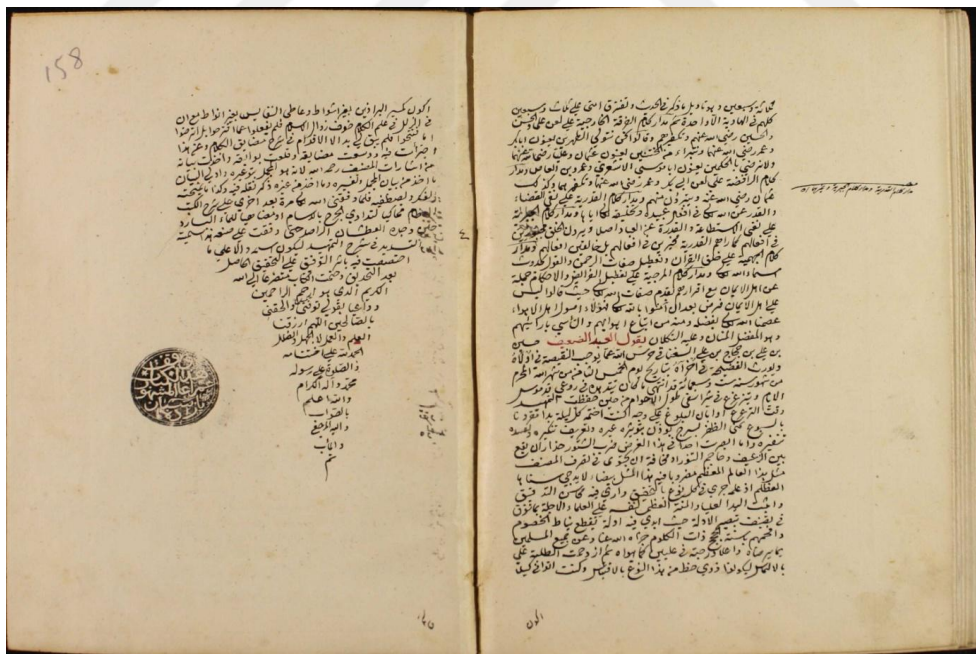
et-Tesdîd şerhi 't-Temhîd fî ilmi 'l-kelâm adıyla kayıtlı nüshanın ilk ve son varakları
(Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Bölümü, no. 0309)



et-Tesdîd şerhu 't-Temhîd li sâhibi 'l-Nihâya adıyla kayıtlı nüshanın ilk ve son varakları
(Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa Bölümü, no. 0407)

