مفتاح السعادة

المشتمل على مهمات مسائل الاعتقاد والمعاملات والعبادة

الجزء الثاني ـ القسم الثاني

المسألة الخامسة [احتجاج أصحاب الرازي بهذه الآية على عدم استحقاق العبد للثواب بفعله]

قال الرازي: اعلم أن أصحابنا يحتجون بهذه الآية على أن العبد لايستحق بفعله الثواب؛ لأنه لما كان خلقه إيانا، وإنعامه علينا سبباً لوجوب العبادة، فحينئذ يكون اشتغالنا بالعبادة أداء للواجب، والإنسان لا يستحق بأداء الواجب شيئاً، فوجب أن لايستحق العبد على العبادة ثواباً على الله تعالى.

واعلم: أن الخلاف في هذه المسألة من جهتين:

إحداهما: بين العدلية والمجبرة، والثانية اختص بالخلاف فيها العدلية فيما بينهم.

أما الجهة الأولى: فقالت المجبرة: إن الثواب لايجب على الله، وذلك بناء منهم على أصلهم أنه لايجب على الله واجب، ولايقبح منه قبيح، وفي أن فعل العبد فعل لله تعالى أوجده في العبد، ولا تأثيرله في وجوده، وإذا كان كذلك، فلا معنى لاستحقاق الثواب عندهم وهم مصرحون بذلك، وقدحكى الإمام المهدي عن الرازي أنه قال مامعناه: إن استحقاق الثواب والعقاب إذا بني على بطلان التحسين والتقبيح ظهر بطلانه.

قال الإمام المهدي: فظهر لك أنهم يسقطون الثواب، وهو موافق لأصولهم، وإذا عرفت هذا علمت أن احتجاجهم بالآية غير جار على

قواعدهم، وإنما أوردوه على جهة الإلزام للعدلية لما قالوا إن سبب وجوب العبادة الإنعام علينا، وقد تقدم في المسألة العاشرة من مسائل الحمد لله بيان مذهبهم في نفي الوجوب، وما بنوه عليه وإبطاله، وتقدم في الفاتحة، وفي الاستعاذة بيان بطلان قولهم بأنه لايقبح من الله قبيح، ونسبتهم أفعال العباد إلى الله تعالى.

وأما الجهة الثانية: فالخلاف بين العدلية فيها مترتب على الخلاف في المسألة التي قبل هذه، فمن قال إن وجه وجوب الواجبات الشرعية كونها ألطافاً في العقليات قال بوجوب الثواب على الله تعالى، ومن جعل وجه الوجوب كونها شكراً، قال: لايجب الثواب، والقائلون بذلك أبو القاسم وأتباعه، والإمام القاسم بن محمد وأتباعه، وهو ظاهر روايته في الجواب المختار عن قدماء الأئمة عليهم السلام.

قال أبو القاسم: وإذاقلنا بوجوبه فإن المعنى أنه وجوب جود وتفضل، بمعنى أن جوده وكرمه يقتضي بأنه ينعم علينا بالثواب لا أنه حق لنا عليه، وخلافه لفظي لأنه يوافقنا في أن الله تعالى لابد أن يفعله، ولا يجوز تخلفه، وإنما منع من إطلاق الوجوب على الله تعالى فقط، وقيل: بل معنوي لأنه يقول لو أخل به لم يستحق عليه ذماً، ولأن الطاعات في حكم المستحقة علينا بما له علينا من سابق النعم فهي بمنزلة الشكر له، فكما أن الشكر مستحق كذلك طاعة المنعم بأصول النعم وفروعها، وإذا كانت مستحقة امتثالاً لأمره، وذلك الامتثال شكر على نعمة لم يستحق عليها جزاء، كما لا يستحق

من قضى دينه جزاءً من المقضي، وحكى في الغياصة عن أبي القاسم وأتباعه نحو ما هنا من عدم الوجوب، إلاَّ أنهم يقولون يجب لنا على الله من جهة الأصلح بناء على أصلهم.

قال: لأن الأصلح واجب على الله -يعني عندهم- وهو ما نفع الحي ولا مفسدة فيه، وأما الإمام القاسم بن محمد فكلامه محتمل لأن يكون خلافه لفظياً؛ لأن عنده أن الثواب لابد من وقوعه قطعاً وإن كان تفضلاً لأن الله قد وعد به وهو لا يخلف الميعاد، ولأن الشرفي علل القطع بفعله بأنه تعالى قد أخبر به، وقضت به حكمة العدل، وما قضت به حكمة العدل لا يجوز تخلفه، ولأن الإمام استدل على أنه لايقال إنه واجب بأنه يوهم التكليف، وظاهر هذا أنه إنما منع من إطلاق لفظ الوجوب فقط مع الموافقة في قبح الإخلال به، ويحتمل أن خلافه معنوي لاستدلاله بأن الطاعات شكر، والأول أظهر؛ لأنه قد نص على أن الثواب مستحق عقلاً، وهذا يدل على قبح الإخلال به عنده. والله أعلم.

احتج الأولون من جهة العقل بأن الله تعالى ألزمنا الشاق وهو هذه التكاليف، فلو لم نستحق ثواباً عليها لكان إلزامه لنا إياها قبيحاً؛ لأن إلزام الشاق كإنزاله، فكما أن إنزاله بنا لا لنفع ولا استحقاق يقبح، كذلك إلزامه لا لنفع ولا استحقاق مع كونه يمكنه أن يجعل فعل ماكلفنا به غير شاق بأن يزيد في قوانا، ويصرف شهواتنا إلى الحسن، ويجعل نفرتنا عن القبيح، فلما علمنا خلاف ذلك عرفنا أنه إنما كلفنا لتحصيل نفع لا يحسن منه الابتداء بمثله وهو الثواب.

فإن قيل: لم لا تقولون بأنه كلفنا لدفع مضرة؟

قيل: لأنه يحسن منه دفع المضرة عنا من دون واسطة فعل منا، فلا يكون للتكليف حينئذ فائدة فيكون عبثاً، وأما من جهة السمع فلأن الله تعالى قد سمى الثواب جزاء حيث قال تعالى: {لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ} [فاطر:٣٠] وهذه العبارة تقتضي أنه كالدين؛ لأن الوفاء لا يعبر به إلا عن ما هو مستحق، ولا يسمى التفضل وفاء، ويقتضي أيضاً أنه شيء قد علم قدره كالأجرة المعلومة، ولوكان تفضلاً لم يعبر عنه بالإيفاء، وأيضاً لايسمى أجراً إلا ما كان مستحقاً.

قال الموفق بالله: الأجر على الشيء لايكون إلا استحقاقاً لا تفضلاً، ألا ترى أن من تفضل على فقير بدرهم لايقال أنه آجره، وإذا عمل له عملاً فأعطاه في مقابلة عمله، قيل: إنه آجره إذا استحق عليه لعمله، قال: وكذلك قوله تعالى: {جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} [السجدة:١٧] والجزاء لا يكون إلا في مقابلة مستحق يكون جزاء عليه، فما يكون تفضلاً يفعله ابتداء لا في مقابلة استحقاق لم يكن جزاء.

احتج أهل القول الثاني بوجوه:

أحدها: أن في إطلاق الوجوب على الله إيهام التكليف، وهو ضعيف، وقد بينا ضعفه في الفاتحة.

الثاني: أنه قد ثبت فيما مر أن الطاعات شرعت شكراً، وجارية مجرى الشكر على النعم السابقة، وإذا كانت كذلك كان الثواب الموعود به عليها تفضلاً محضاً، وإن كان في مقابلة الطاعة؛ إذ لا يجب

على المشكور على النعمة السابقة نعمة أخرى توازي شكر الشاكر له.

الثالث: أن القرآن ناطق بأن الجزاء والثواب تفضل منه، قال تعالى: {لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْ فَضْلِهِ} [الروم:٤٥] وقال تعالى حاكياً عن أهل الجنة: {الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ ...} إلى قوله: {...مِنْ فَضْلِهِ} [فاطر:٣٤،٣٥] وقال: {إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ...} إلى أن قال: {...فَضْلاً مِنْ رَبِّكَ} [الدخان:٥١-٥٧] إلى غير ذلك من الآيات، وهذا يدفع قول الأولين إن الأجر لا يكون تفضلاً.

الوجه الرابع: ورود السنة النبوية بأن الثواب تفضل، قال في الجواب المختار: روى أبو طالب في الأمالي بإسناده إلى النبي ﷺ أنه قال في حديث طويل: «وبالعفو تنجون، وبالرحمة تدخلون، وبأعمالكم تقسمون» وروى عليه السلام في الأمالي أيضاً بإسناده إلى النبي ﷺ أنه قال: «إن الله يجمع فقراء هذه الأُمَّةِ ومياسيرها في رحبة باب الجنة، ثم يبعث منادياً فينادي من بطنان العرش: أيما رجل منكم وصله أخوه المؤمن في الله ولو بلقمة من خبز فيأخذ بيده على مهل حتى يدخله الجنة، قال: وهم أعرف بهم يومئذ منهم بآبائهم وأمهاتهم، قال: فيجيء الرجل منهم حتى يضع يده على ذراع أخيه المكرم له والواصل له فيقول: يا أخي أما تعرفني ألست الصانع كذا وكذا فيعرفه كل شيء صنعه به من البر والتحفة فقم معي فيقول: إلى أين؟ فيقول: لأدخلك الجنة فإن الله قد أذن لي في ذلك، فينطلق به آخذاً بيده لايفارقه حتى يدخله الجنة بفضل رحمة الله لهما ومَنِّهِ عليهما» وروى الحاكم في السفينة عن

جابر، قال: خرج رسول الله ﷺ فقال: «خرجت من[1] خليلي جبريل آنفاً فقال: يامحمد والذي بعثني بالحق إن لله عبداً من عباده عبَد الله خمسمائة سنة على رأس جبل عرضه وطوله ثلاثون ذراعاً في ثلاثين ذراعاً والبحر محيط به أربعة آلاف فرسخ من كل ناحية فأخرج الله له عيناً عذباً بعرض الأصبع كذا ينبض بماء عذب فيستنقع في أسفل الجبل وشجرة رمان تخرج له في كل ليلة رمانة فيصوم يومه فإذا أمسى نزل فأصاب في الوضوء وأخذ تلك الرمانة فأكلها، ثم قام لصلاتة فسأل ربه عند وقت الأجل أن يقبضه ساجداً وأن لا يجعل للأرض ولا لشيء عليه سبيلاً حتى يبعثه وهو ساجد ففعل فقال: نحن نمر عليه إذا هبطنا وإذا صعدنا فنجده في العلم[2] يبعث يوم القيامة فيقف بين يدي الله فيقول له الرب ادخل عبدي الجنة برحمتي فيقول: بل بعملي، فيقول الله للملائكة: قايسوا عمل عبدي بنعمتي عليه فيؤخذ عليه نعمة البصر قد أحاطت بعبادته خمسمائة عام وبقية نعمة الجسد فضلاً عليه...» الخبر بطوله.

الوجه الخامس: مارواه في الجواب المختار، وشرح الأساس عن علي عليه السلام أنه قال: (ولكنه جعل حقه على العباد أن يطيعوه، وجعل جزاءهم عليه مضاعفة الثواب تفضلاً منه وتوسعاً بما هو من المزيد أهله) وهو في النهج، وفي شرح الأساس، والجواب المختار عنه عليه السلام أنه قال: (وتا الله لو انماثت قلوبكم انمياثاً، وسالت عيونكم من رغبة

(١) هكذا في الأصل.
(٢) العلم: الجبل. تمت مؤلف.

إليه ورهبة دماً، ثم عمرتم في الدنيا ما الدنيا باقية ما جزت أعمالكم ولو لم تبقوا شيئاً من جهدكم أنعمه عليكم العظام وهداه إياكم إلى الإيمان).

قال في الجواب المختار: وقال عليه السلام: (رافق بهم رسله، وأزارهم ملائكته، وأكرم أسماعهم أن تسمع حسيس نار أبداً، وصان أجسادهم أن تلقى لغوباً ونصباً) {ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ} [الحديد:٢١] وأما ما احتج به الأولون من الدليل العقلي.

فجوابه: أنا لانسلم أن إلزام الشاق يوجب الثواب؛ لأن للمالك المنعم أن يلزم عبده الشاق الممكن، وإلا لما وجب على العبد الامتثال، ووجوب امتثال أمر المالك المنعم مما لاينبغي النزاع فيه؛ إذِ الامتثال شكر، والشكر واجب عقلاً وسمعاً، وأما الآيات المتضمنة لذكر الجزاء، والأجر، وما في معناها مما رتب فيه الثواب على العمل فقد أجاب عنها الإمام القاسم بن محمد في الجواب المختار، وقال: معناها كمعنى الزيادة التي ذكرها الله تعالى في قوله: {لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ} [إبراهيم:٧] لأن الزيادة جعلها تعالى في مقابلة الشكر تفضلاً، وكذلك الثواب جعله في مقابلة الأعمال تفضلاً. قال عليه السلام: بل مذهب آبائنا عليهم السلام أن الثواب من جملة الزيادة التي ذكرها الله تعالى في قوله: {لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ} [إبراهيم:٧] كما صرحوا بذلك في كتبهم، وقد ذكر ذلك أمير المؤمنين عليه السلام [1] وذكره الهادي عليه السلام في

(١) يعني به ما تقدم في الوجه الخامس. تمت مؤلف.

الأحكام، وفي كتاب الديانات، والحسين بن القاسم عليه السلام في تفسيره.

قلت: ولقائل أن يقول كون الطاعات شكراً لايمنع من استحقاق العبد للثواب على الله تعالى بحيث أنه يقبح الإخلال به؛ لأنه تعالى لما ألزمهم أن يشكروه بما فيه عليهم مشقة كان لهم عليه من الحق الجزاء الجزيل على تلك المشقة، وإلا لكان في تكليفهم إياها جور وظلم؛ لأنه كان يمكنه أن يستوفي ما يجب له عليهم من الشكر من دونها كما مر، وهذا هو الظاهر من كلام أمير المؤمنين عليه السلام، ومشاهير أئمة العترة، وقد مر من كلامه عليه السلام مايدل على ذلك في العاشرة من مسائل الحمد لله، وفيه تصريح بوجوبه عليه تعالى، وذكر الهادي عليه السلام ذلك في البالغ المدك، وقد مر بعض كلامه في الرابعة من مسائل قوله تعالى: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} [الفاتحة:٤] وقال الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام: الجزاء إتمام العدل ونظامه قال: ولولا ذلك لكان خلق الدنيا، وما فيها عبثاً تعالى الله عن ذلك، ذكره في الحقائق وصرح فيها بأنا نعلم علماً عقلياً ضرورياً أن العدل الحكيم سيحدث داراً للجزاء يثيب فيها المطيعين، ويعاقب فيها العاصين.

وقال عليه السلام: (اعلم أن جزاء العمل موجب والزيادة على الجزاء فضلٌ من الله تعالى ورحمة فصرح بوجوب الجزاء مع أنه يقول بأن الطاعات شكر، واستدل على أن الجزاء واجب بحديث ابن عمر مرفوعاً: «الأعمال عند الله سبعة، عملان موجبان...» الخبر ذكره في

الحقائق، وهو في أمالي أبي طالب مسنداً.

قال: أخبرنا محمد بن بندار، ثنا الحسين بن سفيان، ثنا إبراهيم بن يعقوب، ثنا سعد بن سليمان[1] ثنا يحي بن المتوكل، ثنا عمر بن محمد عن ابن دينار، عن ابن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الأعمال عند الله سبعة عملان موجبان، وعملان بأمثالهما، وعمل بعشرة أمثاله، وعمل بسبعمائة، وعمل لايعلم ثوابه إلا الله، فأما الموجبان فمن لقي الله يعبده مخلصاً لايشرك به شيئاً وجبت له الجنة، ومن لقي الله قد أشرك به وجبت له النار،ومن عمل سيئة جزيَ مثلها، ومن أراد أن يعمل حسنة ولم يعمل بها جزيَ مثلها،ومن عمل حسنة جزي عشراً،ومن أنفق ماله في سبيل الله ضوعفت له نفقته الدرهم بسبع مائة والدنيار بسبعمائة، والصيام لايعلم ثواب عامله إلا الله تبارك وتعالى» ونقل في البدر الساري عن جماعة من قدماء العترة عليهم السلام القول بوجوب الثواب مع القول بأن التكاليف شكر، منهم: علي عليه السلام، وفاطمة الزهراء، والقاسم، والهادي، والمرتضى، وصرح في الأساس بأن الثواب والعقاب يستحقان عقلاً، وهذا هو معنى الوجوب، فثبت بما قررنا أن كون التكاليف شكراً لا يمنع لوجوبه، كما أن كونها لطفاً لا يمنع ذلك عند القائل بها مع أنها عندهم في مقابلة النعم كما مر، وقد أورد القرشي[2] على القائلين بأنها

(١) قوله (سعد بن سليمان) في الأم سعيد وفي الجداول سعد وقال الصواب سعاد بن سليمان. تمت مؤلف.

(٢) المراد من ذكر جواب القرشي هو الجواب الثاني لأنه الذي يستشهد به على عدم التنافي بين كون الطاعات شكراً ووجوب الثواب، وأما الأول فإنما ذكرناه لبيان ما فيه من التكلف المنافي للمطلوب. تمت مؤلف.

ألطاف مع القول بأنها لأجل الإنعام بأصول النعم السابقة إلزام عدم استحقاق الثواب، وأجاب عنه بأنه إذا كانت نعمة الله تعالى السابقة من قبيل التفضل، ثم كلفنا الشاق ولم يجبره بنفع صارت هذه العبادة في مقابلة تلك النعم فخرجت عن كونها نعما متفضلاً بها، وصارت كتقديم أجرة الأجير على عمله، ثم قال: وعلى الجملة إذا جعل التكليف شاقاً فلا بد وأن يجبره بنفع، وإلا فقد كان يمكنه تأدية شكره من دون مشقة بأن لايخلق شهوة القبيح ونفرة الحسن كما في أهل الجنة، وهذا الجواب الأخير -أعني قوله وعلى الجملة إلى آخره- هو الذي استحسنه الإمام عز الدين، وأما الأول فقال: فيه تكلف لاحاجة إليه، ومقصودنا من إيراد هذا الجواب الاستدلال به على أن كون العبادة شكراً لاينافي وجوب الثواب. والله أعلم.

المسألة السادسة [التعليق على لفظة {اعبدوا}]

قوله: {اعبدوا} ورد مطلقاً، وقد اختلف العلماء في الأمر إذا ورد بمطلق كهذه الآية فإن الأمر فيها بالعبادة ورد مطلقاً من دون تعيين لعبادة مخصوصة هل المطلوب الجزئي المطابق للماهية؟ أم الماهية نفسها؟ فذهب أصحابنا، وأكثر الفقهاء، وابن الحاجب إلى أن المطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية المشتركة بين الجزئيات لا الماهية نفسها، وقال بعض الشافعية: بل الماهية هي المطلوبة، والأمر إنما تعلق بها لابشيء من جزئياتها.

احتج الأولون بأن الماهية يستحيل وجودها في الأعيان، وذلك

يوجب امتناع طلبها؛ لأنها لو وجدت فالموجود إما هي فقط، ويلزم وجود الأمر الواحد بالشخص[1] في أمكنة مختلفة، واتصافه بصفات متضادة وهو محال، وتحقيقه أن الموجود الخارجي متميز عن غيره تميزاً يمنع وجود الشركة فيه، فلو وجدت الماهية في الخارج لكانت كذلك مع أنها مشتركة بين الأفراد، متمكنة في أماكن مختلفة، ومتصفة بصفات متضادة فيلزم المحال المذكور.

قال ابن الحاجب: ويلزم أن تكون كلياً جزئياً وهو محال، ويعني به أنها من حيث كونها موجودة تكون مشخصة جزئية، ومن حيث أنها الماهية الكلية تكون كلية وهو محال، أو يكون الموجود هي مع أمر آخر زائد عليها، فإن اتحد وجودهما فإما أن تقوم بكل واحد منها، أو بالمجموع، وعلى أيهما يلزم المحال.

أما الأول: فلأنه يلزم قيام الشيء الواحد بمحلين.

وأما الثاني: فلأنه يلزم منه أن لايكون كل منهما موجوداً وإنما الموجود المجموع، ووجود الكل بدون الإجزاء محال، وإن تعدد وجودهما لم يمكن حملها على المجموع أي الإخبار بها عنه مع أنه ممكن، فإنه يقال زيد حيوان.

فإن قيل: وما الدليل على أن التعدد يمنع الحمل؟

قيل: لأن الموجودات الخارجية المتغايرة إذا اجتمعت لم يمكن أن يقال: إن هذا المجموع هو أحدها كأن يقال هذا المجموع من الزاج والعفص هو الزاج،

---

(١) أي يوجد متشخصاً متميزاً في أمكنة. تمت مؤلف.

أو العكس كأن يقال: هذا الزاج هو المجموع منه ومن العفص.

احتج الآخرون بأن المطلوب مطلق، والجزئي مقيد، والمطلق لايدل على المقيد، فوجب أن يكون المطلوب هو المشترك وهو الماهية، وأجيب بأنا قد بينا استحالة طلب الماهية، وطلب الشيء يتوقف على إمكانه إما لأن طلب المحال قبيح كما هو مذهب المعتزلة، وإما لأن طلب الشيء يتوقف على تصوره، وتصوره فرع إمكانه.

قال في شرح الغاية: على أنا لانسلم عدم استلزام المطلق للمقيد فيما نحن فيه؛ لأن من لوازم الماهية طلب فرد منها لاستحالة وجودها في الخارج من دون فرد بالإجماع، إذا عرفت هذا فالمطلوب من قوله: {اعبدوا} إيجاد فعل ممكن لاماهية العبادة، لكنه يقال: هل تدل هذه الصيغة على الأمر بكل عبادة أم لا؟ اختار الرازي أنها لا تدل؛ لأن المعنى أدخلوا هذه الماهية في الوجود، فإذا أتوا بفرد من أفراد الماهية فقد أدخلوها في الوجود لاشتمال الفرد عليها، فيخرجون عن العهدة بالإتيان بالفرد.

قلت: وهذا مع عدم القرينة المقتضية للتعدد، فأما هنا فالقرينة الدالة على تعدد العبادات وتقررها معلومٌ كتاباً وسنة.

وأما الرازي فقد جعله من الأمر المعلق على علة، وهو يتكرر بتكررها اتفاقاً، وحاصل كلامه أن الأمر بالعبادة إنما كان لأجل كونها عبادة؛ لأن ترتب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف، لاسيما إذا كان الوصف مناسباً كما هنا، فإن كون العبادة عبادة يناسب الأمر

بها لأنها تعظيم لله وخضوع له، وكل ذلك مناسب في العقول، وإذا ثبت أن العلة ذلك وجب في كل عبادة أن تكون مأموراً بها؛ لأن العلة إذا حصلت وجب حصول الحكم لا محالة.

قلت: ولقائل أن يقول: لانسلم أن وجه شرعية العبادة كونها عبادة، بل هو باطل من وجوه:

أحدها: أنه لا دليل عليه.

الثاني: أن الله تعالى إنما كلفنا ليعرضنا على الخير ولو كان الأمر كما ذكره لم يكن التكليف إلا لكونه عبادة فقط، وذلك باطل؛ لأنه لو كان كذلك لكان ظلماً وعبثاً لأن التكليف شاق، والمعلوم أن الباري تعالى لا ينتفع بتكليفنا الشاق، وإذا كان لمجرد كونه عبادة لزم أن لا نفع لنا فيه، فيكون ظلماً، وعبثاً لمشقته من دون فائدة، وكلاهما قبيح لايجوز من الله تعالى فعله.

الثالث: أنه قد ثبت بما مر أن وجه وجوب الواجبات كونها شكراً، أو ألطافاً على الخلاف بين العدلية، وفي ذلك إبطال كون الوجه كونها عبادة، اللهم إلا أن يقال لم يرد بكون العلة ما ذكره مجردة، بل مع كونها[1] مسببة عن النعم السابقة، فتكون شكراً، أو جارية مجرى الشكر، وقد أشار إلى هذا فيما حكيناه عنه قريباً، لكن أصولهم تأباه؛ لأن مسألة وجه شرعية التكاليف مؤسسة على مسألة الحسن والقبح العقلي، وهم ينفونها، وقد مر أن قوله إن النعم إذا كانت سبباً في وجوب العبادة لم يجب الثواب إنما هو

(١) أي العبادة. تمت مؤلف.

على سبيل الإلزام. والله أعلم.

المسألة السابعة [وجوب النظر]

قيل: في هذه الآية دليل على وجوب النظر؛ لأنه تعالى أردف الأمر بالعبادة بما يدل على وجود الصانع، وهو خلق المكلفين وما ذكر بعده، وذلك يدل على أنه تعالى لايعرف إلا بالنظر والاستدلال؛ إذ لو كان معلوماً ضرورة لما كان لذكر ذلك فائدة.

واعلم: أن مسألة وجوب النظر مسألة عظيمة في المعارف الإلهية، ولأجل ذلك جعلنا الكلام عليها في أربعة مواضع؛ إذ لايحصل العلم بها على وجه لايبقى معه شك ولاشبهة إلا بذلك:

الموضع الأول: في أن معرفة الله واجبة.

الثاني: أنها ليست ضرورية.

الثالث: أن التقليد فيها لا يجوز، وأن الظن لايكفي.

الرابع: في أدلة وجوب النظر.

[المعرفة]

الموضع الأول: في أن معرفة الله تعالى واجبة، فالذي عليه الجمهور من العدلية، وأكثر فرق الإسلام: أنه يجب على كل مكلف أن يعلم الله تعالى على الجملة، وما يجب له، وما يستحيل عليه، وما يحسن

منه ويقبح، والخلاف في ذلك لأهل المعارف وهم القائلون بأن المعارف ضرورية، وسيأتي الكلام عليهم في الموضع الثاني، فهؤلاء قالوا: لا تجب علينا المعرفة على الإطلاق لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ لأنها من فعله تعالى فهي غير داخلة في التكليف، وحكى عنهم في سائر مسائل أصول الدين المتعلقة بالتوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد مثل ذلك، هذا وبينهم في كونها ضرورية ضرب من الاختلاف، وسيأتي تحقيقه، ومن الخلاف في ذلك القول بجواز التقليد في المسألة، وكذلك القول بأن الظن كاف فيها، وسيأتي ذلك كله، واختلف القائلون بالوجوب في وجهه، فقال الإمام القاسم بن محمد، وحكاه الشرفي، وابن لقمان عن قدماء أهل البيت، وهو في البدر الساري عن عامة الآل: إن وجه وجوب المعرفة لأجل القيام بواجب شكره تعالى على نعمه، وهو قول أبي علي، ورواه في البدر الساري عن البغدادية، وتوضيح هذا الدليل أنه قد ثبت بالعقل وجوب شكر المنعم، وجهل المنعم سيلزم الإخلال بشكره؛ لأن توجيه الشكر إلى المنعم مترتب على معرفته ضرورة، والإخلال بالشكر قبيح عقلاً، فوجبت المعرفة لذلك، واعترضه السيد مانكديم بأن شكر الله لا يجب إلا بعد معرفته، ومعرفة أنه قصد وجه الإحسان، وشبه ذلك بمن اجتاز بحياض، أو نحوها فشرب من مائها فإنه لا يجب عليه أن يعرف بانيها ليشكره، بل إن عرف أنه قصد بها وجه الإحسان شكره، وإلا فلا، فكذلك في هذه المسألة إن عرف الله وعرف أنه قصد بهذه المنافع الإحسان شكره، وإلا فلا.

قال القرشي: وإن وجب الشكر أمكن تأديته مشروطاً وإن لم تحصل معرفته، وقال السيد مانكديم، والإمام المهدي: بل إنما وجبت المعرفة لكونها لطفاً، وهو قول سائر المعتزلة، ورجحه السيد العلامة محمد بن عز الدين المفتي، ورواه عن المؤيد بالله.

وهذا الدليل مبني على أصلين:

أحدهما: أن المعرفة لطف للمكلفين في القيام بما كلفوه.

الثاني: أن تحصيل ما هو لطف بهذه الصفة واجب، أما الأصل الأول فيدل عليه أن اللطف ما يكون المكلف عنده أقرب إلى أداء الواجب، وترك القبيح، ومعرفة الله بهذه المثابة، فإن المعلوم أن المكلف إذا عرف أن له صانعاً إن أطاعه أثابه، وإن عصاه عاقبه كان أقرب إلى فعل ما كلف به.

قال السيد مانكديم: واللطف عند التحقيق هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب؛ لأنه هو الذي يدعو ويصرف، لكنه لما ترتب على العلم بالله بحيث لايتم إلا به عد العلم بالله لطفاً، وحكى في الغياصة عن كثير من المعتزلة، والزيدية: أن اللطف في التحقيق هو العلم بالثواب والعقاب، ثم قال: والأولى أن يقال إن اللطف في الحقيقة ليس هو الثواب والعقاب، ولا العلم بهما، وإنما هو كون هذا الفعل، أوهذ الترك مما يستحق بفعله أو تركه ثواباً أو عقاباً كما صرح به القرشي.

قلت: الذي صرح به القرشي هو العلم ولفظه: اللطف في الحقيقة

هو العلم بأن هذا الفعل مما يتحقق عليه الثواب والعقاب؛ لأنه الذي يدعو ويصرف.

قال الإمام عز الدين: إنما لم يجعل اللطف العلم باستحقاق الثواب والعقاب كما ذكره السيد الإمام؛ لأنه قد اعترض بأن من أصولكم بأن اللطف إذا كان معلوماً فاللطف نفس المعلوم، وإن كان مظنوناً فاللطف نفس الظن؛ إذ المظنون قد يكون لا ثبوت له فكان الظن اللطف، فيلزم على هذا الأصل أن يكون اللطف نفس الثواب والعقاب لأنهما معلومان، ولايصح أن يكون لطفاً لتأخرهما عن فعل المكلف به، ومن حق اللطف التقدم على الملطوف فيه، فحينئذ جعل اللطف ماذكره، ولايلزم عليه مالزم على جعله العلم باستحقاق الثواب.

قلت: إلا أنه لم يظهر لي الفرق بين قول السيد مانكديم، بأنه العلم باستحقاق الثواب والعقاب،وبين قول هؤلاء بأنه العلم بكون هذا الفعل مما يستحق عليه ذلك، فلا يرد هذا الاعتراض على السيد[1]، وإنما يرد على من قال بأن اللطف هو العلم بالثواب والعقاب، وإنما ورد عليهم لما مر من تأديته إلى كون اللطف متأخراً عن الملطوف فيه، وأما العلم بالاستحقاق فليس بمتأخر. فتأمل.

وبما قررنا ثبت أن المعرفة إنما سميت لطفاً؛ لأن العلم بالاستحقاق لايتم إلا بمعرفة المثيب والمعاقب،فسمي الجميع لطفاً،فإن قيل:إذا كان

(١) لعل المراد السيد مانكديم والسياق يقتضيه.

الوجه في تسمية المعرفة لطفاً كون العلم بالاستحقاق لايتم إلا بها، فما تقولون فيما لايتوقف العلم باستحقاق الثواب والعقاب عليه من المعارف كنفي الرؤية، ونفي الثاني، ومسألة الإمامة، والشفاعة، وغيرها من مسائل أصول الدين؟

قيل: قد أجيب عن هذا من وجهين:

أحدهما: أن نقول لكل واحدة من تلك المسائل حظ في الدعاء والصرف فتكون ألطافاً، ولا نسلم قول من يقول إن اللطف ليس إلا مجرد العلم باستحقاق الثواب والعقاب.

الثاني: أن منها ماهو شرعي محض كالإمامة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والمنزلة بين المنزلتين، ومنها ما تطابق فيه العقل والشرع كنفي الثاني، فإذا ثبت ذلك كان وجه وجوبها كالوجه في وجوب الواجبات الشرعية، وهو كونها ألطافاً في التكاليف العقلية العملية، فصح أن وجه وجوب جميع مسائل أصول الدين واحد وهي كونها لطفاً، فإن قيل: إذا لم تجب المعارف إلا لكونها وصلة إلى المطلوب الذي هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب فلم أطلق كثير من المتكلمين القول بأنها أَلْطَافٌ؟

فالجواب من وجهين:

أحدهما: ما روي عن قاضي القضاة من أنه ما من شيء من هذه المعارف إلا وله حظ في اللطف، ألا ترى أنه لو لم يعلم أن الله تعالى قادر لجوز أن لايقدر على عقابه مع استحقاقه لذلك، ولو لم يعلم أنه

تعالى عالم لجوز أن لا يعلم أنه ممن يستحق العقاب وإن كان مستحقاً له، ونحو ذلك في سائر المسائل أو أكثرها.

قال الإمام عز الدين: وهو كلام حسن وإن منع منه أكثر المتأخرين، وصرحوا بأن اللطف ليس إلا العلم بالثواب والعقاب.

وثانيهما: أن تسميتها لطفاً على جهة المجاز من تسمية الشيء بما يؤدي إليه، وهي تؤدي إلى العلم باستحقاق الثواب والعقاب بمعنى أنه لايمكن[1] إلا معها.

قال الإمام عز الدين: ولا يلزم تسمية النظر لطفاً؛ لأن المجاز لايقاس عليه، ولأنها سميت بذلك تفخيماً لها لتعلقها بذات الله تعالى، وصفاته، وعدله، وحكمته، ووعده ووعيده، ولا كذلك النظر.

قلت: وتسميتها لطفاً على جهة المجاز هو الظاهر من حكاية صاحب الغياصة عن المتكلمين، فإنه ذكر أن للطف على التحقيق على ما ذكره المتكلمون هو العلم بالثواب والعقاب، وأما مجرد المعرفة فلا حظ لها في اللطف، قال: ولهذا لو عرف العبد ربه ولم يعلم وعد الثواب، ولا وعيد العقاب لم يدعه شيء من ذلك إلى شيء من التكاليف، بل ربما وقع في نفسه أنه يعاقب على ذلك لإتعاب نفسه التي هي ملك غيره.

وأما الأصل الثاني، وهو أن تحصيل ما هو لطف للمكلفين بما كلفوه واجب، فدليله أن تحصيله يجري مجرى دفع الضرر عن النفس، فإنه

---

(١) أي العلم. تمت مؤلف.

إذا فعل الطاعة دفع عن نفسه ضرر العقاب، ولا يحصل فعل الطاعة إلا بعد معرفة المطاع، فكان تحصيل المعرفة واجباً؛ لأن وجوب دفع الضرر عن النفس معلوم ضرورة مظنوناً كان أو معلوماً، إلا أن وجه الوجوب في المعلوم هو كونه دفعاً للضرر، وفي المظنون هو الظن لدفع الضرر، فإن قيل: لم جعلوا تحصيل المعرفة جارياً مجرى دفع الضرر ولم يجعلوه دفع ضرر في نفسه؟

قيل: لأن الذي يدفع الضرر في الحقيقة هو فعل الطاعة وترك المعصية، ولذا لو حصلت المعرفة من دونهما لم يندفع الضرر، لكن لما يتم الفعل والترك إلا بعد المعرفة أجري تحصيلها مجرى دفع الضرر، وإنما قالوا إنه لايتم فعل الطاعة وترك المعصية إلا مع المعرفة؛ لأن المطيع من فعل ما أراده المطاع، والطاعة فعل ذلك مع القصد إلى طاعته، ولا يمكن القصد إلى طاعته إلا مع معرفته.

فإن قيل: ما الوجه في استواء الحال في المظنون والمعلوم؟

قيل: حكم العقل بذلك، فإنه لافرق عند العقلاء بين مشاهدة السم في الطعام، وخبر من يورث خبره الظن في وجوب الترك، وكذلك الأدوية فإنه يجب فعلها لظن الدفع، وذلك أمر موجود من النفس.

فإن قيل: لم قالوا إن وجه الوجوب في المظنون هو ظن الدفع ولم يجعلوه نفس الدفع كما في المعلوم؟

قيل: لأن الدفع غير مقطوع به إذا لم يكن الضرر معلوماً؛ إذ من

الجائز أن لا يكون ثابتاً في نفس الأمر[1]، والعلم بالوجوب فرع على العلم بوجه الوجوب، والظن[2] في نفسه معلوم، فكان هو الوجه للعلم به دون الدفع، وإلى هنا انتهى الكلام على هذين الأصلين، وبثبوتهما يثبت أن معرفة الله واجبة، وأن وجه وجوبها كونها لطفاً.

فإن قيل: إذا كانت لطفاً فهلا وجب على الله فعلها؛ لأن اللطف يجب على المكلف -بكسر اللام- للمكلف -بفتحها- لإزاحة العلة مع أن الضروري أجلى وأقطع للشك، وقد مر أن اللطف إذا كان مقدوراً لله وجب فعله، وإذا فعله وجب أن يفعله على أبلغ الوجوه، وفعل المعرفة مقدور لله تعالى.

قيل: لو وجب عليه تعالى لفعله إذ لا يخل بواجب، ولعله قد علم أنه من فعلنا أبلغ، وقد ذكر الشيخ أبو عبد الله أن المعرفة إذا حصلها العبد بنظر و اكتساب كان إلى الثبات إلى ماهي لطفاً فيه، والتمسك به أقرب من أن ينالها بلاكد ولا كلفة، ومن شأن اللطف أن يجب على أبلغ الوجوه، ولا عبرة في كونه أبلغ بكونه أجلى، قال: ولمثل هذا فإن من يكتسب الأموال بكلفة ومشقة يكون تمسكه بها أقرب مِنْ تمسكِ من ينالها بإرثٍ أو نحوه مما لامشقة فيه.

واعلم: أنه قد روي في وجه وجوب المعرفة قول ثالث وهو أن وجه وجوبها قبح تركها وهو الجهل، والظن ونحوهما مما يمنع من وجودها

(١) وإذا لم يكن الضرر ثابتاً في نفس الأمر فلا يصح جعله وجهاً ولذا اشترطوا العلم بالوجه. تمت مؤلف.

(٢) يعني أن الظان يعلم من نفسه كونه ظاناً. تمت مؤلف.

كالشك وغيره، وهذا القول رواه السيد مانكديم عن أبي علي، وروي في وجه وجوبها قول رابع وهو أنه ورد بها الشرع، وهذا قول المجبرة، رواه عنهم الإمام عز الدين، وهو بناء على نفي الحكم العقلي، وقد مر إبطاله، وأما أبو علي فقد أبطل قوله هذا السيد مانكديم بأنه لايستقيم إلا لو لم يمكن الانفكاك عن القبيح إلا إلى المعرفة، فأما وهو يمكن الانفكاك عنه إلى غيرها بأن لايفعلها، ولا يفعل ما يضادها وهو الجهل وغيره، فلا يستقيم كلامه، وهذا يشبه قولنا في الصلاة أنه لايجوز أن يجعل وجه وجوبها قبح تركها من الزنا وغيره؛ لأن ذلك إنما يصح لو لم يمكن الاحتراز عن الزنا مثلاً إلابالصلاة، فأما وهو يمكن الانفكاك عن الأمرين جميعاً فلا، وحاصله أنه لايصح القول بأن وجه وجوب المعرفة ما ذكره أبو علي إلا إذا كانت المعرفة قد منعت من وقوع القبيح، ولا يكون ذلك إلا إذا لم ينفك عن المعرفة إلا إلى القبيح، والعكس، لكنه قد ينفك عن الأمرين جميعاً، فلا يصح جعل ما ذكره وجهاً في وجوبها.

قال الإمام عز الدين: اعلم أنه إذا ثبت أن للمعرفة تروكاً كثيرة لم يتأت على أصل أبي هاشم أن يكون وجه وجوبها قبح تركها؛ لأن عنده أن الواجب إذا كان له تروك كثيرة لم يقبح شيء منها، وإنما يقبح إذا كان له ترك واحد لا يمكنه الانفكاك من الواجب إلا إليه.

قيل: ومثاله أن يكون المكلف بين صفيحتين من حديد بينهما من الفرق ما يتسع لجسمه فقط، وهو قائم مستند الظهر إلى صفحة

أخرى، واللبث هنالك واجب عليه، فإنه لا يمكنه فعل شيء يشتغل به عن الواجب، ويكون تركاً له إلا المشي أمامه لاغير، فأما إذا أمكن الانفكاك من الواجب، ومنه لم يقبح، وهذه حال المعرفة، وهذه التروك فإنه يمكن الانفكاك منها، ومن كل واحد على انفراده، فلا يقبح على ما قاله أبو هاشم، ولكن مذهب الجمهور: إن كل ترك للواجب اشتغل به عنه فهو قبيح، وإن أمكن الانفكاك عنه، وعن الواجب بأن يكون للواجب تروك غيره.

قال الإمام عزالدين: وقد روي الخلاف في المسألة على غير هذه الصورة، فقيل: إن كان الواجب المتروك لا يمكن فعله إلا بجارحة كالكلام، فإن تركه وهو السكوت يكون قبيحاً؛ لأنه فعل ما لايتم الكلام معه وهو السكوت، وإن كان يمكن فعل الواجب بجوارح كرد الوديعة فإنه يمكن ردها بجوارح ومن جهات، والفعل الذي يشتغل به عنها كذلك، فهاهنا وقع الخلاف، فقال أبو هاشم، وأبو عبد الله: لا يكون شيءٌ مما يشتغل به عن الرد قبيحاً، وقال أبو إسحاق، وقاضي القضاة: تقبح هذه التروك جميعها، وتكون بمنزلة الترك الواحد، هذا مع إجماعهم على استحقاق تارك الواجب للذم والعقاب على إخلاله به، سواء كان له ترك أو تركان أو تروك، وإنما الخلاف في الفعل الذي يشتغل به عن أداء الواجب هل يستحق عليه عقاباً أم لا.

قلت: وبما ذكرنا عن السيد مانكديم، وأبي هاشم تعرف ضعف قول أبي علي، فإن قيل: إن مذهب أبي علي أن التروك أفعال، وأنه لا يمكن القادر بقدرة الخلو عن فعل الشيء، وفعل ضده فمن لم يفعل

المعرفة فقد فعل ضداً لها، وهو المسمى تركها، فيكون الترك قبيحاً حقيقة، وأنتم تقولون: أن الترك كالقبيح من حيث أنه جهة كافية في استحقاق الذم، وإذا كان كذلك فقد صار أحدنا لاينفك عن المعرفة إلا إلى ما يستحق به الذم.

قيل: أما قوله إن الترك فعل، فغير مسلم، فقد أبطل الجمهور قوله أن القادر بقدرة لا يخلو من فعل الشيء وفعل ضده، بأن أحدنا قد لا يريد تصرفات الناس في الأسواق ولا يكرهها، فقد خلا عن الشيء وضده، لايقال أنه لا يخلو عنهما إلا إلى ثالث، وهو الإعراض؛ لأنا نقول الإعراض ليس بمعنى؛ إذ لا يوجد من النفس ولا دليل عليه، وأما قوله إن الترك كالقبيح...إلخ.

فجوابه: أنه وإن كان كذلك، فإنا نقول إنما يكون عدم فعله للمعرفة كالقبيح إذا ثبت وجوبها، فلا يصح جعله وجهاً في وجوبها؛ لأنه دور.

قال في المعراج: واعلم أن لأبي علي مذهباً آخر في وجه وجوب المعرفة، وهو أنها وجبت لدفع ضرر العقاب.

قلت: إن أراد أنها جارية مجرى دفع الضرر كان كقول القائلين بأن وجه وجوبها كونها لطفاً، وإن أراد أنها دفع للضرر ورد عليه ما مر من أن الذي يدفعه فعل الطاعة، وترك المعصية.

تنبيه: [في وجه وجوب المعرفة وكونها لطفاً]

ظاهر قول القائلين بأن وجه وجوب المعرفة كونها لطفاً للمكلفين فيما كلفوه العموم، وهو أنها لطف في كل تكليف عقلي، أو شرعي، وليسوا كذلك، وإنما تسامحوا في العبارة، وإلا فليس مرادهم إلا أنها لطف في التكاليف العقلية العملية فعلاً كقضاء الدين، وتركاً كرد الوديعة، فأما التكاليف الشريعة فليست لطفاً فيها؛ لأن من حق اللطف أن يكون زائداً على التمكين، والشرعيات لا يمكن تأديتها إلا بعد المعرفة، فإن من المعلوم أن عبادة من لايعرف غير ممكنة، وكذلك ليست بلطف في التكاليف العقلية العلمية[1] كمسائل أصول الدين للوجه الذي[2] ذكرنا (وقيل): بل العبارة على ظاهرها من العموم، وذلك أن للمكلف في معرفته تعالى حالتين:

إحداهما: في ابتداء التكليف كأول علمه بالله تعالى، وما يلي ذلك إلى وقت إمكان الشرعيات فاللطف في هذه الحال لا يكون إلا في التكاليف العقلية العملية.

الحالة الثانية: ما بعد ذلك كالحالة التي يجدد فيها العبد المعرفة بالله بعد معرفة الشرعيات، وإمكان ذلك فالمعرفة المتجددة لطف في جميع التكاليف؛ لأن المكلف قد صار متمكناً من معرفة جميع التكاليف، فيصح إجراء العبارة على العموم نظراً إلى هذه الحال، وقد يقال اللطف في التحقيق العلم بالثواب والعقاب، أو باستحقاقهما كما مر،

(١) أي التي المطلوب فيها العلم من دون عمل. تمت مؤلف.
(٢) وهو أنه لا يمكن تأديتها إلا مع المعرفة. تمت مؤلف.

والعلم بذلك[1] لطف في التكاليف الشرعية، كما في العقلية العملية، ومعرفة الله لم نجعلها لطفاً إلا لكونها وصلة إلى اللطف الحقيقي، فيصح جعلها لطفاً في العقلية العملية، وفي الشرعيات بهذا الاعتبار. والله أعلم.

الموضع الثاني: في أن معرفة الله ليست ضرورية، فالذي عليه الجمهور أن الله تعالى لايعرف ضرورة في دارالتكليف، وخالف في ذلك أهل المعارف وهم أبو علي الإسواري، والجاحظ، وغيرهما، فهؤلاء قالوا: المعارف ضرورية كما مرت الحكاية عنهم، ثم اختلفوا، فمنهم من قال: أن المعرفة تحصل إلهاماً فلا يجب النظر أيضاً وهو قول الإسواري ومن تابعه، ومرادهم بالإلهام أنها واقعة لا لأمر ولا عند أمر، وإنما هي كالبديهيات، ومنهم من قال: بوجوب النظر؛ لأنه شرط اعتيادي يفعل الله تعالى المعرفة عنده، وهذا مذهب الجاحظ، واختاره صاحب الجوهرة، وروي عن المؤيد بالله، والإمام يحيى بن حمزة أن المعرفة قد تحصل ضرورة في الدنيا لبعض المكلفين كالأنبياء، والأولياء، وحكي مثله عن الفقيه حميد بن أحمد المحلي، ورواه في البدر الساري عن الإمام عز الدين، وفي حواشيه عن الهادي بن إبراهيم، والإمام محمد بن القاسم، والقاسم العياني، ورجحه الشرفي، ورواه عن الإمامين، وقيل: العلم الجملي حاصل ضرورة، فإنا نعلم ضرورة أن المطر لا بد له من منزل، وأن السحاب لابد له من منشئ، وأن النبات لا بد له من منبت.

---

(١) أي بالثواب والعقاب أو باستحقاقهما. تمت مؤلف.

وأما التفصيلي: فلا يحصل إلا دلالة، وهذا المذهب مال إليه الفقيه حميد أيضاً فيكون له قولان، وحكى الإمام يحيى عن الصوفية القول بأن المعرفة تحصل بالتصفية للنفس عن العلائق الجسدانية، والهيئات البدنية، فمتى خلت عن هذه الأمور حصلت لها عقائد يقينية.

واعلم: أنه قد مر في الفاتحة ذكر الخلاف في هذا الموضع، إلا أنه غير مستوفى، ولا مدلول عليه بالدليل العام، فلهذا أعدنا ذكره هنا.

احتج الجمهور بوجوه:

أحدها: أن هذه المعارف تحصل بحسب نظرنا على طريقة واحدة مستمرة، فيجب أن تكون متولدة عن النظر، وإذا كانت كذلك فالنظر من فعلنا، فيجب أن تكون المعارف من فعلنا؛ لأن فاعل السبب فاعل المسبب، وإذا كانت من فعلنا لم يجز أن تكون ضرورية؛ لأن الضروري هو ما يحصل فينا بغير اختيارنا، فإن قيل: فيلزمكم في اللون الحاصل عند الضرب أن يكون من فعلكم لحصوله بحسب فعلكم الذي هو الضرب.

قيل: قد مر الجواب عن هذا السؤال في الاستعاذة، وتحريره: أن هذا اللون ليس بحادث عن الضرب، وإنما هو لون الدم انزعج بالضرب؛ لأن الدم كان مستوراً بين أجزاء اللحم فوقع بالضرب افتراق تلك الأجزاء فجرى الدم ورؤي من تحت البشرة العلياء لرقتها، ومما يدل على ذلك أنه لو ضرب الجماد، أو الجسم الثخين لما ظهر

اللون مع احتمالهما للألوان.

قال الإمام عز الدين: وقد جرى لأبي هاشم أنه لا يمتنع أن يكون هذا اللون حادثاً بمجرى العادة، أما أبو القاسم ومن تبعه فقد جعلوه متولداً عن الضرب من فعل الضارب، فلا يرد عليهم هذا السؤال.

فإن قيل: وما دليلكم على أن فاعل السبب فاعل المسبب حتى يصح لكم هذا الوجه؟

قيل: دليلنا أن المسبب يقف على اختيار فاعل السبب بواسطة السبب، وإن فاعل السبب يمدح ويذم على المسبب.

الوجه الثاني: أنها[1] تقع بحسب قصودنا ودواعينا، وتنتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا، فيجب أن تكون من فعلنا، وهذا هو أصل دليلنا في أفعال العباد كما مر[2]، فإن قيل: فيلزمكم أن يكون العلم بمخبر الأخبار المتواترة من فعل المخبرين لأنه حاصل بحسب قصدهم، ودواعيهم، وواقف على اختيارهم.

قيل: لا يلزمنا ذلك؛ لأن الذي وقف على اختيارهم ووقع بحسب قصدهم هو الإخبار لا العلم فهو من جهة الله تعالى بخلقه فينا عند خبرهم، ولو وقف العلم على اختيارهم لوجب حصوله عند كل خبر بأن يختاروه، وأن لا يحصل إن لم يختاروه.

الوجه الثالث: أنه يلزم أن يكون العادم للمعرفة معذوراً، و هذا

---

(١) أي المعارف. تمت مؤلف.

(٢) في الاستعاذة. تمت مؤلف.

الوجه قد تقدم ذكره في الثالثة من مسائل قوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ...} الآية[البقرة:٨].

الوجه الرابع: لو كان العلم بالله ضرورياً لكان بديهياً لتعذر ما عداه من الضروريات، وتحقيق هذا الوجه أن العلوم الضرورية تنقسم إلى ما يحصل لا عن طريق، وإلى ما يحصل عن طريق، الأول البديهي، والثاني إما أن تكون طريقه المشاهدة، أو الأخبار المتواترة، أو الخبرة، أو التجربة، ولا يجوز أن تكون طريق علمنا بالله تعالى المشاهدة لما سيأتي من أنه تعالى لا تجوز عليه الرؤية، ولا الخبرة، ولا التجربة لأنه لا بد من تقدم المشاهدة في حصول العلم عن الخبرة فلم يبق إلا أن يكون بديهياً، وهو باطل؛ إذ البديهيات مما يجب اشتراك العقلاء فيها؛ لأنه من كمال العقل، ومعلوم أنهم مختلفون في الباري تعالى، فمنهم من نفاه، ومنهم من أثبته، واعترضه الإمام عز الدين بأن قال: لانسلم أنه يجب في كل علم بديهي أن يشترك العقلاء فيه، ولا أن كل البديهيات من كمال العقل فإن العلم بأن زيد هو الذي شاهدناه من قبل بديهي؛ إذ ليس بحاصل عن طريق، وليس من علوم العقل، ولا يجب اشتراك العقلاء فيه، فهلا كان العلم بالله بديهياً ولا يجب اشتراك العقلاء فيه.

قلت: في كلام ابن متويه ما يدل على أن نحو العلم بأن زيداً هو الذي شاهدناه من قبل قسم برأسه معدود من كمال العقل، وذلك أنه قال بعد أن ذكر زوائد على علوم العقل العشرة، وعدها من علوم العقل ما لفظه: ويجب أن يثبت ولده، أو صديقه، وقد صحبهما،

وعاشرهما الدهر الطويل إذا غابا عنه ثم رآهما.

الوجه الخامس: أن الله تعالى قد مدح العلماء في غير موضع من القرآن، وأمر بالمعرفة في قوله تعالى: {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ} [محمد:١٩] وذلك يقتضي أن المعرفة من فعلنا؛ إذ لا يمدح أحد على فعل غيره، ولا يأمر الله بما لايطاق، وفي السنة النبوية من الأخبار الدالة على وجوب طلب العلم عموماً، وعلى جوب معرفة الله خصوصاً شيء يعجزنا حصره، وهو يدل على أنا مكلفون بالمعرفة، والتكليف بها لا يجوز إلا إذا كانت من فعلنا، وفي ذلك إبطال كونها ضرورية.

من ذلك ما رواه المرشد بالله في الأمالي قال: ثنا أبو نصر الفرحان الشافعي، أنا عبد الكريم بن أحمد بن محمد الدراوردي، أنا جدي، أنا أحمد بن محمد الأعرابي، ثنا الحسن بن علي الزعفراني، ثنا الحسن بن عطية، عن ابن عاتكة، عن أنس قال رسول الله ﷺ: «اطلبوا العلم ولو بالصين فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم».

الفرحان هو: ابن أحمد الفرحان أبو نصر الشافعي القزويني.

وعبد الكريم بن أحمد هو: الشيرازي الدراوردي، وهو ابن بنت بشر الحافي، وجده هو أبو عبدالله محمد بن جعفر.

وأما الأعرابي فهو: أحمد بن محمد بن زياد.

قال في الطبقات: هو اسم أبي سعيد الأعرابي، راوي سنن أبي داود عن إبراهيم بن أحمد، وعنه أحمد بن موسى.

قال علامة العصر: هو أبو سعيد أحمد بن محمد بن زياد الأعرابي البصري الدراوردي، روى عن الحسن بن محمد بن الصباح، وعنه محمد بن جعفر الشيرازي، والحديث أخرجه العقيلي في الضعفاء، وابن عدي في الكامل، والبيهقي في الشعب، وابن عبد البر في كتاب فضل العلم، كلهم عن أنس.

قال العزيزي: وهو حديث حسن لغيره، وأخرجه ابن عبد البر من حديث أنس وزاد بعد قوله: على كل مسلم، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاء بما يطلب، وفي أمالي المر شد بالله أخبرنا أبو سعيد بن زر، أنا أبوبكر الملجمي، ثنا محمد بن علي الفرقدي، ثنا إسماعيل بن عمر، ثنا سلام الطويل، عن زيد بن ميمون، عن أنس، قال: قال رسول الله ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم» وفيه أخبرنا أبو إسحاق البرمكي، ثنا محمد بن حسين الأزدي، ثنا أبو يعلى، ثنا هريل[1] بن إبراهيم الحماني، ثنا عثمان، عن حماد ابن أبي سلمان، عن أبي وائل، عن عبدالله قال رسول الله ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم».

إسماعيل الظاهر أنه إسماعيل بن نجيح البجلي الكوفي الأصبهاني إذ لم يذكر في الجداول من اسمه إسماعيل بن عمرو من رجال أصحابنا غيره، وقال: عده ابن حبان في الثقات، وقال الذهبي: إليه انتهى علو الإسناد بأصبهان، وأثنى عليه غيره.

---

(١) في الأمالي للمرشد بالله المطبوع ج١ ص ٦٨ (هزيل) بالزاي المعجمة.

توفي سنة سبع وعشرين ومائتين، روى له أبو طالب، والمرشد بالله، وفي المناقب.

وأما سلام فهو: سلام بن سليم التميمي السعدي، أبو سليمان المدائني الطويل، قال السيد إدريس في الكنز: وسلام ممن قال بالعدل والتوحيد.

توفي سنة سبع وتسعين ومائة، احتج به ابن ماجة، وروى له أئمتنا الثلاثة.

وأما محمد بن الحسين فهو: الأزدي، وفي الجداول الأودي أبو الفتح الموصلي، أهل الموصل يذمونه ولا يحمدونه.

توفي سنة أربع وسبعين وثلاثمائة.

وأما حماد فهو: حماد ابن أبي سليمان مسلم الأشعري، أبو إسماعيل الفقيه، أخذ عن أنس، وابن جبير وغيرهما، ووثقه النسائي.

توفي سنة عشرين ومائة، احتج به مسلم، والأربعة.

قال علامة العصر: كان ممن أرسله معاوية إلى دومة الجندل للقيا الأشعري.

روى له المرادي، والمؤيد بالله، والمرشد بالله، والحديث أخرجه ابن عدي، والبيهقي في الشعب عن أنس، والطبراني في الأوسط، والخطيب عن الحسين بن علي، والطبراني في الأوسط عن ابن عباس،

وتمام في فوائده عن ابن عمر، والطبراني في الكبير عن ابن مسعود، والخطيب عن علي، والطبراني في الأسط، والبيهقي في الشعب عن أبي سعيد.

قال المناوي: وأسانيده ضعيفة لكن تقوى بكثرة طرقه، وقال العلقمي: هو صحيح لغيره.

قال بعض العلماء: المراد به هنا ما يجب لله، ومايجوز، وما يستحيل، وكذا للرسل، وكذا كل ما يتوقف عليه صحة عبادته، وإذا أراد بيعاً مثلاً يجب عليه معرفة ما يصححه فكل ذلك فرض عين، وفرض الكفاية كالتدريس، وما زاد على الاجتهاد المطلق سنة، وفي أمالي أبي طالب أخبرنا أبو عبد الله القزويني، ثنا علي بن إبراهيم القطان، ثنا محمد بن مزيد، ثنا هشام بن عمار، ثنا حفص بن سليمان، ثنا كثير بن شنظم، عن ابن سيرين، عن أنس قال رسول الله ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم، وواضع العلم عند غير أهله كمقلد الخنازير الجواهر واللؤلؤ والذهب» وأخرجه ابن ماجة، وضعفه المنذري.

أما علي فهو: بن إبراهيم بن سلمة بن بحر القطان أبو الحسن القزويني، كان عالماً زاهداً عابداً.

توفي سنة خمس وأربعين وثلاثمائة، روى له أبو طالب، والمرشد بالله.

وأما محمد ابن يزيد فهو: ابن ماجة.

وأما حفص[1] بن سليمان فهو: حفص بن أبي داود المقري الأسدي مولاهم الغاضري، وفي الخلاصة حفيص، قال البخاري: تركوه، وقال وكيع: ثقة، وفي الميزان والكاشف: وأما القراءة فهو فيها ثبت بإجماع. توفي سنة اثنتين وثمانين ومائة.

احتج به الترمذي، وابن ماجة، وروى له المؤيد بالله، وأبو طالب.

وأما كثير بن شنظم، فقال في الجداول: الصواب شنظير وهو الأزدي أبو قرة البصري.

قال ابن عدي: أرجو أن تكون أحاديثه مستقيمة، وقال أحمد وغيره: صالح الحديث، وعن يحيى أنه ثقة.

احتج به الجماعة إلا النسائي.

وفي الجامع الصغير عنه ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم، وإن طالب العلم يستغفر له كل شيء حتى الحيتان في البحر» ونسبه إلى ابن عبد البر في كتاب العلم من حديث أنس.

قال الشيخ العزيزي: حديث حسن لغيره، وأخرجه البيهقي في الشعب، وابن عبد البر عن أنس بلفظ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم والله يحب إغاثةاللهفان» وفي أمالي أبي طالب أخبرنا محمد بن علي العبدكي، ثنا محمد بن يزداد، ثنا الفضل بن العباس، ثنا الحسن بن عبد الله بن جعفر، ثنا أفلح بن محمد، عن محمد بن يحيى، عن جويبر، عن الضحاك، عن ابن عباس: جاء رجل إلى النبي ﷺ

(١) حفص الذي تنسب إليه القراءات. تمت مؤلف.

فقال: يا نبي الله علمني من غرائب العلم، فقال له: «وماذا صنعت في رأس العلم حتى تسألني عن غرائبه؟» فقال الرجل: وما رأس العلم يارسول الله؟ فقال: «معرفة الله حق معرفته» فقال: يارسول الله وما معرفة الله حق معرفته؟ فقال: «أن تعرفه بلا مثل ولا شبيه، وتعرفه إلهاً واحداً صمداً أولاً آخراً ظاهراً باطناً لا كفؤ له ولامثل».

أما العبدكي فهو: محمد بن علي العبدكي أبو أحمد، كان رأساً في علم الكلام يقال خلط في الإمامة وتنقل من قول إلى قول، وفي تاج العروس: محمد بن علي بن عبدك الجرجاني مقدم الشيعة، بها روى وحدث.

وأما محمد بن يزداد فهو: السلمي الأصبهاني، قال في الطبقات: الظاهر أنه صاحب المصابيح الذي عده المنصور بالله ممن قال بالعدل والتوحيد، وذكره في تاريخ قزوين. والله أعلم.

وأما الفضل ابن العباس والحسن ابن عبدالله فلم يبين حالهما في الجداول.

وأما أفلح فهو: ممن استشهد مع الحسين عليه السلام سنة ستين، ومحمد بن يحيى لا أعرفه.

وجويبر هو: ابن سعيد الأزدي، أبو القاسم البجلي، وقيل اسمه جابر روى عن علي عليه السلام وغيره.

توفي بعد الأربعين ومائة، تكلموا عليه بغير حجة.

احتج به ابن ماجة، وروى له أئمتنا الأربعة.

وأما الضحاك فهو: ابن مزاحم الهلالي الخراساني، وثقه أحمد، وابن معين، وأبو زرعة، وزاد أحمد: مأموناً، توفي سنة خمس ومائة.

احتج به الأربعة، وروى له أئمتنا الخمسة.

قال في الجداول: أينما ورد الضحاك، عن ابن عباس، وعن جويبر فهو ابن مزاحم، وقد ذكر بعض[1] أصحابنا أن إسناد هذا الحديث موثوق به، وفيه تنبيه على أن الأهم أن يبتدئ الإنسان بما هو مطالب به، ولا يشتغل بتعلم نوادر العلم، بل يصحح أساس دينه ليمكنه أداء العبادات على الوجه الذي أمر بها، والمراد بالمعرفة العلم بالله، وبما يجب له من الصفات على الوجه الذي يجب اعتقادها عليه.

وفي أمالي أبي طالب أيضاً: حدثنا محمد بن علي العبدكي، حدثنا علي بن يحيى الآملي، ومحمد بن موسى الوضاحي، ثنا محمد بن شداد، ثنا عباد بن صهيب، وأبو بكر الهذلي، ثنا جعفر بن محمد سمعت أبي محمد يقول: سمعت أبى علياً يقول: سمعت أبي الحسين يقول: سمعت أبى علياً عليهم السلام يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «من أخذ دينه عن التفكر في آلاء الله والتدبر لكتابه والتفهم لسنتي زالت الرواسي ولم يزل، ومن أخذ دينه عن أفواه الرجال وقلدهم فيه ذهبت به الرجال من يمين إلى شمال، وكان من دين الله على أعظم زوال».

علي بن يحيى ومحمد بن موسى لم يبين حالهما في الجداول.

---

(١) في الأصل وقد ذكر بعد أصحابنا ولعل الصحيح ما أثبتناه.

أما محمد بن شداد فهو: المسمعي، قال الذهبي: كان معتزلياً، وقال في التقريب: مقبول، وفي التذكرة: كان مسنداً ببغداد في وقته.

توفي سنة ثمان وسبعين ومائتين، روى له أبو طالب، والمرشد بالله.

وأما عباد فهو: البصري الكلبي، قال يحيى: هو أثبت من أبي عاصم النبيل، وقال أبو داود: صدوق قدري، وقال أحمد: ما كان بصاحب كذب.

توفي بعد المائتين، وقد نال منه بعضهم.

وقال أبو طالب في الأمالي: أخبرنا العبدكي، ثنا ابن يزداد، ثنا الوليد بن أبي الوليد، ثنا أبو بكر بن العوام، ثنا إبراهيم بن عبد الحميد، عن جويبر، عن الضحاك، عن ابن عباس قال رسول الله ﷺ: «خمس لا يعذر بجهلهن أحد معرفة الله أن تعرف الله ولا تشبهه بشيء ومن شبه الله بشيء أو زعم أن الله يشبهه شيء فهو من المشركين، والحب في الله والبغض في الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجتناب الظلم» فهذه الأخبار كلها تدل دلالة صريحة على أن معرفة الله، ومعرفة صفاته ليست ضرورية إذ لو كانت ضرورية لما حسن الأمر بالطلب وإيجابه، والحث عليه، والترغيب فيه، والاستفهام عن حصول المعرفة ووصف من لم يعرف الله بالجهل؛ لأنه لامعنى لذلك، ولا فائدة فيه؛ إذ الضروري لايتوقف على شيء من جهتنا، ولا يكون لنا فيه اختيار.

واعلم: أن هذه الأدلة السمعية كما دلت على أن المعارف ليست ضرورية فهي أيضاً تدل على وجوب المعارف، وذلك واضح، فإن قيل: الاستدلال بالسمع في هذه المسألة لايصح؛ لأن العلم بالسمع يتوقف على العلم بالله تعالى، ومعرفة ما يجب له، وما يستحيل عليه، فالجواب من وجوه:

أحدها: أن ذلك من باب الاستظهار.

الثاني: أنَّ مقتضى مذهب الخصم صحة الاستدلال بالسمع لأن صحة الاستدلال به لاتتوقف إلا على معرفة الله، وهي حاصلة لكل مكلف من ابتداء تكليفه لأنها إذا كانت ضرورية فلا يتوقف حصولها على شيء، بل يجب فعلها في المكلف عند ابتداء تكليفه، ، وإلا لم يجز التكليف، وإذا كان مذهب الخصم يقتضي صحة الاستدلال به جاز أن يستدل عليه بما يلتزمه.

الثالث: ذكره الإمام عز الدين وهو أن الاستدلال بالسمع ممكن لأنا متفقون نحن والخصم على حصول العلم بالله وبصفاته، وعدله وحكمته، وإنما وقع النزاع في أن حصول المعرفة من فعلنا، أو من فعله، ولا تتوقف صحة السمع على صحة واحد من القولين، ومن الأدلة على أن المعارف ليست ضرورية قول علي عليه السلام بعد أن ذكر آدم عليه السلام: (واصطفى من ولده أنبياء أخذ على الوحي ميثاقهم، وعلى تبليغ الرسالة أمانتهم لما يدل أكثر خلقه عهد الله إليهم فجهلوا حقه واتخذوا الأنداد معه، واجتالتهم الشياطين عن معرفته، واقتطعتهم عن عبادته، فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق

فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجون عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول، ويروهم الآيات المقدرة من سقف فوقهم مرفوع، ومهاد تحتهم موضوع، ومعائش تحييهم، وآجال تفنيهم، وأوصاب تهرمهم، وأحداث تتابع عليهم). رواه في النهج.

فهذا نص في أن معرفة الله ليست ضرورية إذ لوكانت ضرورية لما اتخذوا الأنداد شركاء له جل وعلا؛ إذ لا يعتقد جواز الشريك له تعالى في الإلهية إلا من جهله، ولم يعرفه حق معرفته، والضروري لا ينتفي بشك ولا شبهة، وأيضاً لو كانت ضرورية لما أمكن الشياطين اجتيال العباد عنها، ولما كان لبعث الرسل ليدلوهم على النظر ويبينوا لهم طرقه فائدة، بل يكون عبثاً، قوله: اجتالتهم بالجيم: أي أدارتهم وصرفتهم تارة هكذا، وتارة هكذا، وواتر إليهم أنبياءه: أي جعل بين كل نبيين فترة، وقيل: ردفهم وتابعهم، والأوصاب: الأمراض.

ومن كلامه عليه السلام: (الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد...) إلى أن قال: (الدال على قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه على وجوده، وباشتباههم على أن لاشبه له). رواه في النهج، وهو نص في أنَّا لا نعرف قدمه ووجوده إلا بحدوث خلقه، ولا ننفي عنه مشابهة الخلق إلا باشتباههم، وهذا هو معنى النظر، وقد نص عليه السلام على أنه تعالى جعل حدوث الخلق واشتباههم دليلاً لنا، والدليل لا يحصل منه العلم بالمدلول إلا بالنظر، وكلامه عليه السلام في هذا المعنى كثير، وقد تضمن كتابنا هذا كثيراً منه.

احتج أهل المعارف بوجوه:

الوجه الأول: أنه لو كان العلم بالله تعالى نظرياً لجاز أن يختار أحدنا الجهل في الحالة الثانية من النظر؛ إذ من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، كما في مشي يمنةٍ ويسرةٍ، والمعلوم أنه لايقدر على اختيار الجهل في ثاني حال من أحوال النظر، وليس ذلك إلا لكون المعرفة ليست من فعلنا، وإذا لم تكن من فعلنا كانت ضرورية.

والجواب من ثلاث جهات:

أحدها: أنا نعارضهم بسائر الأنظار في المسائل الشرعية؛ ؛ إذ ليست ضرورية اتفاقاً، فما أجابوا به فيها فهو جوابنا هاهنا.

الثانية: أن امتناع اختيار الجهل؛ لأن العلم حصل بسبب موجب وهو النظر، والجهل يقع مبتدأ[1] لاختيار الفاعل، وما كان حاصلاً عن سبب فهو أولى بالوجود؛ إذ حصول سببه يصيرهُ كالحاصل، وهذا مما لاشبهة فيه.

الثالثة: أن العلم ترتاح إليه النفس، ويميل إلى فعله الطبع، فكان وجوده أولى.

نعـــم: أما في الحالة الثالثة من النظر وما بعدها، فيصح من أحدنا اختيار الجهل بدلاً عن العلم؛ لأن العلم ليس بواجب الوجود حينئذ، وإنما يجدده الفاعل باختياره عند تذكره النظر المتقدم، وفي المعراج وقد

(١) أي لا عن سبب. تمت مؤلف.

ذهب أبو هاشم إلى أنه لا يصح اختيار الجهل مع حصول العلم من دون عارض، وقال أبو علي: يصح، ولا مانع من ذلك، وهذا الخلاف فيما إذا كان العلم مكتسباً، فأما إذا كان ضرورياً فالاتفاق على أنه لا يصح اختيار الجهل بمعلومه، واحتج ابن متويه لصحة ما قاله أبو هاشم بأن العالم من حقه أن يستمر على العلم إلا عند حدوث عارض، لاسيما والعلم مما يستروح إليه ويعد معدًّ المنافع، والعارض الذي يعرض من دون العلم ليس إلا ورود شبهة يختار المرء عندها الجهل.

قال الإمام عز الدين: وهذا الاحتجاج وإن صح فأكثر ما فيه أن العالم لا يدعوه الداعي إلى اختيار الجهل من دون شبهة ترد عليه، فلا يختاره مع عدم الشبهة لعدم الداعي، ولحصول الداعي إلى سكون النفس لما فيه من الاسترواح فأما أن يخرج القادر عن صحة فعل الجهل وعن قادريته عليه فلا، وإذا كان قادراً غير ممنوع صح منه فعله.

قال عليه السلام: إذا عرفت هذا فالأولى أن يقال: أما في الوقت الثاني من وجود النظر فلا يصح اختيار الجهل لما تقدم، ولعل أبا علي لا يخالف في ذلك، وأما من بعد ذلك وعند فعله للعلم ابتداءً غير موجب عن نظر، فيصح مطلقاً سواء وردت شبهة أو لم ترد، هذا من جهة القدرة، وإن لم تقع فلفقد الدواعي. والله أعلم.

الوجه الثاني: لأهل المعارف قالوا: لا يصح دخوله تحت التكليف؛ لأن المكلف إذا لم يعلم أن نظره صحيح مؤد إلى العلم لم يجز منه الإقدام عليه؛ إذ لايأمن أن يوقعه في خطر عظيم، ولأن الإقدام عليه

والحال هذه كالإقدام على الجهل المطلق، والإقدام على الجهل، وما لا يؤمن قبحه قبيح، والتكليف بالقبيح لا يجوز، فثبت أن النظر لايصح أن يكون طريقاً إلى معرفة الله، وإذا لم يصح تعين أنه معلوم بالضرورة إذ لا واسطة تصح المعرفة بها.

والجواب: أنا نعارضهم بالتكسب فنقول: قد تقرر في العقول حسن تحمل المشقة لطلب الربح مع أن المسافر لايعلم ما يهجم عليه من نفع أو ضر، فما أجابوا به فهو جوابنا، ثم إنا لا نسلم أنا غير آمنين من الوقوع في الخطر، بل نحن آمنون من ذلك بدليل أن العقلاء يفزعون عند التباس الأمور إلى النظر، ويستحسنونه، بل يوجبونه في بعض الأحوال، وليس ذلك إلا لعلمهم بحسنه، وأنه يدلهم على الصواب.

قال السيد مانكديم: ولا يجب على المكلف أن يعلم أن نظره يؤديه إلى العلم كما لا يجب أن يعلم فيما يتصرف فيه من أحوال معائشه أنه يؤدي إلى المطلوب، بل يكفي أن يعلن على الجملة أن نظره حسن أو واجب، وأنه لو كان يؤدي إلى الجهل لم يحسن ولم يجب، قال: فعلى هذا الوجه يجوز أن يدخل تحت تكليفه، ولا يجب أن يعرف التفصيل الذي قالوه.

واعلم: أن هذا مبني على أن النظر قد يولد الجهل وسيأتي أنه لا يولد غير العلم، وعلى هذا فلا معنى لما ذكروه.

الوجه الثالث: قالوا: لو كان مكلفاً بالمعرفة لوجب أن يعرف صفتها من كونها مقدورة، وكونها اعتقاداً صحيحاً[1] يقتضي إثبات الباري

(١) وهو ما يقتضي سكون النفس. تمت مؤلف.

لوجوب كون المكلف عارفاً بصفة ما كلفه، وإلا كان من التكليف بما لايعلم، والمعلوم أنه حال النظر غير عارف، ولو حصلت المعرفة[1] لم تكن مقتضية لسكون النفس؛ لأنها لا تكون إلا ظناً واتفاقاً.

فإن قلتم: هو يعلمها.

قلنا: لو علمها لم يكلف طلبها؛ لأنها هي المطلوب وقد حصلت، فثبت أن التكليف بالمعرفة لا يحسن، إما لأنه من التكليف بما لا يعلم، أومن طلب تحصيل الحاصل.

والجواب من وجوه:

أحدها: المعارضة بما عدا المعارف الإلهية من العلوم النظرية، فما أجابوا به فهو الجواب.

الثاني: ذكره ابن الملاحمي وهو أنه لا يعتبر في العلم بما كلفنا إلا معرفة جنس ذلك المكلف به، وأنه مقدور لنا، ولا يعتبر معرفة عينه، وأنه مقدور لنا، ونحن نعلم أن العلم جنس[2] متميز عن غيره من الأجناس مقدور لنا يحصل لنا معه سكون النفس، وهذا كافٍ.

الثالث: أنه يعلم ماهية المعرفة تصوراً وإن كانت معدومة، وهو مكلف بتلك الماهية المتصورة في ذهنه.

الرابع: ذكره الغزالي وهو أن المكلف لا يكلف بمعرفة الله حتى يحصل له أولاً معرفة، ثم يكلف بالمعرفة بعدها، فأما أول الأمر فلا

---

(١) أي لو فرض أن المعرفة حاصلة حال النظر. تمت. مؤلف.

(٢) من كونه عرضاً غير الحركة ونحوها. تمت مؤلف.

يكلف إلا بالنظر.

قلت: وفيه نظر؛ لأنه إن أراد بالمعرفة الأولى معرفة الله كان تكليفه بطلبها ثانياً من طلب تحصيل الحاصل، وإن أراد معرفة غيرها، فلا دليل عليها.

الخامس: وهو معتمد أصحابنا أن الواجب إذا كان له سبب يوجبه وعلم المكلف ذلك السبب صار كما لو علم المسبب؛ إذ المقصود الإتيان بالمسبب، وذلك ممكن إذا عرف سببه، وهذه المسألة من هذا القبيل فإن النظر سبب في المعرفة وهو معلوم متميز لنا، فتكون معرفته قائمة مقام العلم بالمعرفة؛ لأن الإتيان بها مع معرفته ممكن كما يمكن إذا عرفناها نفسها.

الوجه الرابع: أنه لا مشقة في المعرفة، بل يحصل بها الاسترواح لما فيها من الطمأنينة، وزوال الشك، ولا بد في المكلف به من المشقة، فكيف قلتم بأن المعرفة مكلف بها؟

والجواب: أن المشقة في سببها وهو النظر، فإن قيل: إنما يتأتى هذا الجواب في العلم المسبب عن النظر، فأما الذي يجدده أحدنا حالاً بعد حال فلا سبب له حتى يقال المشقة في سببه.

قيل: المشقة حاصلة فيما يتصل به، وهو توطين النفس على دفع ما يرد عليه من الشبه.

الوجه الخامس: قالوا: كيف يجب العلم بوجوب المعرفة ونحن لانعلم بصفة من أوجبها؟

والجواب: أن وجوبها ليس شرعياً حتى يرد هذا السؤال، وإنما علم وجوبها بالعقل والسمع مؤكد كما مر، والعقليات تجب لوجوه تقع عليها، فلا تحتاج إلى العلم بالموجب.

الوجه السادس: قالوا: لو كلف بالمعرفة لنهي عن الجهل؛ لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، ولو عرف الجهل لعرف المجهول فيكون من تحصيل الحاصل، وتحقيقه أنه لو نهى عن الجهل فلا بد أن يعرفه ليمكنه الاحتراز عنه، وإذا عرفه عرف المجهول لأنه إذا عرف أن اعتقاد أن لاصانع للعالم جهل فمعرفته لذلك لا تكون إلا مع معرفة الصانع، وإذا كان قد عرفه فلا يكلف بمعرفته.

والجواب: أنا لانسلم أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، سلمنا فليس منهياً عن جهل معين، وإنما هو منهي عن كل اعتقاد لا يأمن كونه جهلاً، وذلك لايستلزم معرفة المجهول على التعيين، فهذه جملة الوجوه التي ذكرها أهل المعارف وهي كما ترى ما عدا الوجه الأول مبنية على عدم صحة التكليف بالمعرفة، وإذا لم يصح التكليف بها وقد حصلت تعين أن تكون ضرورية، وقد عرفت الجواب عن ذلك، ولهم من الأدلة السمعية نحو قوله تعالى: {أَفِى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ} [إبراهيم:١٠] ويمكن أن يجاب بأنه لقوة دلائل ثبوته جل وعلا ينزل منزلة الضروريات التي لا سبيل للشك إليها كما في قوله تعالى: {لاَ رَيْبَ فِيهِ} [البقرة:٢] ويؤيد هذا أنه عقب نفي الشك بقوله: { فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ} [الأنعام:١٤] وهما من أقوى الأدلة على ثبوته تعالى فكأنه قال: {أَفِى اللَّهِ شَكٌّ} [إبراهيم:١٠] مع هذا الدليل الواضح

والبرهان القاطع. والله أعلم.

ويشهد لهذا التأويل ماروي في بعض الآثار من قوله: «وعجبت ممن يشك في الله وهو يرى أثر خلقه» أو كما قال، وقد مر نحوه مرفوعاً، وأما ما ذهب إليه المؤيد بالله ومن وافقه فقد احتج له الإمام يحيى بأن الخوف من الله إنما هو على قدر المعرفة، ونحن نعلم تباين الخلق في الخوف، فخوف الأنبياء ليس كخوف الملائكة، وخوف الأولياء ليس كخوف الأنبياء، وخوف الأولياء ليس كخوف سائر الناس، فزيادة الخوف إنما هو لزيادة المعرفة، فلا يمتنع أن يزداد الخوف حتى ينتهي إلى رتبة العلم الضروري.

قال الإمام عز الدين: وكلامه عليه السلام لا يخلو عن نظر، فإنا نقطع باختلاف المكلفين في الخوف وإن كانت معارفهم مكتسبة، مع أنه لامعنى للتزايد فيها وهي مكتسبة، وكذلك فقد صرح باختلاف خوف الملائكة وغيرهم ممن يحكم أو يجوز أن معارفهم ضرورية، وأدلة الجمهور كما ترى من عدم القوة.

قال عليه السلام: (فالأولى أن يحكم بأنه لامانع من حصول العلم الضروري للأنبياء والأولياء) ولا دليل على ثبوته لهم، وهذا هو تحصيل مذهب السيد المؤيد بالله فإن الذي يحكي عنه أصحابنا جواز ذلك، وهو الصحيح، فأما الإمام يحيى فظاهر كلامه القطع بحصول ذلك لهم، ولادليل عليه. ذكره في المعراج.

وقد أبطل الجمهور تجويز كونها ضرورية في حق من ذكر بوجوه:

أحدها: أن المعرفة لطف فلا يجوز أن يخص الله بها بعضاً دون بعض، بل كان يجب أن يفعلها في الجميع، ويقبح التكليف باكتسابها.

قلت: وهذا ضعيف لأن لهم أن يقولوا المعرفة وإن كانت لطفاً فالألطاف تختلف باختلاف أحوال المكلفين، ولهذا قد يكون لطف بعضهم في الصحة، وبعضهم في السقم، فكذلك لامانع من أن يكون الله تعالى قد علم أن لطف بعضهم في المعرفة الضرورية فجعلها لهم، وبعضهم في النظرية فكلفهم بها، وقد ذكر الإمام يحيى معنى هذا وجعله دليلاً على صحة ما اختاره[1] وكذلك ذكره في مراتب التوحيد فإنه ذكر أن مراتب التوحيد الحصول على معرفته تعالى وصفته بالعلم الضروري الذي لايعترضه شك، ولا شبهة، ولا يعتريه ريب، قال: وهذه هي درجة المقربين، وقد منع منه طوائف من المتكلمين، ولا دليل على المنع، فإن قيل: المعرفة الضرورية إذا كانت لطفاً لبعض المكلفين لزم أن تكون لطفاً لسائرهم؛ لأن الضروري أبلغ، والواجب في اللطف أن يكون على أبلغ الوجوه.

قيل: لا نسلم أنه يجب في اللطف أن يكون على أبلغ الوجوه سلمنا، فالمراد به أنه يجب أن يكون على أبلغ الوجوه في حق من علم الله أن ذلك لطف[2] له، وليس المراد أنه يجب أن يفعل لكل مكلف أبلغ الألطاف؛ لأن بعضها لاتكون لطفاً لبعض المكلفين لاختلافها

---

(١) بما وافق فيه المؤيد بالله. تمت مؤلف.

(٢) فمن علم الله لطفه في الغناء وجب أن يكون على أبلغ وجه يقرب من المقصود ومن علم لطفه في الفقر فكذلك. تمت مؤلف.

باختلافهم.

الوجه الثاني: مما أبطل به الجمهور قول هؤلاء ما تقدم من أنها لو كانت ضرورية لكانت بديهية يشترك فيها العقلاء.

الثالث: أن تجويز ذلك في حق الأنبيا، والأولياء يقتضي أنهم قد عرفوا الله قبل بالاكتساب وإلا لماصاروا صالحين؛ لأنهم لا يكونون كذلك إلا إذا عرفوا الله، وإذا قد عرفوه استدلالاً كان من البعيد أن يعرفوه من بعد ضرورة، واعترضه الإمام عز الدين فقال: كلام المؤيد بالله مستقيم إن أراد أنه يحصل لهم بعد أن صاروا أنبياء وأولياء، وبعد أن عرفوا الله استدلالاً، فلا مانع منه، ولا وجه لاستبعاده، فإن ذلك منحة وموهبة لمستحقها، ومن لله به مزيد عناية، وإن أراد أن هذا الذي علم الله أنه سيكون نبياً أو ولياً لطفه في المعرفة الضرورية فيخلقها عند بلوغه حالة التكليف، فذلك داخل في حيز الإمكان، ولا مانع منه.

الوجه الرابع: ذكره ابن متويه وهو أن هذا القول خارق للإجماع فإنه منعقد على استواء حالهم في ذلك، فمن قائل إنها ضرورية في حق الجميع، ومن قائل بأنها استدلالية مطلقاً، وإحداث قول ثالث خروج عن الإجماع، وأجيب بأنا لا نسلم الإجماع، سلمنا فإنما منعوا من إحداث قول ثالث إذا كان رافعاً للقولين، وهذا لا يرفعهما، بل أخذ من كل قول بنصيب، هذا وأما القائلون بأن العلم الجملي حاصل ضرورة، فقد مر وجه قولهم، وحاصله: أن العلم بأنه لا بد من مؤثر

في العالم حاصل ضرورة، ولا يبعد الإجماع على ذلك، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا في قوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة:٢] وأما ما ذهب إليه الصوفية، فقد أبطله الإمام يحيى بأن العقائد الحاصلة عن التصفية إما أن تكون من فعل الله تعالى أو من فعلنا، إن كان الأول لزم كونها ضرورية، وقد تقرر فساده، وإن كان الثاني فإما أن تكون تلك العقائد لازمة للعلوم الضرورية ومترتبة عليها[1] فهي نظرية إذ لامعنى للعلم النظري إلا ذلك، أو لا فهي عقائد تقليدية لاعبرة بها، وبقي في المسألة قول آخر حكاه في إيثار الحق ولم يعين قائله وهو أن العلم بالله ليس نظرياً، ولا ضرورياً بديهياً، بل يحتاج إلى تذكر يوقظ من سنة الغفلة، كتذكر الموت الذي تقع الغفلة عنه وهو ضروري حتى قال الله تعالى: {إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ} [الزمر:٣٠] ونحوها.

قلت: ونظيره ما مر عن الإمام المهدي في أفعال العباد من أن العلم بكونهم الفاعلين لها ضروري يحتاج إلى أدنى تأمل، ويدل عليه قوله تعالى: {أَفِي اللَّهِ شَكٌّ} [إبراهيم:١٠] ونحوها مما أنكر الله فيه على من جحده سبحانه وتعالى فإنه قرنه بما يذكره، ويدفع الشبهة عنه من ذكر خلق السماوات والأرض وغيرهما، ومن كلام علي عليه السلام: (الذي تشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذي الجحود). رواه في النهج، ومثله

(١) لأن شرط الدليل أن ينتهي إلى مقدامات ضرورية عند المناطقة وقد مر ذكره في المقدمة. تمت مؤلف.

قوله عليه السلام: (وهل يوجد بناء من غير بان) وهو في النهج، وذلك كله يدل على أنه لابد من أدنى تأمل، ولذا قال بعضهم: عجبت لمن شك في الله وهو يرى أثر صنعه أو كما قال، ولوكان يعرف بالبديهة لما كان لاقتران الإنكار على الشاك في الله بالدليل المنبه فائدة. فتأمل.

تنبيه [في بيان هل المعرفة ضرورية في دار التكليف]

قد مر أن مذهب الجمهور أن الله تعالى لا يعرف ضرورة في دار التكليف، وقد عرفت أدلتهم على ذلك، وأما في الدار الآخرة فقالوا: إنه تعالى يعرف ضرورة، وكذلك المحتضر يعرفه تعالى ضرورة، ذكره السيد مانكديم، وخالف في ذلك أبو القاسم البلخي فقال: إنه تعالى لا يعرف إلا دلالة في الدنيا والآخرة، واحتج على ذلك بأن ما يعرف دلالة لا يجوز أن يعرف إلا دلالة، كما أن ما يعرف ضرورة لا يجوز أن يعرف إلا ضرورة.

والجواب: أن نقول ما أردت بقولك لا يجوز هل نفي الصحة، أم نفي الوجود، فإن أردت الأول فهو باطل لأنه قد ثبت أن العلم من أجناس المقدورات، فلا يخلو إما أن يدخل جنسه تحت مقدورنا أولا، إن لم يدخل وجب أن يكون الباري تعالى قادراً عليه وإلا خرج عن كونه مقدوراً أصلاً، وهو باطل، وإن دخل تحت مقدورنا فالباري بأن يكون قادراً عليه أولى، وإذا ثبتت قدرته عليه صح أن يوجده فينا، وإذا أوجده كان ضرورياً، وإن أردت الثاني وهو نفي الوجود، فهو باطل أيضاً؛ لأن أهل الآخرة إن كانوا من أهل الجنة فلا بد من أن

يعرفوا الله تعالى، وإلا لم يعرفوا استحقاق الثواب من جهته، فيحصل تجويز انقطاع نعيمهم، وفي ذلك تنغيص وهو منفي عنهم، وإذا كان لابد من المعرفة وجب أن تكون ضرورية لأنها لو كانت نظرية لكان فيها تنغيص ومشقة، فإن قيل: لا مشقة لأنهم يعرفون بتذكر النظر والاستدلال السابق.

قيل: لو كان كذلك لكانت معارفهم اختيارية، وحينئذ يجوز إن يقال أن الواحد منهم يختار من المعرفة ما يبلغ به ثواب الأنبياء، والمعلوم خلافه، وإن كانوا من أهل النار، فكذلك لابد من المعرفة، وإلا جوزوا انقطاع عقابهم، وفي ذلك راحة لهم وهي منفية عنهم، وإذا كان لا بد من المعرفة لم يجز أن تكون نظرية، لأنها والحال هذه تكون موقوفة على اختيارهم، فيجوز منهم ترك النظر فلا تحصل المعرفة، وإذا انتفت جوزوا انقطاع العقاب، وفيه راحتهم، وذلك لا يجوز، وأيضاً من حق الناظر أن يكون مجوزاً فيلزم أن يكونوا قبل النظر وحاله قبل حصول العلم مجوزين لانقطاع العقاب، وذلك يقتضي أن لا يخلص عقابهم من كل روح وراحة، وذلك لا يجوز، لا يقال يعرفونه بتذكر النظر السابق؛ لأنا نقول لا نظر لهم سابق فيتذكرونه، وإلا لما وقعوا فيما وقعوا فيه.

قلت: وهذا ضعيف فإن منهم من له نظر صحيح ومعرفة تامة، وإنما استوجب دخول النار لاتباع الهوى، وتأثير الحياة الدنيا، والأولى أن يقال لو كلفوا بالنظر لوجب أن يكون لهم انتفاع بالتكليف، ولا نفع لهم إلا قبول توبتهم إذا تابوا، وذلك يؤدي إلى خروجهم من النار وهو باطل، أو تخفيف العذاب عنهم، وهو باطل أيضاً لقوله تعالى:

{وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا} [فاطر:٣٦] وأما شبهته فجوابها: أنه جمع بين الاستدلالي والضروري من دون علة جامعة، وأيضاً لا نسلم أنما يعلم ضرورة لايعلم إلا كذلك، فإن فيه ما يجوز أن يعلم استدلالاً فإن العلم بزيد، يجوز أن يكون عن مشاهدة فيكون ضرورياً، وأن يكون بخبر نبي فيكون استدلالياً.

قال السيد مانكديم: على أن العلم بالمشاهدات وغيرها من الأمور التي قاس عليها من كمال العقل، والنظر، والاستدلال لايتأتى إلا ممن هو كامل العقل، فلذا لم يجز في هذه الأمور أن تعلم استدلالاً، وهذا غير ثابت في الأمور المكتسبة ففارق أحدهما الآخر.

فائدة [في معرفة الضروري لغة وعرفاً واصطلاحاً]

في حد الضروري لغة، وعرفاً، واصطلاحاً.

أما في اللغة: فهو كل أمر وقع بغير اختيار، والمضطر قد يُسمى مكرهاً وملجأً، فالمكره من يكون الحامل له على الفعل عاقلاً عالماً مع تخويفه إياه بتلف نفس، أو ما في معناه، ولا بد أن يكون المخوِّف[1] قادراً على فعل ما توعد به، وأما الملجئ فلا يعتبر فيه ذلك، بل قد يكون من جهة السباع والصواعق ونحوها، وقد يكون من جهة النفس كشدة الجوع، والعطش، ويقال في جميع ذلك هو مضطر إلى الهرب من السبع، وإلى الطعام إذا ألجئ إليه، ومضطر إلى الخمر إذا أكره عليه، فتحصل أن الألفاظ المستعملة فيما كان من غير اختيار ثلاثة:

---

(١) بصيغة اسم الفاعل. تمت مؤلف.

إلجاء، وإكراه، واضطرار، وهو أعمها.

وأما في العرف: فلا بد من أن تكون الضرورة حاصلة من جهة الغير، والمراد بالعرف عرف أهل اللغة، أوعرف الزمان، فحقيقة الضروري عرفاً: ما يحصل فينا لا من قبلنا، واشترط الجمهور في تسميته ضرورياً أن يكون جنسه داخلاً تحت مقدورنا، ولذا يقال حركة ضرورية لما كان جنسها داخلاً تحت مقدورنا، ولا يقال لون ضروري، وقال أبو علي: لايشترط ذلك فيقال لون ضروري.

قيل: وكلام الجمهور أقرب وأصح؛ لأن للعرف شبهاً بالوضع اللغوي، والضرورة في اللغة: الإلجاء، والإكراه، وهما لا يستعملان إلا فيما يدخل جنسه تحت مقدورنا.

وأما في اصطلاح المتكلمين: فالضروري عندهم قسم من أقسام العلم، وقد اختلفوا في حده، فقال قاضي القضاة: هو العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه، قيل: وفيه تكرار؛ لأن الحاصل لا من قبلنا هو الذي لا يمكننا نفيه، والذي لا يمكننا نفيه هو الحاصل لا من قبلنا، فكان الواجب الاقتصار على أحد الطرفين[1]، وقد اقتصر على الطرف الأول بعضهم، وقيل: هو العلم الذي لايمكن العالم به نفيه عن نفسه بشك ولا شبهة، وإن انفرد واحترز بقوله وإن انفرد عن العلم المكتسب إذا قارنه ضروري فإنه لا يمكن نفيه، لكن عدم إمكان نفيه إنما هو لاقترانه بالضروري بحيث لو انفرد لأمكن نفيه بشك أو شبهة، واعترِضَ بأن النفي مذكور

(١) أي طرفي الحد. تمت مؤلف.

فيه، والنفي لا يتصور إلا فيما يبقى، والعلم مما لا يبقى، وأجيب بأن المراد بالنفي هنا أن أحدنا لا يمكنه أن يخرج نفسه عن استمرار كونه عالماً، لا النفي الذي لايتصور إلا في الباقيات، واعترض أيضاً بأن فيه ذكر الشك، والشك ليس بمعنى، وأجيب بأنه لو حذف لم يحصل في الحد خلل على أن بعض العلماء قد جعله معنى.

قلت: ولأجل السلامة من هذين الاعتراضين حده بعضهم بأنه العلم الذي لايمكن العالم به إخراج نفسه عن استمرار كونه عالماً بمعلومه، وقيل: هو العلم الذي لايمكن العالم به نفيه عن النفس بوجه من الوجوه.

قال السيد مانكديم: وهذا صحيح، وقال ابن الملاحمي: الضروري علم لا يقف على استدلال العالم إذا كان يصح منه الاستدلال، واحترز بهذا القيد عن كونه جل وعلا عالماً.

قال الإمام عز الدين: والذي يقابل الضروري المكتسب، وحقيقته العلم الحاصل فينا من قبل أنفسنا، وقيل: الذي يمكن العالم به إخراج نفسه عن العلم بما تناوله، وقال ابن الملاحمي: علم يقف على استدلال العالم به.

واعلم: أن العلم الضروري ينقسم إلى ما يحصل فينا مبتدأ وهو كالعلم بأحوال النفس من كوننا مريدين وكارهين، وما شاكل ذلك[1] وإلى ما يحصل فينا عن طريق، أو ما يجري مجراه.

---

(١) ومشتهين ونافرين وظانين ومعتقدين. تمت مؤلف.

فالأول: كالعلم بالمدركات فإن الإدراك طريق إليها.

والثاني: كالعلم بالحال مع العلم بالذات، فإن العلم بالذات أصل للعلم بالحال، ويجري مجرى الطريق إليه، والفرق بينهما أنما يحصل عن طريق يجوز أن يبقى مع عدم الطريق إليه، وما يحصل عن ما يجري مجرى الطريق لا يجوز فيه ذلك.

قال السيد مانكديم: ولهذا يصح من الله تعالى أن يخلق فينا العلم بالمدركات من دون الإدراك، ولم يصح أن يخلق فينا العلم بالحال من دون العلم بالذات، ثم الحاصل فينا مبتدأ ينقسم إلى ما يعد في كمال العقل، وإلى ما لا يعد في كماله، والأول ينقسم إلى ما يستند إلى الخبرة، وإلى ما لا يستند إليها.

فالأول: كالعلم بتعلق الفعل بفاعله، وما يتصل بذلك من أحكام الفعل من حسن وقبح وغيرهما.

والثـــاني: كالعلم بأن الذات إما أن تكون موجودة، أو معدومة، والموجود إما قديم، أو محدث.

قال السيد مانكديم: وأما المشاهدة فهي الإدراك بهذه الحواس، هذا في الأصل، وفي الأغلب أن ما يستعمل في الإدراك بحاسة البصر، قال هذا إذا كان مطلقاً، فأما إذا أضيف إلى العلم فقيل: علم المشاهدة، فالمراد به العلم المستند إلى الإدراك بهذه الحواس، وفي الأغلب إنما يستعمل في العلم المستند إلى الإدراك بحاسة البصر فقط.

وأما القسم الثاني: وهو ما لا يعد في كمال العقل، فذلك كالعلم

بأن زيداً هو الذي شاهدناه من قبل فإنه علم مبتدأ من جهة الله تعالى، ولا يعد من كمال العقل، ولهذا تختلف أحوال العقلاء، فمنهم من يثبته[1] إذا شاهده، ومنهم من لايثبته.

الموضع الثالث: في أن التقليد في معرفة الله لا يجوز، وأنه لايكتفى فيها بالظن، وفي هذا الموضع خلاف، فذهب الحشوية إلى جواز التقليد في الأصول والفروع، ورواه في الغياصة عن أبي القاسم البلخي.

قال: ورواية عن المؤيد بالله متأولة أنه يجوز التقليد مطلقاً، وقال جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر من معتزلة بغداد: لا يجوز مطلقاً، وقالا: يجب على العالم أن يطلع العامي على الأدلة.

وقال الجمهور: لا يجوز في أصول الدين، ويجوز في الفروع، ومسائل أصول الفقه، وغير ذلك سواء كان قطعياً أو ظنياً. كذا ذكره الإمام عزالدين في المعراج.

والذي في الغياصة عنهم المنع في أصول الدين، والجواز في الفروع، ولم يذكر أصول الفقه، وقول أبي علي كقول الجمهور، إلا أنه استثنى ما كانت دلالته قطعية من مسائل الفروع فلم يجز التقليد فيه كغسل الوجه.

وقال عبيد الله بن الحسن العنبري: إنه يجوز التقليد في أصول الدين، ولا يجوز في الفروع، وفي الغياصة عن أبي إسحاق ابن عياش، وأبي القاسم البلخي: أنه يجوز التقليد لمن غفل عن طريق النظر

---

(١) أي يعرفه ويقطع بأنه المرئي من قبل. تمت مؤلف.

كالنساء، والعبيد، والعوام، ومثله عنهما في المنهاج إلا أنه قيد الجواز عندهما بتقليد المحق، وروي عن القاسم بن إبراهيم جواز تقليد المحق مطلقا، أي سواء كان المقلد غافلاً عن طريق النظر أم لا، والذي في الأساس وشرحه للشرفي عن أبي إسحاق والعنبري وغيرهما، ورواية عن المؤيد بالله: أنه يجوز التقليد مطلقاً أي لم يشترطوا تقليد المحق، بل أطلقوا، وفيهما[1] عن هؤلاء، وعن أبي القاسم البلخي، ورواية عن القاسم عليه السلام مغمورة: أن النظر فرض كفاية، وفي الشرح عن العنبري أنه يصوب أهل القبلة في جميع معتقداتهم في الديانة، والذي ينبغي الكلام عليه في هذا الموضع هو ما يتعلق بالتقليد في أصول الدين إلا أنا قبل ذكر الحجج نبدأ بذكر حقيقة التقليد فنقول: التقليد لغة: مصدر قلد يقلد، ويستعمل في جعل القلادة في عنق الحيوان، وقلادة كل حيوان بحسب ما يعتاد أن يوضع في عنقه في كل وقت وموضع، فقلادة المرأة من الخرز ونحوه، والإبل من الصوف أو غيره، واصطلاحاً: قبول قول الغير من غيرحجة ولاشبهة زائدة على حاله، ولفظ القبول يشمل القبول بالقول، والظن، والاعتقاد، وقلنا: من غير حجة ولا شبهة للاحتراز من قبول أهل الحق لأقوال علمائهم في المسائل الإلهية لأجل ما يلقونه إليهم من الحجج، فإن ذلك لايسمى تقليداً، وكذلك قبول أهل الباطل لأقوال علمائهم لما يلقونه إليهم من الشبه فإنه لايسمى تقليداً، وقلنا زائدة على حاله أي على حال المقلد للاحتراز عن شبهة حاله فإنه لا بد منها، وهي الحال التي هو عليها

(١) أي: في الأساس وشرحه. تمت مؤلف.

من العلم، والورع، فإن اتباعه لأجل هذه الشبهة لا يخرج العامي عن كونه مقلداً له؛ لأنه لم يحصل بها احتجاج على المسألة، ولا تصوير للدليل، فلم تكن زائدة على الحال الذي العالم عليها، ولا يكاد يتبع أحد أحداً إلا لشبهة ترجع إلى حاله وأوصافه.

[التقليد في أصول الدين]

إذا عرفت هذا فنقول: احتج الجمهور على أنه لا يجوز التقليد في الأصول بالعقل، والنقل، أما العقل فمن وجوه:

أحدها: أن المقلد إما أن يقلد أرباب المذاهب جملة، وهو باطل؛ لأنه يؤدي إلى اجتماع الاعتقادات المتضادة، وإما أن يقلد بعضاً دون بعض كان ذلك تحكماً، فإن قالوا نقلد الزهاد فلتقليدهم مزية، قيل: ليس الزهد من أمارات الحق؛ بدليل أن في اليهود والنصارى زهاداً ورهباناً وهم على غير الحق؛ ولأنا لا نجد طائفة إلا وفيهم زهاد وعباد، فإما أن يقلدهم جميعاً، أو يقلد بعضاً دون بعض، وعلى أيهما يلزم مامر، وأيضاً فإن الزاهد قد يرجع عن زهده إلى خلافه، وغير الزاهد قد يرجع زاهداً، والعقيدة بحالها فينقلب الحق باطلاً، والباطل حقاً، وذلك محال فما أدى إليه يجب أن يكون[1] محالاً، فإن قالوا نقلد الأكثر فللكثرة مزية.

قيل: الكثرة لاتدل على الحق لأن الله تعالى قد ذم الأكثرين في غير

---

(١) وهو كون الزهد أمارة على الحق. تمت مؤلف.

آية، ومن أراد استقصاءها فعليه بكتاب (مدح القلة وذم الكثرة)[1] للإمام الشهيد زيد بن علي عليه السلام، ويدل على ذلك قول علي عليه السلام لما قال له الحارث بن حوط: أترى يا أمير المؤمنين أن أهل الشام مع كثرتهم على الباطل، وأن أهل العراق مع قلتهم على الحق: (ياحارث إنه لملبوس عليك، الحق لايعرف بالرجال، وإنما الرجال يعرفون بالحق فاعرف الحق تعرف أهله قلوا أم كثروا، واعرف الباطل تعرف أهله قلوا أم كثروا) رواه السيد مانكديم في الشرح، وهو في النهج.

فإن استدلوا على أن للكثرة مزية بما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «عليكم بالسواد الأعظم».

قيل: الخبر آحادي فلا يحتج به في قطعي، وأيضاً هو مصادم بحسب ظاهره للقرآن من حيث أن القرآن ورد بذم الكثرة ومدح القلة، ولئن صح فليس على ظاهره، بل محمول على اتباع الإجماع لأنه لاسواد أعظم منه، أو الأعظم عند الله وهم أهل الحق، ولكن لا يعرفون إلا بعد معرفة الحق كما قاله الوصي عليه السلام، فكأنه أمر بالنظر ليكونوا مع السواد الأعظم.

الوجه الثاني: أن المقلد لايخلو إما أن يقلد الجاهل وهو ظاهر

---

(١) كتاب (مدح القلة وذم الكثرة) من أهم كتب الإمام زيد بن علي عليه السلام ومنه قوله عليه السلام: (إن أهل الحق والجماعة وأتباع الرسل أهل القلة، وإن أهل البدع والضلالة هم الأكثرون، وإنا سمعنا الله جل اسمه يثني على أهل القلة ويمدحهم، ويذم أهل الكثرة ويجهلهم ويسفههم ويكذبهم ويضللهم، وينهى عباده الصالحين عن اتباعهم والاقتداء بهم والأخذ بمقالتهم) ثم ساق عليه السلام الآيات الدالة على مدح القلة وذم الكثرة وهذه الرسالة وغيرها من رسائله تعمل مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية على طبعها ونشرها.

البطلان، أو العالم، فلا يخلو ذلك العالم إما أن يكون قد علم ما قد علمه ضرورة وهو باطل لما مر أن الله تعالى لايعرف ضرورة، أو علمه تقليداً وهو باطل أيضاً؛ لأن الكلام فيه كالكلام في الأول فيؤدي إلى ما لايتناهى من المقلدين بفتح اللام ومقلديهم، وما أدى إلى التسلسل فهو محال فلم يبق إلا أن ذلك العالم يعلمه دلالة، وفي ذلك بطلان التقليد، فإن قيل: وما أنكرت أن يكون التقليد طريقاً لبعض والاستدلال لآخرين فلم حكمت ببطلان التقليد؟

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن عند أكثر من يجيز التقليد أنه لا طريق سواه؛ إذ قد صرحوا بالمنع من النظر، وقد صح بما ذكرنا أنه لا بد من أن ينتهي التقليد إلى من علم ما علمه غير تقليد دفعاً للتسلسل.