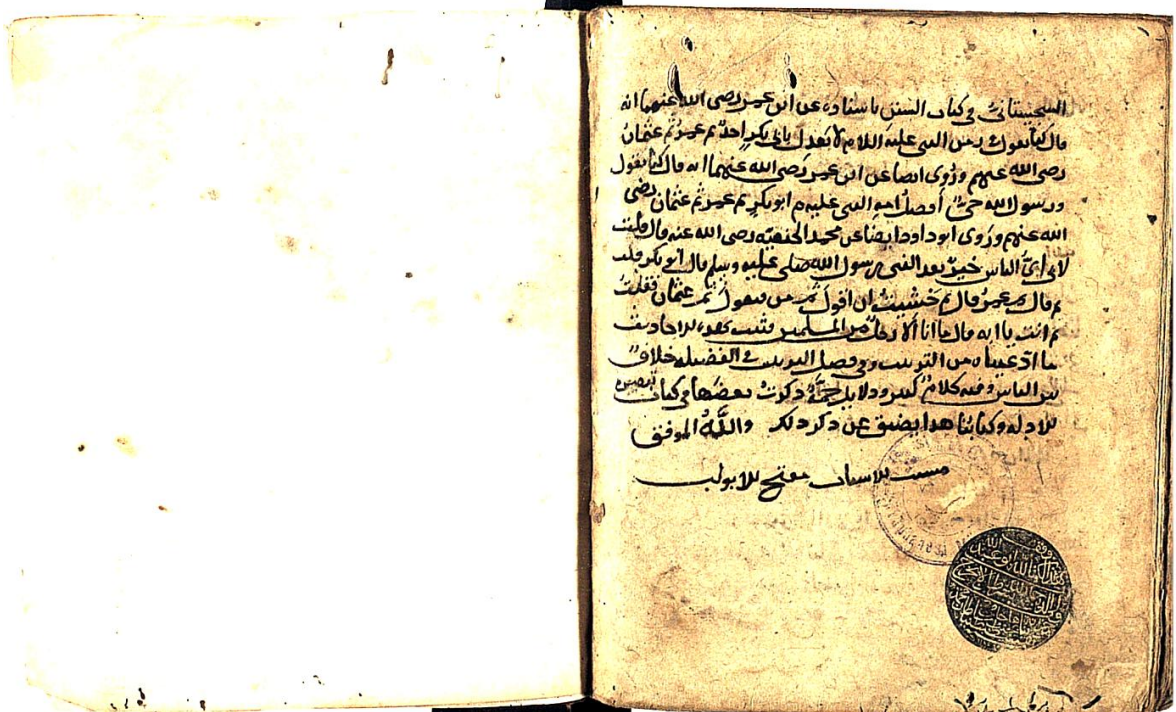


et-Tesdid şerhu't-Temhid fi Kavâidi't-Tevhid adıyla kayıtlı nüshanın ilk ve son varakları
(Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıd Bölümü, no. 3078)



Şerhu't-Temhîd el-müsemmâ bi't-Tesdîd li'l-imâmi's-Siğnâki adıyla kayıtlı nüshanın ilk ve son varakları

(Süleymaniye Ktp., Cârullah Bölümü, no. 0516)



BİBLİYOGRAFYA

- el-ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed, **Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs**, I-II, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1933.
- el-AHSÂ'Î, Muhammed b. Abdullah b. Abdulmuhsin Al-i Abdülkadir el-Ensârî, **Tuhfetü'l-müstefid bi-târîhi'l-Ahsâ fi'l-kadîm ve'l-cedîd**, Mektebetü'l-Ma'ârif, Riyad, 1984.
- ALÎ EL-KÂRÎ, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, **el-Esrâru'l-merfû'a fi'l-ahbârî'l-mevdû'a**, nşr. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1986.
- el-ÂMÎDÎ, Seyfuddîn, **el-Mübîn fi şerhi me'ânî elfâzi'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn**, thk. Hsan Mahmud eş-Şâfi'î, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1993.
- el-ASKALÂNÎ, Ahmed b. Ali b. Hacer, **ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine**, I-VII, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1993.
- _____ **Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, I-XIV, nşr. Mektebetü'l-Melik Fehd, Riyad, 2000.
- _____ **Lisânü'l-mîzân**, Mektebetü'l-Matbuâti'l-İslâmiyye, I-X, thk. ve nşr. Abdülfettah Ebû Gudde - Selman Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut, 2002.
- ATAY, Hüseyin, **İslamın İnanç Esasları**, A.Ü.İ.F. Yayınevi, Ankara, 1992, s. 105.
- AVCI, Casim, "Hilafet (İslâm tarihinde devlet başkanlığı kurumu)", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XVII, İstanbul, 1998, ss. 539-546.
- el-BÂBERTÎ, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ekmelüddîn, **el-İnâye şerhu'l-Hidâye (Şerh ale'l-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî fi furû'i'l-Hanefî)**, I-VI, thk. Ebû Mahrûs Amr b. Mahrus, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.
- el-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, **el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkati'n-nâciye**, thk. Muhammed Osman el-Haş, Mektebetü İbn Sinâ, Kâhire, ts.
- _____ **Usûlü'd-Dîn**, Matbaatü'd-Devle, İstanbul, 1928.
- el-BAĞDÂDÎ, İsmail Paşa, **Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn**, C. I (nşr. Kilisli Rifat Bilge - İbnülemin Mahmud Kemal İnal), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1951.
- C. II (nşr. İbnülemin Mahmud Kemal İnal - Avni Aktuç), Maarif Basımevi, İstanbul 1955'ten ofset: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- el-BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekir b. et-Tayyib el-Basrî, **el-İnsâf fîmâ yecibu itikâduhû ve lâ yecûzu'l-cehlü bihi**, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 2000.