وثانيهما: أنه يبطل من حيث أنه لم يحصل الاكتفاء به مطلقاً، بل لابد من العلم على كل حال.

الوجه الثالث: أن المقلد لا يأمن خطأ من قلده، وأن يكون جهلاً، والإقدام على ما لا يؤمن قبحه قبيح، وأما الأدلة النقلية فقد ذم الله التقليد في عدة آيات، نحو قوله تعالى: {إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ} [الزخرف:٢٢] ومن السنة ما مر في الموضع الثاني فإنه أوجب الطلب، وحذر من التقليد بقوله: «مالت به الرجال من يمين إلى شمال...» الخبر، وفي معناه أخبار كثيرة منها: ما رواه أبو طالب في الأمالي قال: أخبرنا العبدكي، ثنا ابن يزداد، ثنا محمد بن عبيد، وعمر بن أحمد، ثنا محمد بن يزيد الرفاعي، ثنا محمد بن الفضيل، ثنا الوليد بن مجمع،

عن أبي الطفيل، عن حذيفة بن اليمان قال رسول الله ﷺ: «لا تكونوا إمعة تقولون إن أحسن الناس أحسنا، وإن أساءوا أسأنا، ولكن وطنوا أنفسكم على أنه إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساءوا فلا تظلموا».

أما محمد بن عبيد فهو: ابن واصل.

وأما الرفاعي فهو: محمد بن يزيد الرفاعي أبو هشام الكوفي، أخذ عن حفص بن غياث، ووكيع، ويحيي بن يمان، وعبد الرحمن بن مهدي، ويحيى بن آدم، وخلق، وعنه المرادي، ومسلم، والترمذي، وابن ماجة، وابن صاعد، وأبو كريب وطائفة.

قال البرقاني: أمرني الدار قطني أن أخرج حديثه في الصحيح، وقال العجلي: لابأس به، توفي سنة ثمان وأربعين ومائتين، وضعفه بعضهم، روى له الناصر، وأبو طالب، والمرادي، والحديث أخرجه الترمذي.

والإمعة: المحقب دينه الرجال، كذا في المنهاج، وقال في المعراج: الإمعة والإمع: الذي يكون لضعف رأيه مع كل أحد، ولا يقال امرأة إمعة لأن ذلك لا يقال للنساء، قال: والمحقب دينه المردف له أي الحامل محقباً أي مردفاً، وروى في أنوار اليقين عن ابن عباس قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام كثيراً ما ينشد:

إذا المشكلات تصدين لي كشفت حقائقها بالنظر
ولست بأمعة في الرجال أسائل هذا وذا ما الخبر
ولكنني مـدرة الأصـغرين أقيس بما قد مضى ما غبر

[آثار التقليد في أصول الدين]

وكل ذلك يدل على قبح التقليد ووجوب النظر، قال الحاكم في شرح العيون: قال أبو هاشم: المقلد يستحق عقوبتين:

إحداهما: لكونه أقدم على ما لايأمن كونه جهلاً.

والثانية: على ترك النظر، وكل واحدة من المعصيتين كبيرة، وقال في المنهاج: يقال لأهل التقليد هل يجب شكر المنعم فلا بد من قولهم بلى، فيقال: وكيف يجب شكر من لانعرفه، ويقال لهم أيضاً: هل يجب الاعتراف بالنبوات، والشرائع، وهل تجب العبادات فلا بد من قولهم بلى، فيقال: إذا لم يعرف المعبود فكيف يعرف وجوب العبادات ونبوة الأنبياء.

[القائلون بجواز التقليد في أصول الدين]

احتج القائلون بالتقليد مطلقاً[1] بوجوه:

أحدها: أن النبي ﷺ لم يكن يدع الناس إلا إلى الإقرار بالشهادة ولم يأمرهم بطلب دقائق علم الكلام، ولم يقاتلهم إلا عليها، بدليل ما رواه المرشد بالله في أماليه قال: أخبرنا ابن عبد الرحيم، قال: أنا

(١) أي سواء كان المقلد من أهل الغفلة أم لا وسواء كان المقلِّد بالفتح محقاً أم لا. تمت مؤلف.

ابن حبان، أنا ابن أبو بكر الهاشمي، ثنا منجاب، عن شريك، عن عبد الله بن محمد بن عقيل، عن جابر رفعه: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لاإله إلا الله فإذا قالوها حرمت علي دماؤهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله» [1] وفيه أخبرنا ابن ريذة، أنا الطبراني، ثنا عبد الله ابن أحمد، ثنا محمد المقدمي، ثنا فضيل، عن أبي مالك، عن الأشجعي، عن أبي ه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «من قال لاإله إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم الله ماله ودمه وحسابه على الله» وفي أمالي أبي طالب: أخبرنا أبو محمد القاضي، أنا علي بن الحسن، أنا أبو داود، ثنا سعيد الطالقاني، ثنا عبد الله بن المبارك، عن حميد، عن أنس قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأن يستقبلوا قبلتنا، وأن يأكلوا ذبيحتنا، وأن يصلوا صلاتنا فإذا فعلوا ذلك حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلا بحقها لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين» والحديث في الجامع الصغير عن أبي هريرة بلفظ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله» وعزاه إلى البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة، ثم قال: وهو متواتر وهو نص في الاكتفاء بالتقليد؛ لأن النبي ﷺ قبل منهم النطق بالشهادة، ولم يوجب عليهم النظر وتعلم الأدلة.

والجواب: أن الحديث إنما دل على أنه لا يقاتلهم بعد إظهار

---

(١) أمالي المرشد بالله الجزء الأول صفحة ٢٣.

الشهادتين والتمسك بالإسلام عملاً بما يقتضيه الظاهر من إسلامهم؛ لأن الإكراه على العقيدة لا يتصور، وليس فيه أنه لا يجب عليهم النظر، وتعلم الأدلة، كيف والكتاب، والسنة، وكلام أمير المؤمنين مشحونة بالحث على النظر وذم تركه، بل لقائل أن يقول: هذا الحديث حجة على وجوب النظر لأنه أخبر فيه أن ما أظهروه لا ينفعهم إلا في الأحكام الدنيوية، وأما الأخروية فهي مبنية على مطابقة الظاهر والباطن، وذلك هو معنى إيجاب النظر؛ إذ تحصيل العلم في الباطن والجزم به لا يكون إلا مع النظر الصحيح، فتأمل، ولو كان التقليد كافياً لما قال وحسابهم على الله.

الوجه الثاني: قالوا: قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا} [الأحقاف:١٣] فأخبر أن الإقرار كاف.

والجواب: أن المراد أنهم قالوا ذلك عن علم، بدليل قوله تعالى: {إِلاَّ مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُون} [الزخرف:٨٦] وقوله تعالى: {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ} [محمد:١٩] وما تقدم من أن الاعتقاد أحد أركان الإيمان، وغير ذلك من أدلة وجوب العلم بالله، والعلم لا يحصل إلا عن نظر.

الوجه الثالث: قوله تعالى: {فَبَشِّرْ عِبَادِ ، الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ} [الزمر:١٧،١٨] فلم يشترط النظر والاستدلال.

والجواب: أن معرفة صحة القول وحسنه تقف على معرفة الله، وعدله، وحكمته.

الوجه الرابع: أن النبي ﷺ أمر باتباع السواد الأعظم وهو معنى التقليد، والجواب عنه قد مر.

الوجه الخامس: أنكم قد أجزتم التقليد في الفروع فأجيزوه في الأصول.

والجواب: أنه فرق بينهما الدليل، ولهذا يكتفى بالظن في الفروع.

الوجه السادس: أنكم قد جوزتم تقليد الرسول عليه السلام.

والجواب أن أتباعه عليه السلام ليس تقليداً لأنه عن دليل، فهذه أدلة من يجيز التقليد مطلقاً أي من دون تقييد بكونه من أهل الغفلة، ولا يكون من يقلده محقاً، وأما غيرهم فمنهم من قد دخلت شبهته فيما ذكرنا كالعنبري القائل بجواز التقليد في الأصول دون الفروع، ومنهم من يحتاج إلى دليل يخصه باعتبار ما ذكره من القيد وهم القائلون بأنه يجوز التقليد للعوام، والقائلون بجواز تقليد المحق، فأما الأولون فاحتجوا بأنه لو كلف العوام والنساء بهذه الأصول، والاستدلال عليها بالأدلة الغامضة،ودفع الشبه مع علمنا أنهم لم يفعلوا ذلك لوجب علينا الحكم بكفرهم، وإجراء أحكام الكفر عليهم، والمعلوم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وعن باب مدينة علمه، وعن السلف والخلف من أهل البيت عليهم السلام وغيرهم خلافه.

الجواب: من وجهين:

أحدهما: أن نقول لا يخلو حالكم من أن تجيزوا التقليد مع جواز الخطأ أو لا، إن كان الأول لزمكم صحة تقليد سائر الملل الكفرية؛ إذ لا فرق بينها وبين ملة الإسلام عند المقلد في جواز الخطأ، وإن كان الثاني فهو باطل لأنه كيف يعلم أنه لا يجوز عليه الخطأ، هذا الجواب

على جهة الإلزام، والإبطال للقول بالتقليد من أصله.

الوجه الثاني: في إبطال هذه الشبهة، وحلها، وهو أنا لم ندعِ أنهم كلفوا ما كلفه المبرزون وأهل النظر الدقيق، وإنما كلفوا جملاً يسيرة يسهل اكتسابها.

قال الحاكم في شرح العيون: أصحاب الجمل من يعرف الله بصفاته، وعدله، والثواب، والشرائع جملة لا على سبيل التفصيل، ويعلم ذلك بالأدلة نحو:أن يعلم أن العالم محدث لأنه لا يخلو من الحوادث وله محدث؛لأن المحدث يحتاج إلى محدث لأجل حدوثه،كما أن أفعالنا تحتاج إلينا لأجل حدوثها،وهو تعالى قادر لصحة الفعل منه،عالم لصحة الفعل المحكم منه، حي لكونه قادراً عالماً موجودٌ لتعلقه بالفعل وصحته منه، قديم لأن الحوادث تنتهي إليه، سميع بصير يدرك المدركات؛ لأنه حي لا آفة به، لايشبه شيئاً من الأجسام والأعراض؛ إذ لو أشبهها لجاز عليه من دلالة الحدوث ما يجوز عليها، وهو غني؛ لأن الحاجة من خصائص الجسم، وعلى هذا فقس.

قال الإمام عز الدين: لكن الأقرب ما ذكره الإمام يحيى من تعذر إدراك العلوم هذه وغيرها عليهم.

قلت: وسيأتي كلام الإمام يحيى، ولقائل أن يقول: لا نسلم أن إدراك هذه العلوم متعذر عليهم فإنها مقررة في عقولهم، وإنما المتعذر التعبير عنها وهو غير معتبر.

قال القرشي: وأدلتها يعني الجملة المكلف بها مقررة في عقولهم،

وعجزهم عن التعبير عنها لايدل على أنهم غير عالمين بها فإن كثيراً من العقلاء يعلم ما لا يحسن العبارة عنه، ألا ترى أنك لو سألت رجلاً عاقلاً عن العقل ما هو لما درا كيف يجيبك، ومتىعددت العلوم المذكورة لقال أما هذه فأنا أعلمها، يزيده وضوحاً أن الذي يذكره العالم للمتعلمين في هذا الفن إنما هو التنبيه على وجوه الاستدلال، وعلى ما هومقرر في عقولهم.

قلت: ويؤيده قوله عليه السلام: (ويثيروا لهم دفائن العقول) وقد احتج القائلون بجواز تقليد المحق وهم القاسم، وأبو القاسم، ورواه ابن لقمان عن الإمام يحيى بأن اعتقادهم إذا كان مطابقاً للحق كان كافياً في السلامة، والخروج من زمرة أهل الضلال بدليل أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقبل إسلام الأعراب مع أنهم ليسوا على يقين من علومهم، وإنما اتبعوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكبار أصحابه في المعارف الإلهية وغيرها.

قلت: قد مر في المقدمة أن النظر ليس مقصوداً لذاته، فإذا حصل للمكلف معرفة الحق من دونه فلا يحتاج إليه، فارجع إلى ما ذكرناه هنالك فإنّ فيه فوائد تتعلق بهذا الموضع، وتفصيل، وتوضيح.

[مراتب التوحيد]

واعلم: أن للإمام يحيى كلاماً في مراتب التوحيد، ذكره في التمهيد، والشامل، وقد تضمن فوائد متعلقة بما تقدم في هذا الموضع من

تضعيف بعض الأدلة، وتقوية أخرى، ورد شبهة، وتوضيح عبارة، ولنذكر هنا رواية الشامل فهي أبسط، وأوضح، فنقول:

قال عليه السلام: اعلم أن الناس بالإضافة إلى معرفته تعالى على خمس مراتب:

الأولى: الإقرار بها باللسان من غير اعتقاد لها لاعن دلالة، ولا غيرها، بل النطق باللسان فقط، وفائدة الإقرار هو البراءة عن الشرك، وإحراز الرقبة عن القتل، وتحصين الأموال عن الأخذ إلا بحقها، ويثبت لقائلها أحكام الإسلام في الظاهر وحسابهم على الله.

قال ابن لقمان: وهذه حال المنافقين، وقال الشرفي: لا شك في هلاك هذه الطائفة.

قلت: ويسمى هذا النطق توحيداً، وقد نص عليه في التمهيد، واحتج بأنه يفيد أن الله واحد قال: وزعم عباد أن قول لاإله إلا الله ليس بتوحيد، قال: ولو كان توحيداً لوجب دوامه؛ لأن التوحيد يجب أن يكون مستداماً[1] قال عليه السلام: وهذا خطأ لأنه لا يمتنع أن يكون توحيداً وإن لم يكن دائماً، ثم ذكر من الفائدة في ذلك نحو ما تقدم[2].

المرتبة الثانية: اعتقاد مضمون هذا الإقرار بالتقليد، وهذا حال كثير من الخلق ممن قصر عن بلوغ مراتب النظر، والوصول إلى حقيقته،

---

(١) أي يجب أن يدوم المكلف عليه ولا يخرج عنه بحال وكلمة التوحيد قد يخلو المكلف عن النطق بها أكثر أوقاته. تمت مؤلف.

(٢) من حقن الدم ونحوه. تمت مؤلف.

وهؤلاء هل يكونون سالمين في الآخرة أم لا؟ فيه خلاف بين المتكلمين، فالأكثر منهم على أنهم ناجون، ومنهم من قطع بهلاكهم، قال: والمختار عندنا أنهم ناجون لأنهم مصدقون بالله، ورسوله، واليوم الآخر، وجازمون بصحة هذه الأمور وإن عدموا السكون للقلب والطمأنينة.

قلت: واحتج في التمهيد على نجاتهم بأن صاحب الشريعة ﷺ كان يقبله من الأعراب، قال: ولو كلفهم العلم اليقين لعجزوا عن إدراكه لقصور أفهامهم، وزاد في التمهيد شرطاً لسلامتهم وهو سلامة اعتقادهم عن الزلل، وهذا معنى قول القاسم عليه السلام أن مقلد المحق ناجٍ.

المرتبة الثالثة: العلم بهذه الأصول على سبيل الجملة، وهذا هو الذي يكون من أصحاب الجمل فإنهم يعلمونها بأوائل الأدلة ومبادئها، وهذا كاف في إحراز المعرفة في حقهم، فإذا علم أحدهم ما يحصل في العالم من أنواع الحوادث، والأمطار وأصناف الحيوانات، وأنواع الثمار، والنبات، وجري الشمس، والقمر، واختلا ف الليل والنهار، وغير ذلك مما يعلم بالضرورة أنه لابد لهذه الأمور من صانع مؤثر على القرب؛ لأن العلم بالصانع هو علم قريب يحصل بأدنى تأمل، وهكذا القول في سائر صفاته نحو القادرية، والعالمية، وما يجب له، ويستحيل عليه، فإن علمهم الجملي كاف في حقهم؛ لأن الخوض في تفاصيل هذه العلوم يتعذر تحصيله على أكثر الخلق.

قلت: وهذه المرتبة لم يذكرها في التمهيد، بل اقتصر فيه على أربع

كما في المعراج، ويدل على مضمونها قول عليعليه السلام: وهل يوجد بناء من غير بان.

المرتبة الرابعة: العلم بمقدمات النظر بحقيقة ذاته، وصفاته، وحكمته، وصدق رسله على سبيل التفصيل، وأنه تعالى واحد لاشريك له، وهذه الحالة هي حالة العلماء والأفاضل الذين توصلوا بحقائق الأدلة، وأنوار البراهين، فحصلوا على انشراح الصدور، وطمأنينة النفوس، وهؤلاء هم قليلون لأن معرفتهم بهذه التفاصيل بالدلائل القطعية متوقفة على معرفة شروط البراهين، وكيفية ترتيبها، وهي صعبة وعسيرة، والزلل فيها كثير إلا على من وفقه الله تعالى.

ثم ذكرعليه السلام المرتبةَ الخامسة: وهي الوصول إلى معرفة الله وصفاته بالعلوم الضرورية، وقد ذكرنا هذه المرتبة، وما احتج به هو وغيره عليها في الموضع الثاني.

قال الإمام عز الدين بعد أن ذكر المراتب الأربع التي ذكرها في التمهيد ما لفظه: إذا عرفت هذا ففيه طرف من الأخذ بقول من أجاز التقليد كما سبق له من موافقة من أجاز حصول العلم الضروري، وقولهعليه السلام: ولو كلفهم العلم اليقين لعجزوا عن إدراكه هو القريب من أحوال من ذكره من الأعراب، والعبيد، والنساء أو أكثرهم، وإن كان الحاكم قد ذكر في شرح العيون أنه ما من عامي إلا ويمكنه أن ينظر في الدقائق ويعلمها، قال: وذلك يظهر في معاملاته وأفعاله، فإن عامياً لو اشترى كوزاً، واشترى غيره كوزاً مثله فقال البائع للعامي:

كوزه بدرهمين، وقال للآخر: بدرهم لم يقبله العامي، بل يقول: هما من جنس واحد، والقدر واحد، والوقت واحد، والصفة واحدة؛ فالفضل لابد أن يكون لأمر.

قال: وذكر الشيخ أبو رشيد أن جميع ما يتعلق بالحِجَاجِ تعرفه العامة، ألا ترى أن من استام ثوباً فقال البائع له: بعشرة، فيقول المشتري: لم؟ فيقول: لأني اشتريته بثمانيه وأستربح درهمين، فالمشتري طالب بالوجه والثاني أبان عنه، فإذا قال المشتري: لم فإن مثل هذا يوجد بأقل مما ذكرت، فيقول البائع: لأن هذا أجود منه، فقاس المشتري على الأصل والبائع فرق، وليس الحِجَاج إلا هذا، وإنما اشتبه الأمر لأن العوام اشتغلوا بأمور أخرى فحققوا في ذلك، ألا ترى أنهم يعرفون في صنائعهم الدقائق مالا ينقص عن المسائل الدقائق، هذا معنى ما ذكره الحاكم.

فائدة [التعليق على ما روي عن الإمام القاسم في جواز التقليد]

اعلم: أن من أصحابنا من أبطل ماروي عن القاسم بن إبراهيم عليه السلام من جواز تقليد المحق؛ لأن نصوصه عليه السلام في كتبه تقضي بخلافه، وأنه لا يعرف الحق إلا بالنظر من ذلك ماذكره في كتاب الدليل الكبير بأن معرفة الله تعالى لا تحصل إلا من طريقتين:

إحداهما: ما ظهر من الأشياء من آثار الحكمة المتقنة التي لاتكون إلا من مؤثر متقن.

والثانية: طريقة خلافه للأشياء كلها فإن العقول تعلم ضرورة أن

لكل محسوس ومعقول مما خلقه الله خلافاً متيقناً معلوماً، وذلك الخلاف هو الله تعالى؛ لأن الخلاف الذي بينه وبين الأشياء كلها فروعها وأصولها لايوصف به إلا الله تعالى، قال: وهي الصفة التي لايشاركه فيها مشارك، ولا يملكها عليه مالك، لأنه وإن وقع بين الأشياء اختلاف في بعض الصفات فقد تتوافق في صفات أخرى، فإن المحسوسين إذا اختلفا في لون، أو طعم اتفقا في مالهما من حدود الجسم، وكذلك يقال في المعقولين إذا اختلفا من فعل أوهمة اتفقا فيما يعقل من أصولهما كالملائكة، والإنس، والشياطين التي أصولها في النفسانية متفقة فهممها وأفعالها مختلفة، فهمم الملائكة الإحسان والتسبيح، وهمم الشياطين الطغيان والقبيح، وَهِمَمُ نفوس الإنس مختلفة فتحسن تارة وتسيء أخرى، ثم قال: ولا بد من النظر لمن أراد يقين المعرفة بالله في تصحيح كل ما وصفنا في معرفة الله ليأتي معرفة الله تعالى من بابها، وليسلم بذلك من شكوك النفس وارتيابها فإنه لن تزكو نفس ولن تطيب، ولن يهتدي امرؤ ولن يصيب، اعتلج في صدره با الله ريب مريب، ولا كان فيه لشكٍ في الله نصيب، هذا تلخيص كلامه عليه السلام وهو نص في وجوب النظر، وأنه لا طريق إلى اليقين بالله تعالى غيره، وأن التقليد غير كاف في ذلك بدليل قوله: (ليسلم بذلك من شكوك النفس ...) إلخ، فإنه نفى الهداية عن الشاك، والمعلوم أن المقلد لا يسلم من الشك، وقد بين عليه السلام صحة الطريق الثانية، وليس هذا موضع ذكره.

قال السيد أحمد بن محمد الشرفي: لعل الرواية عن القاسم عليه السلام

لا تصح؛ لأنه قال في كتاب العدل والتوحيد: فهذه جملة التوحيد المضيقة التي لا يعذر عن اعتقادها والنظر في معرفتها عن كمال الحجة أحد من العبيد، فمن تمكن بعد بلوغه وكمال عقله وقتاً يكمل فيه معرفة العدل ويمكنه، وتعدى إلى الوقت الثاني وهو جاهل بهذه الجملة فقد خرج من حد النجاة، ووقع في بحور الهلكات حتى يستأنف التوبة، ويقلع عن الجهل والغفلة بالنظر في معرفة هذه الجملة، وأما التأويل فذكره صاحب المحيط، وهو أنه أراد أن المعرفة الجمليه كافية، وإن لم يتمكن من تحرير الأدلة، وحل الشبهة، وكذلك تأول[1] ما روي عن البلخي من جواز التقليد بمثل هذا التأويل، والمراد بالجملي أن يعلم أن للعالم محدثاً، وأن من صح منه الفعل فهو قادر، ونحو ذلك مما مرت الإشارة إليه.

قلت: والذي يظهر أن القاسم عليه السلام أراد بجواز تقليد المحق الاقتفاء باتباعه فيما قد نظر فيه إذا كان قد علم كونه محقاً بدليل آخر، كما أمر علي عليه السلام ولده الحسن بالاقتفاء بنظر سلفه، وقد مر كلامه عليه السلام في المقدمة وشرحناه شرحاً نافعاً، وذكرنا أن المراد به فيما عدا إثبات الصانع، فراجعه فإنه ينفعك في هذه الأبحاث، والله الموفق.

هذا وأما القائلون بالاقتفاء بالظن في معرفة الله تعالى فهم الإمامية، والبكرية وبعض أهل الحديث، ورواه في المعيار عن العنبري، ولعل حجتهم أن الظن كاف في الفروع، فكذلك يكفي في الأصول.

والجواب: بالفرق وهو أنه دل الدليل على جواز العمل به في الفروع

(١) أي صاحب المحيط. تمت مؤلف.

دون الأصول، ويؤيده أن الأصل تحريم العمل بالظن مطلقاً كما قد يدل عليه قوله تعالى: {إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً} [النجم:٢٨] ونحوه خصص من ذلك مسائل الفروع بدليل، وبقي في دلالته على تحريم العمل به في الأصول على أصله، وأيضاً التكليف بالظن إما أن يراد به الظن كيف كان،أو الظن المطابق لما في نفس الأمر، والمطابق لأقوى الأمارات، إن أرادوا الأول لزم إصابة من ينفي الصانع وينكر النبوات، وإن قالوا بالثاني قلنا:كيف يعلم أن ظنه مطابق للواقع، وإن قالوا بالثالث، قلنا: ما تريدون بأقوى الأمارات، فإن قالوا: قول الآباء والأسلاف لزم إصابة أهل كل ملة، وإن قالوا: قيام الأدلة، ففيه رجوع إلى وجوب النظر وهو المطلوب؛ لأنها حينئذ توصل إلى المعرفة، وهاهنا وجه آخر يعرف به الفرق بين الفروع والأصول ذكره القرشي وهو:

أن التكليف بالظن مع إمكان العلم قبيح في باب الأصول؛ لأن كون الباري تعالى مرئياً، أو غير مرئي مثلاً أمر ثابت في نفس الأمر لا يحصل بحسب الظن، ولهذا يخالف الفروع؛ لأن المصلحة فيها يجوز أن تحصل بحسب الظن.

قال الإمام عز الدين: فإن الوجوب والندب والتحريم ونحوها أمور تحصل بحسب الظن، فمن ثبت له الظن بوجوب شيء صار واجباً عليه، وإذا حصل لغيره ظن تحريمه كان محرماً عليه فافترقت الحال.

قلت: وهو مبني على أن الحق ليس بواحد في الفروع.

الموضع الرابع: في أدلة وجوب النظر في طريق معرفة الله وفي وجه وجوبه خلاف، فمنهم من أوجبه، ومنهم من لايوجبه، واختلف الموجبون في وجه وجوبه، فقال الجمهور: وجهه أنه يولد العلم بالله، وقيل: بل لأنه شرط اعتيادي كما مر، والذين قالوا: ليس بواجب منهم من منعه؛ لأن العلم بالله ضروري، أو لأن التقليد كاف، أو لأن المعرفة ليست واجبة، وقد ذكرنا هذه الأقوال، ومنهم من منعه؛ لأن الأدلة متكافئة فلا يولد العلم، ومنهم من منعه؛ لأن الإسلام لم يرد إلا بالسيف، ومنهم من قال: لأنه يورث الحيرة والشك، ومنهم من قال: بل لأن النظر بدعة وأطلق، وجعل القرشي القول بأن الإسلام لم يرد إلا بالسيف، وأن النظر بدعة قولاً واحداً.

قيل: وهذه الأقوال وهو القول بأن الأدلة متكافئة، وما بعده متفقة على أن النظر قبيح، وإن اختلفوا في التعليل، ونسب القول بأنه بدعة في الأساس إلى التعليمية، وفي تفسير الرازي إلى الحشوية، إذا عرفت هذا، فنقول: أمَّا المانعون لوجوبه لأجل كون المعرفة ضرورية والاكتفاء بالتقليد، أو لأن المعرفة ليست بواجبة فقد مر إبطال ما قالوه، وأما الباقون فالكلام فيما ذكروه يكون في فصلين:

الأول: في أدلة الجمهور.

والثاني: في شبه الخصوم وإبطالها.

[الأدلة على وجوب النظر]

الفصل الأول: في الدليل على وجوب النظر وهو من وجوه:

أحدها: أنه قد ثبت وجوب معرفة الله تعالى من غير شرط، وأن التقليد والظن ليسا طريقاً إليها فلم يبق إلا النظر؛ لأن ما لا يحصل الواجب المطلق إلابه يجب كوجوبه، فهذه ثلاثة أصول:

أما الأولان: وهما وجوب المعرفة، وبطلان كون التقليد، والظن طريقاً إليها فقد تقدم.

وأما الثالث: وهو أن ما لا يحصل الواجب إلا به يجب كوجوبه، فهو معلوم ضرورة، على الجملة فإن من معه وديعة ولا يتم له ردها إلا بالقيام، والسير، وفتح الباب فإن العقلاء يقضون بوجوب هذه الأفعال عليه، ويذمون على تركه، ولا وجه لذلك إلا كون الواجب لايتم إلا بها بدليل أنه لو تم بغيرها لما وجبت، وقلنا: من غير شرط احترازاً مما يكون وجوبه مشروطاً بما لا يتم إلا به كالحج، وكما إذا قال السيد لعبده: اصعد السطح إذا كان السلم منصوباً فإنه لا يجب الحج إلا بالاستطاعة، والصعود إلا إذا كان السلم منصوباً؛ لما كان الموجب قد شرط ذلك في الوجوب، فأما لو لم يشرطه وجب تحصيله.

الوجه الثاني: أن المكلف عند كمال عقله لا بد أن يخاف من ترك النظر ضرراً، ولا يحصل له الأمان إلابالمعرفة، والمعرفة لا تحصل إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب إلا به كان واجباً كوجوبه، وهذا الدليل

هو الذي يسميه المتكلمون دليل الخوف وهو معتمد المتقدمين، والأول يسمى دليل المعرفة، وذكره المتأخرون، ودليل الخوف هذا مبني على أربعة أصول كما ترى:

الأصل الأول: أنه لا بد من الخوف عند كمال العقل، والذي يدل عليه أنه لا بد أن يكلفه الله عند كمال العقل، وإلا كان خلقه تعالى للعقل عبثاً، وإذا كلفه فلابد أن يخاف، وإلا كان تكليفه كتكليف الساهي والنائم، وهو قبيح.

الأصل الثاني: أنه لا يحصل له الأمان إلا بالمعرفة، ودليله أنه لا يحصل الأمان، ويزول الخوف إلا إذا كان على يقين من أمره، وعارف بالصانع، وثوابه، وعقابه، فيفعل طاعته، ويتجنب معصيته.

الأصل الثالث: أن ذلك لا يحصل إلا بالنظر، ودليله ما مر من أنه لا طريق إلى العلم بالله إلا النظر.

الأصل الرابع: أنما لا يتم الواجب إلا به يجب كوجوبه، وقد مر دليله، فإن قيل: هذا الوجه مبني على أن دفع الضرر عن النفس واجب، ونحن لا نسلمه.

قيل: قد مر أن وجوب ذلك ضروري، وأنه يستوي في الوجوب الضرر المظنون والمعلوم.

قال الإمام عز الدين: وإنما استوى الحال في المظنون والمعلوم لحكم العقل بذلك، فإنه لافرق عند العقلاء بين أن يشاهدوا السم في الطعام

أو يخبرهم من خبره يورث الظن في وجوب تركه، وكذلك الأدوية فإنه يجب فعلها لظن الدفع، وذلك أمر موجود من النفس.

قلت: ويدل على ذلك أنهم يذمون من أقدم على طعام قد علم، أو ظن أنه مسموم، والذم خاصة الوجوب، ويتصل بهذا الوجه الكلام في فائدتين:

الأولى: في حقيقة الخوف[1].

والثانية: في بيان أسبابه.

الفائدة الأولى: [حقيقة الخوف]

في حقيقة الخوف، فقال القرشي: هو الظن لحصول ضرر أو فوت نفع في المستقبل، وهذا الحد اعتمده أكثر المتأخرين، وقال أبو هاشم: هو الظن أو الاعتقاد لنزول ضرر أو فوت نفع في المستقبل في الظان، أو المعتقد، أو فيمن يجري مجراه، والذي يجري مجراه هم أحبائه، وقرر هذا الحد ابن متويه وجرى عليه في الغياصة إلا أنه قيد الاعتقاد بأن يكون من غير سكون النفس، وفائدة هذا القيد واعتبار الظن الاحتراز عن الأمور المعلومة المقطوع بحصولها، فإن الإنسان القاطع بها لا يسمى خائفاً عند أهل اللغة.

فإن قيل: كيف قلتم إن الخوف لايكون علماً مع أنا نخاف الموت وهو مقطوع به؟

قيل: إنا لا نخاف الموت نفسه، وإنما نخاف وقته وهو غير مقطوع

(١) ومثله الخشية. تمت مؤلف.

بتعيينه، بل يظن في أكثر الأوقات.

فإن قيل: فما تقولون في خوف الملائكة من العقاب مع أنهم يعلمون أنه لاينزل بهم في المستقبل؟

قيل: ليس خوفهم من العقاب نفسه؛ لأنهم قد علموا أنهم لايعاقبون لعصمتهم، وإنما خوفهم خوف توق وهو أنهم يخافون مواقعة ما يفضي إلى الضرر، وعلى هذا أول بعضهم قوله تعالى: {يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ} [النحل:٥٠] وقيل: معناه يفعلون أفعال الخائفين، وقد ضعف في الغياصة الجواب في الموت والملائكة، وقال: إنه عذر غير محكم، وقال القرشي: الأقرب أنهم -يعني الملائكة- يخافون خوفاً حقيقياً؛ لأنهم مكلفون بمعرفة الله تعالى، وهي إنما تحصل عن النظر في حق كل مكلف، ووجه وجوب النظر هو الخوف من تركه في حق كل أحد، فلا بد أن يخافوا من ترك النظر ضرراً ليكون ذلك وجهاً، وقول أصحابنا أنهم يقطعون على أنهم لايعذبون هو صحيح، لكن إنما يقطعون على ذلك بعد معرفة الله، والخوف من ترك النظر مقدم عليها، واعترضه الإمام عز االدين بأن قوله تعالى: {يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ} [النحل:٥٠] جاء بلفظ المضارع، وهو موضوع لإفادة الحال، وقد يؤتى بهذه العبارة لإفادة الاستمرار، وليس مما يدل على المضي، ومن المعلوم أنهم حال إخباره تعالى لنا بذلك عارفون له غير خائفين من ترك النظر في معرفته، وإن جعل يخافون حكاية حال ماضية ولم يحمل على ظاهره في إفادة الحال فقد قال: {يَخَافُونَ رَبَّهُمْ} وهم قبل النظر، وحال الخوف الحاصل قبله غير عارفين له، وذلك

الخوف ليس خوفاً له.

واعلم: أنهم اعتبروا في الحد تعلق الظن بحصول ضرر أو فوت نفع؛ لأن تعلقه بعكس ذلك طمعٌ ورجاء، واعتبروا الاستقبال لأن ما قد وقع لايخاف، وفي منعهم أن يكون الخوف علماً دليل على أنه لايكون من فعل الله، وقد نص على ذلك القرشي، وعلله بأنه ظن، والظن لايحسن فعله، ولا الفعل لأجله، ولا الترك إلا إذا حصل عند أمارة صحيحة ينظر فيها فاعل الظن، والظن في الأمارة مستحيل على الله لأنه عالم لذاته، واشتراط الأمارة الصحيحة في حسن فعل الظن للاحتراز عن ظن السوداوي فإنه لا يحسن؛ لأنه صادر لا عن أمارة.

الفائدة الثانية: في بيان أسباب الخوف

اعلم: أن للخوف أسباباً لا بد للعاقل من أن يخاف عند حصول أحدها.

قال السيد مانكديم: حتى لو لم يخف البتة لم يكن مكلفاً ولا عاقلاً، إذ العاقل إذا خوف بأمارة صحيحة خاف لا محالة، وأسبابه كثيرة منها:

أن ينظر إلى نفسه وما في تركيبه من الحكمة والتدبير، فيقول لعل لهذا الصنع صانعاً إن أطعته أثابني وإن عصيته عاقبني فيخاف فينظر، ومنها: أن يرى افتراق الناس في الأديان وتضليل بعضهم لبعض، فيجوز أن يكون من الضالين، ومنها: سماع الوعظ، والأخبار، والكتب المنزلة، وما فيها من إثبات الصانع، والوعد، والوعيد فيجوز أن تكون حقاً فيخاف، ومنها: أن ينظر في كتاب فيرى فيه ما يخوفه

من ذكر الثواب والعقاب ونحوهما، فإذا لم يحصل شيء من هذه الأسباب وجب على الله تعالى أن يفعل له الخاطر، والكلام على الخاطر يكون من ست جهات:

الجهة الأولى: في حقيقته، فقال الجمهور: هو كلام خفي يلقيه الله في باطن السمع، أو على لسان بعض ملائكته، والمراد بباطن السمع داخل صماخ الأذن.

قال في الغياصة: أو في ناحية صدره أى يخلقه الله تعالى، أو يلقيه الملك في ناحية صدره، واقتصر على كونه يخلق أو يلقيه الملك في ناحية الصدر في رياض الأفهام، ولم يذكر باطن السمع، ورواه عن أبي هاشم، وقاضي القضاة، وقال أبو علي: بل هو اعتقاد، وعنه أنه ظن، وعنه أنه كلام كالجمهور، وفي الغياصة عنه أنه فكر، وأجيب بأنه لا يجوز أن يكون اعتقاداً؛ لأنه إن طابق كان علماً ضرورياً لأنه قد وقع على أحد الوجوه التي إذا وقع عليها الاعتقاد كان علماً، وهو وقوعه من فعل العالم بالمعتقد، وإن لم يطابق كان جهلاً، وكلاهما باطل.

أما الأول: فلأن المعلوم بخلافه[1]، وأما كونه جهلاً فلأن الجهل قبيح والله لا يفعل القبيح، ولا يجوز أن يكون ظناً، ولا فكراً؛ لأنا نفرق بين كوننا ظانين ومتفكرين وبين الخاطر، ولأن الله لايفعل الظن، ولأنه تخويف فيستحيل بغير الكلام.ذكره في رياض الأفهام.

(١) أي أن الخاطر الذي يدركه ليس علماً ضرورياً وإلا لما انتفى بشك ولا شبهة ولا استدلالياً لأنه صدر عن غير نظر. تمت مؤلف.

فإن قيل: فهلا كان من فعل الملائكة فكراً كان أو ظناً، أو اعتقاداً.

قيل: إن الملك قادر بقدرة، فلا يصح منه تعدية الفعل إلى غيره إلا بالاعتماد، والاعتماد لايولد هذه المعاني، وإلا لولدها، وإن صدر من جهتنا.

الجهة الثانية: في حكمه فقال جماعة من العدلية من الزيدية، والمعتزلة منهم الإمام المهدي، والقرشي: الخاطر واجب على الله للمكلف[1]، وقال أبو الهذيل: بل يلزمه النظر في الدينية، وإن لم يكن ثم خاطر ولا سمع، وقال الإسكافي، وابن حرب: يلزمه النظر من دونه في معرفة الصانع فقط، ثم بعدها إن خطر بباله شيء من مسائل التوحيد والعدل وغيرهما لزمه النظر ومعرفة الحق، وإلا فلا إلا مسألة الوعيد فعليه أن يجوز ولا يقطع، وقال ابن مبشر: بل يقطع أنه إن عصى عوقب دائماً؛ لأن الوعيد يعلم عقلاً عنده.

قال ابن المعتمر كأبي الهذيل، إلا أنه يجعل العلم متولداً عن النظر، بخلاف أبي الهذيل فعنده أن النظر لايولده، لكن الناظر يفعل العلم بعده، ومن الخلاف في وجوب الخاطر قول من قال: إن وجوب النظر لايعلم إلا سمعاً؛ لأن السمع حينئذ يكون كافياً عن الخاطر.

أجاب الأولون عن هذه الأقوال جميعها بأنه إذا عدمت الأسباب المتقدمة ولم ينبهه بالخاطر قبح بتكليفه؛ لأنه يصير في حكم

---

(١) أي إن لم يحصل سبب للخوف غيره. تمت مؤلف.

الساهي[1]، وقبح تكليف الساهي معلوم بضرورة العقل.

قال بعض المحققين: ولأنه إذا كان الخوف شرطاً في حسن التكليف حتى يقبح التكليف من دونه فأولى وأحرى أن يقبح تكليفه من دون الخاطر الذي هو أصل الخوف.

قال بعض أصحابنا: ووجوبه مشروط بعدم الأسباب كلها، ولا يجب إلا على قولنا بجواز انفصال التكليف العقلي عن السمعي، فأما من لم يجوز ذلك فدعاءُ الرسول كاف.

الجهة الثالثة: في كيفية وروده وهو يرد على أحد وجوه:

أحدها: أن يقول يا هذا قد ترى عظم هذه النعم، وقد تقرر في عقلك حسن الذم على القبيح فلا تأمن أن يكون لك صانع أنعم عليك بها، إن عرفته وأطعته أثابك، وإن جهلته وعصيته عاقبك، أو كلاماً يقرب من هذا، وحينئذ لا بد من أن يخاف وإلا لم يكن عاقلاً.

ثانيها: أن يخوفه بأمارة صحيحة نحو أن يقول: قد تقرر في عقلك حسن ذمك على المعصية ممن ينعم عليك، فلا تأمن أن تستحق من المنعم عليك أكثر من ذلك وهو العقوبة.

قلت: ذكر هذا في الغياصة، ومعناه: أنه يلقى إليه كلام يتضمن الأمارة كهذا الكلام فإنه متضمن الاستدلال على جواز العقاب من المنعم بالقياس على استحقاق الذم من غيره.

---

(١) وإن لم يكن ساهياً عن جميع العلوم ولا ناسياً لشيء قد يعود حفظه. تمت مؤلف.

ثالثها: ذكره في الغياصة أيضاً أن ينبهه على جهة اللطف بأن يقول: ياهذا إنك إذا عرفت ربك كنت أقرب إلى فعل الطاعة والمعصية، واختلفوا هل يجب أن ينبهه الخاطر على الدليل كأن يقول انظر في الأعراض والأجسام، فقال أبو علي: لابد من ذلك، واختاره ابن متويه وهو أحد قولي القاضي، وادعى الإمام المهدي الاتفاق عليه وفي الغياصة عن أبي هاشم أنه لاحاجة إلى ذلك.

قال أبو علي: ويجب أن ينبهه على ترتيب الأدلة؛ لأن النظر فيها يلزمه مرتباً وجوز أن ينبهه عليها حالاً فحالاً على حسب ترتيبها، وفي حالة واحدة لحصول المقصود بكل من الوجهين، وقال أبو عبد الله: بل يجب أن يكون في حالة واحدة لئلا يتوهم أنه لم يكلف ذلك.

وقال القاضي: إن علم الدليل والترتيب فلا يجب أن ينبهه الخاطر عليه، وإلا وجب وصححه الحاكم، وقال أبو هاشم: وهو أحد قولي القاضي واختيار أكثر المتكلمين: لا يجب التنبيه على الدليل[1] بل إذا حصل الخاطر وخاف فهو مشاهد للعالم فيقع نظره فيه. كذا في المعراج، وفي رياض الأفهام عن أبي هاشم: أنه لا يجب التنبيه على الترتيب، ولا على الدليل؛ لأنا نعلم ضرورة أن النظر في الطب لا يولد معرفة.

وأجيب: بأنه قد يلتبس عليه الترتيب فيحتاج إلى التنبيه.

الجهة الرابعة: في حكمه إذا عارضه الوسواس وفي الفرق بينهما.

---

(١) يعني أن الدليل معلوم لا لبس فيه فلا يحتاج إلى التنبيه عليه إلا مع اللبس. تمت مؤلف.

أما المعارضة فالذي عليه أكثر أهل العدل أو كلهم أنه لا يجوز تساويهما، بل إذا تعارضا وفر الله تعالى دواعي العمل بما يدعو إليه الخاطر، مع أن المعلوم أن الإنسان إذا توارد عليه سبب خوف وسبب أمن، فإن استشعاره الخوف أكثر من استشعاره الأمن، كمن يكون فيه جراحة فقال طبيب: إن لم يداوها أهلكته، وقال له الآخر: لاضرر عليك فإنه يؤثر قول من خوفه، وينظر في فعل ما قاله، ونظير هذه المسألة ما إذا تعارض خاطران أحدهما دعا إلى النظر، والآخر دعا إلى الترك، فإن داعي الترك لايبطل وجوب النظرعند أبي هاشم، والقاضي، وصححه الحاكم، ولا يعد داعي الترك معارضاً عندهم؛ لأن الخاطر الداعي إلى النظر بَيَّن وجه الخوف، وهو أنه إن لم يعرف ربه، وثوابه، وعقابه كان إلى الانهماك في المعاصي وترك الطاعات أقرب، فيؤديه ذلك إلى العقاب الدائم، وذلك مقرر في العقول بخلاف الداعي إلى الترك فإنه لم يبين وجه خوف في النظر فكان وجوده وعدمه على سواء، وقال أبو علي: بل يتعارضان، لكن داعي الترك مدفوع؛ لأنه يدعو إلى خلاف ما في العقل، وذلك أن الأول داع إلى النظر ليزول الخوف، والآخر داع إلى تركه، والمقام على الحيرة فلاحكم له.

فإن قيل: إذا تعارض الخاطر والوسوسة، ثم إن الله تعالى قوى الخاطر كما قلتم، ثم ذهل المكلف عن الخاطر، فهل يجب على الله تعالى إعادته مرة بعد مرة حتى يخاف؟

قيل: ذكر في (الغياصة) أن ظاهر كلام أصحابنا يقضي بوجوب ذلك، قال: والأولى أن لا يجب؛ لأن الإنسان أتي من جهة نفسه،

وأما الفرق بينهما فمن حيث أن الخاطر من جهة الله تعالى[1] وداعياً إلى الخير، والوسوسة من جهة الشيطان وداعية إلى الشر.

قال في (الغياصة): والوسواس من الشيطان كلام خفي في باطن السمع وناحية الصدر، يهون الأمر على المكلف، ويقول: لاتنزل بنفسك مشقة النظر ولا غيره، فليس ثمّ أمر تخافه.

وقال في (المعراج): اعلم أن الخاطر والوسواس لا يسميان بذلك إلا إذا كانا كلاماً خفياً في باطن السمع أو ناحية الصدر، ولهذا يلتبسان بالفكر، وقد نص صاحب المحيط على أن الشياطين لا يقدرون على أن يُسْمِعُوْنَا كلامهم جهرة؛ إذ لو كان كذلك لعظمت الفتنة بهم، وكانوا يوقعون أسباب العداوة بين الناس بما يسمع منهم فيظن أنه من جهة الآدميين، وكلام الملائكة كذلك إلا ما كان في زمن الأنبياء عليهم السلام على جهة المعجز.

الجهة الخامسة: ذكر صاحب المحيط أنه لا بد من أن يكون الخاطر مقارناً لأول كمال العقل، وكذلك إذا كان الخوف لأحد الأسباب، فلا بد من المقارنة إلا أن يكون قد حصل أحدهان أو الخاطر قبل كمال العقل فخاف فيكفيه استصحاب ذلك الخوف عند كمال العقل.

الجهة السادسة: قال بعضهم: لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام، والآخر خاطر ترك يأمر بالكف ليحصل الاختيار، وقال الجمهور: بل يكفي واحد يدعو إلى النظر، واختلف القائلون بوجوب

(١) أما ما كان من جهته تعالى فنسبته إليه ظاهرة، وأما ما كان من الملك فلأنه فعله بأمر الله. تمت مؤلف.

الخاطرين، فمنهم من قال: كلاهما من الله تعالى، ومنهم من قال: داعي الترك من الشيطان، حجة الجمهور أن المقصود حصول الخوف من ترك النظر، وقد حصل من دون الخاطر الثاني فلا حاجة إليه، ثم إنه لا حكم لحصوله ولا يعارض ما مر[1] فما فائدته، ولو قدر حصوله فلا يجوز أن يكون من جهة الله تعالى؛ لأنه أمر بمعصيته، وذلك قبيح، فأما كونه من جهة نفسه ومن الشيطان فجائز غير شرط.

الوجه الثالث: في وجوب النظر ما ذكره القائلون بأن وجه وجوب المعرفة لأجل القيام بواجب الشكر، وقد مر تقريره في الموضع الأول، فهؤلاء قالوا: قد ثبت وجوب شكر المنعم، وتو جيه الشكر إليه مترتب على معرفته، وهي لا تحصل إلا بالنظر؛ إذ لا طريق إليها سواه لبطلان التقليد والظن، وامتناع المشاهدة، وإذا كانت المعرفة لا تحصل إلا بالنظر كان واجباً لما مر من أن ما لا يتم الواجب إلا به وجب كوجوبه.

قال في الأساس: وإلا وقع الخلل في الواجب، وقد قضى العقل بقبحه.

الوجه الرابع: أن الأدلة السمعية المعلومة صريحة في وجوب النظر، وقد مر في أثناء هذه المواضع شيء من الأخبار، وكلام الوصي، والقرآن مشحون بذلك، ومنه هذه الآية التي نحن بصددها، وقد مر وجه الاحتجاج بها في أول المسألة.

فإن قيل: ليس المراد من الآية إلا بيان الوجه في حسن التكليف

---

(١) عند أبي هاشم. تمت مؤلف.

بالعبادة والوجه في استحقاقه لها وهو كونه منعماً كما مر في المسألة الرابعة.

قيل: بل المراد منها الدلالة على وجوب النظر، وذلك أنه لما أمر بالعبادة وأوجبها، وكان الإتيان بها مترتب على معرفة المعبود عقبها بذكر الدليل على معرفته وهو خلق المكلفين، وما ذكر بعده، والاستدلال لا يكون إلا بالنظر فيما فيها من دلالة الحدوث، واحتياجها إلى المحدث، وما لا يتم الواجب إلا به وجب كوجوبه، ويكون ما أورده السائل مقصوداً على جهة التبع على أنه لايمتنع إرادة الأمرين معاً بالأصالة.

[شبه القائلين بأن أدلة جواز التقليد من عدمه متكافئة]

الفصل الثاني: في ذكر شبه القائلين بأن الأدلة متكافئة ومن ذكر بعدهم وإبطالها.

واعلم: أن شبه هؤلاء الخصوم على اختلاف طرائقهم مجتمعة في خمسة مقامات:

أحدها: أن النظر لا يفيد العلم.

الثاني: أن المفيد للعلم منه غير مقدور.

الثالث: أنه لا يجوز الإقدام عليه.

الرابع: أن الرسول ما أمر به.

الخامس: أنه بدعة، ونحن نأتي بما قرروا به كل واحد من هذه المقامات التي نبين فساده، ونسأل الله المعونة والتسديد. آمين.

المقام الأول: في أنه لايفيد العلم وقد قرروها بوجوه:

أحدها: أن علْمَنَا بكون الاعتقاد الحاصل عن النظر علماً إما أن يكون ضرورياً، أو نظرياً الأول باطل؛ لأنا نعلم أن علمنا بكون ذلك الاعتقاد علماً، ليس كعلمنا بأن الواحد نصف الإثنين، والثاني باطل أيضاً؛ لأن الكلام في هذا العلم الذي علمنا به كون ذلك الاعتقاد علماً كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل وهو محال، فما أدى[1] إليه يجب أن يكون محالاً.

الوجه الثاني: ذكره القائلون بأن النظر يوقع في الشك والحيرة وهو أن الناس قد اجتهدوا في النظر وحصل بينهم مع ذلك مالايخفى من الإختلاف حتى أن الواحد منهم قد ينظر ويحصل له الاعتقاد الجازم، ثم يظهر له أنه كان جهلاً، ولو كان يولد العلم لاتفق الناس فيه، واستمر الاعتقاد الحاصل بسببه.

فإن قيل: إنما اختلفوا ورجع الناظر عن اعتقاده لتقصير وقع في بعضهم في النظر، وذلك لا يوجب عدم توليده العلم من ذي النظر الصحيح.

قيل: إذا علمنا خطأ بعضهم جاز في الآخرين مثلهم، وإذا وقع الخطأ من الناظر في الأول جاز في النظر الثاني مثله، فلا يمكن الجزم

(١) وهو إفادة النظر للعلم. تمت مؤلف.

بصحة شيء من العقائد المستفادة من جهة النظر.

الوجه الثالث: أن المطلوب إن كان مشعوراً به استحال طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل، وإن كان غير معلوم كان الذهن غافلاً عنه، والمغفول عنه يستحيل طلبه.

الوجه الرابع: أن العلم بكون النظر مفيداً للعلم؛ إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً، وكلاهما باطلان، أما الأول فلأنه لو كان كذلك لاشترك العقلاء فيه، وأما الثاني فلأنه يؤدي إلى إثبات الشيء بنفسه وهو محال، وبيانه أن العلم بإفادة النظر العلم فرد من أفراد العلم الثابت[1] بالنظر، والماهية التي نريد إثباتها بذلك الفرد موجودة في ذلك الفرد، فلزم إثبات الشيء بنفسه، ويلزم منه أيضاً اجتماع النفي والإثبات؛ لأن هذا الفرد من حيث أنه وسيلة إلى الإثبات[2] يجب أن يكون معلوماً، ومن حيث أنه مطلوب يجب أن لا يكون معلوماً.

الوجه الخامس: أنه لا ينتج إلا المقدمتان، واجتماعهما في الذهن دفعة واحدة محال؛ لأن الخاطر إذا توجه نحو معلوم استحال في ذلك الوقت توجيهه نحو معلوم آخر.

الوجه السادس: ذكره القائلون بأن الأدلة متكافئة، وهو أن كل أهل مذهب استدلوا بمثل دليل مخالفهم، ورجح كل منهم مقالته بمثل ما رجح به خصمه، فلا مزية لدليل على دليل.

---

(١) لأنه نظري. تمت مؤلف.

(٢) أي إثبات إفادة النظر العلم. تمت مؤلف.

الوجه السابع: أنه لو أوصل إلى العلم لما عدل عنه أحد.

الوجه الثامن: أن النظر وإن أفاد العلم في الجملة، فهو لا يفيده في الإلهيات لوجهين:

أحدهما: أن حقيقة الإله غير متصورة، وإذا لم تكن متصورة استحال التصديق بثبوته، وثبوت صفاته بيان عدم تصور حقيقته أن المعلوم عند البشر أنه ليس في جهة، ولا شاغلاً للحيز، والمعلوم عندهم أيضاً أنه موصوف بالعلم، والقدرة، والعلم بهذين ليس علماً بذاته، أما تنزهه عن الجهة فهو قيد سلبي وليست حقيقته نفس هذا السلب فلم يكن العلم بهذا السلب علماً بحقيقته، وأما كونه موصوفاً بالعلم والقدرة فهو عبارة عن انتساب ذاته إلى هاتين الصفتين، وليست ذاته نفس هذا الانتساب، وبيان استحالة التصديق به وبصفاته أن التصديق متوقف على التصور فإذا استحال التصور استحال التصديق، لا يقال ذاته تعالى وإن لم تكن متصورة بحسب الحقيقة المخصوصة، فهي متصورة بحسب لوازمها من التنزيه، ووجوب الوجود ونحوهما، فيحكم على هذا المتصور؛ لأن نقول: هذه الأمور إما أن تكون نفس الذات وهو محال، أو أمور خارجة عنها فلا يمكن العلم بكونها موصوفة بها؛ لأن العلم بالصفة تابع للعلم باللذات.

ثاني الوجهين: أن أظهر الأشياء عندنا ذات الإنسان المشار إليها بقولنا أنا وقد تحير الناس فيها كما مر، فكيف بأبعد الأشياء مناسبة عنا وعن أحوالنا.

والجواب من وجهين:

أحدهما: في إقامة البرهان على أن النظر الصحيح يولد العلم، لأن بثبوته يبطل ما ذهبوا إليه لما مر في المقدمة من أن الدليلين إذا كانا في طرفي نقيض، وثبت أحدهما فإنه يبطل الآخر، والذي يدل على إفادته العلم أن العلم يقع بحسبه في القوة والجلى، فمن كان نظره أكمل كان العلم في حقه أجلى، ويدل عليه أيضاً أن العقلاء يفزعون عند التباس الأمور إلى النظر، فلو لا أن العلم متولد عنه لما وقع بحسبه ولما فزع العقلاء إليه.

فإن قيل: فهلا كان النظر طريقاً إلى العلم لامولداً له.

قيل: طريق العلم تتعلق بما يتعلق به العلم كالإدراك بحاسة البصر فإنه طريق إلى العلم بالمشاهد، وهما يتعلقان معاً بالمشاهد، بخلاف النظر فإن متعلقه الدليل، ومتعلق العلم المدلول، فلا يصح أن يكون طريقاً إليه، وكذلك لايصح أن يكون داعياً إليه؛ لأن الداعي يختص بشيء بعينه، والنظر ليس كذلك؛ إذ ليس دعاؤه إلى اعتقاد المدلول على صفة أولى من غيرها، وإنما الناظر يستكشف به عن حال ما ينظر فيه، وأيضاً الداعي علم الإنسان، أو ظنه، أو اعتقاده بأن له في الشيء جلب نفع، أو دفع ضرر، وليس هذا حال النظر، لا يقال فقد جعلتم التذكر للنظر داعياً مع أنه، وليس بأن يدعو إلى صفة أولى من غيرها؛ لأنا نقول بل هو يدعو إلى صفة معينة، وهو أنا نصير إلى مثل الصفة[1] التي كان عليها من قبل.

(١) وهي العلم بالمدلول. تمت مؤلف.

فإن قيل: فهلا كان شرطاً؟

قيل: لأن من حق الشرط المقارنة، والنظر[1] متقدم على العلم.

فإن قيل: هو شرط اعتيادي كما قال الجاحظ كالحفظ عند الدرس.

قيل: فكان يجوز اختلاف العادة فيه كالحفظ، فإن أحدنا قد يدرس ولا يحفظ، أو لا يحفظ إلا بدرس كثير، والآخر قد يحفظ بالدرس القليل، والمعلوم أن النظر بخلافه فإن الناظرين إذا استويا في صحة النظر واستحضار مقدماته ولد نظرهما العلم في الوقت الثاني، وإذا حصل لأحدهما العلم دون الآخر أو قبله، فإنما هو لكون نظر أحدهما صحيحاً، ولا يولد العلم إلا النظر الصحيح، أو لتمكنه من استحضار المقدمات قبل الآخر فيحصل له العلم قبله؛ لأن القلب خلق آلة لذلك، والآلات تختلف في سرعة الفعل.

فإن قيل: لوكان النظر سبباً في حصول العلم لصحة مقارنته له؛ لأن الأسباب تصح مقارنتها للمسببات، وتؤثر في وقوعها فقط لا في وقوعها على وجه، وليس هذا حال النظر.

قيل: أما عدم صحة المقارنة؛ فلأن شرط النظر التجويز وهو لايقارن العلم، وأما تأثيره في وقوع مسببه على وجه فهو شيء اختص به النظر دون سائر الأسباب لقيام الدليل.

الوجه الثاني: وفيه مسلكان:

جملي، وتفصيلي؛ فالجملي هو أن الشبه التي ذكروها إما أن تكون

(١) فلا يجعل شرطاً فيه إذ لا تأثير للشرط إلا إذا قارن وذلك ظاهر بين. تمت مؤلف.

ضرورية، أو نظرية.

الأول: معلوم البطلان، والمدعي له مكابر.

والثاني: يبطل مذهبهم لما فيه من المناقضة؛ لأن علمهم بأن النظر لايولد العلم متولداً عن النظر، وأما التفصيلي فنقول:

الجواب: عن الوجه الأول باختيار كون علمنا بذلك ضرورياً كما ذهب إليه أبو عبد الله فإنه يذهب إلى أن علمنا بسكون النفس الذي هو الطريق إلى معرفة كون الاعتقاد علماً عند الجمهور ضروري، سواء كان الاعتقاد المقتضي له ضرورياً، أم استدلالياً، وقواه القرشي، والحجة على ذلك أنه لا يمكن الإشارة إلى أمر نجعله دليلاً على أن أنفسنا[1] ساكنة، ولا ريب في أنا نقطع بسكونها فتعين أن العلم بذلك ضروري، وأيضاً لو لم يكن ضرورياً لصح أن ينظر أحدنا في الدليل على الوجه الذي يدل فيعلم المدلول، ولا يعلم أن نفسه ساكنة بأن لا ينظر في كونها ساكنة، أم لا، أو ينظر لا على وجه الصحة، والمعلوم أن أحدنا عند أن يحصل له العلم لا يشك في سكون نفسه من دون نظر، وأما قوله: إن علمنا بكون ذلك الاعتقاد علماً ليس كعلمنا بأن الواحد نصف الإثنين، فلا نسلمه، بل هما سواء لأنهما راجعان إلى أمر موجود في النفس، سلمنا فلا يشترط استواء العلوم الضرورية لما مر من أن منها ما يحصل فينا ابتداء، وهذا أقواها

(١) قد جعل الجمهور الدليل على ذلك عدم وقوع التشكيك وعدم تجويز العالم خلاف ما اعتقده فإذا عدم هذان الأمران عرف أن نفسه ساكنة. تمت مؤلف.

وأجلاها، ومنها ما يحصل عن طريق، وهذا يتفاوت بتفاوت طرقه، وباختيار الثاني، وهو كون العلم به استدلا لياً كما ذهب إليه الجمهور، فإنهم يقولون إن كان المقتضي[1] له ضرورياً فهو معلوم ضرورة، وإن كان المقتضي له استدلالياً فهو استدلالي، واحتجوا بأنه إذا كان الاعتقاد استدلا لياً فبالأولى ما هو مقتضى عنه؛ لأنه كالفرع له، وبأنه لو كان ضرورياً لم يصح زوال العلم الاستدلالي بعد حصوله؛ لأنا مضطرون فيه إلى سكون النفس، وأجابوا عن لزوم التسلسل بأنه غير لازم؛ لأن الدليل الذي يحصل به العلم بالمدلول والعلم بسكون النفس واحد، وكذلك النظر واحد، ولا يلزم التسلسل إلا لو اختلف الدليل بأن يكون دليل سكون النفس غير دليل حصول العلم؛ لأنه حينئذ يحتاج علمنا بكون ذلك السكون علماً إلى دليل، وهلم جرا كما ذكره الخصم، وكذلك لو احتاج[2] علمنا بسكون النفس إلى نظر آخر، فلما لم يكن شيءٌ من ذلك انتفى التسلسل، وقد اعترض دليل الجمهور بأن كون سكون النفس مقتضى عن علم استدلالي لا يمنع كونه معلوماً بالوجدان، فإن أرادوا بكونه استدلالياً أن النظر الأول يولده، وأنه يحصل بنظر مستأنف، فمحل النزاع.

---

(١) المراد بالمقتضي له الاعتقاد الأول؛ لأنه علة في حصول هذا العلم الذي هو علمنا بسكون النفس. تمت مؤلف.

(٢) وإنما اتفقت الحاجة إلى نظر آخر لأنه إذا اتحد دليل حصول العلم بالمدلول، والعلم بسكون النفس انتفى التجويز الذي هو شرط في وجوب النظر، وإذا انتفى التجويز كان النظر واحداً وهو الأول. تمت مؤلف.

وأجيب: عن قولهم لو كان ضرورياً لم يصح زوال العلم ...إلخ، بالتزام صحة زواله، لكن إذا زال لزم منه زوال ما هو مقتضى عنه، وهو سكون النفس، وإذا زال سكون النفس زال العلم الضروري المتعلق بسكون النفس؛ لأن الله تعالى لا يجدد فينا اعتقاداً ضرورياً يتعلق بشيء لا على ما هو به، واعترض جوابهم عن لزوم التسلسل بأنه يلزم عليه أن يكون النظر مولداً لعلمين مختلفين، العلم بالمدلول، والعلم بسكون النفس إليه، وقد سبرنا الأنظار، واختبرناها فلم نجد أنفسنا طالبة للعلم بسكون النفس حال النظر، نعم وبقي لنا وجه ثالث في الجواب، وهو أنا نعرف كون ذلك الاعتقاد علماً بسلامة طرقه كما يقوله أبوعلي، وسيأتي تحقيقه بعد هذا.

والجواب عن الوجه الثاني: أنا لم ندَّع في كل نظر أنه يوصل إلى العلم، وإنما يوصل إليه الصحيح، وأما الاختلاف فهو لا يدل على مطلوبهم؛ لأنه قد يقع لشبهة تدعو إلى الجهل، أو لضرب من اللبس كما في الإدراك فإنا متفقون على أنه طريق إلى العلم مع أنه يختلف الحال فيه كمن يرى الشراب فيلتبس عليه بالماء، وكاختلاف الشخصين في الحساب فيدعي كل منهما أنه المصيب، ثم ينكشف لأحدهما خطؤه، وأما قولهم إذا علمنا خطأ بعضهم جاز في الآخرين مثلهم، فباطل لأنه إنما يلزم ذلك لو لم يكن لنا ما نعرف به كون الاعتقاد علماً، وليس كذلك فإنا نعرفه إما بسكون النفس على ما قاله الجمهور، وقد مر أن علمنا بذلك إما ضروري، أو استدلالي على الخلاف، وإما بسلامة طرقه من الانتقاض على ما يقوله أبو علي؛

لأن الجاهل قد يكون ساكن النفس كما قاله الجاحظ، وكذلك المقلد مع أن اعتقادهما ليس بعلم، وما قيل في الرد عليه بأن في العلوم ما لا طريق إليه كالبديهي وغيره[1]، وإنما يعرف كونه علماً بأمر يرجع إليه، فمدفوع بأنه إنما جعل ذلك طريقاً في المكتسب، وكل علم مكتسب فله طريق أي دليل، وهذا هو المطابق لحكاية قاضي القضاة عنه فإنه لم يحك عنه إلا أنه يجعل تميز العلم المكتسب عن غيره بسلامة طريقه ودليله، وهذا هو الذي يتصور منه، قالوا: لا تعرف سلامة طريقه إلا بعد معرفة كون الاعتقاد الحاصل عنها علماً، ويجاب بأنا لا نسلم ذلك، بل الأمر بالعكس، وهو أنه إنما يعرف ماذكرتم بعد علمه بسلامة طرقه بأن تكون مقدماتها صحيحة، واستنادها إلى أصول معلومة بالضرورة، ومن أدلة أبي علي أنا لا نتمكن من تعريف الغير بأن اعتقادنا علمٌ دون اعتقاده إلا ببيان سلامة طريقنا دون طريقه، وأجيب بأنه لاحجة له في ذلك؛ لأنا لا نتمكن من تعريف الغير بسكون النفس إلا بذلك،ولو كان يمكن بغيره لكان هو الواجب، وليس الكلام في تعريف الغير،وإنما هو فيما به يعرف المرء أن اعتقاد نفسه علم، وأما كلام الجاحظ فواضح السقوط؛لأن الواحد منا يجد من التفرقة بين اعتقاده كون زيد في الدار عندما شاهده فيها، أو خبر الصادق بذلك، وبين أن يخبره رجل من آحاد الناس ما لا يجده الجاهل، وكذلك المقلد، وإنما يتصوران بصورة ساكن النفس، ولذا لو شكك عليهما لاضطربا في الاعتقاد، وإذا تقرر لك هذا علمت أن لنا

---

(١) يعني كعلم المنتبه من رقدته. تمت مؤلف.

سبيلاً إلى معرفة كون الاعتقاد علماً على اختلاف الأصحاب في ذلك السبيل كما عرفت، وإذا ثبت أن لنا إلى معرفته سبيلاً بطل ما ذكره الخصوم في الوجه الثاني. والحمد لله.

والجواب عن الوجه الثالث: أن الممنوع كون المطلوب معلوماً من الوجه الذي يطلب بالنظر تحصيله، فأما العلم به من وجه آخر فيجب ليمكن طلبه؛ إذ المجهول المطلق لا يمكن طلبه، ولا محذور في طلب ما هومعلوم بوجه من الوجه المجهول؛ إذ الامتناع في تو جه النفس إليه لكونه معلوماً ببعض عوارضه، والحاصل أنه يجب أن يعلم إجمالاً بوجه ما.

فإن قيل: فما الوجه الذي علم به الباري تعالى إجمالاً حتى يمكن توجه النفس إلى معرفته بالنظر؟

قيل: هو ما ينبه عليه الخاطر ونحوه من حدوث العالم، وأنه محتاج إلى محدث؛ لأنه إذا حصل هذا العلم علم أن محدث العالم شيء، فتتوجه النفس إلى معرفة ذلك الشيء.

والجواب عن الوجه الرابع: أن العلم بذلك ضروري، وهو ما قدمناه من أن العلم يقل أو يكثر بحسب قلة النظر وكثرته، وأنه إذا وقع على وجه الصحة يوجب حصول العلم أن العقلاء لو لم يعلموا أنه يوصلهم إلى الصواب لما فزعوا إليه عند التباس الأمور وارتباكها، والمعلوم أنهم عند التباس الأمور يفزعون إلى النظر ويذمون تاركه، وهذان الدليلان ضروريان بلاشك، والمخالف مكابر فلا يعتبر بخلافه،

ولا يقدح في كونه ضرورياً.

والجواب عن الوجه الخامس: أنه مبني على ما يذكره الفلاسفة، ومن مال إلى علومهم من أنه لا يوصل إلى العلم إلا الدليل المركب من الأشكال الأربعة، وقد مر في المقدمة إبطال مذهبهم، وأن الدليل هو ما إذا نظر الناظر فيه نظراً صحيحاً أوصله إلى العلم بالغير، سواء تركب من تلك الأشكال أم لا.

قال بعض المحققين: الدليل عندنا على إثبات الصانع هو العالم، وعند المنطقيين أن العالم حادث، وكل حادث له صانع، فالدليل عندهم هاتان القضيتان مع هيئة الترتيب العارضة لهما، ثم إنا لو سلمنا لهم ذلك فمن أين لهم منع المقدمتين في الذهن دفعة واحدة، ولا أظن أحداً يقول بهذا من الحكماء، فإن علماء المنطق قد نصوا على عكسه، ففي الشمسية وشرحها وما عليها من الحواشي: أن العلم النظري يحصل بالفكر، قالوا: والفكرة ترتيب أمور معلومة حاصلة في الذهن للتأدي إلى المجهول كما إذا حاولنا تحصيل معرفة الإنسان، وقد عرفنا الحيوان الناطق رتبناهما بأن قدمنا الحيوان، وأخرنا الناطق حتى يتأدى الذهن منه إلى تصور الإنسان، فهذا نص منهم على أنه لا بد من استحضار المقدمتين في الذهن قبل ترتيبهما، ويؤيد ذلك أنهم لم يمنعوا استحضار المتعددات في الذهن إلا إذا كانت لا نهاية لها، وإنما منعوا استحضار ما لانهاية لها إذا كان استحضارها دفعة واحدة، أو في زمان متناه، فأما إذا كان في أزمنة غير متناهية فقد نص على جوازها في حواشي الشمسيه، وإذا عرفت هذا عرفت أنه لا وجه لمنع استحضار المقدمتين دفعة واحدة، وإن كلام أئمة الفن

قاض باشتراطه ليمكن ترتيب المقدمات، وقد مر عن أبي عبد الله أنه يجب التنبيه على الأدلة في حالة واحدة، وأما قوله إن الخاطر إذا توجه إلى معلوم...إلخ، فمغالطة ظاهرة؛ لأنا لو سلمنا ذلك فليس توجهه إلى المقدمتين ليعلمهما؛ لأن حصولهما في الذهن قبل التوجه إليهما لابد منه كما مر، وإنما توجه إليهما ليستدل بهما، وقد صارتا بالتركيب كالشيء الواحد، ولذا قال المناطقة: إن الترتيب في اصطلاحهم جعل الأشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد[1]، وإذا كان التوجه إلى المقدمتين من حيث الاستدلال بهما ومصيرهما دليلاً واحداً لم يكن التوجه إليهما إلاتوجهاً واحداً، على أن توجه الخاطر إلى شيئين والنظر فيهما لا يمتنع عند أبي هاشم، ومنعه أبوعلي بناء على تضاد الأنظار.

وأجيب: بأن شرط التضاد فيها اتحاد المتعلق، وأن يكون التعلق متعاكساً، ولو سلم له ذلك فلا نسلم امتناع النظر في شيئين إذ لا تضاد، ولو امتنع فهو لفقد الداعي إلى الجمع بينهما، كما يمتنع فعل النظر مع كراهته لفقد الداعي لا لتضاد بينه وبين الكراهة.

والجواب عن السادس: كالجواب عن الثاني، ويقال لهم أيضاً: هذه الأدلة المتكافئة إما أن توصل كلها إلى العلم حتى يكون جميع المذاهب حقاً، وهذا باطل؛ لأنه لا يكون إثبات الصانع ونفيه حقاً، وإما أن لا توصل، وفي هذا خروجها عن كونها أدلة فضلاً عن كونها متكافئة فكيف سميتموها أدلة مع أن الدليل ما أوصل إلى العلم، وإما أن يوصل بعض دون بعض، فهو المطلوب، لكن ما أوصل فهو الدليل،

---

(١) نحو تسميته حداً ورسماً. تمت مؤلف.

وما لم يوصل فهو شبهة، ولا تكافؤ بين الدليل والشبهة.

والجواب عن السابع: بأنه قد يعدل عن النظر لسبب من الأسباب، والأسباب الصارفة عن الخوض في هذا العلم، والتشاغل عن النظر والفكر كثيرة، منها: إيثار الدعة والراحة، والتشاغل باللذات.

قال الحاكم: وهذه عادة كثير من الناس، وذلك مما لا يخفى فساده؛ لأن صلاح أمر الدنيا لا يحصل مع تلك الآفات فكيف الثواب، وقد قال ﷺ: «حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات» ومنها: تجويز التقليد.

قال الإمام عز الدين: اعلم أن التقليد الذي يصرف عن النظر والفكر، والبحث والتأمل، والعلاج الشديد في إدراك الحق ووجدانه على ضربين:

أحدهما: تقليد الآباء والنشأ على مذهبهم، وموافقة أهل بلده وجهته.

قال الحاكم: لأنه إذا اعتاد ذلك واستمر عليه تتعذر عليه مفارقته، ولهذا قالوا: {إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ} [الزخرف:٢٢]

وثانيهما: أن يشاهد أكثر الناس على مذهب فيعتقد أنه الحق لذهاب الأكثر إليه، فيستكفي بذلك عن النظر المستلزم للمشقة، ولا ينظر إلى قوله تعالى: {بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ} [النحل:٧٥] {وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الأَرْضِ} [الأنعام:١١٦] {وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ} [سبأ:١٣] وقول أمير المؤمنين: (الحق لا يعرف بالرجال...) الخبر، ومنها أن النظر في الأدلة،

والخوض فيها قد يؤدي إلى الزندقة، والفساد في الدين فيجعل ذلك سبباً للامتناع منه على ما يعتقده بعض المتفقهة، وهذا غلط فاحش؛ لأنه لو كان كذلك لكان الله تعالى لا يدعو عباده إلى النظر، ومنها: أن يكون له رئاسة، أو يؤمل ذلك ويخاف فوتها إن اشتغل بالنظر وخاض في الكلام فيعدل عنه إلى غيره من العلوم والآداب.

قال الحاكم: وهذا أمر أكثر المتفقهة، لأنهم يؤملون نيل رئاسة يخافون فوتها إن خاضوا في الكلام، ولذلك ترى كثيراً منهم يعدل عنه مع البصيرة بأنه واجب حتى يتعلم سراً ويظهر خلافه جهراً، وما عليه أصحاب الحديث من أنهم لو خاضوا في علم الكلام لفارقوا طريقة السلف، ولذلك تراهم يحتجون بقول فلان وفلان، ويعدلون عن الحجج، ومنها: ما يصرف عن العلم الحاصل بالنظر، وذلك إما لشبهة تطرأ عليه فلا يمعن النظر في حلها، أو يتقاعد عنه تكاسلاً، وإما للتعصب للأسلاف فيعرض عما يخالفهم وإن قاد إليه النظر كما هو حال كثيرمن المخالفين، وإما لاتباع مذهب يكون له به رئاسة، ويصير به قدوة وإن كان باطلاً.

قال في المعراج: روي عن الأشعري أنه قال: أحب إلي أن أكون رأساً في الباطل ولا ذنباً في الحق.

والجواب عن الوجه الثامن: أن نقول أما من يقول إن معرفة كنه ذات الباري تعالى وحقيقته غير ممكنة، وأنا غير مكلفين بمعرفة الحقيقة، وإنما كلفنا بإثباتها، فلا يرد عليهم هذا الإشكال، ولا يتوقف الواجب من

معرفته على تصور ذاته جل وعلا، وإنما يعرف بالدليل، وقولهم: إذا لم تكن ذاته متصورة امتنع التصديق بثبوته وثبوت صفاته باطل، فإن العلم بأن للمصنوع صانعاً، والتصديق به لايستلزم وجوب معرفة كنه صانعه وحقيقة ذاته كالآثار المصنوعة في القفار، فإنا إذا رأيناها نعلم ضرورة أن لها صانعاً، موجوداً، حياً، قادراً، عالماً بما صنع، ويكفينا ذلك من غير احتياج إلى معرفة كونه ذاتاً معينة، بل ولا يحتاج إلى معرفة جنسه من كونه جنياً أو إنسياً، ولا نوعه من كونه ذكراً أو أنثى، فإذا كفانا هذا في الشاهد مع أنه قد يمكننا أن نعرفه على التعيين أو نحوه، فليكفنا في الغائب الذي لا نحيط به علماً بالأولى، وما الدليل على أنه لا يمكن العلم بالمعلوم والتصديق به إلا بعد تصوره، وأما قولهم أن العلم بالصفة تابع للعلم بالذات، فلو سلم لكان لنا أن نقول علمنا بأنه لا بد للمصنوع من صانع كاف في معرفة ثبوت الذات، ولا يشترط في معرفة الحقيقة كما مر، وإذا علمنا أنه لا بد من صانع، علمنا أنه لايكون إلا موصوفاً بتلك الصفات؛ لأنه لو لم يكن موجوداً حياً قادراً لم يصح منه الفعل، ولو لم يكن عالماً لم يصح منه إحكام فعله، ولو لم يكن قديماً لاحتاج إلى محدث، فثبت أنا لم نعلم الصفات إلا بعد العلم بالذات، ولا نسلم أن ذاته تعالى معلومة لنا بحسب اللوازم التي ذكروها من التنزيه ونحوها، وإنما علمت لنا بالدليل، وهو الأثر الدال بالضرورة على المؤثر، وأما قولهم إن الناس تحيروا في الإنسان، فهو حجة عليهم؛ لأن تحيرهم في معرفة حقيقة الإنسان لم يمنع من علمهم بثبوته قطعاً، وإنما اختلفوا في تعيين

حقيقته ما هي، فما لهم لا يقولون إن عدم وقوفنا على حقيقة ذات الباري جل وعلا لا يمنع من العلم بثبوته، هذا مع أنا لو سلمنا لهم أن التصديق متوقف على التصور فلا نسلم أنه متوقف على تصور الذوات، بل على ما يمكن تصوره كما ذكره علماء المنطق.

قال في شرح (الشمسية): استدعاء التصديق بتصور المحكوم عليه ليس معناه أنه يستدعي تصور المحكوم عليه بكنه الحقيقة حتى لولم يتصور حقيقة الشيء يمتنع الحكم عليه، بل المراد به أنه يستدعي تصوره بوجهٍ مَّا بكنه حيققته، وإما بأمر صادق عليه، فإنا نحكم على أشياء لا نعرف حقائقها كما نحكم على واجب الوجود بالعلم والقدرة، وعلى شبح رأيناه من بعد بأنه شاغل للحيز المعين، فلو كان الحكم مستدعياً لتصور المحكوم عليه بكنه حقيقته لم يصح منا أمثال هذه الأحكام، فهذا كلام من لا ريب في تقدمه في هذا الفن، ولم أقف على خلافه لأحد من علماء هذه الصناعة، ولا أظن القائل بخلافه إلا من يريد التلبيس، وإذا كان لا يشترط تصور الحقيقة فلا مانع من القول بالتصور منا في حقه تعالى بأمر صادق عليه، وهو كونه محدثاً -بالكسر- بأن نقول: قد ثبت أن كل محدث بالفتح لا بد له من محدث فيتصور المحدث -بالكسر- من حيث هو، ثم نحكم بثبوت محدث العالم جل وعلا بعد هذا التصور الجملي، وهذا لا محذور فيه؛ لأنه لا يمتنع في حقه تعالى إلا تصور حقيقته، وقد أجازوا تصور المستحيل بوجهٍ مَّا كما مر، هذا وأما القائلون بأنا مكلفون بمعرفة

حقيقة ذاته، وأن معرفتها ممكنة فلهم في بيان كون معرفة ذاته ممكنة طرق: منها: ما ذكره الإمام المهدي عليه السلام، وحاصلها أنا إذا جوزنا لذاته تعالى مزية يعلمها هو ولا نعلمها نحن، وليست تلك المزية إلا الصفة الأخص، ونحن قد علمنا ثبوتها له، وحكمها وهو أنه خالف بها مخالفه، واقتضت له وجوب الأربع، وأنها لا تتعلق بها المدركية لامنا ولا منه تعالى، وأنها ثبتت على سبيل الوجوب[1]، وإذا علمناها كما ذكرنا فهو غاية ما يمكن من معرفة كنهها، ولهم في تقرير هذه الطريقة كلام مبسوط، وأدلة كثيرة، وسيأتي الكلام عليها في موضعها إن شاء الله.

والمقصود هنا إبطال قول من قال: إن النظر لا يفيد العلم بالله تعالى لعدم إمكان تصور ذاته. والله الموفق.

وإذا ثبت بما قررنا أن النظر يولد العلم، فاعلم: أنه لايولده إلا إذا وقع في دليل، أو طريقة نظر.

فالأول: أن ينظر في ذات فيحصل له العلم بذات أخرى كان ينظر في العالم[2] فيحصل له العلم بالصانع، أو ينظر في صفة لذات فيحصل له العلم بصفة لذات أخرى كالنظر في كوننا قادرين عند صحة الفعل فإنه يحصل لنا عنه العلم بكون الله تعالى قادراً.

---

(١) أي لا لمؤثر ولا لما يجري مجراه. تمت مؤلف.

(٢) النظر في الحقيقة في حدوث العالم لا في العالم نفسه ففي الكلام تجوّز. تمت مؤلف.

والثاني[1]: أن ينظر في صفة لذات فيحصل له العلم بصفة أخرى لتلك الذات كالنظر في كونه تعالى قادراً فإنه يولد العلم بكونه حياً، وإنما حصروا توليد النظر للعلم على تعلقه بهذين الأمرين؛ لأنه لا يمكن النظر في غيرهما؛ إذ لا يخرج النظر عن تعلقه بذات، أو بذات على صفة، أو بذات على حكم، ولتوليده للعلم شروط:

أحدها: أن يكون الناظر عاقلاً، ووجهه أنا نعلم من حال الصبيان والمجانين أنهم إذا نظروا لم يولد نظرهم العلم، ولا وجه لذلك إلا اختلال العقل.

فإن قيل: إنما لم يولد نظرهم؛ لأن من حق الناظر أن يعلم الدليل ووجه دلالته، وذلك لايتأتى منهم، فكان عدم التوليد لاختلال شرط غير العقل.

قيل: لو كان لأجل ما ذكرتم للزم فيما إذا كان العلم بالدليل ووجه دلالته ضرورياً[2] أن يولد نظرهم العلم، والمعلوم خلافه، وأيضاً إذا تعذر توليد نظرهم للعلم لعدم علمهم الاستدلالي بالدليل ووجه دلالته، فإنما عدموا العلم بذلك، وتعذر التوصل إليه بالاستدلال لعدم العقل، فيكون عدم العقل مؤثراً في انتفاء توليد النظر للعلم، وإن كان بواسطة تعذر العلم بالدليل ووجه دلالته. والله أعلم.

الشرط الثاني: أن يكون عالماً بالدليل، والمراد أن يعلم بنفس الدليل

---

(١) وهو النظر في طريقة النظر. تمت مؤلف.

(٢) لأنه إذا كان ضرورياً صح حصوله لهم. تمت مؤلف.

لابكونه دليلاً؛ لأن ذلك يتأخر عن العلم المتأخر عن النظر[1]؛ لأن الدليل ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بالمدلول، ولا يعلم أنه دليل يوصل إلى ذلك إلا عقيب العلم بالمدلول الحاصل عن النظر فيه، فإذا علم المدلول علم أنه دليل لحصول حقيقة الدليل فيه، ووجه اشتراط هذا الشرط أن اعتقاده الذي ليس بعلم لايكفي في توليد النظر للعلم، وأنه لا يتولد عنه اعتقاد ليس بعلم فضلاً عن أن يولد العلم.

الثالث: أن يعلم وجه دلالته؛ لأن وجه الدلالة هو التعلق بين الدليل والمدلول والرابطة بينهما فلولم يعلم الناظر وجه الدلالة لم يعلم التعلق بين الدليل والمدلول، فلم يكن نظره بأن يولد العلم بأولى من أن لا يولده، ولذا لم يولد نظر الملحد في الأجسام العلم بالصانع مع أنه يعلمها، وليس ذلك إلا لعدم علمه بوجه دلالتها وهو الحدوث.

المقام الثاني: في أن النظر المفيد للعلم غير مقدور لنا، واحتجوا عليه بوجوه:

أحدها: أن تحصيل التصورات غيرمقدور لنا؛ لأن طالب تحصيلها إما أن يكون عارفاً بها، أو غافلاً عنها، وأيهما كان استحال منه طلبها كما مر، لايقال هي معلومة من وجه، ومجهولة من آخر؛ لأنا نقول الوجه المعلوم غير المجهول ضرورة، وإذا كان كذلك فنقول: الوجه المعلوم يستحيل طلبه؛ لأنه من تحصيل الحاصل، والوجه المجهول يستحيل طلبه؛ لأن ما غفلنا عنه لا يكون مطلوباً، وإذا ثبت استحالة التصورات الكسبية، وأنها غير مقدورة لنا وجب أن تكون التصديقات البديهية غير كسبية؛ لأن عند حصول طرفي القضية

(١) أي علمه بأن الذي نظر فيه دليل يتأخر عن علمه بالمدلول. تمت مؤلف.

البديهية في الذهن، إما أن يلزم من مجرد حضورهما الجزم بنسبة أحدهما إلى الآخر أوْ لا، إن لم يلزم لم تكن القضية بديهية بل مشكوكة، وإن لزم كان التصديق واجب الحصول عند حضور ذينك التصورين، وممتنع عند عدمه، وما توقف ثبوتاً وانتفاءً على ما لايكون مقدوراً وهو التصور يجب أن يكون كذلك، فثبت أن التصديقات البديهية غير كسبية، وإذا لم تكن كسبية لم يكن شيء من التصديقات كسبياً؛ لأن التصديق النظري إن لم يكن واجب اللزوم عند حصول التصديقات البديهية لم يلزم من صدق تلك المقدمات صدق ذلك المطلوب، فلم يكن ذلك استدلالاً يقينياً، بل إما ظناً، أو اعتقاداً تقليدياً، وإن كان واجب اللزوم كانت تلك النظريات واجبة الدوران نفياً، وإثباتاً مع تلك القضايا الضرورية، فوجب أن لا يكون شيء من تلك النظريات مقدوراً للعبد أصلاً، وحاصل هذا الوجه أن التصورات غير مقدورة لنا، وأن التصديقات البديهية لا تكون كسبية، وإذا لم تكن كسبية فهي غير مقدورة لنا، وإذا لم تكن كذلك فجميع التصديقات مثلها لا تكون كسبية، بل إما ظنية، أو بديهية، والبديهي غير مقدور، والظني ليس الكلام فيه، فوجب من هذا أن النظر المفيد للعلم غير مقدور.

الوجه الثاني: أن الإنسان إنما يكون قادراً على إدخال الشيء في الوجود إذا كان يمكنه تمييز المطلوب عن غيره، وإنما تميز عن الجهل بمطابقته للمعلوم، ولا تعلم المطابقة إلا إذا علم المعلوم على ماهو عليه، فإذاً لا يمكنه إيجاد العلم بالشيء إلا إذا كان عالماً بذلك الشيء،

وذلك محال لاستحالة تحصيل الحاصل، فوجب أن لا يكون العبد متمكناً من إيجاد العلم ولا من طلبه.

والجواب من وجهين:

جملي، وتفصيلي.

أما الجملي فقد ثبت بالدليل أن النظر فعل قلبي من أفعالنا، وأفعالنا مقدورة لنا، وواقفة على اختيارنا.

قال الرازي: وأما الشبه التي تمسكوا بها في أن النظر غير مقدور فهي فاسدة؛ لأنهم مختارون في استخراج تلك الشبه فيبطل قولهم إنها ليست اختيارية.

وأما التفصيلي: فنقول: الجواب عن الوجه الأول من وجهين:

أحدهما: أنه مؤسس على القواعد المنطقية، وقد مر في المقدمة أن هذا الفن لايحتاج إليه في دين الإسلام، وأنه مشتمل على مفاسد قد أوضحنا بعضها ثمة، وهذا الوجه وما يشابهه مما يؤيد به القول بتحريم علم المنطق.

ثانيهما: أنا لانسلم أن تحصيل التصورات غير مقدورلنا، بل لم يقل به أحد فيما أعلم، فإن الذي نص عليه في الكتب التي طالعناها من فن المنطق والأصول، وعلم الكلام هو انقسام كل من التصور والتصديق إلى ضروري، ونظري بلانزاع في ذلك، ولم يحكوا فيه خلافاً، بل قيل: إن هذه القسمة بديهية لا تحتاج إلى تجشم استدلال، واحتج له في شرح الشمسية بأنه لو كان كل واحد من التصورات

والتصديقات بديهياً لما احتجنا في تحصيل شيء من الأشياء إلى كسب ونظر، وهو فاسد ضرورة احتياجنا في تحصيل بعض التصورات والتصديقات إلى الفكر والنظر، ولا نظرياً أي ليس كل واحد منهما نظرياً، وإلا لزم الدور أو التسلسل، والدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء من جهة واحدة.

إما بمرتبة كما لو قلت: زيد متوقف على عمرو، وعمرو متوقف على زيد، أو بمراتب كما لو قلت: زيد متوقف على بكر، وبكر على خالد، وخالد على عمرو، وعمرو على زيد، والتسلسل هو ترتب أمور غير متناهية، واللازم[1] باطل فالملزوم مثله، أما الملازمة فلأنا إذا حاولنا تحصيل شيء منهما فلا بد من أن يكون حصوله بعلم آخر، وهذا الآخر نظري أيضاً لا يكون حصوله إلا بعلم آخر وهلم جرا، فإما أن تذهب سلسلة الاكتساب إلى غير نهاية، وهو التسلسل، أو يعود فيلزم الدور، وأما بطلان اللازم فلأن تحصيل التصور والتصديق لو كان بطريق الدور أو التسلسل لامتنع التحصيل والاكتساب، هذا حاصل ما في شرح الشمسية، وإذا بطل أن يكون كل منهما بديهياً وكونه نظرياً تعين أن كل واحد منهما منقسم إلى بديهي ونظري، وبه يبطل القول بأن التصورات غير مقدورة لنا؛ إذ النظري من جملة المقدورات كما مر، وما استند إليه من أنه إن كان عارفاً امتنع تحصيلها... إلى آخره فقد مر جوابه في المقام الأول.

---

(١) وهو الدور والتسلسل والملزوم كون كل منهما نظرياً. تمت مؤلف.

قوله: الوجه المعلوم يستحيل طلبه والمجهول كذلك، قلنا: قد مر أن الممنوع كون المطلوب معلوماً من الوجه الذي يطلب بالنظر تحصيله لا من وجه آخر، والمجهول الذي لا يمكن طلبه ليس إلا المجهول المطلق.

قوله: الوجه المعلوم غير المجهول، قلنا: مسلم لكن لا يمتنع توجه النفس إلى ما جهل من وجه مع العلم به من وجه آخر، وما أمكن توجه النفس إليه فلا استحالة في طلبه ضرورة، وإنما يستحيل طلب المجهول المطلق، ألا ترى أنا لو رأينا شبحاً لعلمناه شاغلاً للحيز مع جهلنا بكونه إنساناً أو بهيمة، لكن بعد علمنا به كما ذكرنا لا يمتنع توجه النفس إلى معرفة شخصه، فإذا توجهت إليه النفس أمكن العلم به على التعيين، ولولا علمنا به من الوجه السابق لما أمكن توجه النفس إليه، ولا طلب معرفته، فثبت أن المعلوم من وجه، المجهول من آخر لا يستحيل طلبه، وبطل قولهم: إن التصورات كلها غير كسبية، وإذا بطل هذا بطل ما ترتب عليه من قولهم إنه يجب أن لاتكون التصديقات البديهية كسبية، هذا مع أن الملتزم أن التصديقات البديهية لايجوز مصيرها استدلالية إلا مع زوال العلم الضروري إذا لم يكن من علوم العقل[1] كالعلم بأحوال أنفسنا، ومثال الذي لايعد من كمال العقل العلم بأن زيداً هو الذي كنا نشاهده من قبل، فهذا يجوز مصيره استدلالياً بأن يزول العلم الضروري، وهو علمنا بأنه الذي كنا نشاهده، والحجة على أن الضروري لا يجوز مصيره استدلالياً إلا

(١) فإن كان منها امتنع مصيره استدلالياً على كل حال. تمت مؤلف.

بالشرط المذكور: هي أن ما علم استحال النظر فيه، لأن شرط النظر التجويز، وأما اشتراط أن لايكون من علوم العقل؛ فلأنه إذا كان منها استحال النظر من دونه؛ إذ من شرط النظر اجتماع علوم العقل، لكن القول بأن التصديق البديهي لا يصير كسبياً لا يدل على منع التصديق الاستدلالي، وقد ثبت بما مر انقسام التصديق إلى ضروري ونظري، فما هذه المجازفة والمغالطة.

قوله: لأن عند حصول طرفي القضية البديهية في الذهن إما أن يلزم من مجرد حضورهما الجزم ...إلخ.

قلنا: لا يلزم من مجرد حضورهما الجزم، وإنما يحصل الجزم بعد النظر والفكر، وهو ترتيب المقدمات المتصورة في الذهن، ولا يلزم منه أن تكون القضية غير بديهية.

قال في شرح الشمسية: والنظري يمكن تحصيله بطريق الفكر من البديهي؛ لأن من علم لزوم أمر لآخر، ثم علم وجود الملزوم حصل له من العلمين السابقين وهما العلم بالملازمة، والعلم بوجود الملزوم العلم بوجود الإلزام بالضرورة، فلو لم يكن تحصيل النظري بطريق الفكر لم يحصل العلم الثالث من العلمين السابقين؛ لأن حصوله بطريق الفكر.

قال: والفكر ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى المجهول، كما إذا حاولنا تحصيل معرفة الإنسان، وقد عرفنا الحيوان والناطق رتبناهما[1]

---

(١) قوله رتبناهما جواب إذا. تمت مؤلف.

بأن قدمنا الحيوان، وأخرنا الناطق حتى يتأتى الذهن منه إلى تصور الإنسان، وكما إذا أردنا التصديق بأن العلم حادث ووسطنا المتغير بين طرفي المطلوب، وحكمنا بأن العالم متغير، وكل متغير حادث فحصل لنا التصديق بحدوث العالم.

قال في الحواشي: وكون الفكر ترتيب أمور...إلخ، إنما هو عند المتأخرين، وأما عند المتقدمين فهو عبارة عن مجموع حركتين حركة من المطالب إلى المبادي، والثانية من المبادي إلى المطالب، بيان ذلك أنه يخطر أولاً بالعقل حدوث العالم فينتقل الذهن إلى المبادي، فيوقع الترتيب بينها، فينتقل من المبادي إلى المطالب، وبما ذكر تعلم أنه لا يلزم من عدم لزوم الجزم بمجرد حضور طرفي القضية كون القضية غير بديهية، وإن حصول النظري عن البديهي ممكن، وقد أوضح دليله بما لامزيد عليه.

قوله: وما توقف ثبوتاً وانتفاء ...إلخ.

قلنا: قد مر أن من التصور ما هو مقدورلنا.

قوله: وإذا لم تكن كسبية لم يكن شيء من التصديقات كسبياً.

قلنا: لا وجه للملازمة، وقد علم من ما مر أن التصديق ينقسم إلى ضروري وكسبي.

قوله: لأن التصديق النظري إن لم يكن واجب اللزوم ...إلخ.

قلنا: قد عرفت دليل لزوم صدق المطلوب لصدق مقدماته من كلام

شارح الشمسية.

قوله: وإن كان واجب اللزوم كانت تلك النظريات واجبة الدوران.... إلخ.

قلنا: دورانها مع القضايا الضرورية لا يخرجها عن كونها نظرية لاحتياجها إلى الفكر كما مر.

والجواب عن الوجه الثاني: بأنه قد مر الدليل على إمكان توجه النفس إلى المجهول إذا كان قد علم من وجه آخر، وقررناه بما لامزيد عليه، فلا فائدة في التكرار.

المقام الثالث: في أنه لا يجوز الإقدام على النظر.

وحاصل كلامهم في ذلك أن النظر وإن أفاد العلم وكان مقدوراً للمكلف فإنه يقبح من الله الأمر به لوجوه:

أحدها: أنه في الأكثر يفضي بصاحبه إلى الجهل، فالمقدم عليه لا يأمن الجهل وهو قبيح، فالمؤدي إليه وهو النظر يجب أن يكون قبيحاً.

الثاني: أن الواحد منا مع ماهو عليه من النقص، وضعف الخاطر لا يجوز أن يعتمد على عقله في تمييز الحق من الباطل لعجزه عن التمييز بينهما، ويدل على ذلك أن أرباب المذاهب إذا تركوا التعصب وجدوا الأدلة متعارضة، وهذا يدل على عجز العقل عن إدراك هذه الحقائق.

الثالث: أن مدار الدين لو كان على النظر لما استقر إيمان عبد ساعة واحدة؛ لأن الناظر كلما خطر على باله سؤال أوشبهة صار شاكاً، فيلزم أن يخرج في كل ساعة من الدين بسبب هذه العوارض.

الرابع: أنه قد اشتهر في الألسنة أن من طلب الدين في الكلام تزندق.

والجواب من وجهين: جملي، وتفصيلي:

أما الجملي فنقول: قد ثبت وجوب النظر بما مر، وما ثبت وجوبه ثبت حسنه وانتفى قبحه، والشبه التي أوردوها في القبيح تناقض دعواهم لقبحه؛ لأنه إذا كان قبيحاً كان إيرادهم لهذه الشبه قبيحاً.

وأما التفصيلي فنقول:

الجواب عن الوجه الأول: أنا لانسلم أن النظر قد يفضي إلى الجهل، بل لا يولد إلا العلم، ولا يولد جهلاً ولاظناً، واحتج القرشي على ذلك بأنا نعلم حسن جميع الأنظار لعلمنا بحسن الإقدام عليها على الإطلاق، فلو كانت تولد الاعتقادات والظنون مع أن فيها ماهو قبيح قطعاً لما حسنت[1] على الإطلاق؛ لأن قبح المسبب يقتضي قبح السبب، وقد أورد على هذا الدليل اعتراضان:

أحدها: أنا لانسلم حسن جميع الأنظار فإن الخلاف فيه كالخلاف[2] في العلم، ذكره الإمام عز الدين، وقال الحاكم: فأما النظر فيجوز أن يقبح إذا لم يكن فيه نفع فيكون عبثاً، أو ينظر في الدليل ليقف عليه

(١) أي الأنظار. تمت مؤلف.

(٢) أي كالخلاف في العلم هل فيه ما يقبح أم لا. تمت مؤلف.

ويطعن فيه.

قال الإمام عز الدين: واعلم أنه إذا جعل الأنظار حسنة فالمراد الأنظار على الوجوه الصحيحة، فأما الأنظار على الوجوه الفاسدة فلا.

الاعتراض الثاني: أن المسبب قد يكون قبيحاً، والسبب حسن كمن يرمي ويقصد كافراً فيصيب مسلماً، فالإصابة التي هي المسببة قبيحة، والرمي الذي هو السبب حسن.

والجواب عن الاعتراض الأول: بأنا لم ندع الإجماع في المسألة، والخلاف لا يصيرها ظنية مع قيام الدليل القاطع عليها، والعبث لا يتصور في النظر؛ لأن النظر إذا حصل على وجهه لابد من أن يولد العلم، ولا نفع أعظم من العلم، والنظر في الدليل للطعن فيه لانسلم قبحه، وإنما القبح فيما يصحبه من القصد والإرادة للطعن.

والجواب عن الاعتراض الثاني: بأن قبح ما أدى إلى القبيح مما لاشك فيه، ولا أبلغ من تأدية السبب إلى المسبب؛ لأنه موجب، وإذا كان بينهما هذه الملازمه صح إطلاق القول بأن قبح المسبب يقتضي قبح السبب، وأما صورة الرمي ففعل الرامي يجري مجرى فعل الساهي عند الشيخين في عدم القبح؛ لأنهما يعتبران القصد، وأما الجمهور فعندهم أن المعتبر في القبح حصول الخاطر بالمسبب القبيح، فإن خطر ببال الرامي إصابة المؤمن قبح رميه، وإن لم يخطر بباله بل كان غالب ظنه إصابة الكافر دون غيره لم يقبح.

فإن قيل: إن الجهل قد يحصل عند النظر في الشبهة، وهذا يدل على أنه قد يفضي إلى الجهل ويولده.

قيل: ليس الجهل بمتولد عن النظر، وإنما هو جهل مبتدأ واقع باختيار الناظر تدعو إليه الشبهة، ويدل على ذلك أنه لاتعلق للشبهة، والنظر لا يولد العلم، ولا الاعتقاد إلا إذا كان بين ما تعلق[1] به النظر وبين ما ولد العلم به[2] والاعتقاد تعلق كما مر في المقدمة، ولاتعلق بين الشبهة، وما ولد النظر فيها الجهل[3] به؛ إذ لوكان لها تعلق لكانت دليلاً ولم تكن شبهة، يوضحه أن النظر في الدليل قد لايولد العلم بأن لايكون عالماً بوجه دلالته، مع أن له تعلقاً بالمدلول فأولى في النظر في الشبهة[4].

قال القرشي: ولأن النظر في الشبهة لو ولد الجهل للزم إذا نظرنا في شبهة الخصم من الوجه الذي كانت له شبهة أن تولد الجهل لنا، فثبت أن الجهل ليس متولداً عن الشبهة، وإنما حصل بالداعي، وما يدعو زيداً يجوز أن لا يدعو عمراً.

والجواب عن الوجه الثاني: أن القول بعجز العقل عن تمييز الحق من الباطل سفسطة، ومخالفة لإجماع العقلاء فإنهم لا يفزعون عند التباس الأمور، وعدم تمييز الحق من الباطل إلا إلى عقولهم، فيميزون بها ما اشتبه عليهم، كما قال أمير المؤمنين: (وميز بعقلك ما اشتبه عليك

(١) وهو الدليل. تمت مؤلف.
(٢) وهو المعلوم. تمت مؤلف.
(٣) وهو المنظور فيه والجهل منصوب على أنه مفعول ولّد. تمت مؤلف.
(٤) أي لأنها لا تعلق لها بالمنظور فيه. تمت مؤلف.

فإنه حجة الله عليك) أو كما قال، فلولا أنه يحصل به التمييز لما رجعوا إليه، هذا مع ما في كتاب الله، وسنة رسول الله ﷺ من مدح العقل، والحث على استعماله، والرجوع إليه في طلب الحق، والتمييز بينه وبين الباطل، وقولهم: إن من ترك التعصب عرف التعارض دعوى مجردة عن البرهان، فإنا نعلم عدم التعارض بين أدلة المحقين وشبه المبطلين، وتمييز الحق بدليله أعظم تمييز، ومن نظر في كتابنا هذا وما شاكله من كتب أهل الإسلام علم صدق ما قلنا.

والجواب عن الوجه الثالث: أن من الشبه ما لا يقدح في الدليل فلا يزول العلم بطروها، ولا توجب شكاً كما مر في الفاتحة، ومنها ما يقدح وتوجب شكاً، وهذا قد اختلف أصحابنا في وجوب تجديد النظر عند زوال العلم، فقال أبو رشيد، والقرشي: إذا حل الشبهة الطارئة فلا يلزمه تجديد النظر، بل يكفي تذكره كالنائم لاستوائهما في زوال العلم.

قال الإمام المهدي: وهو القوى إذ الشبهة منعت تجديد العلم فقط فبزوالها يجدده، واختار ابن متويه أن عند زوال الشبهة يجوز أن يحصل له العلم بالنظر المستأنف، وبالتذكر، إلا أنه رجح حصوله بالتذكر.

وقال أبو هاشم، والقاضي فيما حكاه عنهما الحاكم وصححه: بل لابد من استئناف النظر؛ لأن الشبهة لإزالتها العلم بالدليل، أو بوجه دلالته قد أزالت العلم بالمدلول، وبزوال الشبهة لا يعود العلم بالمدلول، فوجب أن يستأنف النظر، لكن هذا النظر لا يطول بما قد تقدم من الممارسة والاختبار لمقدمات الدليل.

قال في المعراج: والصحيح أنه لا فرق بين هذا وبين النائم، ولم يوجب الخصم بزوال الشبهة عود العلم، بل قال: إذا تذكر النظر فعل العلم، ولامانع من ذلك، إذا عرفت هذا فنقول: أما على القول الأول فبطلان هذا الوجه ظاهر، وأما على الثاني فلانسلم؛ لأنه لا يستقر الإيمان ساعة؛ لأن حل الشبهة وتجديد النظر لا يحتاج إلى ما قد توهمه الخصم من مرور الأوقات، وتعدد الساعات، بل يحصل في أقرب وقت، ومن أين له أن الشبه ترد في وقت بعد وقت حتى لا يمكن استقرار الإيمان فإن الشبه الواردة قد حصرها العلماء، وأجابوا عنها بحيث أن الناظر اللبيب لايستكمل النظر في أدلة المسألة إلا وقد عرف ما يرد عليها وإبطاله، ثم إنا لو سلمنا تجدد الشبهة حالاً بعد حال، ووقتاً بعد وقت، فالمكلف مهما كان في النظر وحل الشبهة غير مقصر ولا متوان، فهو معذور في عدم حصول العلم حال نظره في الدليل، وفي حل الشبهة كابتداء النظر فإنه معذور عن عدم الاعتقاد المطابق مهما كان في النظر. والله أعلم.

والجواب عن الوجه الرابع: أن ذلك المشهور على الألسنة معارض بأدلة وجوب النظر عقلاً وسمعاً، وإذا جاء نهر الله بطل نهرمعقل، على أنه يمكن حمله على من طلب الدين بالجدل وأهمل النظر في الأدلة على الوجه الصحيح، وهذا هو الذي يفهم من كلام العلماء في الجدل، وتقسيمه إلى حسن وقبيح. والله أعلم.