- BARTHOLD, Vasilij Vladimiroviç, **Turkestan v epohu mongol'skogo nashestviya** (*Moğollar İstilası Döneminde Türkistan*), I-II, İzdatel'stvo Vostoçnoy Literatiry, Moskova, 1963.
- el-BEDEVÎ, Abdurahman, **Min târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm**, Müessesetu'l-Arabiyye li'l-dirâsât ve'n-neşr, Beyrut, 1980.
- el-BEGAVÎ, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed el-Ferrâ', **Mesâbîhu's-sünne**, I-IV, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1987.
- el-BELHÎ, Ebü'l-Kâsım - Kâdî Abdülcebbâr - el-Hâkim el-Cüşemî, **Fadlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile**, thk. Fuâd Seyyid, ed-Dârü't-Tunisiyye, ts.
- el-BEYHAKÎ, **Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a**, I-VII, thk. Abdülmuti el-Kal'acî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- el-BUHÂRÎ, Ebû Abdullah b. İsmail, **el-Câmi'u's-sahîh**, I-IV, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1980.
- el-CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, **es-Sihâh: Tâcü'l-lûğa ve sihâhu'l-Arabiyye**, I-VI, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990.
- el-CİMRÂN, Abdülvâhid, **Divânu Ebi'n-Necm, el-Fadl b. Kudâme**, Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye, Dimeşk, 2006.
- el-CUMAHÎ, Ebû Abdullah Muhammed İbn Sellâm, **Tabakâtu fuhûlü's-şu'arâ**, Matbaatü'l-Medenî, Kahire, ts.
- el-CÜVEYNÎ, Ebü'l-Meâl, **Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtü'i'l-edille fi usûli'l-i'tikâd**, thk. Muhammed Yusuf Musa – Ali Abdülmunim Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1950.
- el-CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed el-Şerîf, **Kitâbü't-ta'rifât**, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1985.
- ÇELEBÎ, İlyas, "Sıfat", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XXXVII, İstanbul, 2009, ss. 100-106.
- DUGAYM, Semih, **Mevsû'atu mustalahât ilmi'l-keîâmî'l-islâmî**, I-II, Mektebetü'l-Lübnan nâşirûn, Beyrut, 1998.
- EBÛ DÂVÛD, Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, **Sünenü Ebî Dâvud**, I-VII, Dârü'r-Risâleti'l-İlmiyye, Dimeşk, 2009.
- EBÛ HANÎFE, İmam-ı Azam Numan b. Sabit el-Bağdâdî, **el-Fıkhü'l-ekber (İmâm-ı Azamın Beş Eseri** içinde Türkçe tercümesiyle birlikte nşr. Mustafa Öz), Kalem Yayıncılık, İstanbul, 1981.
- EBÛ'L-FEREC EL-İSFAHÂNÎ, Ali b. Hüseyin b. Muhammed, **Kitâbü'l-eğânî**, thk. İhsan Abbas, Dârü Sâdir, Beyrut, 2008.