المقام الرابع: في أن الله تعالى لم يأمر بالنظر ولا رسوله ﷺ.

وحاصل ما قالوه: أن النظر، وإن قدر أنه غير قبيح، لكنه لم يقع الأمر به من الله تعالى ولا من رسوله ﷺ، والذي يدل على ذلك أن هذه المطالب -أعني المعارف الإلهية- لاتخلو إما أن يكون العلم بدليلها ضرورياً، وإما أن يكون نظرياً، الأول باطل، وإلا لكان العقلاء مشتركون في العلم بها[1]، والمعلوم خلافه؛ ولأنا نجد أذكى الناس في هذا العلم فلا يمكنه[2] تحصيله إلا بعد السنين المتطاولة، بعد الاستعانة بالأستاذ والتصانيف، والثاني باطل أيضاً؛ لأنه يوجب أن لا يحصل العلم إلا بعد الممارسة الشديدة، وذلك يستلزم ألا يحكم الرسول ﷺ بصحة إسلام أحد إلا بعد أن يجربه في هذه المسائل، ودلائلها، ولو فعل ذلك لاشتهر، ولما لم يشتهر عنه بل المشهور المنقول بالتواتر أنه كان يحكم بصحة إسلام من نعلم ضرورة أنه لم يخطر بباله شيء من ذلك، علمنا أن النظر غير معتبر في صحة الدين.

فإن قيل: معرفة أصول الدلائل حاصلة لكل العقلاء، وإنما المحتاج إلى التدقيق دفع الأسئلة وحل الشبه، وذلك غير معتبر في صحة أصل الدين.

قلنا: هذا ضعيف؛ لأن الدليل لايقبل الزيادة والنقصان، وذلك أن الدليل إذا كان مبنياً على مقدمات عشر، فالجازم بها عارف بالدليل معرفة لا يمكنه الزيادة عليها؛ لأن الزائد إن كان معتبراً بطل قولنا إن

---

(١) أي الدلائل. تمت مؤلف.

(٢) هكذا في الأصل ولعلها ((لا يمكنه)) والله أعلم.

الدليل مركب من العشر فقط، وإن لم يكن معتبراً لم يكن العلم به علماً بزيادة شيء في الدليل، فثبت بهذا أن الدليل لا يقبل الزيادة، وأما أنه لايقبل النقصان؛ فلأن تسعاً من هذه المقدمات لو كانت يقينية والعاشرة ظنية كان المطلوب ظنياً؛ لأن المبني على الظني ظني، فثبت أنه لا يصح بنقصان واحدة من تلك المقدمات بأن تكون ظنية، وهو معنى قولنا إن الدليل لا يقبل النقصان، وإذا ثبت أن الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان بطل ذلك السؤال، ومثال المسألة: أن الإنسان إذا رأى حدوث مطر ورعد وبرق قال: سبحان الله، فمن الناس من قال: إن قوله سبحان الله يدل على أنه قد عرف الله بدليله، وهذا باطل؛ لأنه إنما يكون عارفاً بالله إذا عرف أن ذلك الحادث لا بد له من مؤثر، ثم يعرف بالدليل أنه لا مؤثر فيه سوى الله تعالى، وهذه المقدمة الثانية إنما تستقيم إذا عرف بالدليل أنه يستحيل استناد هذه الحوادث إلى الفلك والنجوم، والطبع، والعلة الموجبة، فإنه إذا لم يكن يعرف بطلان ذلك بالدليل كان معتقداً لهذه المقدمة الثانية لغير دليل، فتكون تقليدية، ويكون المبني عليها تقليداً لا يقيناً، فثبت بهذا أن الأمر بالنظر أمر بالباطل، والأمر بالباطل لا يجوز من الله تعالى، ولا من أنبيائه عليهم السلام، فيجب أن يكون النظر غير مأمور به.

والجواب: أن إنكار ورود الشرع بالأمر بالنظر إنكار للضرورة، وقد تقدم شيء من الأدلة على ذلك، وسيأتي زيادة على ذلك في غير موضع، وأما قولهم لو كان العلم بالدلائل ضرورياً لاشترك فيه

العقلاء، فنقول: قد اشترك العقلاء فيه، فإن الدلائل على إثبات الصانع هي أنواع العالم وهي معلومة للعقلاء ضرورة، ولذا قيل: إنه لانزاع في أن العلم بالمؤثر في العالم ضروري.

قوله: ولأنا نجد أذكى الناس لا يحصله إلا في سنين متطاولة.

قلنا: كون العلم بالدليل ضرورياً لايوجب كون العلم بالمدلول كذلك؛ لأن النظر في الدليل يحتاج في توليده للعلم مع العلم به إلى العلم بوجه دلالته كما مر، ويحتاج أيضاً إلى معرفة كيفية الاستدلال به وترتيب الدلالة، كما يقال في الاستدلال على الباري تعالى بأفعاله أنه يجب أولاً أن نعلم ثبوتها، ثم نعلم أنها محدثة، وأن المحدث لابد له من محدث، وإن المحدث ليس إلا الله، وإذا عرفت هذا علمت أن احتياج تحصيل العلم بالمدلول إلى طول المدة، ومراجعة الكتب، والمشائخ ليس بكون الدليل غير ضروري، وإنما هو لتوقفه على ما ذكرنا، على أنا لانسلم أنه يحتاج إلى السنين المتطاولة، سيما للذكي.

قوله: والثاني باطل.

قلنا، نحن نلتزم أن العلم بالدلائل ليس نظرياً، لكن ظاهر كلامهم أنهم قد انتقلوا إلى أن النظر في الدليل لا يجب، ولذا أجبنا عليهم، وأبطلنا ما استندوا إليه، فقلنا:

قوله وذلك يسلتزم أن لا يحكم الرسول الله ﷺ بإسلام أحد حتى يجربه في هذه المسائل ...إلخ.

قلنا: نحن نلتزم أنه لم يحكم بإسلام أحد حتى يعرف منه العلم بالله

بدليله، لكن لا يشترط العلم بالدقائق التي يذكرها المتكلمون، بل ذلك فرض كفاية، والعامة يكفيهم العلم بالأدلة مع النظر فيها على سبيل الجملة، وقد مر توضيح هذا في الموضع الثالث من هذه المسألة، وفي المسألة السابعة مما يتعلق بقوله تعالى: {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ} الآية[البقرة:٣].

قوله: الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان ... إلخ.

قلنا: عدم قبول الدليل الزيادة لا يستلزم عدم حصول العلم الجملي، فإن حصول العلم عن النظر يختلف باختلاف الناظرين، فمنهم من يكون ذكياً فهماً، ومنهم من يكرر النظر، ويصبر على الفكر في الأدلة، فهؤلاء يحصل لهم عن النظر علم تفصيلي على تفاوت فيما بينهم في ذلك، ومنهم من يكون بخلاف هذه الأوصاف فلا يحصل له إلا علم جملي، وهذا كاف في حقه كما مر.

قوله: وإما أنه لا يقبل النقصان ... إلخ.

قلنا: نسلم لكن لم ندع أنه يحصل العلم الجملي عند الدليل الناقص، وإنما ادعينا أن العلم الحاصل عن الدليل يختلف باختلاف الناظرين فيه، وبعد فإن الدليل الواحد يجوز أن يحصل عن النظر فيه علوم كثيرة، ويختلف الناس في حصولها لهم باختلاف أنظارهم، وإذا جاز ذلك، فلا مانع من تحصيل الجملي لقوم، والتفصيلي لآخرين مع اتحاد الدليل؛ إذ هما علمان متغايران.

فإن قيل: ومن أين لكم أنه يجوز أن يحصل عن النظر في الدليل

الواحد علوم كثيرة مع أن الظاهر من كلام قاضي القضاة منعه، فإنه لا يجيز توليد النظر في وجه واحد من الدليل علوماً مختلفةً.

قيل: قد أجاز ذلك أبو هاشم، والظاهر معه؛ إذ لامانع، ولوسلم عدم الجواز كما يقوله القاضي فذلك لا يمنع من تحصيل العلوم المختلفة عن النظر في الدليل الواحد؛ لأنه إنما منع توليده إذا كان النظر في الدليل الواحد من وجه واحد، فأما إذا اختلف الوجه فهو لا يمنعه، ولذا قال: إن النظر في حدوث الفعل يدل على القادرية، وفي إحكامه على العالمية، وفي حسنه أو قبحه على الإرادة، فأجاز كما ترى أن يتولد عن النظر في الفعل علوم كثيرة، فكذلك نقول في مسألتنا إنه يجوز أن يتولد عن النظر في الدليل من وجهين: علم جملي، وعلم تفصيلي، وقد أشرنا إلى كيفية توليده للعلم الإجمالي في الموضع الثالث[1]، وإذا ثبت أن عدم احتمال الدليل الزيادة والنقصان لا يستلزم منع العلم الجملي، ثبت أن العلم الجملي كاف في حق العوام ونحوه. والله أعلم.

قوله: ومثال المسألة أن الإنسان ...إلخ.

قلنا: قد عرفت أن الإيمان الجملي كاف وهو لا يحصل إلا عن النظر، فلا يغرك ما زخرفوه في المثال وهولوا به من توقف المعرفة الإجمالية على ما ذكروه، وإنما تتوقف عليه المعرفة التفصيلية.

---

(١) في كلام الحاكم وغيره. تمت مؤلف.

تنبيه[العلم بمدلول الدليل]

قد مر أن العلم بالدليل نفسه ضروري، وإنما النظري العلم بمدلوله، وهذا هو الذي بنى عليه القرشي وغيره، وهو قول المناطقة.

قال القرشي: ولا بد أن ينتهي الاكتساب إلى الضرورة في طرفي التصور والتصديق، وإلا لم تنقطع المطالبة بما في التصوريات، وبلمَ في التصديقيات، بل كان يحتاج كل حد إلى حد، وكل دليل إلى دليل.

قال الإمام عز الدين: أما التصورات فلا كلام أنه إذا حد المفرد بلفظ غير متصور ضرورة احتجاج إلى أن يحد ذلك الحد مرة أخرى حتى ينته طالب الحد إلى متصور ضروري، وأما التصديقي فهو مما اختلف فيه كلام الشيوخ في المعراج.

قلت: وبيان الخلاف في ذلك أن منهم من يقول إنه يجب أن يكون لكل علم مكتسب أصل ضروري كما حكيناه عن القرشي، وهو محكي عن البغداديين، وقال أبو هاشم: وحكاه عن والده أبي علي لا يجب ذلك، بل يجوز كون بعض المكتسب لا أصل له في الضرورة، وهذا قول قاضي القضاة، وروي عن أبي علي خلاف هذا، وكلام أبي القاسم محتمل للنفي والإثبات، وقال ابن متويه: الصحيح أن يقسم فنقول إذا جرى في كلام شيوخنا أنه يجب أن يكون للمكتسب أصل ضروري فمرادهم في شيء بعينه، وإذا أجازوا خلافه فمرادهم في شيء معين أيضاً، وحكى عنه القرشي أنه قال لا يجب ذلك إلا في أصول الأدلة؛ لأن كثيراً من المسائل لا تستند إلى أصل ضروري كالعلم بالصانع فإنه يبنى على كون أحدنا فاعلاً، وليس بضروري.

قال: وما هذا حاله من الأدلة فإنما يجب على المستدل أن ينهي الخصم إلى ما إذا نظر فيه علم.

قال: ومثال ما ينتهي إلى أصل ضروري دليل العدل، فإنه ينبني على أن من علم قبح الفعل واستغنى عنه فإنه لايفعله وهو ضروري، وكذلك استدلالنا على نفي الظلم عن الله تعالى بأنه لو فعله لاستحق الذم، فإن استحقاق الذم على ذلك ضروري في الشاهد، وعلى الجملة فأكثر المسائل ينبني على أصل ضروري، وبنحو هذا احتج أبو هاشم ومن وافقه فإنهم استدلوا بأن إثبات الأعراض وحدوثها، وكثير من مسائل العدل والتوحيد لا أصل له في الضروري، لكن قال الإمام المهدي: في الإطلاق نظر؛ إذ لا بد أن ينتهي المكتسب إلى ضروري وإن بعد، وإلا استحال وجوده لوقوفه على ما لا يتناهى.

قال عليه السلام: فالأقرب أن الخلاف في أقرب مقدمتي المكتسب، وتوضيح كلامه عليه السلام يعرف مما رد به القرشي على ابن متويه، ولفظه: ولقائل أن يقول أنه ما لم ينته إلى أصل ضروري لم تنقطع المطالبة، وقوله: إن الواجب منا أن ننهي الخصم إلى ما إذا نظر فيه علم هو صحيح، لكنا إذا قلنا للخصم: انظر إلى ما أنهيناك إليه تعلم كان ذلك استدلالاً منا على أن ذلك المنظور فيه دليل، واستدلالنا هذا لا شك مستند إلى الضرورة، وهي الوجدان من النفس، فإنا حين نظرنا فيه وجدنا أنفسنا عالمة عند النظر فيه حتى لو لم نجد ذلك من

أنفسنا لكان للخصم أن يقول قد نظرت فيما أنهيتموني إليه فلم أعلم، ونصدقه فيما قال، واعترضه الإمام عز الدين بأن هذا الوجدان خارج عما نحن فيه؛ لأن الكلام في منع جواز دليل لا ينتهي إلى أصل ضروري يعرفه المطالب والمجيب، وليس هذا بحاصل هاهنا فإنا وإن علمنا من أنفسنا ضرورة أنا حين نظرنا حصل لنا العلم فلا تنقطع مطالبته، وحاصله أنه لم ينته إلى أصل ضروري بمعرفة المطالب والمجيب، وإنما يعرفه المجيب فقط، وهو اعتراض وارد.

قال القرشي: وماذكره[1] رحمه الله من المثال فهو صحيح، لكنه يمكن استناده إلى أصل ضروري، وإن كثرت مراتبه فإنا إن لم نعلم كون أحدنا فاعلاً ضرورة، فإنا نستدل على ذلك بما يستند إلى الضرورة وهو أن فعله يدل على قصده وداعيه، وأنه يمدح ويذم عليه، ونحو ذلك، وقال الإمام عز الدين: اعلم أن احتجاج ابن متويه وهو قوله إن إثبات الصانع مستند إلى كون أحدنا فاعلاً لتصرفه، وأنت لا تعرف ذلك ضرورة يقضي بأن الخلاف في المسألة لا يتمحض؛ لأنه لا يجهل أنه ينتهي إلى أصل ضروري، وإن كثرت مراتبه فلعله يمكن حمل كلامه على أنه لا يجب في الأدلة استنادها إلى أصل ضروري قريب من غير وسائط، ولذا قال في تذكرته: ولسنا نريد أن أصول الأدلة غير معروفة ضرورة حتى يحوج إلى إقامة دليل على كل دليل، بل أصولها معروفة باضطرار، وإنما الغرض أنه لا يجب في كل حكم ثبت في موضع بدلالة أن يثبت نظيره في موضع آخر ضرورة.

(١) ابن متويه. تمت مؤلف.

قال الإمام عليه السلام: وكلامه هذا صحيح متفق عليه، فلعل الخلاف لفظي. والله أعلم.

قلت: ولو لم يمكن حمل كلام ابن متويه على ما ذكره الإمام عليه السلام لكان لقائل أن يقول: إن احتجاج ابن متويه على ماذهب إليه بأن إثبات الصانع مبني على كون أحدنا فاعلاً وليس بضروري، ضعيف؛ لأنا لانسلم أن العلم بكون أحدنا فاعلاً ليس بضروري، بل نقول هو ضروري كما مر في الاستعاذة، سلمنا فلا يصح له الاحتجاج به إلا لو لم يكن لنا دليل على إثبات الصانع غيره، وقد مر أن لنا طرقاً في إثباته تعالى غير هذه الطريقة، وعلى هذا فليست هذه الطريقة هي الدليل على إثبات الصانع إن لم تستند إلى أصل ضروري. والله أعلم.

المقام الخامس: في أن النظر بدعة، والدليل عليه من وجوه:

أحدها: أن الله تعالى ذم الجدل في غير آية، ومنه قوله تعالى: {مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلاَّ جَدَلاً} [الزخرف:٥٨] والنظر مؤد إلى الجدل.

الثاني: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «عليكم بدين العجائز» ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «تفكروا في الخلق ولاتفكروا في الخالق فإنكم لاتقدرون قدره» أخرجه أبو الشيخ من حديث ابن عباس، ورواه المتكلمون، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا ذكر القدر فامسكوا» أخرجه الطبراني في الكبير عن ابن مسعود وثوبان، وابن عدي في الكامل عن عمر.

قال العزيزي: وهو حديث حسن.

الثالث: إجماع الصحابة على الإمساك عن علم الكلام، وعدم الخوض فيه إذ لو وقع من أحدهم شيء من ذلك لنقل ولم ينقل شيء، بل كانوا من أشد الناس إنكاراً على من خاض فيه.

الرابع: ماروي عن السلف من عدم الخوض في دقائق هذا العلم، ونهيهم عنه، من ذلك قول زين العابدين عليه السلام: أسماؤه تعبير... إلى آخره، ونحوه للقاسم وغيره من أئمة العترة عليهم السلام، وقد مر في المسألة السابعة من مسائل قوله تعالى: {يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ} [البقرة:٣] وقال مالك: إياكم والبدع، قيل: وما البدع يا أبا عبد الله؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه، ولايسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون، وسئل سفيان ابن عيينة عن البدعة، فقال: اتبع السنة ودع البدعة، وقال الشافعي: لأن يبتلي الله العبد بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من الكلام، وقال: لو أوصى رجل بكتبه العلمية لآخر وكان فيها كتب الكلام لم تدخل تلك الكتب في الوصية، وقال بعض العلماء: لو أوصى للعلماء لم يدخل المتكلم فيه.

الوجه الخامس: ذكره التعليمية وهو أن النظر لا معنى له، ولا فائدة فيه فوجب أن يكون بدعة محرمة لأن الاشتغال بما لا فائدة فيه يكون عبثاً، واحتجوا على عدم الفائدة بأن العقل لا يدرك إلا الضروريات، ومعرفة الله ليست ضرورية، بل استدلالية، والاستدلاليات يدركها الإمام والشيخ لأنهما يعلمان بالكشف ما يناسب حروف القرآن وغيره من المغيبات ضرورة ثم يعلمانه الناس.

والجواب من وجهين: جملي، وتفصيلي.

أما الجملي فنقول: قولهم إن النظر بدعة باطل لما نعلمه ضرورة من فزع العقلاء إليه عند التباس الأمور، وما ذاك إلا لحكم العقل بحسنه، وما حكم العقل بحسنه فلا يكون بدعة، هذا مع ماطابقهُ من الأدلة السمعية، فإن المعلوم من ضرورة الدين أن النبيﷺ كان يدعو إلى دينه بالقرآن المشتمل على أنواع الحجج والبراهين، والرد على أهل البدع، والمنكرين للقيامة، والبعث والرسل، والآيات المتضمنة للحث على النظر في المخلوقات، والذم على ترك ذلك أكثر من أن يحصى.

وأما التفصيلي، فالجواب عن الوجه الأول: أن المنهي عنه الجدال بالباطل بدليل الأمر به في قوله تعالى: {وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [النحل:١٢٥] ونحوها، مع أنا لا نسلم أن النظر هو الذي يؤدي إلى الجدل، وإنما يؤدي إليه اللجاج والعناد، وأما النظر الصحيح إذا أنصف صاحبه من نفسه، فلا يؤدي إلا إلى اعتقاد الحق، وسكون النفس.

والجواب عن الوجه الثاني: أن حديث: «عليكم بدين العجائز» غير صحيح.

قال السيد أحمد بن عبد الله الوزير في المقاصد الحسنة: لا أصل له، لكن عند الديلمي من حديث محمد بن عبد الرحمن بن البيلماني، عن أبيه، عن ابن عمر مرفوعاً: إذا كان في آخر الزمان، واختلفت الأهواء فعليكم بدين أهل البادية والنساء. وابن البيلماني: ضعيف جداً.

قال ابن حبان: حدث عن أبيه بنسخة موضوعة لا يجوز الاحتجاج به على أنه لا حجة فيه على منع النظر؛ إذ غاية ما يدل عليه الأمر بالاكتفاء بالجمل، والعلم الجملي لا يحصل إلا بالنظر، وأما حديث: «تفكروا في الخلق» فهو حجة عليهم واضحة إذ أمر فيه بالنظر، وإنما نهى عن التفكر في ذات الله تعالى، وأما حديث: «إذا ذكر القدر فامسكوا» فهو نهي لمن يخاف عليه الإلتباس والشبهة، وعدم الاهتداء إلى الحق عن أن يخوض فيه إذ البقاء على الفطرة أسلم كما قال علي عليه السلام وقد سُئِلَ عن القدر: بيت مظلم فلاتدخلوه. أوكما قال، وإنما خصينا النهي بمن ذكر لأن أمير المؤمنين عليه السلام قد خاض في القدر، وتكلم فيه مع الشامي، وقد مر.

والجواب عن الوجه الثالث: أنا لانسلم أن الصحابة لم يتكلموا ولم ينظروا، وكيف وأول من أسس هذا الفن، ومهد قواعده أمير المؤمنين، وسيد الوصيين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة، وكلامه بذلك مشهور مزبور، وقد مر منه درر ولآلئ في كتابنا هذا، وهو كلام باهر ظاهر، جار على قواعد المتكلمين، وأهل النظر، ولاغرو فهو إمام الأمة، والمبين لكل مدلهمة، وأما غيره من الصحابة فإن عنيتم أنهم لم يستعملوا ألفاظ المتكلمين، فمسلم لكنه لا يلزم منه القدح في علم الكلام فإنهم لم يستعملوا ألفاظ الفقهاء، ولم يلزم منه القدح في الفقه، وإن عنيتم أنهم ما عرفوا الله بالدليل فبئس ما قلتم، وقد كان غالب الصحابة كعوام سائر الناس لا يهتدون إلى معرفة الدقائق وتفاصيل الأدلة، لكنه قد حصل لهم القدر الكافي من النظر

على ما قررناه سابقاً من الاكتفاء بالنظر المؤدي إلى العلم الجملي، والعجز عن التعبير على اصطلاح المتكلمين لا يقدح في معرفتهم فإن المقصود العلم بالدليل والاستدلال به، وإن لم يحسن التعبير عنه؛ إذ العلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم. والله أعلم.

والجواب عن الوجه الرابع: أن تشديدات السلف محمولة على التعمق والتكلف لمعرفة ما لا طريق لنا إلى معرفته وهو التفكر في الذات، والتعمق في تفاصيل الصفات،وقد مر من كلام أمير المؤمنين عليه السلام النهي عن ذلك، وأنه لا طريق إلى معرفة صفات الباري تعالى كما لا طريق إلى معرفة ذاته، وأما ماذكر من الوصية فلا حجة فيه؛ لأن الوصايا محمولة على العرف، وأما قول القائل إنه لو أوصى للعلماء لم يدخل المتكلم فتهافت ومجازفة، وكيف يمنع دخولهم وهم العلماء على الحقيقة؛ لأن من لم يعرف الله فلا اعتداد بعلمه، بل لو قيل: إنهم المختصون بها لكان هو الصواب، وقد فسر قوله تعالى: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} [فاطر:٢٨] على الحقيقة. والله أعلم.

والجواب عن الوجه الخامس: بأنا نعلم إدراكنا لبعض المدركات بالنظر ضرورة كما نعلم أنا نروى بالماء، ونشبع بالطعام، وأما قولهم بإدراك الإمام والشيخ[1] بالاستخراج مما ذكروا، ففاسد، وإنما ذلك دعوى منهما عليكم مجردة عن الدليل، ثم نقول: ما الفرق بينكم

(١) المراد بالإمام إمام القرامطة وبالشيخ شيخ الصوفية والتعليمية فرقتان من الباطنية وغيرهم وهم القرامطة والصوفية. تمت مؤلف.

وبينهما حيث أدركا ذلك ضرورة دونكم، وهما من جملتكم وأنتم قادرون مثلهما، ولو نظرتم في صحة هذه الدعوى لعرفتم بطلانها، لكنكم لم تنظروا لاعتقادكم قبح النظر وعدم إفادته للعلم عندكم، وإلا فالمعلوم عند جميع العقلاء بطلان كل دعوى لا دليل عليها، وقد قررنا ذلك في المقدمة بما فيه منية الراغب، ونهاية الطالب.

المسألة الثامنة [في ذكر ما يتفكر فيه]

اعلم: أن الآية كما دلت على وجوب النظر في معرفة الله تعالى فكذلك قد دلت على بيان ما ينظر فيه، وقد ذكر جل وعلا فيها خمسة أنواع من الأدلة اثنين من الأنفس، وثلاثة من الآفاق، وهاتان الدلالتان هما أعظم الدلائل على إثبات الصانع المختار؛ لأنهما باقيتان على ما بقي الليل والنهار، واضحتان لذوي العقول والأبصار، ولذا كرر الله تعالى التوبيخ والذم لمن لم يكتفِ بهما، وينقاد لواضح دلالتهما، وحكم عليه بأنه من المعاندين المعرضين، فقال سبحانه: {وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ} [يوسف:١٠٥] وقال تعالى: {وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ، وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ} [الذاريات:٢٠،٢١] وقال تعالى: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ} [فصلت:٥٣] إلى غير ذلك من الآيات، وإذا تقرر لديك ما ذكرنا فنقول: أما الدليلان اللذان من الأنفس: فهما خلق الإنسان، وخلق من قبله من الآباء والأمهات.

وبيان دلالتهما من وجوه:

أحدها: أنا نعلم ضرورة أن لخلق الإنسان ابتداء وانتهاء، وذلك أنه كان نطفة ثم علقة، ثم نقل من طور إلى طور حتى صار طفلاً قد أعد له جميع ما يصلح له دينه ودنياه قبل حاجته إليه فأعطي عينين، وأذنين، وأنفاً، ولساناً، وفماً، وسبيلين، ويدين، ورجلين، وعصباً،

ومعدة، ومعاً، وغير ذلك مما لاتتم أفعاله ولا تزكو أحواله من دونه، أو لايصح بقاؤه ونشوءه ونماؤه إلا به، ثم رأيناه يزيد شيئاً فشيئاً حتى يبلغ أشده، ويعطى العقل الكامل الذي به يعرف مصالحه في دنياه وآخرته، وكل ماذكرنا فآيات بينات، ودلالات واضحات على حدوث الإنسان واحتياجه إلى محدث أحدثه، وصانع صنعه، ومؤثر أثر فيه، وقد مر أن احتياج الأثر إلى المؤثر معلوم ضرورة، وما أحسن ما قال القاسم بن إبراهيم عليه السلام لولده الحسن، ونبهه عليه من الطريق الموصلة إلى العلم بخالقه: ألا ترى يابني أن من رأى كتاباً علم أن له كاتباً، وأن من كتبه عنه غائب، وكذلك من رأى أثراً علم أن له مؤثراً وصورة ما كانت علم أن لها مصوراً، أو سمع منطقاً علم أن له ناطقاً، وكذلك ما يرى من هذ الخلق العجيب فقد يوقن من نظر وفكر أن له خالقاً ليس له مثل ولا شبيه كما قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لاَ يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ} [الحج:٧٣] قال عليه السلام: يخبر تعالى أنه لن يفعل أحد فعله، وكيف يفعل ذلك من ليس مثله، وإنما يكون تشابه الأفعال بين النظراء والأمثال.

الوجه الثاني: أنا نعلم بالضرورة وجودنا أحياء قادرين، عالمين، ناطقين، مدركين بعد أن لم نكن شيئاً، وأن أول وجودنا كان نطفة قذرة، مستوية الأجزاء والطبيعة غاية الاستواء بحيث يمتنع في عقل كل عاقل أن يكون منها بغير صانع حكيم ما يختلف أجناساً، وأنواعاً، وأشخاصاً.

الوجه الثالث: أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه ما كان موجوداً ثم صار الآن موجوداً، وأن كل ما وجد بعد عدم فلابد له من موجد، وذلك الموجد ليس هو نفسه، ولا الأبوان، ولا سائر الناس، ولا غيرهم من سائر أنواع الأجسام والأعراض؛ لما تقرر من عجز الخلق عن مثل هذا التركيب، وذلك معلوم ضرورة فلا بد من موجد يخالف هذه الموجودات وهو الله رب الأرض والسماوات.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المؤثر طبائع الفصول والنجوم والأفلاك؟

قيل: لا تخلو هذه الأشياء إما أن تكون جسماً أو عرضاً، أو لا أيهما، فإن كان جسماً أو عرضاً فلا يصح منه الإحداث كما مر في الفاتحة، وإن لم يكن أيهما فلا يعقل، وما لايعقل وجب نفيه.

وقال المؤيد بالله في الزيادات في الطبع: إن سلمنا وجوده لا يحصل به الشيء على قدر الحاجة، وإنما يكون بمقدار قوته وضعفه، ألا ترى أن النار تحرق لا على قدر الحاجة، بل على قدر قوتها، وتنقص عن الحاجة إذا ضعفت، وكذلك الماء الجاري، والحكيم يجربه ويقطعه على قدر الحاجة.

قال في إيثار الحق: وفيه تنبيه حسن على الفرق الجلي.

واعلم: أن علمنا بأن الله تعالى الذي خلق من قبلنا كعلمنا بأنه الذي خلقنا؛ لأن طريقة العلم بذلك واحدة، ولذلك كان الاستدلال على إثبات الصانع بالأمرين مع ما في ذلك من التذكير بالنعمة العظيمة، وهي خلق أصولهم، وما ألقاه في قلوبهم من التحنن

عليهم، والشفقة بهم، وتربيتهم وتأديبهم بحيث لو لم يكن منهم ذلك لهلكوا، وقد أشار إلى ذلك كله القاسم ابن إبراهيم عليه السلام حيث قال: فلو كان الناس إذا ابتدأوا عندما فطروا ونشأوا لم يجعل لهم ولا فيهم من يغذوهم، ويقوم عليهم لهلكوا، ولم يبقوا وقت يوم واحد لما يحتاجون إليه في النفاس، وعند المولد من تلفيف الولدان بخرقها، وتسويته أعضاء خلقها، ولكن الله تبارك وتعالى جعل لهم في الابتداء آباء قاموا بكفاية المصلحة والغذاء حدهم في العلم بمصلحتهم غير حدهم[1] فغذوهم برأفة الأبوة، وبصر التربية من مولدهم إلى بلوغ قوة الرجال، والاستغناء بنهاية الكمال، ولا بد لهذه الآباء التي قامت على الأبناء من أن تكون في المبتدأ، وعند أول المنشأ من الجهالة في مثل حال أبنائها، محتاجة إلى تربية آبائها، ولا بد كيف ما ارتفع الكلام في هذا المعنى من أبناء يقوم عليها آباؤها، وآباء كانوا كذلك في الأصل إذ ابتدأ إنشاؤها في حد أبنائها من جهلها، وقلة اكتفائها حتى يعود ذلك إلى أب واحد منه كان ابتداء النسل والتوالد، ولا بد للأب الأول من أن يكون أدبه، وتعليمه على خلاف أدب من يكون بعده؛ إذ لا أب له، ولا يكون أدبه وتعليمه إلا من الله ومن بعض[2] من يؤدبه ويعلمه من خلق الله، فإن كان من المخلوق أخذ أدبه فلا يخلو[3] ذلك من أن يكون الله أو غيره أدبه، وكيف ما ارتفع الكلام في هذا المعنى فلابد أن يعود إلى أن خلق ابتداء أدبه من قبل الله الأول البدي. ذكره في كتاب تثبيت الإمامة.

---

(١) يعني أن الآباء قد بلغوا في العلم بمصالح الأبناء إلى حد لم يبلغه الأبناء. تمت مؤلف.

(٢) كالملائكة. تمت مؤلف.

(٣) أي المخلوق المؤدب للأب الأول وهو آدم عليه السلام. تمت مؤلف.

المسألة التاسعة [المعنى الوضعي لكلمة لعل]

المعنى الوضعي لكلمة لعل هو إنشاء توقع أمر متردد بين الوقوع وعدمه مع رجحان الأول إما محبوب فيسمى ترجياً، أو مكروه فيسمى إشفاقاً، والتوقع إنما يكون مع الجهل بالعاقبة، وهو محال في حق الله تعالى فلا بد من التأويل، وفيه وجوه:

أحدها: أن لعل على بابها من الترجي والأطماع، ولكن بالنسبة إلى المخاطبين فكأنه قال: افعلوا ذلك على الرجاء منكم والطمع أن تتقوا، وهذا قول سيبويه، ورؤساء اللسان، واختاره أبو المعالي.

الثاني: أن من عادة الملوك والعظماء أن يقتصروا في مواعيدهم التي يوطنون أنفسهم على الوفاء بها على أن يقولوا لعل وعسى، ونحوهما من الكلمات، أو يظفر منهم بالرمزة والنظرة الحلوة، وحينئذ لايبقى لطالب ما عندهم شك في النجاح والفوز بالمطلوب، وعلى مثله ورد كلام ملك الملوك جل وعلا، وهذا هو معنى قول بعضهم أن لعل في كلام الله للتحقيق[1].

الثالث: ذكره الزمخشري وهو أنها في الآية واقعة موقع المجاز؛ لأنه تعالى فعل بالمكلفين ما لو فعله غيره لا قتضى رجاء حصول المقصود؛ لأنه تعالى لما أعطاهم القدرة على الخير والشر، وخلق لهم العقول الهادية، وأزاح أعذارهم، ووضع في أيديهم زمام الاختيار،

(١) أي تحقيق وقوع مضمون جملتها وهو هنا حصول الوقاية من العقاب والمراد بالتحقيق الجزم والإخبار بحصول الوقاية. تمت مؤلف.

وأراد منهم التقوى كانوا في صورة المرجو منهم أن يتقوا؛ إذ كل من فعل بغيره ذلك فإنه يرجو منه حصول المقصود، فالمراد من لفظة لعل أنه تعالى فعل معهم ما لو فعله غيره لكان موجباً للرجاء.

الرابع: أنه عبر بلعل على طريق الأطماع دون التحقيق؛ لئلا يتكل العباد كقوله تعالى: {تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ} [التحريم:٨].

قال الزمخشري: وقد جاءت على سبيل الأطماع في مواضع من القرآن، ولكن لأنه إطماع من كريم رحيم، وإذا أطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة لجري أطماعه مجرى وعده المحتوم وفاءه به.

الخامس: أن لعل مأخوذ من تكرر الشيء كقولهم عللاً بعد نهل، واللام فيها للتأكيد كما هي في لقد، وأصلها عل فإذا كان معناها التأكيد، والتكرير كان معنى قول القائل: افعل كذا لعلك تظفر بحاجتك افعله، فإن فعلك له يؤكد طلبك له ويقويك عليه. وهذا ذكره القفال.

السادس: أنها بمعنى التعرض للشيء كأنه قيل: افعلوا ذلك متعرضين؛ لأن تتقوا، والمعنى لعلكم أن تجعلوا قبول ما أمركم الله به وقاية بينكم وبين النار، وهذا من قول العرب: اتقاه بحقه إذا استقبله به فكأنه جعل دفع حقه إليه وقاية له من المطالبة، ومنه قول علي عليه السلام: (كنا إذا احمر البأس اتقينا برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم) أي جعلناه وقاية لنا من العدو.

السابع: أن تكون للتعليل بمعنى لام كي، وهي على هذا مجردة من الشك، وقد حكى القرطبي استعمال العرب لها كذلك، وهو اختيار قطرب، وابن جرير، واستشهد له بقول الشاعر:

وقلتم لنا كفوا الحروب لعلنا

نكف ووثقتم لنا كل موثق

فلما كففنا الحرب كانت عهودكم

كلمح سراب في الفلا متألق

المعنى كفوا لنكف، ولو كانت لعل هنا شكا لم يوثقوا لهم كل موثق، وهذا هو الذي بنى عليه الفقيه يوسف في الثمرات، وقال هي نظير قوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات:٥٦] وفرع عليه حكماً شرعياً، فقال: وقد استدل بهذا على أن من قدر على الحقوق الزوجيه ولم تتق نفسه إلى النكاح، فالمستحب له أن لا ينكح؛ لأنه خلق للطاعة والعبادة، وفي النكاح تحميل لنفسه من الحقوق ما يشغل عن ذلك، وهذا مذهب الشافعي، وقد ورد في الحديث: «خيركم الخفيف الحاذ» قيل: وما الخفيف الحاذ يارسول الله قال: «الذي لا أهل له ولا ولد خفيف المؤنة».

وقال الناصر، والمنصور بالله، والحنفية: إنه يستحب لمن هذه حاله، وقد ورد قوله ﷺ: «من أحب فطرتي فليستن بسنتي ومن سنتي النكاح» ويكون هذا في معنى العبادة لأن المعنى من العبادة حصول الثواب.

قلت: وسيأتي استيفاء الكلام على المسألة، وأدلتها في الموضع اللائق بها.

المسألة العاشرة [استكمال النظر في النعم]

قد ذكرنا فيما مر أن الله تعالى ذكر في هذه الآية خمسة أدلة اثنين من الأنفس وثلاثة من الآفاق.

فأما الدليلان اللذان من الأنفس فقد مر الكلام عليهما، وأما دلائل الآفاق فالأول منها جعل الأرض فراشاً، ووجه دلالة ذلك على إثبات الصانع المختار أن جعل الأرض فراشاً من الممكنات ضرورة، فإن كل عاقل يعلم بضرورة عقله أنه لا يمتنع جعلها على صفة لا يمكن الاستقرار عليها، وما وجد مع الإمكان فلا بد من مؤثر في وجوده، وإلا لم يكن بأن يحدث بأولى من أن لايحدث وهذا ظاهر.

تنبيه [في كروية الأرض من عدمها]

وقد استدل بقوله تعالى: {فِرَاشاً} على أن الأرض ليست كريَّة[1]، وقد اختلف في ذلك فقال أبو هاشم، وأبو القاسم: هي كرية، وقال أبو علي: بل مسطحة لظاهر الآية، وقيل: شبه طبل، وقيل: كنصف كرة مشقوقة، وقيل: كصنوبرة.

قال الحاكم: ولا طريق إلى القطع إلا السمع.

قال الإمام المهدي عليه السلام: بل لهم إلى كريتها طريق عقلي تحقيقه في علم الفلك.

---

(١) أي: كروية.

وقال الزمخشري: ليس في الآية إلا أن الناس يفترشونها كما يفعلون بالمفارش، وسواء كانت على شكل السطح، أو شكل الكرة[1] فالإفتراش غير مستنكر، ولا مدفوع لعظم حجمها، واتساع جرمها، وتباعد أطرافها، وإذا كان متسهلاً في الجبل وهو وتد من أوتاد الأرض فهو في الأرض ذات الطول والعرض أسهل.

فإن قيل: لو كانت كرية لما استقر ماء البحار فيها.

أجيب: بأنه يجوز أن يكون في جزء منها متسطح يصلح للاستقرار، وماء البحر متماسك بأمر الله تعالى.

قال أبو حيان: إنما يجوز أن يكون بعض الشكل الكري مقرٌ للماء إذا كان ذلك الشكل ثابتاً غير دائر، أما إذا كان دائراً فيستحيل عادة قراره في مكان واحد من ذلك الشكل الكري.

واعلم: أن كون الارض فراشا مشروطٌ بأمور:

أحدها: أن تكون ساكنة، ولا خلاف فيه إلا عن الثنوية، فقالوا: العالم يهوي أبداً قلنا: لو كانت الأرض هاويةً لم تكن فراشاً على الإطلاقْ؛ لأن من ظفر من موضع عالٍ يجب أن لايصل إلى الأرض لأنها هاوية، والإنسان هاوي، والأرض أثقل منه، والأثقل أسرع في الهوي.

فإن قيل: فلم لا يجوز أن تكون متحركة بالاستدارة.

---

(١) الكرة بتخفيف الراء. تمت مؤلف.

قيل: لأنها لو كانت كذلك لم يكمل انتفاعنا بها؛ لأن حركاتها لو كانت إلى المشرق، والإنسان يريد المغرب لم يتمكن من وصول المغرب؛ لأن حركة الأرض أسرع، والمعلوم أنه يمكنه ذلك، فثبت أنها غير متحركة، والسمع ورد بذلك، قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولاَ} [فاطر:٤١] وقد اختلف في سبب سكونها على أقوال، وليس هذا موضع ذكرها[1].

الشرط الثاني: أن لا تكون في غاية الصلابة كالحجر، ولا في غاية اللين كالماء ليسهل النوم والمشي عليها، ويمكن الزراعة، واتخاذ الأبنية، ويتأتى حفر الآبار، وإجراء الأنهار.

الثالث: أن لا تكون في غاية اللطافة والشفافة؛ لأن الشفاف لايستقر عليه النور، وما كان كذلك فإنه لا يتسخن بالشمس فكان يبرد جداً، فلا يصلح أن يكون فراشاً.

الشرط الرابع: أن تكون بارزة من الماء؛ لأن طبع الأرض أن تكون غائصة في البحر، فيجب أن تغمرها البحار، وذلك يمنع أن تكون فراشاً.

قلت: وقد جعلها الله تعالى مستكملة لهذه الشرائط، ولهذا كان الانتفاع بها على أبلغ الوجوه وأتمها، وهذه نعمة من الله يجب على العباد شكر من أولا ها، والانقياد له، وتخصيصه بالطاعة والعبادة، اللهم عرفنا نعمك، وارزقنا شكرك.

---

(١) وإنما موضعه عند قوله تعالى: {إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا} ونحوها مما هو أخص بالمقصود وإن كان الرازي قد ذكره في هذا الموضع. تمت مؤلف.

الدليل الثاني من دلائل الآفاق: جعل السماء بناء، والكلام فيه كالكلام في الأول فإنه كان يمكن أن تجعل على غير هذه الصفة بأن تكون قراراً، أوغير بناء فاختصاصها بالكون على هذه الصفة لا بد فيه من أمر كانت لأجله كذلك، لما تقرر من أن الممكنات لا بد لها من مرجح يرجح أحد طرفيها على الآخر، ولا يصح أن تكون لمجرد الجسمية لتماثل الأجسام فلا بد من أمر زائد، وهو المعنى بقولنا صانع العالم، وليس ذلك إلاالله الواحد، الفرد، الكبير، المتعال، وفي قوله تعالى: {وَالسَّمَاءَ بِنَاءً} [البقرة:٢٢] إيقاض وإرشاد لذوي العقول إلى النظر في ذلك الخلق العظيم والاستدلال به على وجود الصانع الحكيم، والإقرار الذي لايتطرق إليه الانكار بقدرته العظيمة وحكمته البالغة، وذلك أن المعلوم أن كل بناء مرتفع لا يتهيأ إلا بأساس مستقر على الأرض، أو بعمد وأطناب مركوزة فيها، والسماء في غاية مايكون من العظم، وفي سبع طباق بعضها فوق بعض، وعليها من أثقال الأفلاك وأجناس الأملاك، وأجرام الكواكب التي لا يعبر عن عظمها، ولا يحصى عددها، وهي مع ذلك بغير أساس يمسكها، ولا عمد تقلها، ولا أطناب تشدها، وهى لو كانت بعمد، وأساس كانت من أعظم المخلوقات، وأحكم المبدعات، فكيف وهي عارية عن ذلك ممسكة بالقدرة الإلهية {إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولاَ} [فاطر:٤١].

الدليل الثالث: إنزال الماء من السماء،وما أخرج به من الثمرات العظيمة ذات المنافع الجسيمة، ووجه الدلالة من هذا على الصانع المختار ظاهرة، فإن حصول المطر بعد أن لم يكن يدل بالضرورة

على أنه لا بد في حدوثه من أمر؛ لأنه من جملة الممكنات على ما مر قريباً،ًوالبا في به للسببية أي أخرج بسبب ذلك الماء من الثمرات رزقاً لكم، وقد أورد هَاهُنَا سؤال وهو أنه لما كان الباري جل وعلا قادراً على خلق هذه الثمار بقدرته ومشيئته فما الحكمة في جعل الماء سبباً في خروجها وتراخيها المدة الطويلة.

والجواب لا شك أنه قادر على أن ينشئ الأجناس كلها بلا أسباب، ولا مواد ولا تراخ كما أنشأ نفوس الأسباب والمواد، لكن له تعالى في ربط المسببات بأسبابها مدرجاً لها من حال إلى حال، وناقلاً لها من مرتبة إلى مرتبة حكماً بالغة علمها من علم، وجهلها من جهل، لكن الواجب على الجاهل أن يسلم للحكيم حكمته، وأن يرجع باللوم على العجز عن إدراك وجهها إلى نفسه، وقد ذكروا في الحكمة في ذلك وجوهاً:

أحدها: وهو أحسنها ما في ذلك من الدلالة الواضحة على الصانع المختار، وزيادة اليقين به،والسكون إلى عظيم قدرته،وغرائب حكمته، فإن في إنزال المطر من السماء من الدلائل البينة ما يضطر العقول إلى الإقرار بأن محدثاً أحدثه حكيماً، قديراً، عليماً، رؤوفاً، رحيماً انظر إلى تغير أحوال الهواء بالغيوم، والصواعق، والبروق العجيبة، المتتابعة، المختلطة بالسحاب الثقال، الحاملة للماء الكثير، المطفئ بطبعه النار المضادة له، وما في الجمع بينهما، وإنشائهما[1] من الدلالة على العزيز الحكيم، انظر إلى ما في إنزال الماء من ذلك

(١) أي ما بين الماء والنار والمراد النار التي في السحاب وهي نار البرق والصواعق. تمت مؤلف.

السحاب من الحكمة، والدلالة على اللطيف الخبير، انظر كيف لا تختلط قطرة بأخرى، ولو اعتدت الرياح العواصف، انظر كيف صغرت القطر، وكثرت، وتقاربت حتى تقع متفرقة غير ضارة، ولو اجتمعت لعظم ضررها، تفكر في نزول البرد الشديد المستحجر في أوقات الخريف الذي لا يجمد فيه الماء مع أنه لا يجمد في أوقات الغيم، سواء كانت في الشتاء، أو في غيره لرطوبة الغيم، فمن أين جاء البرد المستحجر، والماء إذا جمد لا يكون على صفة البرد أبداً، ثم ارجع البصر كرتين، وانظر فيما في إخراج الثمر بذلك الماء من الدلالة على القوي المتين، فإن في إخراج الثمرات مع اختلافها جنساً، ونوعاً، ولوناً وطعماً، وكبراً، وصغراً وغير ذلك من الصفات والأعراض بذلك الماء الذي اتحد جنساً وطبعاً، كما قال تعالى: {يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ} [الرعد:٤] من الدلالة على القادر المدبر ما يبهر العقول، ويدحض شبه أهل العناد من الطبائعية وغيرهم، وما أحسن ما قال الإمام المرتضى محمد بن يحيى[1] عليه السلام في كتاب الإيضاح، ولفظه: ألا ترى إلى ما صنع من غذاء الأشجار، بما نزَّل من الأهوية من الأمطار، وأجرى من ماء العيون والأنهار، وصلاح الحيوان والثمار، وجعل في

(١) الإمام المرتضى لدين الله محمد بن يحي بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم عليه السلام، أبو القاسم، جبريل أهل الأرض، أحد أئمة الزيدية وعظمائها الأفذاذ . ولد سنة (٢٧٨هـ(. دعا بعد وفاة أبيه، ثم تخلى عن الإمامة . وله مؤلفات في مختلف الفنون ومنها كتاب(الأصول) في العدل والتوحيد، وكتاب (الإيضاح) في الفقه، وكتاب (الرد على الروافض)، وكتاب (الرد على القرامطة)، وكتاب (الشرح والبيان) ثلاثة أجزاء، وكتاب (تفسير القرآن) تسعة أجزاء، وغيرها كثير، توفى سلام الله عليه سنة (٣١٠هـ(وقبره بمشهد أبيه مشهور مزور.

الأشجار مداخل للمياه، بمنزلة الحلوق والأفواه، فجعل لكل حبة من الثمر مسقاً، وجعل للماء طرقاً، وأجرى ذلك بلطفه في العروق، وجعلها بمنزلة الحلوق، وليس من طبع الماء أن يتصعد علواً، ولا يسمو إلى أعالي الشجر سمواً، وإنما طبع على الثقل والإنحدار، وعلى الثبات في الأرض والقرار، فلما رأيناه يطلع إلى بواسق الأغصان، علمنا أن ذلك من الواحد المنان الرحمن.

الوجه الثاني: أن الله تعالى أجرى العادة بأن لايفعل ذلك إلا على تدريج وترتيب؛لأن المكلفين إذا تحملوا المشقة، وكدوا أنفسهم حالاً بعد حال؛ علموا أنهم لما احتاجوا إلى تحمل المشقة في طلب المنافع الدنيوية، فلأن يتحملوا مشاق أقل منها في طلب المنافع الأخروية لأولى وأحرى، كما قيل:أنه أجرى العادة بتوقف الشفاء على تناول الدواء؛ لأنه إذا تحمل مرارة الأدوية لدفع ضرر المرض كان تحمل مشقة التكليف لدفع ضرر العقاب بالأولى.

قلت: وهذا الوجه لا يناسب ما نحن فيه؛ لأن الكلام في وجه الحكمة في جعل ماء السماء سبباً في خروج الثمرات، وهذا إنما هو في بيان الحكمة في توقف حصول الثمرات ونحوها على أعمال العباد من الحرث والغرس، لكنه يقال قد تضمن إثبات الحكمة في إثبات الوسائط والأسباب، والأولى أن يقال في هذا الوجه كما في البلغة إن الله تعالى لما أجرى العادة بأن يخرج الثمرات بعد وقوع المطر حسن أن نقول أخرج بالمطر الثمرات والنبات، وإن لم يكن المطر سبباً موجباً له كالاعتماد الذي يولد الكون، والكون الذي يولد التأليف، وهو

جواب حسن قد تضمن القول بأن الله تعالى هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء إليها بمجرى العادة، وإبطال قول من قال: إن الله خلق في الماء طبيعة مؤثرة، وفي الأرض طبيعة قابلة، فإذا اجتمع حصل الأثر من تلك القوى التي خلقها الله، والقول بأن الله هو الخالق للثمر هو الحق فإن الأجسام لا تؤثر في إيجاد الأجسام.

وأما الرازي فأجاب بجوابين:

جملي، وهو: أنه لا شك على كلا القولين أنه لابد من الصانع الحكيم، وتفصيلي وهو أنه لاشك أن الله تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتداء؛ لأنها من جنس المقدورات، والله تعالى لا يعجزه شيء.

قال: إلا أنا نقول قدرته على خلقها ابتداء لا تنافي قدرته عليها بواسطة هذه القوى المؤثرة والقابلة في الأجسام، قال: وظاهر قول المتأخرين من المتكلمين إنكار ذلك، ولا بد فيه من دليل.

قلت: الدليل ما ذكرناه.

الوجـــه الثالث: أنه لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم الضروري بإسنادها إلى القادر الحكيم، وذلك كالمنافي للتكليف، بخلاف خلقها بهذه الوسائط فإنه يحتاج في إسنادها إلى القادر إلى نظر دقيق وفكر غامض، فيستوجب بذلك الثواب ولهذا قيل: لولا الأسباب لما ارتاب مرتاب.

قلت: وهذا ضعيف؛ لأنه لو كان يحصل العلم الضروري بالصانع بخلق المسببات غير متوقفة على أسبابها لحصل بخلق الأسباب أنفسها.

والله أعلم.

تنبيه [في دلالة الآية على صفات الله تعالى]

وهذه الأدلة التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية الكريمة كما تدل على إثبات الصانع المختار، فهي تدل على صفاته من كونه قادراً، عالماً، حياً، قديماً لما في ذلك من بديع الصنعة التي يعجز عنها حذاق الصناع، وعجائب وغرائب تتضاءل عندها بدائع ذوي الإبداع، وتراكيب لاتتناولها أيدي المحدثات، وإن اتسعت قواها غاية الاتساع، وكما دلت على ثبوت هذه الصفات، فقد تضمنت إبطال قول العلية، ودعوى الطبائعية ونفي التشبيه؛ لأن الصانع لايشبه صنعته، ألا ترى أن الكاتب لا يشبه كتابته، والخياط لا يماثل خياطته، وهكذا كل صانع فإنه لا يشبه صناعته، ولا يماثلها، وذلك معلوم بالضرورة.

فائـــدة: قال الإمام أبو طالب عليه السلام: العالم كالبيت أرض وسماء وسقف، ومهاد موضوع، والنجوم في السماء كالقناديل في السقف، والنيران[1] كالشمعتين، والأرض كقرار البيت، والفراش الممهود وما عليها من النبات كالفواكه المعدة، وما فيها من الرياحين، وأنواع الأنوار والزهران، وأماكنها من الأرض كالروضة من البيت، وما فيها من معادن الذهب والفضة كالخزائن المخزونة في البيت، والإنسان فيها كأرباب البيوت الذين إليهم تدبيرها وسياستها، فيجب أن يكون حال السماء والأرض في الحدوث واستحالة القدم كالبيت الذي نشاهد في

(١) الشمس والقمر. تمت مؤلف.

مفازة أو برية إن لم نشاهد له فاعلاً ولا بانياً في أنا لانشك في حدوثه، وتجدده، وكونه بنيان قادر.

قال: وحدوث الحركات الفلكية بيَّن لا بد لها من أول، وما كان له أول فله آخر، ومتى استحال قدم الحركات استحال قدم المتحركات؛ لأنه لاجسم إلا متحرك أو ساكن، وحقيقة التحرك هو الانتقال من جهة إلى جهة،وهذا لايكون إلا متجدداً حادثاً، وحقيقة الساكن لبثه مع جواز انتقاله من موضعه ذكره في شرح البالغ المدرك، ونحوه ذكر الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام، والجاحظ، وقد تضمن دليل حدوث العالم واستحالة القدم عليه، ونحن قد بسطنا القول في ذلك في الفاتحة، وأبطلنا شبه المخالفين بما فيه مقنع، ولهذا اختصرنا الكلام في هذا الموضع، واقتصرنا على بيان وجه دلالة الأدلة المذكورة. والله الموفق.

المسألة الحادية عشرة [الحث على الزيادة من الأدلة]

اعلم: أن الله تعالى كرر الأدلة في كتابه على إثبات ذاته عز وجل وصفاته، وما يوجب له الاختصاص بالطاعة من عباده، فذكر في هذا الموضع خمسة أدلة، وفي غيره ما يقرب منها أو يزيد عليها، وفي ذلك دليل على أنه ينبغي لمن أراد تحرير المسائل على وجه يحصل به اليقين، وتنشرح به الصدور أن يأتي عليه بما أمكنه من الأدلة، ولا يقتصر على دليل ولا دليلين مع إمكان الزيادة؛ إذ لو لم يكن لزيادة الأدلة فائدة في طمأنينة القلب ورسوخ الإعتقاد لكان تعداد الأدلة في كتاب الله

تعالى حشواً خالياً من الفائدة، والمعلوم أن كتاب الله منزه عن ذلك، وأن كل لفظة منه وحرف واقع موقعه في الإفادة والإرشاد، والهداية وطلب طمأنينة القلب وزيادة اليقين هو الدين المتين واشتغال الأنبيا والصالحين، قال تعالى حاكياً عن إبراهيم: {وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي} [البقرة:٢٦٠] وجعل سبحانه للذي مر على القرية فقال: {أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا} [البقرة:٢٥٩] أنواعاً من الأدلة في نفسه وفي طعامه وفي حماره {فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة:٢٥٩] وقد قيل: إن الهداية المطلوبة في قوله تعالى: {اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} [الفاتحة:٦] هي الهداية إلى معرفة ما في كل شيء من الدلالة على إثبات الصانع وصفاته كما مر في موضعه، وقد بسطنا القول في هذا المعنى في بحث مستقل، وذكرنا فيه أيضاً أنه ينبغي للمصنفين توضيح العبارة وتجنب الإختصار المؤدي إلى عسر الفهم لمنافاته المقصود بالتأليف من إرشاد الخلق وتعريفهم بطرق الحق وهو بحث نفيس لاينبغي جهله ولولا خوف التطويل لأتينا به في هذا الموضع على أن فيما ذكرناه هنا كفاية، وقد مر في الثانية من مسائل المقدمة، وفي الثالثة من الإستعاذة شيء مما يؤدي هذا المعنى.

فإن قيل: هل فيما عدده الله تعالى من الأدلة دليل على أنه يجب النظر في كل دليل، وإن كان بعضها موصلاً إلى العلم لا يحتاج إلى غيره أم لا، وإذا قيل: بالوجوب فهل علم وجوبه عقلاً أو سمعاً.

قيل: قد قيل بوجوب ذلك عقلاً احتياطاً للدين وحراسة له، والعقل يوجب الاحتياط للدين وحراسته؛ لأنه ربما طرت شبهة على

الناظر فقدحت في دليله فيزول علمه، وإذا كان معه دليل غيره لم يزل بل يجدده لما قد علمه من صحة الدليل الآخر، وقد يستعين بالدليل الآخر على حل تلك الشبهة، وقال القرشي: يجوز أن يجب ذلك سمعاً لجواز أن يكون فيه لطفٌ.

قال الإمام عز الدين: يعني فإذا علم تعالى أنا إذا نظرنا في دليل آخر كان مقرباً لنا إلى فعل واجب وترك قبيح، أوجبه علينا؛ إذ قد حصل وجه الوجوب، وكان واجباً شرعياً، وذلك داخل في الإيجاب، لايقال إذا كان كذلك فهلا عرف كونه لطفاً بالعقل؛ لأنا نقول العقل لايهتدي إلى تعيين الألطاف كالواجبات الشرعية فلا يلزم ذلك.

قلت: ومن الأدلة السمعية القاضية بالوجوب قوله تعالى: {قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لاَ يُؤْمِنُونَ} [يونس:١٠١] فأمر بالنظر فيما اشتملت عليه السماوات والأرض من الآيات، وذم من لاينتفع بتلك الآيات وهو معنى الوجوب وقال تعالى: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ} [فصلت:٥٣] فأخبر أنه يظهر لهم الآيات المذكورة، ولافائدة لإظهارها إلا إذا كان النظر فيها مطلوباً منهم، وهومعنىالوجوب بل قوله: {حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ} صريح في أنه لم يرهم تلك الآيات إلا ليعرفوا بها الحق ومعرفة الحق من الآيات لاتكون إلا بالنظر فيها، والنظر واجب، وقد مر دليله، ولقائل أن يقول المطلوب من المكلف تحصيل العلم، فإذا حصل له بالنظر في

بعض الأدلة فلا وجه لوجوب طلبه ثانياً، بل يستحب ذلك لزيادة الطمأنينة والاحتياط، والآيتان واردتان في ذم من لم يؤمن مع كثرة الأدلة لا في وجوب النظر في كل دليل. والله أعلم.

المسألة الثانية عشرة [الدلالة على نزول المطر من السماء]

قوله تعالى: {وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً} [المؤمنون:١٨] يدل على نزول المطر من السماء، وقيل: إنه يتولد من أبخرة ترتفع من الأرض، وتتصاعد إلى الطبقة الباردة من الهواء فتجتمع هنالك بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها وذلك هو المطر.

قلنا: قد أخبر الله تعالى وهو أصدق القائلين بأنه ينزل من السماء إلا أنه يجوز أن يراد بالسماء السحاب؛ لأن السماء اسم لكل ما سماك، ويجوز أن يراد بها السماء المعروفة، وإذا كان المراد هذا الأخير وجب أن نقول: إنه ينزل من السماء إلى السحاب، ومن السحاب إلى الأرض؛ لأنا نعلم نزوله من السحاب.

المسألة الثالثة عشرة [الأصل في الثمرات الاباحة]

قيل: في قوله تعالى: {أَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ} [البقرة:٢٢] دليل على أن الأصل في الثمرات الإباحة، وهذا مبني على أن من للتبيين، وأما علىالقول بأنها للتبعيض فلا دلالة فيها على ذلك.

قال القرطبي: ودلت هذه الآية على أن الله تعالى أغنى الإنسان عن كل مخلوق، ولهذا قال ﷺ مشيراً إلى هذا المعنى: «والله لئن يأخذ أحدكم حبله فيحتطب على ظهره خير له من أن يسأل أحدًا أعطاه أو منعه» أخرجه مسلم.

قال: ويدخل في معنى الاحتطاب جميع الأشغال من الصنائع، وغيرها فمن أحوج نفسه إلى بشر مثله بسبب الحرص، والأمل والرغبة في زخرف الدنيا فقد أخذ بطرف من جعل لله نداً.

المسألة الرابعة عشرة [في نفي الشريك لله تعالى]

دل قوله تعالى: {فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَاداً} [البقرة:٢٢] على أنه لا يجوز أن يجعل لله شريك.

قال ابن عباس: {فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَاداً} [البقرة:٢٢] أي لاتشركوا به غيره من الأنداد التى لا تضر ولا تنفع {وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ} أنه لارب لكم يرزقكم غيره، ونحوه عن قتادة، وفسره ابن مسعود بالأكفاء من الرجال يطيعونهم في معصية الله.

وعن ابن عباس الأنداد الأشباه، وهذه الأقوال متقاربة في المعنى، وفي أمالي أبي طالب أخبرنا العبدكي[1] ثنا ابن يزداذ، ثنا يونس بن حبيب، ثنا الطيالسي، ثنا شعبة، أنا واصل سمعت أباوائل يحدث، عن عبد الله قال: سألت رسول الله ﷺ أي الذنب أعظم؟ قال: «أن تجعل لله نداً وهو خلقك» وأخرج ابن أبي حاتم عن عوف بن عبدالله قال: خرج النبي ﷺ ذات يوم من المدينة فسمع منادياً ينادي للصلاة فقال: الله أكبر الله أكبر، فقال رسول الله ﷺ: «على الفطرة» فقال أشهد أن لاإله إلا الله، فقال: «خلع الأنداد» وأخرج ابن أبي شيبة،

(١) هو محمد بن علي، وابن يزداذ هو محمد بن يزداذ .. تمت مؤلف

وأحمد، والبخاري في الأدب المفرد، والنسائي وابن ماجة، وأبو نعيم في الحلية، والبيهقي في الأسماء والصفات عن ابن عباس قال: قال رجل: للنبيﷺ: «ما شاء الله وشئت فقال: جعلتني لله نداً بل ماشاء الله وحده» وأخرج ابن سعد، عن فتيلة بن صيفي قالت: جاء حبر من الأحبار إلى النبيﷺ فقال: يا محمد نعم القوم أنتم لولا أنكم تشركون، قال: «وكيف» قال: يقول أحدكم لا والكعبة، فقال النبيﷺ: «إنه قد قال[1] فمن حلف فليحلف برب الكعبة» فقال: يا محمد نعم القوم أنتم لولا أنكم تجعلون لله أنداداً، قال: «وكيف ذاك» قال: يقول أحدكم ماشاء الله وشئت، فقال النبيﷺ: «إنه قد قال، فمن قال منكم فليقل ماشاء الله ثم شئت» وأخرج أحمد، وابن ماجة، والبيهقي عن طفيل ابن سخبرة أنه رأى فيما يرى النائم كأنه مر برهط من اليهود، فقال: أنتم نعم القوم لولا أنكم تزعمون أن عزيرًا ابن الله فقالوا: وأنتم نعم القوم لولا أنكم تقولون ماشاء الله وشاء محمد، ثم مر برهط من النصارى، فقال: أنتم نعم القوم لولا أنكم تقولون المسيح ابن الله، قالوا: وأنتم نعم القوم لولا أنكم تقولون ماشاء الله وشاء محمد، فلما أصبح أخبر النبيﷺ فخطب فقال: «إن طفيلاً رأى رؤيا، وإنكم تقولون كلمة كان يمنعني الحياء[2] منكم فلا تقولوها، ولكن قولوا ماشاء الله وحده لاشريك له»

---

(١) أي قال قولاً صواباً يجب الأخذ به والعمل بمقتضاه.. تمت مؤلف

(٢) في هذا دليل على أن النهي عن هذه الكلمة للتنزيه إذ لو كان النطق بها محرماً لما منع النبيﷺ عن النهي عنها الحياءفإنه لا يجوز ترك التبليغ لأجل الحياء.. تمت مؤلف

وأخرج ابن أبي شيبة، وأحمد، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجة، والبيهقي عن حذيفة ابن اليمان، عن النبي ﷺ قال: «لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان، قولوا: ما شاء الله ثم ما شاء فلان»

واعلم: أن الله تعالى إنما نهى عن اتخاذ الشركاء له جل وعلا، لأنه إثبات لما لا دليل عليه، بل إثبات لما قام الدليل على بطلانه كما سيأتي تقريره، ولا خلاف بين المسلمين في أنه لا ثاني للقديم تعالى، والخلاف في ذلك مع طوائف من فرق الكفار.

وقيل: أما إثبات ثان يشارك القديم تعالى في جميع ما يجب له من الصفات، ويستحيل عليه فلا يظهر فيه خلاف أحد من الناس، وأما إثبات ثان يشاركه في بعض الصفات فقد ظهر فيه.

قال الرازي: ليس في العالم أحد يثبت لله شريكاً يساويه في الوجود، والقدرة، والعلم، والحكمة، هذا مما لم يوجد إلى الآن، لكن الثنوية يثبتون إلهين أحدهما حليم يفعل الخير، والثاني سفيه يفعل الشر، وأما اتخاذ معبود سوى الله، ففي الذاهبين إلى ذلك كثرة، إذا عرفت هذا فاعلم أن الكلام في المسألة، وما يتعلق بها من الأدلة، والخلاف والشبه لا يتحصل منه الغرض إلا في ثلاثة مواضع:

الأول: في ذكر الخلاف.

الثاني: في أدلة المسلمين.

الثالث: في شبه المخالفين.

[ذكر الخلاف في مسألة نفي الشريك لله تعالى]

الموضع الأول في ذكر الخلاف: قد عرفت اتفاق أهل الإسلام على نفي الشريك لله تعالى، والخلاف في ذلك لطوائف من الكفار:

الطائفة الأولى: الثنوية وسموا ثنوية لقولهم بإلاهين اثنين وهم تسع فرق:

الفرقة الأولى: المانوية وهم منسوبون إلى رجل يقال له: ماني بن بريك، وقيل: مانيا وهو من دعاتهم، وأخذ مذهبه أو أكثره عن قوم كانوا يقولون بمثل مقالته، وقيل: إنه ادعى النبوة وجاء بكتابين سمى أحدهما الإنجيل، والآخر الشابرقان، وكان ينهى قومه من ادخار فوق قوت يوم وكسوة سنة، وينهى عن الزنا، والسرق، ودخول بيت الأوثان، وكان في شريعته صوم وصلاة، وروي أنه ظهر في أيام سابور ابن ازدشير وهو تلميذ الفارذون، فقال: سابور بمقالته، وهؤلاء يقولون بإلهية النور والظلمة، وقدمهما وحياتهما، وقدرتهما، وامتزاج العالم منهما، وتضاد طبعهما.

الفرقة الثانية: المزدكية وهم كذلك، إلا أنهم يجعلون النور مختارًا، والظلمة بطبعها، وقيل: المزدقية بالقاف بدل الكاف وهم منسوبون إلى رجل يقال له مزدق، وكان ادعى الربوبية، وقتله على ما روي كسرى أنو شروان.

الفرقة الثالثة: الديصانية ويقال بالراء، وقولهم كالأولين في النور، وأما الظلمة فقالوا: عاجزة جاهلة موات.

الفرقة الرابعة: المرقيونية وهم منسوبون إلى رجل يقال له مرقيونا، وهؤلاء يثبتون ثالثاً ليس نوراً ولاظلمة، بل حصل بسبب امتزاجهما، وامتزاجهما كان بواسطة ممازج، فقالوا: متوسط دون الله في النور، ودون الشيطان في الطبع، واختلفوا في موضع الامتزاج وكيفيته، أما موضعه فمنهم من قال: إن الامتزاج واقع في حد الظلمة، وقيل: إنه واقع في فرجة بين النور والظلمة، وأما كيفية الامتزاج فقيل: إن قطعة من الظلمة خرجت غازية للنور، وخرجت من النور قطع غازية للظلمة فأحاطت الظلمة بالتي من النور، وأحاط النور بالتي من الظلمة، فوقع الامتزاج بين النور وقطعة الظلمة، وبين الظلمة وقطعة النور، وقيل: إنه كان في الظلمة غلظة على النور، فأراد النور الدخول فيها ليلينها ويخفض من حالها، فلما دخل فيها غلبت عليه فمازجها، وقيل: لما كان جهة الظلمة السفل، وجهة النورالعلو دفعها عن نفسه بالاعتماد عليها فاندفعت فيها لشدة اعتماده فخالطها، وحكى القرشي عنهم أن العالم امتزج من هذا الثالث ومن الظلمة، وإن النور لما رأى تعدي الظلمة على هذا المتوسط بعث إلى هذا العالم الممتزج روحاً وهو ابنه عيسى، ومرقيون هذا لحق بعض أصحاب عيسى، وأخذوا عنه.

الفرقة الخامسة: الماهانية: وهم موافقون للثنوية إلا في النكاح والذبائح، وجعلهم المسيح ثالثاً.

الفرقة السادسة: الكيسانية زعموا أن الأشياء من أصول ثلاثة الماء، والأرض، والنار.

الفرقة السابعة: الصامية، قيل: وهم من الصابئين، وقيل: من الدهرية، ولا كتاب لهم معروف ولا أقاويل معروفة.

[الفرقة] الثامنة: المهركية واختصوا بأن قالوا لابد في كل زمان من رئيس يخلص من الآفات ويرشد للسداد، وهم أقرب إلى المانوية.

الفرقة التاسعة: المجوس، وهم يقولون بقدم الشيطان مع الله تعالى على خلاف بينهم، وتفاصيل ستأتي في مواضعها إن شاء الله تعالى.

واعلم: أن الثنوية متفقون على أمور بعضها يفهم مما ذكرنا، وجملة ما اتفقوا عليه هو القول بأن النور والظلمة صانعان للعالم قديمان، وأنهما موجبان، وأن النور مجبول على الخير ولا يقدر على الشر، والظلمة بالعكس، وأنهما امتزجا فحصل منهما العالم، وأن جهة النور العلو وجهة الظلمة السفل، وأن لكل واحد منهما ست جهات، خمس لايتناهى منها ويتناهى من السادسة، فجهات النور خلف، وأمام، ويمين، وشمال، وفوق، وتحت وهو لايتناهى إلا من جهة السفل؛ لأن الظلمة تلاقيه منها، وكذلك جهة الظلمة كالنور لاتتناهى إلا من جهة العلو؛ لأن النور يلاقيها منها قالوا: وجوهر النور خير صالح، صافٍ طيب الرائحة، حسن المنظر، مجبول على الخير، وجوهر الظلمة على العكس من ذلك، وكل واحد منا مركب من خمسة أشياء أربعة أبدان، والخامس روح، فأبدان النور: النار، والنور، والماء، والريح، وروحه النسيم، وأبدان الظلمة أربعة كذلك، وهي:

الظلمة، والحريق ، والسموم، والضباب[1]، وروحها الدخان قالوا ورح النور نافعة لأبدانه، وأبدانه نافعة لروحه وكل واحد من الأبدان نافع للآخر، والظلمة على العكس من ذلك، فهذا جملة ما اتفقوا عليه، وأما ما اختلفوا فيه فقد عرفته.

الطائفة الثانية: الصابئون فزعموا أن للعالم صانعاً واحداً، لكنه خلق الأفلاك حية قادرة عالمة، وجعلها آلهة فعبدوها، وعظموها، وسموها الملائكة، وجعلوا بيوت العبادات بعدة الأملاك السبعة، وزعموا أن بيت الله الحرام هو بيت زحل، وأنكروا الآخرة، وفيهم قائلون بالتناسخ، وزعموا أن لهم أنبياء، وأنهم على دين شيث.

الطائفة الثالثة: النصارى وهم فرق متعددة، ومذاهبهم مختلفة، واتفقوا على أشياء منها، وسيأتي تحقيق مذاهبهم في مواضعها إنشاء الله تعالى.

الطائفة الرابعة: عباد الأوثان، قال الرازي: ودينهم أقدم الأديان، وذلك؛ لأن نوحاً عليه السلام من أقدم الأنبياء، وقد حكى الله عن قومه أنهم: {قَالُوا لاَ تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ} [نوح:٢٣] الآية، وهذه المقالة باقية إلى الآن، بل أكثر أهل العالم مستمرون عليها.

قال: والدين والمذهب الذي هذا شأنه[2] يستحيل أن يعرف فساده بالضرورة، لكن العلم بأن هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس

---

(١) نوح

(٢) أي الذي أطبق عليه أكثر العقلاء .. تمت مؤلف

هو الذي خلقني وخلق السماوات والأرض علم ضروري، فيستحيل إطباق الجمع العظيم عليه، فوجب أن يكون لعبدة الأوثان غرض سوى ذلك يعني غرضًا في عبادتها، وتعظيمهما سوى اعتقاد كونها الخالقة لهم، ولسائر أصناف العالم.

قلت: وقد ذكر الإمام المهدي، والرازي وغيرهما من أصحاب المقالات وجوهاً في سبب ذلك:

أحدها: أن منشأ ذلك من الهند والصين، وكانوا مقرين بالله وبملائكته، ويعتقدون أن الله تعالى جسم، وأن الملائكة تشبهه، فعظموها، واتخذوا أصناماً على صورتها، واعتقدوا أنها تنفع وتضر. هكذا ذكره الإمام المهدي عليه السلام.

وقال الرازي: إنهم اتخذوا تلك الصور وعبدوها لتقربهم إلى الله زلفى، وفي حكاية الإمام المهدي عليه السلام أن بعض حكمائهم قال لهم: إن الكواكب أقرب إلى الله تعالى حية ناطقة مدبرة فعبدوها، فلما خفيت عليهم نهاراً اتخذوا أصناماً على شكلها لتستمر لهم رؤيتها، وزعموا أن تعظيمها يحرك لهم الكواكب بما يحبون، وأول من عبد الصنم في العرب عمرو بن لحي.

الثاني: أن الناس لما رأوا تغيرات أحوال العالم مرتبطة بتغير أحوال الكواكب فإن بحسب قرب الشمس وبعدها من سمت الرأس تحدث الفصول المختلفة، ثم رصدوا أحوال الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة بكيفية وقوعها في طوالع الناس، فبالغوا في

تعظيمها، فمنهم من اعتقد أنها واجبة الوجود، وأنها هي الإله الخالق للعالم، ومنهم من اعتقد أنها مخلوقة للإله الأكبر، لكنها الخالقة للعالم فهي الواسطة بين الله وبين البشر فاشتغلوا بعبادتها، ولما كانت غير مرئية في كثير من الأوقات اتخذوا لها أصناماً وتقربوا بعبادتها إلى تلك الأشباح الغائبة، فلما طالت المدة تنوسي هذا السبب فعبدوا الأصنام أنفسها، وألغوا ذكر الكواكب.

الثالث: أن منهم من كان يتخذ طلسماً يترصد له وقتاً مخصوصاً، ويزعم أنه ينفع ويجلب السعادة، ويدفع الآفات، ثم يعظمون ذلك الطلسم حتى صار تعظيمهم كالعبادة، فلما طالت المدة نسوا السبب فعبدوها على الجهالة بمبدأ الأمر.

الرابع: أنه كان إذا مات منهم رجل مجاب الدعوة، مقبول الشفاعة عند الله، اتخذوا صنماً على صورته يعبدونه على اعتقاد أن يكون من شفعائهم عند الله.

الخامس: لعلهم اتخذوها محاريب وقبلة لصلواتهم، ولما استمرت الحال ظن الجاهل أنه يجب عبادتها.

السادس: لعلهم كانوا مجسمة فاعتقدوا حلول الرب عز وجل فيها.

الطائفة الخامسة: ما ألزم به أصحابنا المجبرة من إثبات الشركاء لله تعالى، فإنهم ألزموهم مذهب المجوس في القول بإلهية النور والظلمة، ويزدان والشيطان على اختلاف مقالتهم في ذلك، وألزموهم مذهب النصارى حيث أثبتوا قدماء مع الله تعالى وسموها صفات، فإن

هذا مذهب جمهور النصارى في الأقانيم.

قال القرشي: وكذلك إذا لم تكن المعاني أغيارًا لله تعالى كانت هي هو، وهو مذهب النصارى في الأقانيم أيضاً، وكذلك قولهم ليست بمستقلة مع القول بأنها معاني هو كقول النصارى فإن عندهم أن الأقانيم ليست بمستقلة، ولا يصح انفراد بعضها عن بعض، وكذلك تسميتهم للمعاني علماً وحياة، وهو مذهب جمهور النصارى في الأقانيم.

وتوضيح الإلزام أنه لم يقل أحد إن لله ثانياً يشاركه في جميع الصفات، وإنما يقولون بالمشاركة في وجوب الوجود، والمجبرة إما أن يقولوا بأن هذه المعاني جائزة الوجود لزم حدوثها؛ لأن دليلهم على حدوث العالم هو كونه جائز الوجود، وإما أن يقولوا بأنها واجبة الوجود، فإما من ذاتها فهو مذهب الثانوية، أو من غيرها وهو مذهب الفلاسفة في العقول والأفلاك، وقدم العالم.

فإن قيل: الثنوية اعتقدوا استحقاق العبادة.

قيل: لا نسلم فإنهم لم يعبدوا أهرمن ولا الظلمة.

قال القرشي: على أن المجبرة متى لم يعترفوا بأن هذه المعاني أغيار لله تعالى لزمهم أن تكون هي هو فتكون مستحقة للعبادة، قال: ولم يذمهم الله[1] على مجرد القول باستحقاق العبادة بدليل قوله تعالى: {قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَداً سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ} [يونس:٦٨] فبين أن

(١) يعني الثنوية، وقوله بدليل.. إلخ يعني أن الله ذم النصارى على قولهم هذا مجرداً عن استحقاقه للعبادة وعدمها فكذلك يكون ذمه للثنوية .. تمت مؤلف.

هذه المقالة تستلزم جواز الحاجة عليه تعالى، وهذا لازم للمجبرة.

الموضع الثاني: في الحجج على نفي الشريك لله تعالى في إلهيته وعظمته وجلاله سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

اعـــلم: أن المخالفين لنا في هذا الباب على قسمين قسم يثبت لله تعالى شريكاً يماثله في القدم وهم من عدا عباد الأوثان، وقسم يثبت له شريكاً يشاركه في استحقاق العبادة فقط مع الإقرار بحدوث تلك الآلهة المعبودة، وهذا قول عباد الأوثان فيما يظهر من حكاية أقوالهم، وكلا القسمين قد تناولهما إطلاق النهي في قوله تعالى: {فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَاداً} [البقرة:٢٢] ونحن نتكلم على إبطال كل قسم على انفراده فنقول:

أما القسم الأول: فلنا في إبطاله حجج كثيرة عقلية، ونقلية، أما العقلية:

فأحدها: دليل التمانع وهو مبني على ستة أصول.

الأول: أن القديم قديم لذاته، وقد مر الدليل على ذلك في المسألة الثامنة عشرة من المسائل المتعلقة بقوله تعالى الحمد لله رب العالمين.

الأصل الثاني: أن الاشتراك في هذه الصفة يوجب التماثل في سائر صفات الذات، ودليله أن الصفتين لو اشتركا في صفة ذاتية، ثم افترقا في أخرى ذاتية لم يكونا مثلين لاتفاقهما في صفة، بأولى من أن يكونا مختلفين لافتراقها في أخرى، وإنه محال إذ التماثل هو سد إحدى الذاتين مسد الأخرى فيما يرجع إلى ذاتها، والاختلاف أن لا تسد إحداهما مسد الأخرى في ذلك، فيلزم أن تكون كل واحدة منهما سادة مسد

الأخرى، وغير سادة مسدها إذا ثبت هذا، فنقول لو كان للباري تعالى مثل يشاركه في القدم لوجب أن يشاركه في سائر صفاته الذاتية، وإلا لكان ذلك القديم الذي لا يشارك الباري تعالى في سائر صفاته الذاتية مثلاً له لمشاركته في القدم مخالفاً للذات؛ لأنه لم يشاركه في سائرها، وإنه محال.

فإن قيل: هذا لا يستقيم إلا على قول أبي علي إن القدم صفة ذاتية، وأما على قول أبي هاشم إنه صفة مقتضاة عن الذاتية فلا.

قيل: بل هو مستقيم على القولين معاً؛ لأنه وإن كان صفة مقتضاة عن الذاتية، فالاشتراك يكشف عن الاشتراك في صفة ذاتية فيحصل التماثل.

الأصل الثالث: أن القديم تعالى قادر لذاته كما مر في قوله تعالى: {وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة:٢٨٤] فيجب في المماثل أن يشاركه في القادرية.

الرابع: أن من حق كل قادرين صحة تمانعهما، وذلك ضروري في الشاهد، ولا علة لهذه الصحة إلا لكونهما قادرين بدليل أن العلم بها يدور مع العلم بالقادرية ثبوتاً وانتفاء، مع فقد ما هو أولى من القادرية بأن تعلق عليه صحة التمانع، واستدل على هذا الأصل في شرح الأصول بأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، وإذا قدر عليه صح وقوع التمانع بينهما، والتمانع هو أن يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه

كمتجاذبي الحبل، فإن كل واحد منهما يفعل من الاعتماد ما لأجله يتعذر على صاحبه تحصيل الحبل في جهته التي يجذبه إليها.

الأصل الخامس: أن من حق القادر على الشيء إذا دعاه إليه الداعي أن يحصل لا محالة حتى لو لم يحصل لخرج عن كونه قادراً، دليله الجائع إذا كان بين يديه طعام شهي لذيذ ولا مانع منه، فإنه إذا لم يأكل والحال هذه لخرج عن كونه قادراً

الأصل السادس: أن من لم يحصل مراده يكون ممنوعاً، وهذا ظاهر لا إشكال فيه؛ إذ لو لم يكن ممنوعاً لحصل مراده مع قوة الداعي إليه، إذا عرفت هذا فلو قدرنا وقوع التمانع منهما بأن يريد أحدهما تحريك جسم، والآخر يريد تسكينه فإما أن يوجد مرادهما جميعاً، وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين، وإما أن لايوجد مراد واحد منهما، وفيه خروجهما عن كونهما قادرين، وإما أن يوجد مراد أحدهما دون الآخر، وفيه خروج من لم يحصل مراده عن كونه قادراً لذاته؛ لأن القادر للذات يجب حصول مراده عند توفر دواعيه، وإلالم يكن قادراً للذات، وكان متناهي المقدور بدليل أنه يجب فيمن حاول حمل ثقيل أن تكون قدرته زائدة على ثقله حتى يمكنه رفعه، فحيث لا يمكنه علم أن مقدوره قد تناهى، وكل من تناهى مقدوره فهو قادر بقدرة؛ لأن الذي يحصر المقدورات في الجنس والعدد إنما هو القدرة، فإذا تناهى مقدوره دل على أنه قادر بقدرة، وكل قادر بقدرة جسم؛ لأنه لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلهافي الفعل[1] أوفي سببه،

(١) كالضرب باليد أو في السبب كقبض العصا والضرب بها. تمت مؤلف

ألا ترى أنه لا يمكننا رفع الثقيل بمافي أيدينا من القدرة إلا بعد استعمال اليد في الفعل أو في سببه، وما كان كذلك وجب أن يكون جسماً، وكل جسم محدث فلايصح أن يكون إلهاً.

فإن قيل: المفروض أن القادرين حكيمان فلايتمانعان؛ لأن كل واحد منهما يعلم أن الذي يريد الآخر فعله حكمة فلا يمانعه، بخلاف القادرين في الشاهد.

قيل: الحكمة لا تمنع إلا من وقوع التمانع، ولم نستدل على المسألة إلا بصحة التمانع، إذ لو كانت دلالتنا وقوع التمانع لكنا قد اعترفنا بمذهب الخصم؛ إذ وقوع التمانع فرع على ثبوت القديم الثاني، وإذا كان الاستدلال بالصحة حصل غرضنا، وقال الإمام المهدي عليه السلام: حكمتهما، وإن منعت من وقوع اختلاف مرادهما فإنها لا تحيل، بل هو جائز تقديراً لا تحقيقاً أي يصح تقدير وقوع تمانعهما، لكونه حينئذ ليس بمحال في نفسه، وما أدى إلى صحة تقدير المحال فهو محال؛ إذ يتضمن اعتقاد صحة ما علم بالبديهة إحالته وهو وقوع التمانع؛ لأنا إذا قدرنا أن أحدهما أراد تحريك جسم، والآخر أراد تسكينه، وقد علمنا بالبديهة أنه محال؛ لأنه إذا تمانع الفعلان لزم أن يخرج الجسم عن كونه متحركاً وساكناً، والمعلوم بالبديهة استحالة خلو الجسم منهما، فما أدى إلى صحة تقدير خلوه منهما فهو محال،فوجب نفي الثاني لتأديته إلى صحة تقدير المحال.

قال السيد مانكديم: التقدير كالتحقيق ها هنا، وصار الحال في ذلك كالحال في تقدير الاصطراع بين زيد وأسد، وإن علمنا أنهما

لايتصارعان البتة، فكما أنا إذا قدرنا بينهما الاصطراع أمكننا أن نعلم كون أحدهما غالباً و الآخر مغلوباً، ونعلم أن من غلب فهو المنوع، والممنوع ضعيف متناهي القدرة.

فإن قيل: لم قلتم إن صحة تقدير المحال محال فجعلتم تقدير اختلافهما في الداعي والإرادة يقوم مقام الوقوع في الدلالة على صحة التمانع، ولم يقم تقدير وقوع الظلم من جهة الله تعالى مقام وقوعه في الدلالة على الجهل والحاجة.

قيل: أما على ماذهب إليه القرشي من أنه لايصح تقدير وقوع الظلم من الله فالسؤال ساقط، وقد مر كلامه في الثامنة من مسائل الحمد لله، وأما سائر أصحابنا فقالوا إن التقدير يقوم مقام التحقيق في إفادة العلم بنفي الثاني، كما يفيده لزوم وقوع التمانع؛ إذ تقدير صحة التمانع في الاستحالة كوقوعه في الاستحالة؛ لأن صحة تقدير وقوع المحال محال، بخلاف تقدير وقوع الظلم فإنه لا يدل على ثبوت الجهل والحاجة، وإنما يدل عليه وقوعه فلم يقم التقدير هنا في التزامه الجهل والحاجة مقام الوقوع؛ إذ لوكان التقدير يستلزمها كالوقوع لم يحكم بإحالة السؤال، بل كنا نجيب بأنه يدل على الجهل والحاجة كما قلنا إن تقدير صحة التمانع يدل على نفي الثاني للقديم تعالى، فليس لهم أنه يحيلوا السؤال كما أحلناه هنالك، ثم إنا إنما أحلناه هنالك لأن الجواب بنعم أو بلا ينقض أصلا، قد تقرر كما مر في الفاتحة[1] وليس هذا

(١) في مسائل الحمد لله. تمت مؤلف.

كذلك؛ لأنه لم يتقرر نفي الثاني ولا ثبوته، فصحت الإجابة بنعم على من قال إذا قدرنا وقوع التمانع بين الإلهين، هل يدل على نفي الثاني لأنا لم ننقض أصلاً قد تقرر، وقال النجري: في جواب هذا السؤال صحة وقوع المحال محال مطلقاً؛ لأن المراد بهذه الصحة هو نقيض الاستحالة ووقوع المحال مستحيل، ولو وصف بالصحة التي هي نقيض الاستحالة لوصف بالنقيضين وهو محال.

قال: وأما قول أصحابنا بصحة فعل الله تعالى للقبائح، وأن تلك الصحة لاتوصف بالاستحالة، وإنما المستحيل هو الوقوع فمرادهم صحة الفعل وهو الحكم المقتضى عن القادرية، لا الصحة التي هي نقيض الاستحالة، ألا تراهم يقولون إن فعل الله للقبائح صحيح من جهة القادرية، مستحيل من جهة الحكمة، فظهر أن بين الصحتين فرقاً، وأن صحة وقوع المحال محال مطلقاً.

فإن قيل: هما قادران للذات فمقدورهما واحد، وإذا اتحد لم يصح بينهما التمانع، كما أن الواحد منا لا يصح منه ممانعة نفسه.

قيل: لنا في الجواب عن ذلك طرق:

أحدها: ما أجاب به أبو إسحاق بن عياش، وهو أن من حق كل قادرين تغاير مقدورهما سواء كانا قادرين للذات أم لمعنى؛ لأن دليل استحالة مقدر بين قادرين لم يفصل، وما دل على صحة التمانع بين القادرين لم يفصل أيضاً بين القادرين للذات أو لمعنى، واعترض بأن هذه الطريقة تنقض قولنا إن الاشتراك في صفة ذاتية يُوجب

الاشتراك في سائر الصفات، فكان يجب إذا قدر أحدها على شيء لذاته أن يقدر عليه الآخر، فلا يصح الاعتماد على هذه.

الطريقة الثانية: ذكرها قاضي القضاة، وهي أنا نعلم صحة التمانع بين القادرين، وإن لم نعلم تغاير مقدورهما، ولهذا فإن نفاة الأعراض يعلمون صحة التمانع، وإن لم يخطر ببالهم تغاير المقدورات ولا تماثلها، واعترض بأنا ما لم نعلم التغاير لم نعلم صحة المتمانع، ونفاة الأعراض يعلمون تغاير المقدورات جملة، وإن لم يعلموها تفصيلاً.

الطريقة الثالثة: أن مقدور بين قادرين محال، وإثبات الثاني يؤدي إليه، فيجب أن يكون محالاً، واعترض بأن هذا انتقال من دليل التمانع إلى غيره، وأجيب بأنه ليس بانتقال، وإنما هو استعانة ببعض ما يذكر في دليل آخر دفعاً لسؤال السائل، يبين ذلك أنا لم نعتمد في الدلالة على هذا القدر، بل قلنا: لو كان مع الله تعالى قديم آخر لكان قادراً مثله، ومن حق القادرين صحة التمانع، ثم لما ورد هذا السؤال أسقطناه باستحالة مقدور بين قادرين فلايكون انتقالاً.

قال السيد مانكديم: والأحسم للشغب أن نحرر دليل التمانع تحريراً آخر، فنقول: لو كان مع الله تعالى قديم لوجب أن يكون قادراً مثله، فإما أن يتحد مقدورهما أويتغاير، الأول باطل لاستحالة مقدور بين قادرين فتعين الثاني، وفيه صحة التمانع.

فإن قيل: دليل التمانع مبني على صحة اختلافهما في الإرادة وهما لا يختلفان فيها؛ لأنها موجودة لا في محل فلا تختص بأحدهما دون الآخر، فكما توجب لأحدهما توجب للآخر، فيلزم اتحاد المراد، فما

أراده أحدهما أراده الآخر.

قيل: أما من لا يجعل إرادة الباري تعالى عرضاً لا في محل، بل يجعلها نفس المراد فلا يرد عليه هذا السؤال؛ لأن الاختلاف في الإرادة لا يمتنع لعدم وجود علة الامتناع وهي ماذكره الخصم من أنها موجودة لا في محل فلا تختص بأحدهما.

وأما القائلون بأن إرادته تعالى عرض لا في محل فقد أجابوا بوجوه:

أحدها: أن ذلك مما يؤكد إلزامنا؛ لأن إرادة كل منهما إذا كانت إرادة للآخر، وقدرنا أن أحدهما أوجد إرادة تسكين جسم، والآخر أوجد إرادة تحريكه لزم أن يكون كل منهما مريداً لتسكين الجسم وتحريكه، فيكون متحركاً ساكناً، أو لا أيهما وهو محال. وهذا ذكره الإمام المهدي.

الثاني: أن من حق كل حيين صحة اختلافهما في الإرادة، سواء كانا مريدين بإرادة لا في محل أم لا، وإلا لم ينفصل الحي الواحد من الإثنين.

قال السيد مانكديم: وفي إثبات الثاني فساد هذا الأصل فيجب فساده، وليس هذا انتقالاً، بل استعانة ببعض ما يذكر في دليل آخر كما مر.

قال السيد: على أنا لم نبن صحة وقوع التمانع بينهما على اختلافهما في الإرادة، وإنما بنينا على صحة اختلافهما في الدواعي، وما من قادرين إلا ويصح اختلافهما في الدواعي، ألا ترى أن النائمين

قد يتجاذبان كساءً مع فقد الإرادة، وبعد فإن التمانع ليس بأكثر من أن يفعل أحدهما ضد ما يفعله الآخر، وهذا يصح في مجرد الفعل، ومجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة، وإلا لما وقع من الساهي والنائم.

قلت: وهذا إنما يستقيم على القول بأنه لاداعي لهما، وقد مر في الاستعاذة.

الوجه الثالث: ذكره القرشي وهو أنا لانسلم أن إرادتهما معنى واحد؛ لأن هذا المعنى لا يصح أن يكون فعلاً لهما جميعاً لاستحالة مقدور بين قادرين، ولجواز أن يريد أحدهما فعله[1] ولا يريده الآخر، فيعود الإلزام من أصله، وإذا كان من فعل أحدهما استحال أن يؤثر في فعل الآخر، ولهذا لو خلق الله فينا إرادة الأكل مع توفر الصوارف عنه كأن يكون مسموماً لما أكلناه، أو خلق فينا إرادة تركه مع توفر الدواعي إليه لما تركناه.

قال: ومن هنا قال أصحابنا: إن الإرادة لو خلقت فينا لما أثرت في كون كلامنا أمراً أو خبراً.

قلت: وحاصله أن إرادة المريد لا تؤثر في فعل غيره.

واعلم: أن في كلام بعض أئمة آل محمد عليهم السلام ما يدل على أن التمانع، والاختلاف لازم للتعدد، وأنه لو كان لله تعالى شريك لم يكن شيء من بديع عجائب الصنع.

قال زين العابدين عليه السلام: لو كان له ضد لانتقض التدبير، ولم يتم

(١) أي المعنى. تمت مؤلف.

له تقدير، وقال القاسم عليه السلام في الرد على الملحد بعد أن ذكر أن اختلاف إرادتهما لا يمتنع فقال الملحد: ما أنكرت أن يتفقا ويصطلحا.

قال القاسم عليه السلام: إن الاتفاق، والاصطلاح يدلان على حدث من تعمدهما؛ لأنهما لا يتفقان إلا عن ضرورة، والمضطر محدث لا محالة، فكلامه عليه السلام مشعر بأن الاتفاق لا يكون إلا عن ضرورة، وإنه لولاها لوقع الاختلاف وهو معنى القول بأن التمانع، والاختلاف لازم للتعدد، وهذا هو الذي يدل عليه قوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا} [الأنبياء:٢٢] وقوله: {إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ} [المؤمنون:٩١].

قال السيد محمد بن عز الدين المفتي: لوفرض صانعان لكان بينهما تمانع في الأفعال فلم يوجد مصنوع أصلاً، وظاهر القرآن يدل على أن ذلك لازم من التعدد، واحتمال توافقهما دائماً الذي يجوزه العقل لا نظر إليه؛ لأنه مما تحيله العادة التي هي مناط الأدلة القرآنية، والسليقة العربية، فليس ذلك إقناعاً يكتفى به في المقامات الخطابية، وكون العادة تحيل مثل ذلك لا تحتاج إلى البيان؛ لأن كل من عرفها حكم أن شريكين في الإيجاد، والامداد لا يتصور دوامهما على الموافقة؛ لأن من شأن النفس أن لا تريد بقاء شريك معها، وكل ذلك باطل لمشاهدة بقاء هذا العالم على أكمل وجوه الاتقان، قال: هكذا حرره المحققون في هذا المقام.

الدليل الثاني: أن إثبات ثان للقديم تعالى يؤدي إلى محال آخر غير

التمانع وهو مقدور بين قادرين على ما مر تقريره[1].

الدليل الثالث : أنه لو كان مع الله تعالى قديم غيره لكانت إرادته تعالى إما أن توجب لهما معاً صفة المريدية، أو لا توجب لواحد منهما، أو توجب لواحد منهما دون الثاني، الأول باطل؛ لأن المعنى لايتعدى في إيجابه صفة واحدة لموصوف واحد، والثاني باطل أيضاً؛ لأنه يؤدي إلى خروج الصفة عن حكم صفتها المقتضاة، والثالث كذلك لعدم المخصص، فبطل أن يكون معه تعالى ثان قديم.

قلت: وهذا الدليل مبني على أن الإرادة معنى توجب صفة المريدية، وفي ذلك نزاع بين الأصحاب.

الدليل الرابع: أنه لوكان لله تعالى شريك لأتتنا رسله، ولرأينا آثارصنعه، ولم يقع شيء من ذلك فانتفاؤه ليس إلا لعدم الشريك، وفيه ما نروم أو للاضطرار إلى المصالحة بينهما لما يؤدي إليه النزاع من الفساد، أو لقهر الغالب المغلوب، وأيهما كان فهو عجز، والعجز لا يكون إلا للمخلوقين؛ إذ هو ضعف الآلات والعدد، وليست إلا للمخلوقين لما ثبت من غناء الباري تعالى، وذلك يبطل كونهم آلهة، وقد نبه على هذا الدليل أمير المؤمنين صلوات الله عليه في وصيته لولده الحسن السبط عليه السلام المروية في أمالي أبي طالب، وسلوة العارفين، ونهج البلاغة، فقال: (واعلم يابني أنه لو كان لربك شريك لأتتك رسله، ولرأيت آثار ملكه وسلطانه، ولعرفت أفعاله وصفاته، ولكنه

---

(١) في قول السيد والحسم للشغب... إلخ، تمت مؤلف.

إله واحد كما وصف نفسه لا يضاده في ملكه أحد، لايزول أبداً ولم يزل) وهذا لفظ النهج،وقد جوز الاستدلال به، واستخرج درره ولآلئه العلامة ابن أبي الحديد في شرحه فقال: يمكن الاستدلال بهذا الكلام على نفي الثاني من وجهين:

أحدهما: أنه لو كان في الوجود ثان للباري تعالى لما كان القول بالوحدانية حقاً، بل كان الحق هو القول بالتثنية، ومحال أن لا يكون ذلك الثاني حكيماً، ولو كان الحق هو إثبات ثان حكيم لوجب أن يبعث رسولاً يدعو المكلفين إلى التثنية؛ لأن الأنبياء كلهم دعوا إلى التوحيد، لكن التوحيد على هذا الفرض ضلالٌ، فيجب على الثاني الحكيم أن يبعث من ينبه المكلفين على ذلك الضلال، ويرشدهم إلى الحق وهو إثبات الثاني، وإلا كان منسوباً في إهمال ذلك إلى السفه، واستفساد المكلفين، وذلك لا يجوز، ولكنا ما أتانا رسول يدعو إلى إثبات ثان في الإلهية فبطل كون القول بالتوحيد ضلالاً، وإذا لم يكن ضلالاً كان حقاً، فنقيضه وهو القول بإثبات الثاني باطل.

الوجه الثاني: أنه لو كان في الوجود ثان للقديم تعالى لوجب أن يكون لنا طريق إلى إثباته إما من مجرد أفعاله، أو من صفات أفعاله، أو من صفات نفسه، أو لا من هذا ولا من هذا، فمن التوقيف[1] على وهذه هي الأقسام التي ذكرها أمير المؤمنين عليه السلام؛ لأن قوله: (أتتك رسله) هوالتوقيف، وقوله: (ولرأيت آثار ملكه وسلطانه) هي صفات

(١) أي دليل السمع. تمت مؤلف.

أفعاله، وقوله: (ولعرفت أفعاله وصفاته) هما القسمان الآخران أما إثبات الثاني من مجرد الفعل فباطل؛ لأن الفعل إنما يدل على فاعل، ولا يدل على التعدد[1]، وأما صفات أفعاله وهي كون أفعاله محكمة متقنة فإن الإحكام الذي نشاهده إنما يدل على عالم، ولا يدل على التعدد، وأما صفات ذات الثاني فالعلم بها فرع على العلم بذاته، فلو أثبتنا ذاته بها لزم الدور، وأما التوقيف فلم يأتنا رسول ذو معجزة صحيحة يدعو إلى الثاني، وإذا بطلت الأقسام كلها وقد ثبت أن ما لا طريق إلى إثباته لا يجوز إثباته بطل القول بإثبات الثاني.

وقال السيد محمد ابن عز الدين رحمه الله: لو كان متعدداً، ومنعت الحكمة من تخالفهما لما وصلنا رسول مؤيد بمعجز خارق يدعو إلى أحدهما، ويكذب دعوى التعدد.

قال: وأيضاً لو فرضنا التعدد من غير منع للحكمة من الاختلاف لكان ترك رسول الآخر لا يخلو إما أن يكون لعجز، وهو أمارة الحدث، أو لحكمة وهو باطل؛ لأن الكذب ينافيها، فيقتضي دفعه بالإرسال.

قلت: ويمكن أن يستدل بنفي الرسالة على نفي الثاني على وجه آخر، وهو أن يقال: قد ثبت إرسال الرسل بالدعاء إلى التوحيد، ولو كان للقديم تعالى ثان لوجب أن يشاركه في جميع صفاته، فيجب أن يكون عدلاً حكيماً مثله، وإذا كانا حكيمين لم يجز منهما، ولا من

(١) ولا على نفي التعدد فحينئذ لا يصلح الاستدلال به إلا من حيث أنه يجب القطع بنفي ما لا دليل عليه كما سيأتي للشارح. تمت مؤلف.

أحدهما إرسال الكاذب، فدل ذلك على صدق الأنبياء عليهم السلام، والمعلوم من دينهم ضرورة الإخبار بأنه لاإله إلا الله وحده لاشريك، والدعاء إلى ذلك، والتصريح به ولو كان، ثم ثان في نفس الأمر لكان ذلك كذباً، والكذب قبيح، وهذه الدلالة مركبة من العقل والسمع.

الدليل الخامس: ذكره أبو الهذيل، وأبو علي وغيرهما من قدماء المعتزلة، وهو أنه لو كان مع الله قديم ثان لما انفصل وجود ذلك الثاني من عدمه؛ لأن اشتراكهما في القدم يوجب اشتراكهما في جمع صفات الذات، فلا ينفصل أحدهما عن الآخر فيما يرجع إلى ذاته، ولاهما مما يصح عليه المكان فينفصلان بالمكان، ولا مما يصح عليه الحدوث فينفصلان بالزمان.

فإن قيل: ينفصلان بالأفعال فيدل على كل واحد منهما أفعاله.

قيل: أما من يوجب كون مقدورهما واحداً، وهم الجمهور فلا يرد عليهم هذا السؤال؛ لأنهم يجعلون جميع أعيان المقدورات مقدورة للقادر للذات، ولا يقولون بأنه لا يقدر على بعض الأعيان حتى إذا وجد ذلك البعض دل على غيره لكونه ليس بمقدور له، وإنما يرد على أبي إسحق بن عياش لأنه يقول: لا يجب كون مقدورهما واحداً لامتناع مقدور بين قادرين[1] لكنه يقول إنه قد أمكن إضافة المحدثات إلى خالق واحد، فلا يكون إلى إثبات الثاني طريق، وفيه نظر؛ لأن إمكان إضافتها إلى واحد لا ينافي ثبوت الثاني، وقد اعترض هذا

(١) سواء كانت القادرية واجبة أو جائزة. تمت مؤلف.

الدليل الإمام يحيى بأنه إذا أريد بعدم الانفصال أنه ليس عند العاقل دليل يميز به أحد الإلهين فمسلم، لكنه لا يلزم من عدم المميز عدمه في نفس الأمر، اللهم إلا أن يقولوا لا طريق إليه فهي طريقة أخرى، وإن أريد أنه لا يمكن أن يختص أحد الإلهين في نفسه بأمر يميزه، فهذه دعوى لا بد من تصحيحها.

قال الإمام عز الدين: يمكن أنهم أرادوا الثاني[1] لأنهما اشتراكا في القدم وهو صفة ذاتية، والاشتراك فيها يوجب الاشتراك في جنس الذات، ويلزم منه الاشتراك في جميع الصفات الذاتية فلا يعقل افتراقهما في أمر يتميز به أحدهما عن الآخر، لكن الإمام يحيى عليه السلام قد أبطل هذه القاعدة كما عرفت، ولم يصحح من أدلة أصحابنا على نفي الثاني من الأدلة العقلية إلا دليل التمانع، وأما سائر الأدلة فنقضها، هذا وأما الأدلة السمعية فأكثر من أن تحصر كتاباً، وسنة كآيات التهليل وغيرها، ومنها هذه الآية فإن النهي عن جعل الأنداد لله تعالى، إنما هو لانتفاء المثل والند لله تعالى، وأن المجعولة لا يصح فيها ذلك، ولا تستحق اسم الإلهية، ولا معناها بوجه من الوجوه؛ لأنها لو كانت آلهة لشاركته في جميع الصفات كما مر، وبالجملة فنفي إله ثان على أي صفة كان معلوم من ضرورة الدين، وإجماع المسلمين، والاستدلال بالسمع في هذه المسألة صحيح؛ لأنه لا يتوقف صحة السمع على نفي الثاني، وقد قيل: إن الاستدلال عليها بالسمع صحيح اتفاقاً، وقال الإمام يحيى: والمعتمد في نفي قديم

(١) أي القسم الثاني وهو قوله وإن أريد أنه لا يمكن أن يختص... إلخ. تمت مؤلف.

ثان دلالة السمع.

هذا وأما الكلام على إبطال القسم الثاني وهو قول عباد الأوثان فلنا في إبطاله مع ما يؤخذ مما تقدم وجوه:

أحدها: أن هذه الأوثان لو كانت آلهة للزم أن تشاركه في جميع صفات الإلهية؛ لأن حقيقة الإله هو من يحق له العبادة، وحقيقة العبادة هي النهاية في التذلل والخضوع للمعبود، ولا يستحقها إلا المنعم بأصول النعم، وقد تقدم بيانها، ولا يكون منعماً بها إلا من كان قادراً على جميع أجناس المقدورات، عالماً بجميع المعلومات، حياً قديماً، فثبت أنها لو كانت آلهة لشاركته في جميع صفات الإلهية التي من جملتها القدم، والقدرة على كل مقدور، والعلم بكل معلوم، والمدعون لإلهية الأوثان معترفون بحدوثها، فبطل أن تكون آلهة.