- el-EŞ‘ARÎ, Ebü’l-Hasan İbn Ebî Bişr Ali b. İsmail b. İshak, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn**, I-II, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, 1990.
- _____ **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn**, I-II, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1980.
- el-FALÛCÎ, Ekrem b. Muhammed Ziyade el-Eserî, **el-Mu‘cemü’s-sağîr li-ruvâti’l-İmâm İbn Cerîr et-Taberî**, I-II, Dâru İbn Affân - ed-Dâru’l-Eseriyye, Kahire, ts.
- GÖLCÜK, Şerafettin, “Rızık”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XXXV, İstanbul, 2008, ss. 73-74.
- el-HADDÂD, Mahmud b. Muhammed, **Tahrîcü ehâdîsi İhyâi ulûmi’d-dîn**, I-VII, Dârü’l-Âsime, Riyad, 1987.
- HÂKİM EN-NÎSÂBÛRÎ, Ebû Abdullah İbnü’l-Beyyi Muhammed, **el-Müstedrek ale’s-Sahîhain**, I-V, Dârü’l-Harameyn, Kahire, 1997.
- HARPÛTÎ, Abdüllatif, **Tenkîhu’l-keîâm fî akâidi ehli’l-İslâm**, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul, 1912.
- el-HATÎB EL-BAĞDÂDÎ, Ahmed b. Ali b. Sâbit, **Târîhu Bağdâd ev Medîneti’s-selâm**, I-XXXIII, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- el-HÂNSÂRÎ, Mirza Muhammed Bâkır, **Ravdâtü’l-cennât fî ahvâli’l-ulemâ ve’s-sâdât**, I-VII, ed-Dârü’l-İslâmiyye, Beyrut, 1991.
- el-HEYSEMÎ, Nureddîn Ali b. Ebû Bekr, **Mecma‘u’z-zevâid ve menbe‘u’l-fevâid**, I-X, thk. Hüseyin Selim ed-Derânî, Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, Dimeşk, ts.
- İBN ADÎ, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürçânî, **el-Kâmil fî du‘afâ’i’r-ricâl**, I-XI, thk. Mazin Muhammed es-Sersâvî, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 2013.
- İBN BELBÂN (İBN BALABÂN), Emir Alâuddîn b. Ali, **Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Belbân**, I-XVIII, thk. ve nşr. Şuayb Arnaut, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, ts.
- İBN EBÎ USAYBÎA, Ebü’l-Abbas Muvaffakuddîn Ahmed b. Kâsım, **Uyûnü’l-enbâ’ fî tabakâti’l-etibbâ’**, thk. Nizâr Rıza, Dâru Mektebeti’l-Hayât, Beyrut, ts.
- İBN HALLİKÂN, Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed, **Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâ’u ebnâ’i’z-zamân**, I-VIII, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdir, Beyrut, 1972.
- İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed, **el-Müsned**, I-XX, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Dârü’l-Hadis, Kahire, 1995.
- İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Abdülmelik, **es-Sîretü’n-nebeviyye**, I-V, Dârü’s-Sahabe li’t-Türâs, Kahire, 1995.
- İBN KESÎR, Ebü’l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer, **el-Bidâye ve’n-nihâye**, I-XVII, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2010.

- İBN KUTLUBOĞA, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım, **Tâcü't-terâcim**, Dârü'l-Kalem, Dimeşk, 1996.
- İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, **es-Sünen**, I-VI, Dârü'l-Cîl, Beyrut, 1998.
- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, **Lisânü'l-Arab**, I-VI, Dârü'l-Ma'ârif, Kahire, ts.
- İBN TAĞRİBERDÎ, Ebü'l-Mehâsin Yusuf b. Cemalüddîn, **el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi**, I-V, thk. Muhammed Muhammed Emîn, Merkezü't-Türâs, Kahire, 1988.
- _____ **ed-Delîlü's-şâfi ale'l-Menheli's-sâfi**, I-II, thk. Fehîm Muhammed Şeltût, Matbaatü Câmiâti Ümmi'l-Kurâ, 1983.
- İBN TEYMİYYE, Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselâm, **Minhâcu's-sünneti'n-Nebeviyye fi nakdi kelâmi's-Şi'ati'l-Kaderiyye**, I-IX, thk. Muhammed Reşad Sâlim, Camiatu'l-İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, **el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye**, I-II, thk. Halîl el-Meys, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- İBNÜ'L-ESÎR, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, **el-Lübâb fi tehzîbi'l-ensâb**, I-III, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdad, ts.
- İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdurahman el-Hanefî, **Fethu'l-kadîr ale'l-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî**, I-II, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- İBNÜ'L-İMÂD, Ebü'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed, **Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb**, I-X, thk. Abdülkadir Arnaut - Muhammed Arnaut, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, 1986.
- İBNÜ'N-NEDÎM, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, **el-Fihrist**, thk. Rıza Teceddüd, y.y., ts.
- İLHAN, Avni, "Aslah", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. III, İstanbul, 1991, ss. 495-496.
- KEHHÂLE, Ömer Rızâ, **Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye**, I-IV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993.
- KÂDÎ ABDÛLCEBBAR, Ebü'l-Hasan b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1996.
- el-KAŞGARÎ, Mahmud b. el-Hüseyn b. Muhammed, **Dîvânü lügati't-Türk**, I-III, Dârü'l-Hilâfeti'l-Ulyâ, el-Matbaatü'l-Âmire, y.y., 1333/1915.