فإن قيل: لا نسلم أن الإله من تحق له العبادة، بل هو من يفزع إليه العباد، ويلجؤون إليه، أو من يتحيرون في معرفة كنه ذاته على ما مر في البسملة.

قيل: لو سلم ذلك فهو حجة عليكم؛ لأنه لا يحصل الفزع، والإلتجاء إلا إلى القادر على الممكنات العالم بالمعلومات، على ما مر في الثانية من مسائل الاستعاذة، ولا يتحير العباد إلا فيما لم يمكن معرفة كنه ذاته، وليس ذلك إلا الله تعالى، وأما الأوثان فمعرفة ذواتها ممكنة، بل هي عند المتخذين لها مشاهدة مركبة.

الوجه الثاني: أن تسميتها آلهة وعبادتها تعظيم لها، وهي لاتستحق

التعظيم،وقد ثبت أن تعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح كما مر في الفاتحة.

فإن قيل: لا نسلم أنها لاتستحق التعظيم.

قيل: التعظيم لا يكون إلا لأمر صدر من المعظم، وذلك الأمر إما نعمة عظيمة لا يقدر عليها غير ذلك المنعم كالإنعام بأصول النعم، وفروعها التي لايقدر عليها إلا الله تعالى، وهذا هو الذي يستحق به العبادة، أو امتثال وانقياد للمنعم، وخضوع وتذلل له، وهذا هو الذي يستحق لأجله التعظيم بالإجلال والثواب، وعلو المنزلة كما يفعل الله بالمؤمنين في الجنة، أولإنعام غيركامل كتربية الأولاد، والإحسان إلى الغير،وهذه النعم لا شك أن المنعم بها يستحق ضرباً من التعظيم،ولذا وجب بر الوالدين، وشكر المحسن على إحسانه، لكن لا يبلغ بهذا التعظيم مبلغ العبادة وهو نهاية الخضوع والتذلل، وليس ثمة قسم رابع يستحق به التعظيم، وهذه الأوثان لا تستحق التعظيم بوجه من هذه الوجوه، فوجب قبح عبادتها، وتعظيمها، وتسميتها آلهة، وقد نبه الله على هذا بما حكاه عن إبراهيم الخليل عليه السلام من قوله: {يَاأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ وَلاَ يُغْنِى عَنْكَ شَيْئا} [مريم:٤٢].

واعلم: أن هذا الوجه والوجه الأول قد دل عليهما قوله: {اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ ...} الآية[البقرة:٢١] فإن فيها إشارة إلى هذين الدليلين، وهما أنه لايستحق الإلهية والعبادة إلا من ثبتت له حقيقة الإله، وهو المنعم بأصول النعم وفروعها المدلول عليها بقوله: {الَّذِى

خَلَقَكُمْ...} إلى {وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً...} الآية[البقرة:٢٢]، وأنه لا يستحق التعظيم إلا الموصوف بتلك الصفات، ولذا قال: {فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَاداً} [البقرة:٢٢] فإن معناها الذي يقتضيه السوق والذوق {فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَاداً} فتعظموها بالعبادة وتسميتها آلهة، وليس لذلك التعظيم وجه يقتضيه، ولا دليل يدل عليه. والله أعلم.

الوجه الثالث: أن الأدلة السمعية قد دلت على أن هذه الأوثان ليست بآلهة، وهي أدلة معلومة، ومنها ما نحن بصدده كما قررناه آنفاً.

تنبيه [في إبطال القول بإثبات قديم ثان]

ما تقدم من الأدلة على إبطال القول بقديم ثان فهي أدلة عامة متناولة لإبطال قول كل من يثبت قديماً ثانياً مع الله تعالى من جميع فرق الكفر، وأما الكلام على إبطال قول كل طائفة على انفراده فسيأتي في مواضعه؛ لأن الله تعالى قد ذكر النصارى والصابئين والمجوس في القرآن، وأخبر بكفرهم وعنادهم، فتأخير الكلام على كل طائفة إلى موضع ذكرها هو اللائق والأنسب كما لا يخفى، ولنتكلم في هذا الموضع على مذهب الثنوية على سبيل الاختصار فنقول: لنا على نفي قدم النور والظلمة أدلة كثيرة:

أحدها: أنهما عرضان على الخلاف، والأجسام والأعراض محدثة، وقد دللنا على حدوثها في مسائل الحمد لله رب العالمين.

الثاني: أنهما متضادان إذا حضر أحدهما زال الآخر، ويحضر

أحدهما بزوال ضده، ومازال وتغير بغيره فهو ضعيف عاجز، والعجز من صفات المحدثين.

الثالث: أن كل ماله أول وآخر فهو محدث؛ لأن القديم هو الذي لا أول لوجوده، ولا انتهاء لبقائه، والنور والظلمة لهما أول وآخر، ولهذا يقال أول النهار وآخره، وأول الليل وآخره.

الرابع: أنهما لو كانا قديمين وكان أحدهما قادراً لذاته وجب في الآخر أن يكون مثله، فيكون الخير والشر مقدورين لهما جميعاً، وهذا يوجب أن يستغنى بأحدهما عن الآخر.

الخامس: أن القول بقدمهما يوجب أن يكون كل منهما في جهة صاحبه، بل يكون كل منهما في جميع الجهتين؛ إذ لا مخصص، وأما إبطال القول بأنهما موجبان فمن وجوه:

أحدها: أن بعض أصحابنا ذهب إلى أنهما جسمان، واستدل على ذلك، وإذا كانا كذلك فالأجسام لا توجب.

الثاني: أن بعض العالم أجسام، والأجسام لا يجوز أن تكون موجبة عن غيرها؛ لأن الموجبات محصورة.

الثالث: أنهما لوكانا موجبين للزم حصول العالم الخير والشر دفعة واحدة، بل يلزم قدم العالم؛ لأن الموجب لايتراخى عن الذي أوجبه.

الرابع: أن إيجابهما لا يخلو إما أن يكون إيجاب العلل، أو إيجاب الأسباب، أو إيجاب الطبع وكلها باطلة.

أما الأول: فلأنه يلزم عليه قدم العالم.

وأما الثاني: فلأن العالم متحيزات وأعراض، ولا يجوز أن تكون مسببة عن غيرها.

وأما الثالث: فلأن الطبع غير معقول .

الخامس: أنهما لو كانا موجبين لبطل المدح والذم، والأمر والنهي؛ لأن الخير إذا كان حاصلاً عن النور على جهة الإيجاب فلا فائدة في الأمر به، ولا المدح عليه، وكذلك الشر إذا كان حاصلاً عن الظلمة فلا فائدة في النهي عنه، ولا الذم عليه، وأيضاً عند بعضهم أن الظلمة غير قادرة ولا حية، فكيف يتصور منها النهي.

السادس: أنهما عندهم يستحقان المدح والذم على ما يصدر منهما، والقول بالإيجاب ينافي ذلك الاستحقاق.

وأما إبطال قولهم: بأن النور مجبول على الخير والظلمة على الشر فمن وجوه:

أحدها: أنهم بنوا ذلك على أن الخير ما تستلذه النفوس، والشر ما تنفر عنه وليس كذلك، وإنما الخير ما يستجلب به النفع، ويستدفع به الضرر، والشر عكسه، ورب مشتهى يأتي بمضار كثيرة، ورب منفور عنه يأتي بمنافع عظيمة.

الثاني: أن الظلمة قد يحصل منها خير وشر، والنور قد يحصل منه خير وشر، وذلك معلوم، وقد أشرنا إلى شيء من ذلك في الفاتحة.

الثالث: أن الواحد منا يصدر عنه الخير والشر ضرورة، فإن قالوا:

جميع ذلك فينا من النور أو من الظلمة، بطل قولهم أنه لا يصدر من النور إلا الخير، ولا من الظلمة إلا الشر، وإن قالوا: الخير من النور، والشر من الظلمة، أبطله توجه المدح والذم إلى جهة واحدة، وفاعل واحد.

الرابع: أنه يلزمهم أن يكون الشيء الواحد حسناً قبيحاً، وخيراً وشراً في حالة واحدة؛ لأنه قد يكون طعم واحد يشتهيه شخص، وينفر عنه آخر في حالة واحدة.

وأما الكلام على القائلين بأن النور والظلمة امتزجا فتولد منهما العالم فنقول: امتزاجهما إما أن يكون على جهة الوجوب، أوعلى جهة الجواز الأول باطل، وإلالزم حصوله في الأزل فيكون قديماً فلا يحتاج إلى مازج؛ لأن القديم لا يحتاج إلى مؤثر، والثاني باطل أيضاً؛ لأن حصوله إما أن يكون من مؤثر على جهة الاختيار فهم لا يقولون به، ولو قالوا به لقيل: فهلاً صح من هذا الذي مزجهما أن يفعل الخير والشر باختياره، ولا حاجة إلى ثان وثالث، وإما أن يكون على جهة الإيجاب فالموجب إما أن يكون قديماً أو محدثاً، باطل أن يكون قديماً؛ لأنه ليس بأن يمزجهما بأولى من أن يمزجه أحدهما بالآخر، فإن لاذوا بالطبع فهو غير معقول، وإن كان محدثاً فهم لايقولون به؛ ولأن الحوادث كلها لا تحصل إلا بعد اجتماعهما فيؤدي إلى التوقف.

وأما الكلام على الديصانية فهو داخل في جملة ما أبطلنا به قدم النور والظلمة وإيجابهما، ونخصهم هنا بوجه واحد وهو أن الظلمة إذا

كانت فاعلة للشر فلا بد أن تكون قادرة حية، فكيف يصح أن تكون مواتاً، ثم أنهما عندكم قديمان، فيجب أن يشتركا في سائر الصفات، وأما ما يخص المرقيونية فقد تقدم إبطاله قريباً حيث أبطلنا القول بالامتزاج، ونزيده تأييداً وتوضيحاً بأن نقول: هذا الثالث إن كان قديماً لزم أن يكون مماثلاً للنور والظلمة في جميع الصفات الذاتية، فإن كان أحدهما قادراً وجب أن يكون الآخر قادراً، وهذا الثالث قادراً، وهذا يؤذن بوقوع الاستغناء به عنهما، وإن كان محدثاً فقد أبطلناه، وسائر أقوال الثنوية التي حكيناها فدليل إبطالها داخل فيما تقدم من الأدلة العامة، وكذلك فيما تقدم من الأدلة الخاصة في مواضع الاتفاق بينهم، وأما قول المجوس فنرجي الكلام عليه فيما يخصه إلى الموضع اللائق به.

الموضع الثالث: في شبه الخصوم قد ذكرنا فيما تقدم أن الله تعالى قد ذكر منهم طوائف في القرآن العظيم، وإنا نؤخر الكلام على بيان مذاهبهم، وإبطالها إلى تلك المواضع، وكذلك نقول في تأخير الشبه التي تعلقوا بها، وإبطالها إلا من عدا المجوس من الثنوية فإنا نذكر لهم شبهتين:

الشبهة الأولى: أن الملاذ كلها حسنة، والآلام كلها قبيحة، وما كان حسناً فهو خير، وما كان قبيحاً فهو شر، وإن الخير والشر ضدان فاستحال وقوعهما من واحد كما يستحيل التسخين والتبريد، والتبييض والتسويد من واحد، فلا بد من أصلين، ويزيده وضوحاً أن النار يصدر عنها التسخين ولا يصدر عنها ضده الذي هو التبريد،

وكذلك الثلج لا يصدر عنه إلا التبريد.

والجواب: أنا لانسلم أن الملاذ كلها حسنة، ولا أن الآلام كلها قبيحة، بل في كل منهما ما يحسن ويقبح؛ لأن حسن الفعل وقبحه إنما يكون لوقوعه على وجه، ولهذا فإنه يحسن تحمل المشقة لطلب العلوم والأرباح، وفعل الحجامة والفصد طلباً للنفع، ويقبح منا الانتفاع بالأشياء المغصوبة مع عدم المشقة في ذلك.

قولكم: الخير والشر ضدان.

قلنا: لا نسلم ذلك، بل هما من جنس واحد كما بينا، وإنما يفترقان باعتبار الوجوه التي تقع عليها الأفعال، ألا ترى أن الفصد يقبح إذا وقع ممن لاينتفع به، ويحسن إذا وقع من المنتفع، سلمنا فوجود الضدين يصح من الفاعل المختار على جهة التعاقب[1] أو مع اختلاف المحل فإن الجسم الواحد يتعاقب عليه السواد والبياض، وبعد فإنه يجوز في الفاعل الواحد أن يكون موصوفاً بالخير والشر في وقتين، فهلا جاز منه أن يفعل الألم في وقت واللذة في آخر فلا يحتاج إلى فاعلين، ثم إن عمدتهم في هذا قياس الفاعل على العلة، وهو باطل لظهور الفارق، فإن هذا مختار وهي موجبة.

الشبهة الثانية: أن الفاعل المختار لا يفعل إلا لنفع نفسه أو دفع مضرة عنه، والقديم يستحيل عليه ذلك، فيلزم أن لا يكون ثمة قديم مختار، بل ذو طبع، وإذا كان موجباً لم يوجب الضدين فلا بد

(١) وهذا ضروري فإنه يصح منه أن يحرك ويسكن ويجمع ويفرق ويعلم ويجهل. تمت مؤلف .

من أصلين.

والجواب: بل يصح أن يفعل للحسن فقط كما مر في الفاتحة، وأول هذه السورة، فلا مانع من قديم مختار.

واعلم: أن أصحابنا قد ألزموا الثنوية بإلزامات لا محيص لهم عنها، منها: أن أحدنا يعلم أنه كاذب فمن الذي يعلم ذلك، فإن قالوا: النور فقد وصفوه بالكذب وهو شر، وإن قالوا: الظلمة فقد وصفوها بالخير وهو العلم،وليس لهم أن يقولوا إن العالم أحدهما والكاذب الآخر؛ لأن كلامنا في شخص واحد، ومنها: أن أحدنا يسيىء، ثم يعتذر فمن المسيىء ومن المعتذر، فإن قالوا: النور فقد وصفوه بخصلة من خصال الشر وهي الإساءة، وإن قالوا: الظلمة فقد وصفوها بخصلة من خصال الخير وهي الاعتذار.

فإن قالوا: المعتذر النور، والمسيء الظلمة.

قلنا: قد وصفتم النور بالشر؛ لأن الاعتذار من غير إساءة قبيح.

فإن قالوا: لا نسلم القبح، فإن الوالد يعتذر من إساءة ولده، والراكب من رفس فرسه والإساءة منهما.

قلنا: بل الوالد يعتذر من إساءته بترك تأديب ولده، والراكب يعتذر من إساءته حيث لم يحفظ دابته، ومنها أن الواحد منا يغصب ثم يرد فمن الغاصب، ومن الراد فإن قالوا:النور،قلنا:فقد وصفتموه بالشر وهو الغصب، وإن قالوا الظلمة، قلنا: فقد وصفتموها بالخير وهو الرد.

وهاهنا شبهة سمعية يتمسكون بها وهي: قوله تعالى: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ} [النور:٣٥].

والجواب: أن الاستدلال بالقرآن لايصح إلا بعد القول بتو حيد الله وعدله، وأنتم لا تقرون بذلك، ثم إن معنى الآية الله منور السموات والأرض فأقام المصدر مقام اسم الفاعل للمبالغة، ونظائره كثيرة: كعدل بمعنى عادل، وهدى بمعنى هاد يؤكده إضافة النور إلى نفسه في قوله: {مَثَلُ نُورِهِ} إذ المضاف غير المضاف إليه، ولا يصح التغاير إلا على ماقلناه من التأويل. والله أعلم.

تنبيه [في إلزام المجبرة بإثبات المعاني القديمة]

قد مر أن أصحابنا ألزموا المجبرة إثبات الشركاء لله تعالى لقولهم بإثبات المعاني القديمة، وكفرهم بعضهم بهذا الإلزام، وغيره من اللوازم، ولسنا نتكلم هنا إلا في تكفيرهم بإثبات المعاني، وأما تكفيرهم بغيره فسنذكره في مواضعه اللائقة به كما أنا أخرنا ذكر شبههم في إثبات المعاني، وإبطالها إلى غير هذا الموضع، إلا أنا نذكر من قال بكفرهم من أصحابنا، ومن منعه إجمالاً، ثم نتبعه بذكر الخلاف في تكفيرهم بإثبات المعاني، فنقول: اختلف أصحابنا في كفر المجبرة، فقال جمهور المعتزلة، وأكثر أهل البيت، ومن تابعهم من الزيدية: إنهم كفار، وصرح به القاسم والهادي، والناصر، وأبو طالب، والإمام أحمد بن سليمان، والمنصور بالله، وروي عن زيد بن علي، وروى الإمام أبو عبد الله الداعي، والأمير الحسين إجماع أهل

البيت عليهم السلام على ذلك، وبالغ بعضهم حتى كفر الشاك في كفرهم والشاك في كفر الشاك، وممن قال: بكفرهم عدلية الإمامية، وذهب إلى عدم كفرهم جماعة من المعتزلة، وهم المتقدمون منهم، ومنهم من متأخريهم محمد بن شبيب، وأبو الحسين، وأبو الفضل بن شروين، وهو مذهب المؤيد بالله، والإمام يحي، وروى بعض السادة عن المؤيد بالله أنه قال: طريقة التكفير والتفسيق السمع إما نص في آية لا يختلف في تأويلها، أو خبر مجمع على صحته لا يختلف في تفسيره، أو إجماع أمة، أو إجماع أهل البيت عليهم السلام وليس يوجد شيء من ذلك في تكفير المجبرة، وحكى الفقيه حميد عنه التصريح بأن الجبر إثم عظيم، وحوب كبير، وفي المعراج عن كتاب الهوسميات الكبير أن رأيه الأول كان تكفيرهم، ولعل هذه الرواية هي مستند ماروي عن الأمير الحسين من أنه صحح عن المؤيد بالله القول بتكفير المجبرة، ونفى عنه القول بعدم كفرهم، ولعل الأمير لم يطلع على رواية عدم التكفير، ورجوع المؤيدبالله إليه من طريق صحيحة، ولو اطلع على هذه الطرق التي حكيناها لم يجزم بنفيها عنه. والله أعلم.

وقد كان الرأي الأول للمنصور بالله عدم تكفيرهم، وصرح به في حديقة الحكمة، ثم رجع إلى القول به، وبالغ فيه، هذا وقد ذكر من قال بكفرهم في تكفيرهم وجوهاً، لكن قال القرشي: إنه لا يمكن القطع بشيء منها على كفرهم؛ لأن أكثر التعويل على القياس وهو لا يكون قطعياً إلا إذا أمكن القطع على علة الكفر في مكان، والقطع على حصولها في مقالة المجبرة، وذلك متعذر في الغالب؛ لأن المرجع

بالكفر إلى بلوغ العقاب قدراً عظيماً مع إجراء أحكام مخصوصة، والمجبرة متى كانت تعترف بجمل الإسلام من إثبات الصانع، وعدله، وصفاته، وصدق رسله لم يمتنع أن يكون عقابهم فيما أخطأوا أقل من عقاب من لم يعتقد الإسلام، فلا يمكن القطع بكفرهم.

قلت: أصحابنا يكفرونهم بالإلزام في أكثر المسائل التي كفروهم بها، وقد تقدم الخلاف في التكفير بالإلزام في المسألة الثانية مما يتعلق بقوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ} [البقرة:٦] وكذلك قد تكلمنا هنالك على التكفير بالقياس، إذا عرفت هذا فمن جملة الوجوه التي كفروهم بها إثبات المعاني القديمة، وتكفيرهم بها من وجوه:

أحدها: إجماع الأمة في الصدر الأول والثاني على أن من أثبت مع الله قديماً آخر فهو كافر، وهو إجماع مستمر حتى نشأ الخلاف وتفرقت الآراء، واتبع الأشعري النجار وابن كلاب فقيل: بهذه المقالة.

قال أبو القاسم البستي: لم يكن خلاف بين الصدر الأول والثاني أن من أثبت قديماً سوى الله وغير الله وليس هو الله فهو كمن أثبت إلهاً ليس هو الله، والمعلوم أن من أثبت إلهاً ثانياً فهو كافر، فكذلك من أثبت قديماً ثانياً، ثم قال ما معناه: إن الصدر الأول كان يقول بذلك حتى حدث قوم من المستضعفين تمسكوا بظواهر القرآن في إثبات القدرة والعلم، حتى وردت عليهم شبه الثنوية والملحدة، وكثير من أعداء الدين فقالوا: نقول ما قال الله ورسوله ولا نتجاوز ذلك، فقيل: إن

في القرآن إثبات اليد، والعين، والعلم، والقدرة، فالتزموا ذلك، وأبوا أن يفسروه ويصفوه بشيء من الصفات التي تقتضي لله شريكاً في بعض صفاته، وقالوا: إن كل ذلك صفات لله، والصفات لا توصف.

قالوا: ومن وصفها فقد كفر، فلم يزل ذلك حتى نشأ ابن كلاب بعدهم فأثبت هذه الصفات، فلما سئل عن صفاتها.

قال: مأخوذة ثابتة أزلية وليست بقديمة، وكفر من قال: بقدمها، ورأى أن في وصفها بالقدم خروجاً عن الدين، وعدل إلى وصفها بأنها أزلية؛ بعداً عن اللفظ المستشنع من القول بقديم ثان ليس هو الله، ولم يزل ذلك حتى نشأ ابن أبي بشر الأشعري فنظر في قوله فوجده في نهاية التناقض، وعلم أنه لا فرق بين القديم، والأزلي، ووجد الناس قد أنسوا بقول ابن كلاب فقال: إن صفاته تعالى قديمة، لكن ليست بأغيار له.

قال: ومن قال إنها غيره فقد كفر، ولم يزل كذلك حتى حدثت الكرامية فزعمت أن تلك الصفات إذا لم تكن هي الموصوف، ولاجملة له، ولا بعض، وتفرد بالذكر كما يفرد الموصوف بالذكر فقد حصل حقيقة التغاير، فارتكبوا القول بأنها قديمة أغيار لله تعالى، وزعموا أن الكافر إنما هو من أثبت غير الله إلهاً.

قال الشيخ أبو القاسم البستي: فحدثت هذه المذاهب على هذا التدريج وكل منهم يكفر القائل بخلاف قوله، ويطلب موضعاً للكفر يصرف إليه ما أجمعوا عليه من أن من أثبت قديماً سوى الله تعالى كمن أثبت إلهاً سوى الله تعالى، فإذا كان كذلك، وعرفت أن

الإجماع قد انعقد بتكفير من هذا وصفه، ثم حصل الاتفاق من بعضهم[1] على ما بيناه وتكفير بعضهم لبعض وابتداع الأقوال علمنا أنهم كفار بهذه المقالة.

قال: وهذه الطريقة من أقوى ما يتعلق به في تكفير هؤلاء، واعترض هذا الوجه بأنه لا يفيد القطع بكفرهم؛ لأنه يتوقف على تواتر الإجماع على كفر من أثبت مع الله قديماً مستقلاً كان أم غير مستقل، وسواء قالوا إنه مستحق للإلهية أم لا، فأما مع عدم العلم بأنهم قصدوا هذا فلا يكون الإجماع حجة بالاتفاق.

قال القرشي: ولعلهم إنما أجمعوا على كفر من أثبت مع الله إلهاً آخر، والمجبرة وإن لزمهم أن تكون هذه المعاني أمثالاً لله فالكفر لا يثبت بالإلزام.

وقال الإمام المهدي عليه السلام: الظاهر أن المتواتر إنما هو منع القديم المستقل دون ما كان على جهة الصفة، ألا ترى أن أصحابنا يصفون الأحوال بكونها أزلية ولا يتحاشون عن ذلك، ولا فرق بين المعاني، وبينها في كونها غير مستقلة، بل استقلالها مستحيل.

قال: ثم إنا لو سلمنا تواتر الإجماع على إكفار من أثبت مع الله قديماً مستقلاً كان أم غير مستقل، فإن في كون الإجماع حجة قطعية من التشكيكات مالا خفاء به.

وأجيب: بأن المجبرة، وإن لم يجعلوا المعاني مغايرة لله، ولا مستقلة،

(١) يعني ابن كلاب والأشعري والكرامية. تمت مؤلف.

ولا سموها آلهة، فالقول بالمغايرة والاستقلال والإلهية لازم لقولهم، سواء أقروا به أم لا؛ لأنه لا يعقل في المعنى إلا أنه شيء مستقل مغاير لما اتصف به، وأما أن القول بها يستلزم استحقاقها للإلهية فلما مر من أن المشاركة في صفة من صفات الذات توجب المشاركة في سائر الصفات، ولا اعتبار بقولهم إنها ليست بأغيار لله تعالى بعد ثبوت معنى الغيرية فيها، ألا ترى أن من أثبت الطبع والفلك قديماً مع الله تعالى كان كافراً، وإن قال: لا أصفه بأنه غير الله، لا يقال إنما كفر لأنه أثبت ماليس بصفة بخلاف المجبرة، فإنما أثبتوا الصفة؛ لأنا نقول: المعلوم أن من أثبت علمين قديمين، وقدرتين، وحياتين قديمتين فإنه يكون كافراً وإن كان صفة، فثبت أن العلة في الكفر هو إثبات قديم غير الله، ويشهد لذلك قول الله تعالى: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ} [المائدة:٧٣] ومن كلام علي عليه السلام: (وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله تعالى فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حده، ومن حده فقد عده). رواه في النهج، وكلامه عليه السلام نص في تكفيرهم من وجوه ثلاثة:

أحدها: أنه شرط في كمال الإخلاص نفي الصفات عنه، والمجبرة يثبتون الصفات له، وهي المعاني القديمة، وقسيم الإخلاص الشرك، فيلزم منه أن من أثبت الصفات له فهو مشرك، والمشرك كافر، وليس المراد بالإخلاص هنا عدم الرياء الذي هو أحد أنواع الشرك، بل المراد

نفي الثاني بشهادة المقام والمقال.

ثانيها: أنه قال: إن من وصفه فقد أثبت له ثانياً، ومن أثبت له تعالى ثانياً فلا شك في كفره ولا نزاع.

ثالثها: أنه حكم عليه بأنه جاهل بالله تعالى، والجاهل بالله كافر إجماعاً، والمراد بالصفات التي يجب نفيها عنه هي صفات المحدثات، وهي هذه المعاني التي يثبتها المجبرة، وإنما حملنا كلامه عليه السلام على ذلك؛ لأنه قد نص في سائر خطبه عليه السلام على أنه يجب وصف الله تعالى بما يستحقه من صفات الكمال والعظمة، وعلى أن المنفي عنه صفات المحدثات، وأن من أثبت قديماً مع الله تعالى من صفاته أو غيرها فقد أثبت إلهاً ثانياً وكلامه يفسر بعضه بعضاً، ثم إنه لو لم يفسر كلامه من كلامه لكان الواجب حمل ماذكره من الصفات المنفية على الباري تعالى على ما ذكرنا؛ لأنه الذي يدل عليه قواطع العقل والنقل، وأمير المؤمنين لا يخالفهما، ولا يجوز عليه الجهل بما يجب إثباته للباري تعالى، وما يجب نفيه عنه، ومن كلامه عليه السلام: (من وصفه فقد حده، ومن حده فقد عده، ومن عده فقد أبطل أزله، ومن قال: كيف فقد استوصفه، ومن قال: أين فقد حيزه[1] عالم إذ لامعلوم، ورب إذ لا مربوب، وقادر إذ لا مقدور) فانظر كيف تضمن أول كلامه هذا المنع من وصف الله تعالى، ثم وصفه في آخره بقوله: (عالم إذ لا معلوم...) إلى آخره، ولا ريب أن كلامه عليه السلام مصون عن

(١) أي جعله متحيزاً ذا جهة ومكان. تمت مؤلف.

التناقض، لا سيما في الإلهيات التي لم يبين مشكلها، ولم يرد على من ألحد فيها، ويكشف عن مساؤئهم قبله أحد من هذه الأمة.

قال العلامة ابن أبي الحديد: اعلم أن هذا الفن هو الذي بان به أمير المؤمنين عليه السلام عن العرب في زمانه قاطبة، واستحق به التقدم والفضل عليهم أجمعين، وذلك لأن الخاصة التي يتميز بها الإنسان عن البهائم هي العقل والعلم، ألا ترى أنه يشارك غيره من الحيوانات في اللحمية، والدموية، والقوة، والقدرة، والحركة الكائنة على سبيل الإرادة والاختيار، فليس الامتياز إلا بالقوة الناطقة أي العاقلة العالمة، فكلما كان الإنسان أكثر حظاً منها كانت إنسانيته أتم، ومعلوم أن هذا الرجل انفرد بهذا الفن وهو أشرف العلوم، لأن معلومه أشرف المعلومات، ولم ينقل عن أحد من العرب غيره في هذا الفن حرف واحد، ولا كانت أذهانهم تصل إلى هذا، ولا يفهمونه، فهو بهذا الفن متفرد، وبغيره من الفنون وهي العلوم الشرعية مشارك لهم وأرجح عليهم، فكان أكمل منهم؛ لأنا قد بينا أن الأعلم أدخل في صورة الإنسانية، وهذا هو معنى الأفضلية، وقال رحمه الله -في معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: (من وصفه فقد حده ...) إلخ-: إن المراد به من أثبت صفة زائدة قديمة قائمة بذاته؛ لأن من أثبت له علماً قديماً أو قدرة قديمة فقد أوجب أن يكون معلومه ومقدوره محدودين أي محصورين، وهذا هو الذي يقوله أصحابنا المتكلمون من أن العلم الواحد لا يتعلق بمعلومين[1] والقدرة الواحدة لا يمكن أن تتعلق في

(١) المراد العلم الذي هو معنى وكذلك القدرة. تمت مؤلف.

الوقت الواحد من الجنس الواحد في المحل الواحد إلا بجزء واحد، وسواء فرض هذان المعنيان قديمين أومحدثين، فإن هذا الحكم لازم لهما، فثبت أن من أثبت المعاني القديمة فقد أثبت الباري تعالى محدود العالمية والقادرية، ومن قال بذلك فقد عده من جملة الأشياء المعدودة من البشر وسائر الحيوانات، ومن قال بذلك فقد أبطل أزله؛ لأن المماثل للمحدث محدث، هذا حاصل كلام الشارح رحمه الله.

قلت: فعلى هذا من أثبتها للباري تعالى فقد نفى قدمه، وشبهه بخلقه، ومن قال بذلك فهو كافر.

وقال عليعليه السلام في وصف الباري تعالى: (المتعالي عن الأشباه والضروب، علام الغيوب، فمعاني الخلق عنه منفية، وسرائرهم عليه غير خفية). رواه أبو طالب، وقد تقدمت الخطبة بكمالها في أول هذه السورة في المسألة السابعة، ولنذكر هنا سندها:

قال أبو طالب: أخبرنا أبو العباس الحسني، أنا الفضل بن العباس الكندي، ثنا محمد بن سهل، ثنا عبد الله بن محمد البلوي، ثنا عمارة بن زيد، عن عبد الله بن العلاء، عن صالح بن سميع، عن عمر بن صعصعة، عن أبي ه، عن أبي المعتمر، قال: حضرت مجلس أمير المؤمنينعليه السلام في جامع الكوفة، فقال: يا أمير المؤمنين صف لنا خالقك... إلى آخر ما مر.

والفضل قال في الجداول: هو الفضل بن الفضل بن العباس الكندي، وشيخه هو محمد بن سهل بن ميمون العطار.

روى عنه أبو الشيخ وغيره.

والبلوي هو: أبو أحمد المدني، أخذ عنه الناصر عليه السلام.

وأما عمارة فذكره في الجداول ولم يبين حاله، وأما ابن العلاء فقد مر توثيقه.

وأما أبو المعتمر فهو: الحسين بن المعتمر، ويقال بن ربيعة بن المعتمر الكناني، وثقه الحاكم، وقيل: صدوق له أوهام.

وقوله عليه السلام: (فمعاني الخلق عنه منفية) نص في أن المنفي عنه تعالى صفات المحدثات، وقد عرفت أن إثبات المعاني القديمة له تعالى تؤدي إلى وصفه بصفات الحدوث؛ لأن المعاني لا تكون إلا للمحدثين.

وقال عليه السلام: (تعالى عما ينحله المحددون من صفات الأقدار، ونهايات الأقطار، وتأثل المساكن، وتمكن الأماكن، فالحد لخلقه مضروب، وإلى غيره منسوب). رواه في النهج.

وقال عليه السلام: (هو الذي خلق الخلائق على غير مثال امتثله، ولامقدار احتذى عليه من خالق كان قبله، بل أرانا ملكوت قدرته، وعجائب ما نطقت به آثار حكمته، واعتراف الحاجة من الخلق إلى أن يقيمهم ببليغ قوته، مادلنا باضطرار قيام الحجة له علينا إلى معرفته، لم تحط به الصفات فيكون بإدراكها إياه بالحدود متناهياً، وما يزال هو الله الذي ليس كمثله شيء عن صفة المخلوقين متعالياً). رواه أبو طالب.

وكلماته عليه السلام في هذا المعنى كثيرة، وكلها دالة على أن الواجب

نفيه عنه هو ما يوجب تحديداً أو تشبيهاً، ألا ترى ما في كلامه عليه السلام من وصفه بالقدرة والقوة والعلم وغيرها من الأوصاف التي تليق به، وقد ذكر عليه السلام في غضون خطبه ما يدل على أن استحقاقه لهذه الصفات ليست كاستحقاقنا لصفاتنا، وتقدم كلمات كثيرة له عليه السلام في هذا الكتاب دالة على إثبات الصفات له عليه السلام؛ إلا أن العقول لاتهتدي إلى معرفة كنه صفته، وأصرح من هذا كله قوله عليه السلام في الملائكة: (لا يتوهمون ربهم بالتصوير، ولا يجرون عليه صفات المصنوعين). رواه في النهج، وأصرح منه قوله عليه السلام: (فمن وصفه فقد شبهه، ومن لم يصفه فقد نفاه، وصفته أنه سميع ولا صفة لسمعه). رواه في (البدر الساري) إذ لايصح توارد النفي والإثبات على معنى واحد، فوجب حمله على أن المراد به أنه لايجوز وصفه بمعنى يقتضي التشبيه، ولا يجوز الإمساك عن وصفه بما يقتضي التنزيه والتعظيم، ومعلوم أن المعاني من صفات المخلوقين، فمن وصفه بها فقد شبهه، ألا ترى إلى قوله: ولا صفة لسمعه.

تنبيه [في أن عدم الخوض في صفات الباري من صفات المستضعفين]

قد تقدم في كلام أبي القاسم البستي أن القول بالإمساك عن الخوض في صفات الباري ووجوب إجراء ما ورد في الكتاب، والسنة منها على ظاهره من دون تفسير ولا تشبيه إنما هو قول قوم من المستضعفين، والذي ذكره غيره أن ذلك قول السلف قاطبة، وأنهم

كانوا يمرون أدلة الصفات على ظاهرها، ولا يتكلفون علم ما لم يعلموا ولا يتأولون.

قال بعض المتأخرين: وهذا المعلوم من أقوالهم وأفعالهم، والمتقرر من مذاهبهم لا يشك فيه شاك، ولا ينكره منكر، وقال السيد محمد بن إبراهيم الوزير في (إيثار الحق) مالفظه: فالفريقان من المشبهة والمعطلة إنما أتوا من تعاطي علم ما لايعلمون، ولو أنهم سلكوا مسالك السلف في الإيمان بما ورد من غير تشبيه لسلموا، فقد أجمعوا على أن طريقة السلف أسلم، ولكنهم ادعوا أن طريقة الخلف أعلم، فطلبوا العلم من غير مظانه، بل طلبوا علم مالم يعلم، فتعارضت أنظارهم العقلية، وعارض بعضهم بعضاً في الأدلة السمعية، فالمشبهة ينسبون خصومهم إلى رد آيات الصفات ويدعون فيها ماليس فيها من التشبيه، والمعطلة ينسبون خصومهم وسائر أئمة الإسلام جميعاً إلى التشبيه، ويدعون في تفسيره ما لا تقوم عليه حجة، والكل حرموا طريق الجمع بين الآيات والآثار، والاقتداء بالسلف الأخيار، والاقتصار على جليات الأنظار، وصحاح الآثار، ثم احتج على ذلك بما في أمالي أبي طالب من قول علي عليه السلام: (فعليك أيها السائل بما دل عليه القرآن من صفته...) وقد تقدم نحوه من رواية النهج، والجامع الكافي.

قال السيد محمد بن عز الدين المفتي بعد أن ذكر كلام الناس في الصفات: وعندي في ذلك الوقف وهو ترك الخوض في تفصيل تلك الصفات، وحقائق تلك المسميات لماورد من النهي عن التفكر في الذات بالنص، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما رواه المتكلمون: «تفكروا في الخلق

ولا تفكروا في الخالق فإنكم لن تقدروا قدره» وهذا يعم التفكر في ذاته وصفاته، سواء جعلت تعبيراً أو غير ذلك على وجه التعمق وإدراك الكنه، ثم احتج من كلام الوصي عليه السلام بما قد ذكرنا كله أو بعضه في مواضع من كتابنا هذا مما يدل على أن صفات الله تعالى لا تدرك كما لاتدرك ذاته، وأنه يكتفى بما دل عليه القرآن، أوثبت في السنة، أو أجمع عليه أئمة الهدى من الصفات، ومن النهي عن تكلف فهم ما ليس علينا فيه تكليف، وهذا كله هو معنى القول بالإمساك عن الخوض في تفاصيل تلك الصفات، وقال[1] أيضاً وقد نفاها -يعني الصفات- قوم فعطلوا، وأثبتها آخرون فجسموا، وخرجوا إلى ضرب من التشبيه والتكييف، والفصل سلوك الطريقة الوسطى فدين الله بين المقصر والغالي.

والكلام في الصفة فرع إلى الكلام في الذات، فإذا كان المعلوم أن إثباته تعالى إثبات وجود لا إثبات كيفية، وكذلك إثبات صفاته فإنماهو إثبات وجود لاإثبات تحديد وتكييف، وإنما وجب الإيمان بها؛ لأن السمع أثبتها، ووجب نفي التشبيه لقوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى:١١]والتفكر في الصنع هو المفيد للتوحيد، والتفكر في الصانع يؤدي إلى التحديد، وقد أرشد إلى ذلك إمام كل إمام أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: (التوحيد أن لاتتوهمه وهذ ملاك الأمر كله) واحتج أيضاً بقوله عليه السلام: (إن كنت صادقاً أيها المتكلف لوصف

(١) أي: السيد المفتي .. تمت مؤلف

ربك فصف جبريل وميكائيل وجنود الملائكة والمقربين في حجرات القدس مرجحنين، متولهة عقولهم أن يحدوا أحسن الخالقين، وإنما يدرك بالصفات ذو الهيئة والأدوات). رواه في النهج، واحتج بغيره من كلام الوصي عليه السلام ثم قال: وفي الجامع الكافي عن قدماء آل محمد نحو هذا.

قلت: وقد ذكرنا شيئاً من كلامهم وكلام غيرهم فيما نحن فيه في أول هذه السورة في المسألة السابعة، وهو الذي يقضي به قول الرازي هنالك، ويدل عليه ما مر في مسألة النظر من أن المعرفة الإجمالية كافية، وهذا قول أهل الحديث وهو الظاهر من مذهب المنتسبين إلى السنة والجماعة في هذه الأعصار المتأخرة. والله أعلم.

تنبيه

قد مر أن القرشي ألزم المجبرة بأنهم إذا لم يقولوا بأن المعاني أغيار لله لزمهم أن تكون هي هو فتكون مستحقة للعبادة، وهذه هفوة منه وغفلة، وسبب ذلك التجافي عن علوم قدماء آل محمد عليهم السلام والجهل بها، وإلا فهذا مذهب عيون قدماء آل محمد (صلوات الله عليهم) وممن نص على ذلك وصرح به القاسم بن إبراهيم في جواب مسألة الطبريين فقال: إنما صفته سبحانه وتعالى هو، وكذلك الهادي عليه السلام في كتاب الديانة، ورواه السيد حميدان عن العترة، والشرفي في شرح الأساس عن قدمائهم جميعاً، فكيف يتجاسر القرشي على إلزام المجبرة الكفر، إن قالوا بما قال أئمة العترة وهو يزعم

أنه مقتف لآثارهم، مقتد بهداهم، ومن أين جهة اللزوم الذي ذكره والقائلون إن صفاته تعالى ذاته لايثبتون أمراً زائداً على الناس حتى يمكنه القول بأنها تكون مستحقة للعبادة، وإنما يلزم ذلك لو قيل بالتغاير، ولا يتصور إثبات أمر زائد على القول بأنها هي هو لما فيه من التناقض، فهذا الإلزام صادر عن غير روية ولافكر، والمراد بقولهم عليهم السلام إن صفات الله تعالى هي ذاته أنه قادر وعالم بذاته، وحي بذاته لا بأمر زائد على الذات، والمعنى أنه ليس إلا ذاته جل وعلا. ذكره في الأساس وشرحه، وهو معنى قول بعضهم إن معنى كونه قادراً عالماً أنه تعالى ذات لها مقدور ومعلوم، ومعنى كونه حياً أنه ذات لا يستحيل أن يقدر ويعلم ونحو ذلك.

قال في البدر الساري: فكلما أخبر الله تعالى به عن ذاته وما لها من الأسماء والصفات هو حقيقة ذاته المقدسة إجمالاً، وليس شيء منها مثل المسميات في الدنيا لكن الإخبار عن الغائب لايتم إن لم يعبروا عنه بالأسماء المعلوم معانيها في الشاهد ليعلموا بها ما في الغيب بواسطة العلم بما في هذا الشاهد، مع القطع بالفارق المميز، وبما ذكرنا وحققنا به معنى القول بأن صفات الله تعالى هي هو نعلم أنه لا وجه للالزام الذي ذكره القرشي، ولو أجال نظره في كتب سادته وأئمته لما تجاسر على هذا القول. والله المستعان.

الوجه الثاني: مما كفَّر به أصحابنا المجبرة لأجل قولهم بإثبات المعاني القديمة أنه قد ثبت أن القادر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام

والألوان، وكثير من الأجناس، والعالم بالعلم لا يعلم جميع المعلومات، والقول بالمعاني يقتضي الجهل بكونه تعالى قادراً على أجناس المقدورات، عالماً بجميع أجناس المعلومات، والجهل بالله تعالى كفر، واعترض بأن الجهل بصفات الله تعالى إنما يكون كفراً مع إنكارها، وأما مع الاعتراف بثبوتها فلا؛ لأنه لا دليل على كفر من أثبت صفات الله وجهل بعض أحوالها، وإلا للزم إكفار كثير من شيوخ المعتزلة، فإنه ما من أحد منهم إلا وقد قال في صفات الله تعالى بمقالة هي جهل لشدة الاختلاف بينهم، والحق فيها مع واحد.

وأجيب: بأن جهل المجبرة جهل لا يتمكنون معه من العلم بصفات الله تعالى على الكمال؛ لأنهم أثبتوا معنى قديماً، وإثباته يمنع من العلم بالصفات على الوجه الذي يجب أن تعلم عليه، بل يمنع العلم بها أصلاً، فإن من اعتقدها معاني قديمة فقد اعتقدها على خلاف ماهي به وذلك جهل، والجاهل بالشيء لايوصف بأنه عالمٌ به لاجملة ولا تفصيلاً، ولا ينفعهم اعترافهم بثبوت صفات غير ثابتة، ويدل على ذلك ما مر من قول علي عليه السلام ومن جزأه فقد جهله، وأما المعتزلة فلم يثبتوا أمراً معقولاً يلزم منه حدوث الباري تعالى، وإثبات قديم آخر معه، ولذا ألزمهم في الأساس وغيره بتلاشيها.

الوجه الثالث: أن الله تعالى إنما كفر النصارى بقولهم: {إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ} [المائدة:٧٣] لأجل أنهم أثبتوا قدماء مع الله تعالى يوضحه أن

أكثرهم يقول ذات وصفات والمجبرة[1] أدخل منهم في ذلك، ولهذا قيل: لبعضهم إذا كنت موافقاً للنصارى فلم كفرتهم.

قال: لأنهم نقصوا عن الواجب واقتصروا على الثلاثة، واعترض بأن كفر القائلين بالمعاني لا يصح أخذه من ظاهر الآية؛ لأن الله تعالى إنما كفر النصارى لقولهم ثالث ثلاثة، والمجبرة لا تطلق ذلك، وأيضاً النصارى تعتقد إلاهية الثلاثة بخلاف المجبرة، ولا يصح تكفيرهم بالقياس، فيقال: إن الله إنما كفر النصارى لإثباتهم قدماء مع الله تعالى على الإطلاق؛ إذ لا يمكن القطع بأن ذلك هو العلة فقط فإن من الجائز أن تكون العلة هي ذلك مع اعتقادهم استحقاقها للعبادة كما هو ظاهر حالهم، وأما ما يحكى عن بعضهم من أنه إنما كفرهم؛ لأنهم نقصوا الواجب فإن صح هذا عنه فلاشبهة في كفره؛ لأن ظاهره يقتضي أن الحق عنده أنَّ الله تعالى ثامن ثمانية أي ذات وسبع صفات[2].

وأجيب: بأن ظاهر الآية يدل على أن علة كفر النصارى هو إثبات قدماء مع الله تعالى، ويؤيده قوله: {وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ} [المائدة:٧٣] ولا يجوز العدول عن الظاهر إلا لدليل، ولا دليل هنا، وقد مر أن الظاهر إذا عضده غيره يصير قطعياً، وهذا الظاهر يعضده العقل والنقل، وقدعرفت ما مر عن الوصي قريباً، ومن كلامهعليه السلام في

---

(١) لأنهم يقولون بقدم الذات والصفات فأثبتوا ثمانية قدماء. تمت مؤلف.

(٢) جرى على اصطلاحهم في تسمية المعاني صفات وهي القدرة والعلم والحياة والإدراك والإرادة والكراهة والكلام ومنهم من يزيد على هذه السبع. تمت مؤلف.

القرآن: (لو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً). رواه في النهج، فجعل إثبات الإلاهية لازم لإثبات القدم، ومن أثبت إلهاً ثانياً فهو كافر بالإجماع.

الوجه الرابع: أن القول بالإرادة القديمة يقضي بأن يكون مريداً لجميع الكائنات وفيها ما هو قبيح، ومن وصف الله بإرادة القبيح فقد وصفه بصفة نقص، وذلك كفر، واعترض بأن المجبرة لم تجعل القبائح مستندة إلى إرادة الله تعالى من حيث أنها قبيحة؛ لأن القبيح عندهم هو المنهي عنه، وذلك مما لايتعلق بالإرادة، بل كلما صدر عن الله تعالى فهو حسن عندهم، وهذا قد اعتقدوه عذراً، وفروا به من الكفر، فلا يمكن القطع بكفرهم مع اجتهادهم في دفعه.

وأجيب: بأن الدليل القاطع قد دل على أن إرادة القبيح قبيحة، وأنه يقبح من الله تعالى ما يقبح من غيره لو فعله، وأن من وصفه تعالى بصفة نقص فهو كافر ولم يفصل، ولو كان اعتقادهم عذراً لهم لكان اعتقاد المجسمة والمشبهة، بل وسائر فرق الكفر عذراً لهم فلا يوجد كافر إلا المعاند، والمعلوم خلافه.

الوجه الخامس: أن القول بالمعاني القديمة يقتضي القول بحاجة الله تعالى إلى غيره؛ لأن عندهم لولا هي لما وجد الباري تعالى، أو لكان ناقصاً، وليس الحاجة بأكثر من أن يقف الشيء في وجوده أو كماله على غيره، واعترض بأن ما يقوله من أثبت الأحوال من العدلية تقوله المجبرة في المعاني.

وأجيب: بأن من أثبت الأحوال لم يثبت أمراً مستقلاً بالمعلومية، ولذا قيل: بتلاشيها، ولا ينفع من أثبت المعاني اعتقادهم أنها غير

مستقلة؛ لأنهم اعتقدوا ثبوت مالو كان ثابتاً في نفس الأمر لكان مستقلاً، بل كان إلهاً ثانياً كما قال: باب مدينة العلم.

الوجه السادس: أنه يلزمهم أن تكون أمثالاً لله تعالى لمشاركتها له في صفة ذاتية وهي القدم، ويلزمهم أيضاً تشبيه غير الله تعالى به جل وعلا، وذلك كفر، واعترض بأنهم لا يلتزمون كونها أمثالاً لله تعالى، وأما التشبيه فالظاهر من اصطلاح الناس أنه لا يطلق إلا على من شبه الله بغيره لا على من شبه غير الله به ثم إنهم لا يلتزمونه.

وأجيب: بأنه لايشترط الالتزام مهما كان اللازم بيناً، وما ذكرتموه من الاصطلاح لا ينفع لعدم الفارق، على أنا لانسلمه، فإن في كلام عليعليه السلام وهو رأس المتكلمين ما يدل على خلافه.

فائدة [في تعريف المجبرة]

قال الإمام عز الدينعليه السلام: لفظ المجبرة اسم لهذه الفرقة التي يجمعها القول بأن الوجود في الأفعال يستحيل تعليقه بقدرة العبد، وأنه مضاف إلى قدرة الله تعالى، وأن الذي يضاف إلى قدرة العبد إما الكسب، وإما غيره على اختلاف فيه بينهم، والمراد بقولنا رجل مجبر أنه صار ذا قول بالجبر، كقولك مريب إذا صار ذا ريبة، وكذلك إذا قلت: أجبر الرجل، وأما قولنا جبري فمنسوب إلى الجبر كنمري وليثي.

قال الإمام يحيى: وفائدة وصفنا لهم بهذين الوصفين، إما على معنى أن الله خلق فينا جميع الأفعال كلها، وإما على معنى أنه خلق القدرة وهي موجبة للفعل، فمن قال بأحد هذين القولين صدق عليه

هذان الوصفان مجبر وجبري، ثم قال: الصحيح أن إطلاق هذين الوصفين إنما يكون باعتبار أمر جامع لهم في الجبر؛ لأنهم أجمعوا عن آخرهم واتفقت كلمتهم على أن الوجود في الأفعال يستحيل تعليقه بقدرة العبد، وأنه مضاف إلى قدرة الله تعالى.

فائدة [في العلم بنفي الثاني وفرضه على الأعيان]

العلم بهذه المسألة -أعني مسألة نفي الثاني- من فروض الأعيان.

قال الإمام المهدي عليه السلام: الواجب على المكلف من جهة العقل إنما هو معرفة الله وعدله وحكمته لكونها لطفاً، فماظهر من الصفات له حظ في اللطفية أو تكملة بما هو لطف وجبت معرفته عقلاً، وما لم يظهر فيه شيء من ذلك فلا طريق للعقل إلى القطع بمعرفته، ثم هذا القسم نوعان:

أحدهما: إما أن يعلم وجوب معرفته من ضرورة الدين كنفي الثاني، فنقطع أن في ذلك مصلحة كسائر الواجبات السمعية.

والثاني: أيضاً نوعان:

أحدهما: إما الدليل على ثبوته مع العقل نص متواتر كما في سامع مبصر، وإنما وجبت معرفته لوجوب معرفة مقاصد خطاب الله تعالى فيكون فرض كفاية.

والثاني: لا نص فيه، ولا دليل على وجوب معرفته نحو كون صفة الوجود زائدة على الذات أم لا، فهذا لا دليل على وجوب معرفته

لاعقلاً ولا سمعاً إلا بتخيل بعيد.

قال عليه السلام: وأما نفي الجسمية ونفي الحاجة فمن فروض الأعيان، وأما نفي الرؤية ففيه تردد.

المسألة الخامسة عشرة [في معرفة الله وهل هي ضرورية]

قد يتمسك بقوله تعالى: {وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ} على أن معرفة الله تعالى ضرورية؛ لأن الله تعالى نهاهم عن اتخاذ الأنداد مع علمهم بالمستحق للإلهية والعبادة.

قال ابن عباس فيما رواه عنه ابن جرير وغيره: نزلت في الكفار والمنافقين، وإنما عنى بقوله تعالى: {فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ} [البقرة:٢٢]: لاتشركوا بالله غيره من الأنداد التي لا تنفع ولا تضر {وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ}: أنه لارب لكم يرزقكم غيره، وقد علمتم أن الذي يدعوكم إليه الرسول من توحيده هو الحق لاشك فيه.

قال قتادة: وأنتم تعلمون أن الله خلقكم، وخلق السموات والأرض.