- KÂTİB ÇELEBÎ, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, **Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn**, I-II, nşr. M. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971-1972.
- KILAVUZ, A. Saim, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010.
- KOLOĞLU, Orhan Ş., **Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi**, Emin Yayınları, Bursa, 2010.
- _____ **Cübbâ'ilerin Kelâm Sistemi**, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Bursa, 2005.
- el-KUREŞÎ, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed, **el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye**, I-IV, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1978.
- el-KURTÜBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, **el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân**, I-XX, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1935.
- KUTLU, Sönmez, "Va'd ve Va'id", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XLII, İstanbul, 2012, ss. 414-415.
- KUTLUER, İLHAN, "Cevher", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. VII, İstanbul, 1993, ss. 450-455.
- "Mekân", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XXVIII, İstanbul, 2011, ss. 550-552.
- el-LEKNEVÎ, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed, **el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye: et-Ta'likâtü's-seniyye ale'l-fevâ'idü'l-behiyye**, tashih ve talik Muhammed Bedreddîn Ebû Firâs en-Na'sânî, Matbaatü's-Saâde, Kahire, 1324.
- el-MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhamed b. Mahmud, **Te'vilâtü Ehli's-sünne**, I-V, thk. Fâtıma Yusuf el-Hiyemî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.
- **Kitâbü't-tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Arûçi, İSAM Yayınları, Ankara, 2003.
- **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013.
- el-MERÂĞÎ, Abdullah Mustafa, **el-Fethu'l-mübîn fî tabakâti'l-usûliyyîn**, I-III, Matba'atü'l-Ensâr, Kahire, 1947.
- el-MERZÜBÂNÎ, Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmrân b. Musa, **Mu'cemü's-şu'ârâ**, Mektebetü'l-Kuds, Beyrut, 1982.
- MOĞULTAY B. KILIÇ, Ebû Abdullah Alâuddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdullah el-Bekcerî el-Hikrî, **İkmâlü Tehzîbi'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl**, I-XII, thk. Âdil b. Muhammed - Üsâme b. İbrahim, el-Faruku'l-Hadisiyye, Kahire, 2001.

- el-MÜNZİRÎ, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdülkavî, **et-Terğîb ve't-terhîb**, I-IV, Mektebetü'l-Ma'ârif, Riyad, 2003.
- MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, **Sahîhu Müslim**, I-V, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- MÜTTAKÎ EL-HİNDÎ, Ali b. Hüsâmeddîn b. Abdilmelik b. Kâdîhân, **Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl**, I-XVIII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985.
- en-NESÂÎ, Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, **Sünenü'n-Nesâî**, Mektebetü'l-Ma'ârif, Riyad, ts.
- en-NESEFÎ, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Mahmud, **Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl**, I-IV, thk. Seyyid Zekeriyya, Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, Mekke, ts.
- en-NESEFÎ, Ebü'l-Mu'în, **Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn**, I-II, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsa, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 2011.
- _____ **et-Temhîd fi usûli'd-dîn**, thk. Abdülhayy Kâbil, Dârü's-Sekâfe, Kahire, 1987.
- en-NUAYMÎ, Ebü'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed b. Ömer, **ed-Dâris fi târihi'l-medâris**, nşr. İbrahim Şemsüddîn, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- ÖZ, Mustafa - İLHAN, Avni, "İmâmet (Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm toplumun dinî ve siyasî liderliği görevi)", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XXII, İstanbul, 2000, ss. 201-203.
- ÖZLER, Mevlüt, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- er-RÂZÎ, Fahrüddin, **Muhassalü efkâri'l-mütekaddimin ve'l-müteahhirin mine'l-'ulemâ'i ve'l-hükemâ'i ve'l-mütekellimîn**, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, ts.
- es-SAFEDÎ, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halil b. Aybek b. Abdullah, **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, I-XXX, thk. ve nşr. Ahmed Arnaut-Tezkî Mustafa, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2000.
- es-SAGÂNÎ, Ebü'l-Fedâ'il el-Hasan b. Muhammed, **Mevdûâtü'l-Sagânî**, Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, Beyrut, 1985.
- es-SÂVÎ, Muhammed İsmail Abdullah, **Şerhu Divâni Cerîr**, el-Matbaatü'l-Sâvî, Kahire, ts.
- es-SEM'ÂNÎ, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezî, **el-Ensâb**, I-V, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Dârü'l-Cinân, Beyrut, 1980.
- es-SİĞNÂKÎ, Hüsâmeddîn, **el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî**, I-V, thk. Fahrüddin Seyyid Muhammed Kânit (doktora tezi), Matbaatü'r-Rüşd, Riyad, 2001.
- _____ **el-Vâfi fi usûli'l-fıkh**, I-V, thk. Ahmed Muhammed Hamûd (Doktora tezi), Medine, 1997.

- _____ **en-Necâhu't-tâli tilve'l-merâh**, thk. Abdullah Osman Abdurahman Sultan (Yüksek Lisans tezi), Medine, 1993.
- SİNANOĞLU, Mustafa, “İman (İnanmak, din adına tebliğ ettiği konularda peygamberi doğrulamak anlamında bir terim)”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I–XLIV, C. XXII, İstanbul, 2000, ss. 212-214.
- es-SÜHEYBÂNÎ, Muhammed, **Menhecü’ş-Şehristânî fî kitâbihi’l-Milel ve’n-nihal**, Dârü’l-Vatan, Riyad, ts.
- es-SÜYÛTÎ, Ebü’l-Fazl Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, **Buğyetü’l-vüât fî tabakâti’l-lügaviyyîn ve’n-nuhât**, I-II, thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim, Dârü’l-Fikr, Beyrut, 1979.
- _____ **Târîhu’l-hulefâ**, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2003.
- ŞAHİN, Haşim, “Menâkıbnâme”, I–XLIV, C. XXIX, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2004, ss. 112-114.
- eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, **el-Milel ve’n-nihal**, I-II, thk. Emir Ali Mehnâ – Ali Hasan Fâur, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **Fethu’l-kadîr: el-Câmi‘ beyne fenneyi’r-rivâye ve’d-dirâye min ilmi’t-tefsîr**, I-IV, Dâru’l-Ma‘ârif, 2007.
- _____ **Neylü’l-evtâr şerhu Müntekâ’l-ahbar**, I-VIII, nşr. Beytü’l-Efkârî’d-Devliyye, Beyrut, 2004.
- et-TABERÂNÎ, Ebü’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, **el-Mu‘cemü’l-kebîr**, I-XXV, thk. Hamdi es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ts.
- _____ **el-Mu‘cemü’l-evsat**, I - X, thk. Târik b. İvadullah b. Muhammed - Ebü’l-Muhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dârü’l-Harameyn, Kahire, 1995.
- TAŞKÖPRİZÂDE, Ahmed b. Mustafa, **Miftâhu’s-sa‘âde ve misbâhu’s-siyâde fî mevdû‘âti’l-ulûm**, I-III, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- _____ **eş-Şekâ’iku’n-Nu‘mâniyye fî ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye**, Dârü’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut, 1975.
- TAYLAN, Necip, “Bilgi”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I–XLIV, C. VI, İstanbul, 1992, ss. 157-161.
- et-TEHÂNEVÎ, Muhammed b. Ali, **Mevsû‘atu keşşâf istilâhâti’l-funûn ve’l-‘ulûm**, thk. Ali Dehrûc, I-II, Mektebetü’l-Lübnan nâşirûn, Beyrut, 1996.
- et-TEMÎMÎ, Takiyyüddîn b. Abdülkâdir, **et-Tabakâtu’s-seniyye fî terâcimi’l-Hanefiyye**, I-IV, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Dârü’r-Rifâ‘î, Riyad, 1983.
- et-TİRMÎZÎ, Ebü İsa b. Muhammed b. İsa, **el-Câmi‘u’s-sahîh ve hüve Sünenü’t-Tirmîzî**, I-V, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatü’l-Mustafa, y.y, ts.

- TOPALOĞLU, Bekir, “Hakîm”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I–XLIV, C. XV, İstanbul, 1997, ss. 181-182.
- _____ “Hudûs”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I–XLIV, C. XVIII, İstanbul, 1998, ss. 304-309.
- TOPALOĞLU, Bekir - ÇELEBİ, İlyas, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010.
- TOPRAK, Süleyman, **Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)**, Esra Yayınları, Konya, 1986.
- TOSUN, Necdet, Ahmed Yesevi’nin Menâkıbı, http://www.tasavvuf.info/ntosun2.htm#_ftnref2, erişim tarihi: 13.02.2015
- TUNÇ, Cihat, **Sistemik Kelâm**, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994.
- _____ “Ecel”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I–XLIV, C. X, İstanbul, 1994, ss. 380-382.
- et-TUNKÎ, Mahmud Hasan, **Mu’cemü’l-musannifin**, I-IV, thk. Sıddîk Kemal Mekkî, Matbaatu Zengü Garâf Tabbâre, Beyrut, 1926.
- el-UKÂM, Mahmûd, **el-Mevsû‘atü’l-İslâmiyyetü’l-müeyssera**, I-XI, Dâru’s-Sahâra, Dimeşk, 1995.
- el-YAKÛBÎ, Ahmed b. Ebî Yakûb b. Cafer el-Abbâsî, **Târîhu’l-Yakubî**, I-III, Şeriketü’l-A‘lemî li’l-Matbuât, Beyrut, 2010.
- YÂKÛT EL-HAMEVÎ, Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullah, **Mu’cemü’l-büldân**, I-V, nşr. Muhammed Emin el-Hancî, Dâru Sâdır, Beyrut, 1977.
- YARAN, Rahmi, “Siğnâkî”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I–XLIV, C. XXXVII, İstanbul, 2009, ss. 164-166.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Araz”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I–XLIV, C. III, İstanbul, 1991, ss. 337-342.
- _____ “Hidâyet”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I–XLIV, C. XVII, İstanbul, 1998, ss. 473-477.
- _____ “İrâde”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I–XLIV, C. XXII, İstanbul, 2000, ss. 379-380.
- _____ “İstitâat”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I–XLIV, C. XXIII, İstanbul, 2001, ss. 399-400.
- _____ “Kelâm”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I–XLIV, C. XXV, İstanbul, 2002, ss. 194-196.
- _____ “Kıdem”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I–XLIV, C. XXV, İstanbul, 2002, ss. 394-395.

- _____ “Nübüvvet”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XXXIII, İstanbul, 2007, ss. 279-285.
- _____ “Teşbih”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XL, İstanbul, 2011, ss. 558-560.
- _____ “Vahdâniyyet”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XLII, İstanbul, 2012, ss. 428-430.
- YEŞİLYURT, Temel, “Rü’yetullah”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XXXV, İstanbul, 2008, ss. 311-314.
- YÜCEDOĞRU, Tefvik, “Tekvîn”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XL, İstanbul, 2011, ss. 388-390.
- ez-ZEMAHŞERÎ, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, **el-Keşşâf ‘an hakâ’iki ğavâmidî’t-tenzîl ve ‘uyûnü’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl**, I-VI, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1997.
- _____ **el-Mustaksâ fî emsâli’l-Arab**, I-II, Vizâretü'l-Maarif li’t-Tahkîkâtî'l-İlmiyye ve'l-Umûri’s-Sekâfiyye li’l-Hukûmeti’l-Ulyâ el-Hindiyye, Haydarabad, 1962.
- ez-ZEBÎDÎ, Muhammed Murtazâ, **Tâcü’l -‘arûs min cevâhiri’l-KÂMÛS**, I-XL, thk. Mustafa Hicâzî, Matbaatü’l-Hukûme, Küveyt, 1989.
- ez-ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, **Mîzânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl**, I-V, thk. Muhammed Rıdvan, Dârü’r-Risâleti’l-İlmiyye, Dımeşk, 2009.
- _____ **Siyeru a’lâmi’n-nübelâ**, I-XXV, thk. Hüseyin el-Esed vdğr., 3. bs., Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1985.
- ez-ZİRİKLÎ, Hayreddîn, **el-A’lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ**, I-VIII, Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut, 1986.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Rassim		Chelidze
Doğum Yeri ve Yılı	Kazakistan		1976
Bildiği Yabancı Diller	Arapça, Kazakça, Rusça.		
ve Düzeyi			
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise			
Lisans	2000	2005	Mısır İslam Kültür Üniversitesi
Yüksek Lisans	2005	2007	Uludağ Üniversitesi
Doktora	2009	2015	Uludağ Üniversitesi
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.			
2.			
3.			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:	“Ebû İshak İbrahim es-Saffâr, Risâle’si ve Bazı İtikâdî Görüşleri,” <i>Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi</i> 23/1 (2015), ss. 103-120.		
İletişim (e-posta):	rasimaly@msn.com		
Tarih İmza Adı Soyadı			