والجواب: أنه لا متمسك لهم في الآية سواء قلنا إنها نزلت خطاباً لأهل الكتابين، أم لكفار العرب، أم لهم وللمؤمنين؛ لأنا نقول معناها وأنتم تعلمون وحدانيته تعالى بالدليل والنظر في الصنع، فلا تعاندوا وتجحدوا بعد المعرفة، لا يقال هذه دعوى منكم مجردة عن الدليل؛ لأنا نقول: دليلنا ما مر من أنه تعالى لايعرف إلا بالنظر والاستدلال، وأيضاً الآية محتملة لهذا الاحتمال، ولغيره من

الاحتمالات، والمسألة قطعية لايصح الاستدلال فيها بالمحتمل، ومن الاحتمالات فيها أن يكون عبر بالعلم عن التمكن فكأنه قال: وأنتم متمكنون من العلم بالله تعالى، ونفي الشريك عنه لكمال عقولكم، وظهور الدلائل على إثبات الصانع المختار، المتفرد بصفات الكمال، فنزل تمكنهم من العلم بمنزلة العلم لقرب حصوله، وسهولة تحصيله.

قال القرطبي فيما ذكره من معاني الآية: المعنى وأنتم تعلمون وحدانيته بالقوة والإمكان لو تدبرتم ونظرتم، ومنها: أنكم تعلمون أنه المنعم عليكم دون الأنداد، ومنها: أنكم تعلمون بكمال عقولكم أن هذه الأشياء لا يصح جعلها أنداداً لله تعالى لضعفها وعجزها فلاتقولوا ذلك فإن القبيح من العالم بقبحه أقبح، ومنها: أن يكون المؤمنون مرادين بالخطاب والمعنى لاترتدوا أيها المؤمنون وتجعلوا لله أنداداً بعد علمكم بأن الله واحدٌ، إلى غير ذلك من الاحتمالات، فكيف يستدل بها مع ذلك في مسألة قطعية. والله أعلم.

تفسير قوله تعالى:

{وَإِنْ كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِى وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِين} .

البقرى: (٢٣،٢٤)

قوله تعالى: {وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ} [البقرة:٢٤،٢٣].

الريب: الشك، والعبد: مأخوذ من التعبد وهو التذلل فسمي المملوك من جنس ما يفعله، ولما كان مقام عبادة الله والتذلل له مقام شريف سمى نبيه محمداً ﷺ عبداً، وأضافه إلى نفسه تشريفاً لمقامه، وتعظيماً لشأنه، والسورة: واحدة السور وهي طائفة من القرآن مترجمة، وأقلها ثلاث آيات، وهي مأخوذة من سورالبلد؛ لأنها محيطة بطائفة من القرآن، وبفنون من العلم كاحتواء سور البلد على ما فيها، أو من السورة التي هي الرتبة؛ لأن سور القرآن في أنفسها رتب من حيث الفضل والشرف، أو من حيث الطول والقصر، أو من حيث ارتقاء القارئ إليها شيئاً فشيئاً، وعلى هذه الوجوه فواوها أصلية، وقيل: هي مبدلة عن همزة فمعناها البقية من الشيء، ولا يخفى ما فيه، والشهداء: الأعوان والنصراء، والوقود بالفتح: الحطب، وبالضم: ما يتوقد، والحجارة: قيل: هي حجارة الكبريت، وقيل: الأصنام، وفي كلام الرازي ما يدل على أنها سائر الأحجار، وفي هذه

الجملة مسائل:

المسألة الأولى [إثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله]

اعلم: أن الله تعالى لما ذكر دلائل إثبات الصانع المختار جل وعلا أعقبه بذكر دليل نبوة نبينا محمدﷺ، وهو المعجزة العظمى، والشهادة الكبرى، الذي تحدى به فصحاء العرب قاطبة، وطلب منهم أن يأتوا بسورة من مثله، ذلك كتاب الله الذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وفي المسألة مواضع:

الأول: في ذكر الخلاف في نبوة محمدﷺ.

الثاني: في أنه لا يكون نبي من الأنبياء إلا بمعجز.

الثالث: في حقيقة المعجز وشرائطه.

الرابع: في أن القرآن معجزة لنبينا ﷺ.

الخامس: في وجه إعجازه.

الموضع الأول في ذكر الخلاف: لا خلاف بين أهل الإسلام في صحة نبوة نبينا محمدﷺ، ووافقهم على ذلك كثير من الفرق الخارجة عن الإسلام، هكذا ذكره في الغياصة- أعني موافقة بعض الفرق الكفرية- ولعله أراد الفلاسفة فإنهم يقولون بنبوة الأنبياء، لكن بنوها على قواعد وعقائد غير مسلمة لهم، والخلاف في نبوة محمدﷺ لأهل الإلحاد، واليهود، والنصارى، والمجوس، والصابئين، والبراهمة، وعباد الأوثان والنجوم، فإن هؤلاء ينكرون نبوتهﷺ وإن اختلفوا في التعليل، ومن المخالفين في ذلك المطرفية، والباطنية، فالمطرفية،

وإن أقروا بأنه رسول من الله فهم مخالفون من جهة المعنى؛ لأنهم ينكرون أن يكون مبعوثاً من جهة الله تعالى على الحد الذي نقوله، فمنهم من يقول: النبوة يفعلها النبي لنفسه فمن شاء كان نبياً، ومنهم من قال: هي جزاء على الأعمال، ومنهم من يقول: حكم وتسمية، والباطنية يقولون: النبوة مادة ترد من السابق على قلب من وقعت للتالي به عناية، وإن المعجزات تظهر على الأنبياء لما اختصوا به من العلم بطبائع الأشياء وخواصها، فهي من قبيل الحيل.

الموضع الثاني: في أنها لا تثبت نبوة نبي إلا بمعجز:

اعلم: أنها لاتثبت نبوة نبي ولا رسالة رسول إلا بمعجز يدل على صدقه؛ لأن الطريق إلى معرفة النبوة ليس إلا خبر الصادق، أو ظهور المعجز على يديه، لكن خبر الصادق، وإن دل على ذلك فإنما يعلم صدق المخبر بالمعجز فقد عاد الأمر إلى أنه هو الدليل الحقيقي، هكذا حرره بعض أصحابنا.

قيل: وليس بواضح فإن الذي قد علمت نبوته إذا نص على نبي آخر فطريقنا إلى ثبوت نبوة هذا الأخير، إنما هي إخبار الأول لا معجزته، وإنما معجزته دالة على صدق خبره، فعلى هذا يقال: الطريق إلى إثبات النبوة: إما الخبر، وإما المعجز، وهذا هو الذي ذكره بعض أصحابنا.

قالوا: والإخبار على ضربين إخبار من الله كالذي يخلقه في الأشجار ونحوها، قالوا: وهذا لا يكون حجة إلا إذا علمنا ضرورة أن ذلك

الكلام من الشجرة لاحتمال أن يكون من شيطان أو نحوه، ونعلم أيضاً ضرورة الشخص المتوجه إليه الخطاب بعينه.

قلت: الظاهر أن خلق الكلام في الشجرة ونحوها أمر خارق للعادة فتكون معجزة[1]، الضرب الثاني إخبار الصادق كالنبي ونحوه من المعصومين، وقد اعترض القرشي هذه الطريقة- أعني إخبار نبي بنبوة آخر- بأنه لا بد أن يظهر المعجز عقيب دعوى من أخبرنا الصادق بنبوته ليميزه عن غيره؛ لجواز أن يكون الذي أخبرنا بنبوته غير هذا الشخص، فالطريق الحقيقي هو المعجز، ورده الإمام عز الدين بأنه يتميز بالإشارة إليه، وإن كان غائباً فباسمه الذي لايشارك فيه، وصفته التي يختص بها، وقد خالفت الحشوية فقالوا: لا يشترط المعجز في ثبوت النبوة، بل تصح من دون معجز.

وأجيب بوجهين:

أحدهما: أن المعجز شاهد بصدقه، وإذا عدم الشاهد لم يصح التمييز بين الصادق والكاذب، والله تعالى عدل حكيم لا يلبس خطابه الذي لا يأتيه الباطل بالكذب والافتراء.

ثانيهما: أنه لو لم يكن معجز يميز الصادق من الكاذب كانت النبوة عبثاً لافائدة فيها، والمعلوم أن في بعث الأنبياء مصلحة لهم، وللمبعوث إليهم.

---

(١) ولا يتمكن شيطان أو نحوه من كلام من شجرة أو نحوها يفيد الدلالة على نبوة كاذب أو تكذيب صادق. تمت مؤلف.

فإن قيل: لم لا يصح أن يكون متنبئاً إلى نفسه فلا يحتاج إلى دليل؟

قيل: أما من لا يفرق بين النبي والرسول فأجابوا بأن الشخص لا يكون رسولاً إلى نفسه، فلا بد من مصلحة وهي لا تحصل إلا بمعرفته وتمييزه، وليس ذلك إلا بالمعجز، وأما من فرق فقالوا: لا بد أن يأتي النبي بشريعة متقدمة يجددها غيره، ولكن هذا لا يلزم منه أنه لا بد من أن يبلغها غيره فينظر.

نعم: الظاهر أن خلا ف الحشوية إنما هو في النبي، وأما الرسول فهم يوافقون في أنه لا بد من دليل على رسالته وهم يفرقون بين النبي والرسول، هذا ولا يخفى أن خبر الصادق قائم مقام المعجز في الدلالة على صدق مدعي النبوة كما مر قريباً، فما أطلق هنا من ذكر المعجز فالمراد هو أو ما يقوم مقامه.

فائدة

نص القرشي على أن نبوة النبي لا تعلم ضرورة أي لا تكون الضرورة طريقاً إليها؛ لأنا لا نعلم الله تعالى إلا دلالة، والعلم بالرسول فرع على العلم بالله.

الموضع الثالث: في حقيقة المعجز وشرائطه وفيه فصلان:

الأول: في حقيقة المعجز.

والثاني: في شرائطه.

الفصل الأول في حقيقة المعجز: له حقيقتان لغوية، واصطلاحية،

أما اللغوية فقال: الراغب العجز أصله التأخر عن الشيء وهو ضد القدرة، وأعجزت فلاناً، وعجزته، وعاجزته جعلته عاجزاً، وقال الإمام المهدي: هو في اللغة كل فعل يقدر عليه بعض القادرين دون بعض، يقال: أعجزني هذا الفعل أي لم أقدر أن أفعل مثله، والمعنى أن ظهور قدرة فاعلة كانت سبباً للحكم بعجزي عنه، فهذا معنى أعجزني أي كان سبباً للحكم بعجزي؛لا أنه سبب عجزي فليس كذلك، وإنما سبب العجز عدم القدرة،وإنما المعجز سبب الحكم بالعجز، لا سبب وقوع العجز.

وقال في الغياصة: هو لغة يستعمل في الفاعل والفعل، أما في الفاعل فالمعجز من أعجز غيره كالمُقْدِرِ من أقدر غيره، وأما في الفعل فهو ما تعذر على القادر بقدرة إيجاد مثله في جنسه كالصور والألوان، أو نوعه كالقدر، أو صفته كفصاحة القرآن، أو مقداره كنتق الجبل وقلب المدائن، أو وقوعه على وجه دون وجه كالكلام الموجود في الحصى والشجر؛ فلأنا لا نقدر على إيقاعه على هذه الصفة فما وجد من الأفعال على أحد هذه الوجوه فهو معجز؛ لأنه متعذر علينا إيجاده كذلك، وأما في الاصطلاح: فقد ذكر العلماء له حدوداً كثيرة، فقال السيد مانكديم، والإمام المهدي وغيرهما: هو الفعل الذي يدل على صدق المدعي للنبوة، وله شبه بالمعنى اللغوي؛ لأنه سبب للحكم بعجز من لم يظهر عليه مثله، وقيد بعضهم الفعل بكونه خارقاً للعادة، ولاحاجة إليه؛ لأن الفعل لا يكون معجزاً إلا إذا كان خارقاً للعادة بحيث يعجز البشر عن الإتيان بمثله، وقد أورد على هذ الحد أن

المعجز قد يكون فعلاً، وقد يكون غير فعل كما يقول المدعي للنبوة الدليل على صدق دعواي عدم طلوع الشمس غداً فإنها إذا لم تطلع كان ذلك العدم معجزة له وليس بفعل.

قيل: فالأولى أن يقال هو الأمر ....إلخ.

واختار في (الغياصة) حده: بأنه الأمر الناقض للعادة، الحاصل على يد المدعي للنبوة عقيب دعواه، وعدل إلى أمر لما مر، وقال: على يدي المدعي؛ لأنه لو لم يكن على يده لم يكن له به علقة، وإذا لم يكن له به علقة لم يدل على ثبوته، وقيل: هو ما تعذر على القادر بقدرة الإتيان بمثله في جنسه، أونوعه، أو صفته، أو مقداره، أو وقوعه على وجه دون وجه على ما مر عن الغياصة، وزادوا هنا أوكيفيته أي أو يتعذر على القادر بقدرة الإتيان بمثله في كيفيته كتأليف أجزاء الحي على حد يصح حلول الحياة فيها، ولا بد أن يكون ذلك الأمر على يدي مدعي النبوة، وقال في الأساس: هو ما لايطيقه بشر، ولا يمكن التعلم لإحضار مثله ابتداء، سواء دخل جنسه في مقدورنا كالكلام أم لا، كحنين الجذع، فقال: ما لايطيقه بشر؛ ليدخل ما يطيقه الملائكة والجن؛ لأن النبي لا يكون إلا من البشر، والمعجز أمارة صدقه، فإذا جاء بما يخرق عادة البشر كفى في تصديقه، وقال: لا يمكن التعلم ....إلخ، ليخرج السحر والطلسمات فإنه يمكن التعلم لإحضار مثلها، وقال ابتداءً ليدخل ما لا يمكن التعلم للإتيان بمثله إلا اتباعاً لمبدئه كالقرآن فإنا نقدر على الإتيان به اتباعاً لمنشئه وهو الله تعالى، ولا نقدر على الإتيان بمثله ابتداءً، وأخصر الحدود وأقربها أن

يقال: هو عبارة عما قصد به إظهار صدق من ادعى النبوة.

الفصل الثاني: في ذكر شرائطه،وقد ذكروا له شروطاً بعضها متفق عليه، وبعضها مختلف فيه، وجملتها عشرة:

الأول: أن يكون فعلاً؛ لأن ما ليس بفعل لا يدخل تحت الاختيار، فلا يصح كونه معجزاً، ولايكون للتحدي به فائدة، ولأنه ليس بأن يدل على صدق المدعي بأولى من كذبه أو من صدق غيره، أو من أن لا يدل لأ نه مع الجميع على سواء.

قال القرشي: ومن ها هنا صعب على المجبرة تصحيح كون القرآن معجزاً لما قالوا بقدمه، وقلنا لهم: لو صح كونه معجزاً مع قدمه لصح كون علم الله معجزاً وقدرته، بل كان يصح أن يكون الباري تعالى معجزاً نفسه، وفي هذا نظر لما عرفت من أن المعجز قد يكون غير فعل، فالأولى أن يقال: ولا بد أن يكون فعلاً، أو ما يقوم مقامه من التروك ليتناول المثال السابق، فإن عدم طلوع الشمس ليس بفعل.

نعم: أما من جعل الترك فعلاً، وقال هو أمر وجودي بناء على أنه الكف، فلا يرد عليه هذا، ولا يحتاج إلى قوله أو ما يقوم مقامه، وفي كلام الآمدي أن العجز إن كان عدمياً فالمعجز هاهنا عدم خلق القدرة، فلا يكون فعلاً، وإن كان وجودياً كما ذهب إليه بعضهم فالمعجز هو خلق العجز فيهم، ويكون فعلاً فلا حاجة إلى قولنا أو ما يقوم مقامه.

الشرط الثاني: أن يكون من فعل الله تعالى أو جارياً مجرى فعله.

فالأول: هو ما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا كإحياء الموتى، وقلب العصا حية.

والثاني: كوجود الكلام في الشجر ونحوه، وإنما اعتبرنا ذلك؛ لأن الله تعالى هو المصدق لدعوى المدعي فإذا لم يكن التصديق فعله أو جارياً مجراه لم نعلم أنه تعالى قد صدق دعواه لجواز أن يكون من فعل غيره، وظاهر كلام الإمام المهدي أن هذا الشرط متفق عليه.

قلت: أما كون الجاري مجرى فعله متفق عليه، ففيه نظر، فإن ظاهر كلام صاحب المواقف، والقرطبي أنه يشترط أن يكون مما لا يقدر عليه إلا الله، واحتج له القرطبي بأن مدعي الرسالة لو جعل معجزته أن يتحرك، ويسكن، ويقوم، ويقعد لم يكن هذا الذي ادعاه معجزة له، ولا دالاً على صدقه لقدرة الخلق على مثله، قال: وإنما المعجزات كفلق البحر، وانشقاق القمر، وماشاكلهما مما لا يقدر عليه البشر، وهي حجة ضعيفة كما لا يخفى، وحكى القرشي الخلاف في ذلك عن اليهود فقال: وقد زعمت اليهود أنه لا بد أن يكون مما يختص الله بالقدرة عليه، ولا يدخل جنسه تحت مقدورنا، قال: وهو باطل؛ لأن الغرض بالمعجز التصديق، وذلك كما يحصل بما يختص الباري بالقدرة عليه فقد يحصل بما يجري مجرى ذلك، ويوضحه أن معجزات موسى عليه السلام فلق البحر، ونتق الجبل، وهي من الأجناس المقدورة للخلق.

قلت: ولا بد أن يزاد بعد قوله من فعل الله أو ما يقوم مقامه من التروك لما مر، وقد صرح به بعضهم.

الشرط الثالث: أن يتعذر علينا مثله في العادة ومعارضته، ولوكان جنسه داخلاً تحت مقدورنا؛ لأن ذلك حقيقة الإعجاز.

الشرط الرابع: أن يكون خارقاً للعادة؛ إذ لا إعجاز دونه فإن المعجز ينزل من الله تعالى منزلة التصديق بالقول، وما لا يكون خارقاً للعادة؛ فإنه لايدل على الصدق، لأن غيره يساويه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة، وهذا واضح فإن المدعي للرسالة لو قال: معجزتي مجيء الليل بعد النهار، وطلوع الشمس من مشرقها لم تكن هذه معجزة؛ لأن هذه الأفعال وإن كانت لايقدر عليها إلا الله تعالى فلم تفعل من أجله، وقد كانت قبل الدعوى على ماهي عليه حين دعواه، ولا فرق في دلالتها على دعواه ودعوى غيره،والذي يستشهد به الرسول لابد وأن يكون له وجه يدل على صدقه كأن يقول الدليل على صدقي أن الله تعالى يخرق العادة بقلب العصا حية، أو ينبع الماء من بين أصابعي، أو نحو ذلك من الآيات الخارقة للعادة التي تفرد بها رب الأرض والسماوات، فتقوم له هذه العلامات مقام قول الله تعالى لو أسمعنا كلامه صدق عبدي أنا بعثته.

قال بعض العلماء: ومثال المسألة ولله ولرسوله المثل الأعلى: ما لوكانت جماعة بحضرة ملك من ملوك الأرض، وقال أحد رجاله وهو بمرأى منه والملك يسمعه: الملك يأمركم أيها الجماعة بكذا وكذا، ودليل ذلك أن الملك يصدقني بفعل من أفعاله وهو أن يخرج خاتمه من يده قاصداً بذلك تصديقي، فإذا سمع الملك كلامه إياهم ودعواه فيهم، ثم فعل ما استشهد به على صدقه كان ذلك قائماً مقا م قوله

صدق فيما ادعا ه عليّ، فكذلك إذا عمل الله عملاً لا يقدرعليه إلا هو وخرق به العادة على يد الرسول فإنه يقوم مقام كلامه تعالى لو أسمعناه، وقال: صدق عبدي في دعوى الرسالة، وأنا أرسلته إليكم فاسمعوا له وأطيعوا.

واعـــلم: أن المراد بكونه خارقاً للعادة أن يكون خارقاً لعادة من هو بين ظهرانيهم وإن لم يكن خارقاً لعادات الخلق على الإطلاق، وإن كان في المعجزات ما هو كذلك[1] ومثال ما ذكرناه نزول الثلج فإنه خارق للعادة فيما كان من الأقطار شديد الحر، خصوصاً في أيام القيض، وكاللسان العربي حيث تكون الولادة والنشأة في بلاد السودان، وقد يكون نقض العادة في زمان دون زمان، كأن تحصل ثمرة وتدرك في غير وقتها.

تنبيه [في أن المعجز لا يكون مقدوراً]

قال في (المواقف وشرحها): وشرط قوم في المعجز أن لا يكون مقدوراً للنبي، إذ لو كان مقدوراً له كصعوده إلى الهواء، ومشيه على الماء لم يكن نازلاً منزلة التصديق من الله تعالى، وليس بشيء؛ لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز.

قال الآمدي: هل يتصور كون المعجز مقدوراً للرسول أم لا؟ اختلف الأئمة، فذهب بعضهم إلى أن المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود، والمشي لكونها مقدورة له يخلق الله فيه القدرة

(١) أي خارقاً لعادات الخلق كالقرآن وقلب العصا حية وغير ذلك. تمت مؤلف.

عليها، وإنما المعجز هو نفس القدرة عليها، وهذه القدرة ليست مقدورة له، وذهب آخرون إلى أن نفس هذه الحركة معجزة له من جهة كونها خارقة للعادة، مخلوقة لله تعالى وإن كانت مقدورة للنبي، وهو الأصح.

قلت: وهذا الأخير هو الذي يقضي به كلام أصحابنا؛ لأن هذه الحركة وإن كانت فعلاً للنبي فهي جارية مجرى فعل الله تعالى، وقد فسر الإمام عز الدين الجاري مجرى فعله تعالى بما لا يحصل إلا بأن يؤتي الله فاعله من القدرة ماهو زائد على المعتاد، وذلك كالمشي على الهواء، وعلى الماء، ونتق الجبل.

نعم: قول الآمدي إن الحركة مخلوقة لله مبني على قولهم في أفعال العباد.

الشرط الخامس: أن يكون مطابقاً للدعوى؛ لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن متعلقاً بدعواه، فلا يدل على صدقه، ومثاله أن يقول: معجزتي إحياء هذا الميت ففعل خارقاً آخر كنتق الجبل مثالاً، فإنه لا يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله له، هكذا ظاهر كلام بعض أصحابنا وغيرهم -أعني أنه لا يكون معجزاً إلا إذا قال مدعي النبوة: الدليل على صحة ما ادعيت كيت وكيت ثم يكون كذلك- فأما لو ظهر عليه معجز عقيب الدعوى ولم يدعه فإنه لايكون معجزاً له، ولذا قالوا: في حد المعجز هو: الفعل الناقض للعادة، المتعلق بدعوى المدعي للنبوة، وخالفهم صاحب الغياصة فقال: الأولى أن

الذي يظهر على يده المعجز بعد دعوى النبوة يكون معجزة وإن لم يدع ذلك، ولذا عدل عن قولهم في الحد المتعلق بدعوى المدعي للنبوة إلى قوله: على يد مدعيها كما مر، إذ لو لم يكن معجزاً لكان فعله عبثاً، أما لو ادعى خارقاً فوقع خارق آخر عكس المدعى فلا شك أنه لا يدل على صدقه، وفي كلام بعض أصحابنا أنه ربما دل على كذبه.

قال السيد مانكديم: وفي أصحابنا من ذهب إلى أن المعجز إذا لم يكن مطابقاً للدعوى وكان بالعكس فإنه يدل على التكذيب، كما حكي عن مسيلمة أنه تفل في بئر ليفور ماؤها كما سمع عن النبي ﷺ فغار ماؤها.

قال السيد: وذلك مما لا أصل له عندنا، وما هذا حاله فلا يجوز على الله تعالى؛ لأنه إذا أراد تكذيب شخص كان يمكنه ذلك بأن لايظهر عليه المعجز عقيب دعواه وإحداث شيء آخر، والحال ما قلناه يكون عبثاً لا فائدة فيه.

قلت: وظاهر كلامه أنه لا يجوز من الله إظهار معجز آخر غير مطابق للدعوى؛ لأنه عبث فيكون ما تقدم في المثال من نتق الجبل مما لا يجوز فعله، لأنه عبث، والذي ينبغي الاعتماد عليه أن يقال للمعجز صور:

إحداها: أن يدعي أمراً خارقاً للعادة يكون شاهداً بصدقه ولم يعينه، فإذا وقع أمر خارق على يده وليس فيه ما يدل على تكذيبه فإنه يكون معجزة له لامحالة؛ إذ لا يجب تعيين المعجز، بل يكفي

أن يقول: أنا آتى بخارق من الخوارق، قيل: وهذا متفق عليه.

الثانية: أن يدعي أمراً فيقع خلافه كما في المثال، فهذا لا يدل على تصديقه ولا على تكذيبه، والظاهر أن مثله مما لا يصح وقوعه لعدم الفائدة.

الثالثة: أن يدعي أمراً فيقع ذلك الأمر بعينه لكنه متضمن لتكذيبه نحو أن يقول: معجزتي أن ينطق هذا الضب فنطق، وقال: إنه كاذب، فهذا لايدل على صدقه؛ لأنه متضمن لتكذيبه، بل المعجز هو نفس التكذيب فلا يفيد إلا زيادة اعتقاد تكذيبه، وأما على كلام السيد مانكديم فلا يقع مثل هذا لعدم الفائدة لإمكان تكذيبه بعدم وقوع ما ادعاه.

نعم: أما لو قال: معجزتي أن أحيي هذا الرجل الميت فأحياه فكذبه، فقال في (المواقف): الصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزاً؛ لأن المعجز إحياؤه وهو غير مكذب له،بل المكذب ذلك الشخص بكلامه، وهو بعد الإحياء مختار في التصديق والتكذيب ولم يتعلق به دعوى، وقيل:عدم خروجه عن كونه معجزاً إنما هو إذا عاش زماناً واستمر على التكذيب.

قال الآمدي: ولا أعرف خلافاً في هذه الصورة بين الأصحاب، فأما لو خر ميتاً في الحال فيبطل الإعجاز؛ لأنه كأنه أحيي للتكذيب فصار كتكذيب الضب، وقيل: الحق أنه لا فرق فلا يقدح لوجود الاختيار في الصورتين بخلاف الضب.

الصورة الرابعة: أن يدعي أمراً فيقع عكسه كما في قصة مسيلمة، وهذا لا يدل على تصديقه بلا خلاف، والظاهر أنه يدل على تكذيبه، ولا وجه لما قاله السيد مانكديم من منع نحو هذه الصورة لما فيه من تأكيد تكذيبه ورفع تلبيسه على أغمار العوام، ومثل هذه الفائدة تنفي العبث.

الصورة الخامسة: أن لا يدعي النبي ذلك المعجز لكنه حصل بعد دعوى النبوة معرفاً بها ودالاً على صدق مدعيها، فهذا يكون معجزاً كما في خبر الثعلب لحصول حقيقة المعجز فيه.

الشرط السادس: أن يكون ظاهراً على يد مدعي النبوة ليعلم أنه تصديق له، وهذا ذكره بعضهم، وهو الذي يدل عليه حد صاحب (الغياصة)، والراجح أنه لا يشترط ذلك، بل الشرط حصول التصديق، سواء كان بحضرة مدعي النبوة وعلى يديه كما في انشقاق القمر وفلق البحر أم لا كما في خبر الثعلب، وكلام الأصحاب يدل على ذلك حيث شرطوا في المعجز أن يكون متعلقاً بدعوى النبوة، فإن التعلق بالدعوى قد يكون بحضرة المدعي، وقد لا يكون.

قال السيد أحمد بن محمد بن لقمان ما معناه: إن المعرف بالنبوة كخبر الثعلب يكون معجزاً دالاً على صدق مدعي النبوة، وإن لم يكن في حضرته ويجب على من سمعه متابعة ذلك النبي.

الشرط السابع: التحدي بالمعجز، قال الامام المهدي: ومعنى التحدي هو طلب الفعل ممن عرف الطالب عجزه عنه اظهاراً

لعجزه عنه، مأخوذ من حداء الإبل وهو حثها على السير بكلام مخصوص، فالتحدي هو حث المخاطب على فعل ما هو عاجز عنه إظهاراً لعجزه، كما أن الحدي للبعير العاجز إظهاراً لعجزه؛ لأنه إذا فعل المعتاد في الحث على السير فلم يحصل الاحتثاث دل على عجزه، وقيل: بل التحدي طلب المعارضة من صحابك بإتيانه بمثل ما فعلت أنت، مأخوذ من الحداء فإن الحاديين يتعارضان فيه، ويغني كل واحد منهما بمثل ما أتى به صاحبه، والحداء والحدو سوق الإبل والغناء لها، والمعنيان متقاربان إلا في أخذه من الحداء فإنه على الأول مأخوذ منه من حيث تضمنه الحث، وعلى الثاني من حيث تعارض الحاديين فيه، وهذا الشرط ذكره في المواقف، والنووي في شرح مسلم وغيرهما فما لم يقرن بالتحدي يسمى آية ولا يسمى معجزاً.

قال في شرح شفاء القاضي عياض: الآية والمعجزة يشتركان في الدلالة على صدقه، لكن الآية أعم؛ لأنه لا يشترط فيها مقارنة النبوة والتحدي، ثم اختلف القائلون بهذا الشرط فمنهم من شرط التصريح بالتحدي والمعارضة، ومنهم من لا يشترط ذلك، وقال قرائن الأحوال كافية مثل أن يقال له إن كنت نبياً فأظهر معجزة ففعل فيكون ظهوره دليلاً على صدقه، نازلاً منزلة التصريح بالتحدي، وفي (جمع الجوامع) أن التحدي الدعوى للرسالة، وهو يدل على أنه إذا أتى بالمعجزة عقيب الدعوى فقد تحداهم بها، سواء طلبوا منه إظهار المعجز أم لا، فيكون مغايراً للقول الذي قبله، ولا يخرج عن المعجز إلا ما تقدم النبوة، وقد صرح بذلك في شرح شفاء القاضي عياض، فإنه نص فيه

على أن شق صدره ﷺ وتسليم الحجر عليه قبل البعثة ونحوه آية وليست بمعجزة، ثم قال: وأما قول السهيلي في بعض الخوارق إنها علامة للنبوة لا معجزة بناء على عدم اقترانها بالتحدي المشروط عنده، فرده ابن الهمام بأن أمره مبني على دعوى النبوة في كل زمان.

قلت: لعل السهيلي يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة، ومجرد دعوى الرسالة ليس بتحد عنده فلا يرد عليه هذا.

نعم: وأما أصحابنا فالظاهر أنهم لايشترطون هذا الشرط فإنهم لم يذكروه فيما حدوا به المعجز من الحدود، ولا فيما شرطوا فيه من الشروط، بل حدودهم تقضي بعدم اشتراطه، وممن صرح بذلك الإمام القاسم بن محمد في الأساس فإنه جعل المعرف بالنبوة معجزاً وإن لم يدعه النبي كخبر الثعلب، ففي تسميته معجزاً تصريح بعدم اعتبار التحدي، وإلا لما كان كلام الثعلب حجة على الرجل السامع، والحامل للأشاعرة على اشتراط هذا الشرط هو أنهم يجوزون ظهور الخوارق على يد الساحر ونحوه فألزمهم أصحابنا بعدم التمييز بين النبي والساحر فأجابوا بهذا، وقد صرح به النووي في شرح مسلم، فقال:

إن قيل: إذا جوزت الأشعرية خرق العادة على يد الساحر فبماذا يتميز عن النبي؟

فالجواب: أن العادة تنخرق على يد النبي والولي والساحر، لكن النبي يتحدى بها الخلق ويتعجزهم عن مثلها، ويخبر عن الله

تعالى بخرق العادة بها لتصديقه، فلو كان كاذباً لم تنخرق العادة على يديه، ولو خرقها الله على يد كاذب لخرقها على يد المعارضين للأنبياء، ولا يخفى أنه لا يتحقق خلاف بين أصحابنا والأشاعرة على ما ذهب إليه صاحب الجمع من أن التحدي هو الدعوى. والله أعلم.

الشرط الثامن: أن يكون المعجز واقعاً عقيب دعوى النبوة، وفي كلام الإمام المهدي في موضع من شرح القلائد أن هذا الشرط متفق عليه.

واعلم: أن لوقوع المعجز ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يكون مقارناً لدعوى النبوة، ونعني بالمقارنة وقوعه عقيب الدعوى بلافصل ولا تراخ، وهذه الحالة لاخلاف في صحتها ودلالتها على التصديق.

الحالة الثانية: أن يتقدم عليها، وهذا مختلف فيه، فقالت البهشمية، والسيد مانكديم وغيره من أصحابنا، وهو قول صاحب المواقف، ورواه في الأساس عن البصرية: لا يجوز تقدم المعجز على الدعوى، ومعنى عدم جواز ذلك أنه لا يعد معجزة ولا يدل على صدق الدعوى المتأخرة، وليس مرادهم أنه لا يجوز وقوع الخوارق قبل دعوى المدعي للنبوة فإن ذلك جائز قطعاً[1] ذكر هذا في المعراج.

وقال أبو القاسم البلخي: بل يجوز تقدمه ويحكم عليه بأنه معجز، ويكون إرهاصاً أي توطئة وتمهيداً لدعوى النبوة.

---

(١) بدليل كلام عيسى في المهد. تمت مؤلف.

قال الإمام عز الدين: وهو يوافق على أنه لا يكفي، بل لا بد من معجز عقيب الدعوى، ومَثَّله بقصة الغمامة التي كانت تظل النبي ﷺ في بعض أسفاره من حر الهاجرة وتدور معه حيث دار، وبقصة الفيل فإنها وقعت عام مولده ﷺ.

قال الإمام عز الدين: أما قصة الفيل فإنما هي من كرامات البيت وآياته، ولا تعلق لها بالنبي ﷺ، وقال الإمام القاسم بن محمد عليه السلام: يجوز تقدمه إن كان معرفاً بالنبوة كما في قول عيسى عليه السلام {وَجَعَلَنِي نَبِيّاً} [مريم: ٣٠] وهو في المهد فإنه معجز شاهد بصدق نبوته التي ستحصل له بعد تكليفه، وهو ظاهر كلام السيد مانكديم.

احتج الأولون بوجوه:

أحدها: أن التصديق قبل الدعوة لايعقل؛ إذ لامعنى للمعجز إلا تصديق دعوى المدعي للنبوة، والمتقدم لا يكون تصديقاً؛ لأنه لا دعوى ولانبوة فتصدقهما.

فإن قيل: بل يكون تصديقاً لما سيأتي من الدعوى.

قيل: لا فائدة في تقديمه قبل الحاجة إليه فيكون عبثاً.

الوجه الثاني: أن المتقدم على الدعوى لا تعلق له بدعوى النبوة فهو معه ومع غيره على سواء، فلا يكون بالدلالة على صدقه أولى منه بالدلالة على صدق غيره، فيجوز أن يكون من الأمور الاتفاقية،

والآيات الربانية التي لم يقصد بها التصديق لشخص دون آخر لعدم الخصوصية كما ذكرنا.

الثالث: أنه لو جاز تقدمه للزم تجويز كون المعجز الواقع عقيب الدعوى معجزة لنبي آخر سيأتي لا لمن ظهر على يديه؛ لأنه يصلح أن يكون لكل واحد منهما؛ لجواز التقدم فلا يقطع بكونه لأحدهما دون الآخر، فإذا كان تقدمه يؤدي إلى القدح في كونه تصديقاً قطعنا بامتناعه، واعترضه النجري وغيره بأنه إنما يلزم ذلك لو قيل: إن المتقدم دال على الصدق، وأما إذا لم يجعل كذلك، وإنما قيل: إنه إرهاص فلا بد أن يكون تقدمه من قبيل الألطاف الباعثة على تصديقه في المستقبل.

قلت: وبهذا يجاب عما في الوجه الأول من عدم التعقل ولزوم العبث.

احتج أبو القاسم بما مر من قصة الفيل والغمامة، وقال: هما آيتان معجزتان تقدمتا إرهاصاً لبعثته في المستقبل، واحتج أيضاً بكلام عيسى في المهد.

والجواب: أما الفيل فلا حجة فيه كما مر، وأما الغمامة فليست معجزة تدل على صدقه بنفسها، وإنما هي أمارة كون المعجز المتأخر دالاً على الصدق، ولا يمنع منه عقل ولا شرع فهو من قبيل الألطاف؛ لأن في تقديمها تقريباً إلى تصديق ما ادعاه، وتنبيهاً على أن فيه سراً سيظهر مثل ما ظهر عليه من الأمارات عند مولده عليه السلام وأيام صباه حتى كان بعضهم يتوسم فيه الخير، ويقول إن له شأناً،

وأما كلام عيسى عليه السلام في المهد فهو بنى الاحتجاج به على مذهبه في أنه ليس بنبي، وأما على مذهب البصرية ومن وافقهم في أنه نبي في المهد فلا حجة له فيه، هذا ولا يخفى أنه لا يتحقق خلاف من جهة المعنى بين الجمهور، وأبي القاسم؛ لأنه يوافقهم في أن المتقدم لا يكفي في الدلالة على صدق الدعوى، وإنما هو إرهاص من قبيل الألطاف، والجمهور لا يمكنهم مخالفته في ظهور ما ظهر من كرامات نبينا ﷺ قبل بعثته الدالة على عظم شأنه وعلو مكانه، وليس النزاع إلا في تسمية مثل ذلك معجزاً فالخلاف لفظي.

احتج الإمام القاسم على أن المتقدم إذا لم يكن معرفاً فليس بمعجز بأنه لادليل على كونه معجزاً وعلى[1] كونه معجزاً إن عرف بأن الفائدة تحصل به، وهي الشهادة على صدق مدعي النبوة كما تحصل بالمقارن فلا وجه لمنعه.

فإن قيل: المتقدم يصير في حكم المنسي.

قيل: لا نسلم إذ يجب على الذين عرفوه وظهر لهم تذكره في كل وقت، كما يجب عليهم تذكر أحوال النبي المتقادم عهده الذي لم تنسخ شريعته؛ لأنه يجب على كل عاقل أن يعلم أنه لا بد لله من حجة يظهرها تدعو إليه، وتبين ما يريده من عباده.

الحالة الثالثة من حالات المعجز: تراخيه عن وقت الدعوة،

---

(١) عطف على قوله: (على أن المتقدم إلخ) أي: واحتج الإمام القاسم على كونه معجزاً إن عرف ألخ... والله أعلم. تمت.

وقد اختلف في ذلك فقال الإمام المهدي، والإمام القاسم بن محمد: يجوز تراخيه عن دعوى النبوة إذا أخبر به فقال: سيقع كذا ووقوعه دال على صدقي فوقع كما أخبر، وإلا فلا؛ لأنه إن لم يخبر به لم يتعلق به، وإن لم يطابق كان دالاً على كذبه.

قال النجري: ولا خلاف في جواز تأخره بهذين الشرطين[1]، والظاهر وقوع الخلاف في ذلك، فإن السيد مانكديم والقرشي وغيرهما يمنعون من تأخيره لأنه إذا تراخى لم يتعلق به، فلا يكون بالدلالة على صدقه بأولى من الدلالة على تصديق غيره إلا إذا كان قد ثبت صدقه بمعجز عقيب الدعوى على الفور، فيجوز تراخي معجز آخر كما في إخبار النبي ﷺ بقتال علي عليه السلام «الناكثين والقاسطين والمارقين» وكثير من معجزاته ﷺ، وإنما جاز التراخي حينئذ؛ لأنه قد ثبت صدقه بدلالة أخرى، والوجه في اشتراط تقدم معجز مقارن أنا مكلفون بتصديقه عند دعوى النبوة، فلا بد من معجز مقارن، وإلا كنا قد كلفنا بمالم نعلم وهو قبيح.

قال الإمام عز الدين: وفيه نظر فإنا إنما نكلف تصديقه عقيب ظهور المعجز فإذا كان لله حكمة في تقدم الدعوى وتأخر المعجز جاز ذلك، وتأخر التكليف بالتصديق، ولا مانع كما في تأخير بعثته من الأصل.

قلت: وهذا كلام حسن، وحجة واضحة، وقد روى الاتفاق عليه في المواقف، وجعل محل الخلاف وجه دلالة ذلك المعجز المتأخر،

---

(١) وهما إخباره به ومطابقته. تمت مؤلف.

ولا بأس بإيراد حاصل كلامه ففيه تحقيق للمسألة وبيان موضع الخلاف، وحاصله: أن التأخر إما أن يكون بزمان يسير يعتاد مثله فلا بأس به، وإما أن يكون بزمان طويل كأن يقول معجزتي وقوع كذا بعد شهر فحصل، فاتفقوا على أنه معجز، ولكن اختلفوا في وجه دلالته، فقيل: إخباره عن الغيب فيكون المعجز على هذا مقارناً للدعوى لكن تأخر علمنا بكونه معجزاً، وإنما انتفى التكليف بتصديقه ومتابعته لانتفاء شرط التكليف وهو العلم بكونه معجزاً؛ لأنه لا يحصل إلا بعد وجود ما وعد به قبل حصول الموعود به، فيكون المعجز على هذا القول المتأخر عن الدعوى، واعترض بأن الحصول قد لا يكون خارقاً فلا يصح جعله معجزاً، و قيل: يصير إخباره معجزاً عند حصوله[1] فيكون تأخره باعتبار صفته لا غير وهي كونه معجزاً، وفي الأساس وشرحه أنه مع التراخي يصير معجزين إن كان ما أخبر به خارقاً وهما وقوع ذلك الخارق وإخباره بالغيب، فإن لم يكن خارقاً فهو معجز واحد وهو إخباره بالغيب. ذكره ابن لقمان في شرحه.

الشرط التاسع: ذكره الإمام المهدي وهو أن يظهر المعجز مع بقاء التكليف، وإلا جوزناه خارقاً من جملة الخوارق الحادثة بعد ارتفاع التكليف، وقيل: لاحاجة إلى هذا الشرط؛ لأن الكلام فيما كلفناه من تصديق الأنبياء، ومع زوال التكليف فلا تكليف علينا في تصديقهم، بل لا فائدة في بعثة الأنبياء حينئذ؛ إذ بعثتهم تستلزم التكليف، بل قيل: إنه لا بد فيها من تكليف جديد.

---

(١) أي حصول الموعود به. تمت مؤلف.

الشرط العاشر: أن يصدر من عدل حكيم أو يكون في الحكم كأنه صادر منه كما مر، وهذا الشرط نص عليه السيد مانكديم، والقرشي، وذكره في الغياصة، وقال: هو ملاك الشروط وهو الذي يجري على قواعد العدل؛ لأنه لو لم يكن كذلك لجوزنا أن يصدق الكاذب فلا يدل المعجز على صحة النبوة، ولذا قال أصحابنا: إن المجبرة لا يمكنهم معرفة النبوات لتجويزهم القبائح على الله فلا يؤمن أن يظهر المعجز على غير صادق لعدم قبحه منه، وقد مر إلزام الأصحاب لهم بهذا، إذا عرفت هذا فاعلم أن المعجز متى استوفى ما ذكرناه من الشروط المعتبرة كان دالاً على صدق مدعي النبوة لا محالة كما سيأتي.

تنبيه [في الفروق بين المعجزة والشعبذة]

وما تقدم من ذكر حقيقة المعجز وشرائطه متضمن للفرق بينه وبين السحر والشعبذة وهي الحيل التي تعسر معرفة كيفيتها إلا باستنباط ونظر، ومعرفة خواص، أو بتعلم ممن تقدم منه ذلك؛ لأن الحيل كلها لا تحصل فيها تلك الحقيقة ولا تجتمع فيها الشرائط، ولما كان كثير من علماء الإسلام يصرحون بذلك الفرق بين ذلك وبين المعجز ولا يكتفون تضمنه الحد والشروط رأينا أن نتبعهم ونحذوا حذوهم في ذلك؛ لما في ذلك من الفائدة العظيمة في تقرير قواعد النبوة وتشييد أركانها، ودفع ما يشكك به أعداء الإسلام فيها فإن من ينفي النبوة يدعي أن هذه المعجزات التي هي طريقنا إلى إثبات نبوة الأنبياء عليهم السلام حيل لا يمتنع أن يظفر بعض الناس بمعرفة كثير من خواص الأشياء

فيتأتى منه هذه المعجزات.

واعلم: أن المتكلمين وغيرهم قد فرقوا بين المعجز والشعبذة ونحوها من وجوه:

أحدها: ما تقدم من أن المعجز لا بد وأن يكون من فعل الله أو جارياً مجرى فعله بخلاف الحيلة.

الثاني: أن الحيلة يمكن تعلمها بخلاف المعجز، وذلك معلوم ضرورة فلا يحتاج إلى دليل فإنا نعلم من حال المشعبذين المعجزين بعلمهم غيرهم أنهم إنما أدركوا ذلك تعلماً واستنباطاً، أولخاصية عرفوها، كما روي أن سحرة فرعون شحنوا حبالهم وعصيهم زئبقاً، ومن خاصته أنه إذا حمي بحر الشمس اضطرب وتحرك وجرى.

الثالث: أن الحيل يُوقف على أصلها بعد البحث الشديد، ومعلوم أن أعداء الله ورسله لم يقفوا على أصل للمعجز مما يدعونه إلى وقتنا هذا مع شدة بحثهم في إبطال أمر الأنبياء عليهم السلام.

الرابع: أن الحيلة لا تنفذ ولا تمضي إلا على من لا يتعاطى الحيل، ولا يكون له بها دراية، ومعرفة بخلاف المعجز فإنه يمضي على جميع الناس من أهل المعرفة بجنسه وغيره، ولذلك جعل الله معجزة كل نبي من الجنس الذي يتفاخر به أهل زمانه، ويبالغون في تعاطيه ليظهر عجزهم مع مبالغتهم فجعل معجزة موسى عليه السلام قلب العصا حية لما كان الغالب على أهل زمانه قلب الأجناس، وجعل معجزة عيسى عليه السلام إبراء الأكمه والأبرص؛ لما كان الغالب

على أهل زمانه علم الطب ويتفاخرون به، وجعل معجزة نبينا محمد ﷺ القرآن، وجعله في أعلى طبقات الفصاحة وحسن النظم؛ لما كان أهل زمانه يتفاخرون ويتباهون بذلك.

الخامس: أن المحتال لم تجر العادة بأنه يأتي بالأمر إلا وفى أهل زمانه من يشاركه في ذلك ويتأتى منه الإتيان بمثله ولا كذلك المعجز.

السادس: أن الحيل لا تكون إلا بتعلم وممارسة، وتفتقر إلى آلات وأدوات إذا فقد شيء منها لم تنفذ بخلاف المعجز.

السابع: أن المعجز يجب أن يكون خارقاً للعادة، والحيل مستنبطة في أمور معتادة مستمرة.

قلت: وبهذا الوجه يجاب عما يتوهم فيه من لايعرف معنى الخارق للعادة أنه في الخوارق مما يعمله النصارى في زماننا هذا من الأمور العجيبة والأشياء الغريبة من السيارات في الأرض بعمل النار التي تقطع في اليوم الواحد مسافة أيام، ومن الطيارات في الهواء التي لعلها تقطع في يومها مسافة سنة أو نحوها، والبرقيات التي تبلغ الأخبار من جهة إلى جهة في أسرع وقت، وكذلك الآلات[1] التي بها ينقلون أصوات الخطباء، وأخبار الحروب وغيرها إلى جهات متفاوتة، وأقطار متباعدة، إلى غير ذلك من الغرائب فيقال في: ذلك كله ليس من الخوارق في شيء، وإنما حصل ذلك لهم لما عرفوه من خواص الأشياء وكيفية تركيبها كما يحصل للواحد منا معرفة الكتابة والبناء، وكيفية

(١) هي التي يسمونها الرادي. تمت مؤلف.

تركيب الحروف والأحجار ونحو ذلك، فكما أن هذا لا يعد خارقاً في حق من لايعرفه، فكذلك تلك الأمور التي ركبوها ورتبوها على وجه تحصل به ثمرة تلك الخواص المستودعة في مفرداتها أنها لاتكون خارقاً، ولذا فإن علمها عند أهلها ومن كان عارفاً بأصولها بمنزلة عمل البناء ونحوه عند أهله، فتنبه لهذا فإنه مهم، وأيضاً لو كانت أمراً خارقاً لما أمكن تعلمها، ولما احتاجت إلى آلات وتركيبات مخصوصة.

الثامن: أن الحيل التي هي من قبيل السحر والشعبذة لا حقيقة لها ولا أصل، وإنما ترى في الظاهر على وجه وهي في الحقيقة على خلافه، والمعجز على ظاهره، وما كان من الشعبذة على ظاهره كمن يمشي على يديه ورجلاه في الهواء ويمشي على الحبل الذي لا يعتاد المشي على مثله ويقعد عليه ويضطجع مع كون ذلك صحيحاً محققاً، فسببه ما يتفق لبعض الناس من خفة البدن، ومما رسة ذلك من وقت الصغر مع اعتياده لغذاء مخصوص تتأتى منه هذه الأفعال، ولرياضة النفس وتعويدها الصبر على الأمور الشاقة تأثير عظيم في حصول ما يراد بالرياضة، فقد روي أن بعض الصوفية كان يتعود الصبر عن الطعام أربعين يوماً، وفي تذكرة داود الأنطاكي مامعناه أن بعض من يدعي التصوف يأكل طعاماً مخصوصاً، ذكره داود، وقد زال عن ذهني معرفة جنسه فيصبر بعده عن الطعام أياماً، وإنما فعل ذلك إيهاماً للعوام أنه ممن راض نفسه حتى صارت تصبر عن تناول الطعام تلك المدة، ويروى أن ابن الزبير كان يصوم واصلاً قدر خمسة عشر يوماً مع أنه كان من أقوى أهل زمانه، وليس ذلك إلا بالتعود للصبر

والممارسة، ومما يؤكد ذلك، ويوضحه ما ذكره صاحب الغياصة[1] عن نفسه، وذلك أنه قال: ولقد شاهدت من ذلك يعني الشعبذة عجباً في السنة التي حججت فيها إلى بيت الله الحرام رأيت رجلاً عظيم الشبعذة رأيت منه أنه يتعلق بحبل في مباني الحرم الشريف من واحدة إلى أخرى، وهو مع ذلك مستلقٍ على ذلك الحبل، ومرة يقعد عليه كما يقعد المتكئ على الأرض ومعه آخر ربما قعد أحدهما على الحبل ويأتي الآخر على فخذه فيما أحسب أعني قعوده على فخذه، فأما غير ذلك فتحقيق لي، قال وسألت عن ذلك وما سببه فقيل: هما رجلان من الهند وذلك منهما اعتياد وممارسة.

قلت: فثبت بما ذكرنا أن مثل ذلك لا يعارض به المعجز؛ لأنه لا يكون إلا بتعلم وممارسة وشروط، وكذلك القول في السحر فإنه لا يحصل إلا بشروط مخصوصة في أوقات مخصوصة، ولا يكون بحسب الاقتراح بخلاف المعجزات.

الوجه التاسع: اتفاق الأنبياء على التوحيد والدعاء إلى الله والترغيب فيما لديه، الأول منهم يبشر بالثاني، والثاني يؤمن بالأول لا ينقم أحدهم على الآخر، ولا ينقصه، وأرباب السحر والشعبذة بل وأرباب الكرامات من الأوليا والعلماء التي يعدها بعضهم خوارق تجري بينهم المعارضات والمنافسة،والدالة على ارتفاع العصمة عنهم التي هي من لوازم النبوة.

---

(١) الدواري. تمت مؤلف.

العاشر: أن صاحب المعجزات يفارق أصحاب الحيل في هيئته وزيّه، وروائه وكلامه وأفعاله، وفي كافة أحواله، هذا همه تقوى الله ونورها يتلألأ في وجهه، ولوائح الخيرات تعرف منه في جميع شئونه، وصاحب الحيل همه الدنيا وأهلها من الملوك وغيرهم يعرف في وجهه الشر، والخداع والغدر، اشتغاله ومرمى آماله استمالة الناس إليه، وجمع حطام الدنيا لديه، وهذا فرق جلي لا يجهله إلا غبي.

فهذه جملة الوجوه التي يتميز بها النبي من الساحر، والمعجز من الحيلة، فمن كابر بعد ذلك وجحد، وادعى عدم التمييز فهو الخصم الألد، الذي لا يجارى ولا يناظر.

واعـــلم: أنما ذكرناه من وجوه المعجز والشروط الفارقة بينه وبين السحر والحيل تدل على أن العلم بالمعجزات استدلالي، وإلا لما احتجنا إلى معرفة تلك الشروط والفروق، وهو ظاهر إطلاقات كثير من أصحابنا، ويؤخذ من كلام بعضهم أن منها ما يعلم ضرورة، ومنها ما يعلم دلالة، ففي المنهاج ما لفظه:

قال شيوخنا: وكثير من المعجزات يعلم بالضرورة إعجازها ومفارقتها للسحر والحيل، ولهذا اعترف سحرة فرعون بمعجزة موسى عليه السلام وهم أعلم الناس بالسحر، ووصف الله قوم فرعون بالجحود في قوله تعالى: {وَجَحَدُوا بِهَا...} الآية[النمل:١٤] ولا يوصف بذلك إلا منكر الضرورة، وأقول ليس في اعتراف السحرة بمعجزة موسى عليه السلام وإخبار الله عن قوم فرعون ما يدل على أنهم علموا ذلك ضرورة؛ إذ من الجائز أن يكونوا علموا ذلك استدلالاً فاعترف

السحرة، وجحد الآخرون بعد معرفتهم لصدقه بالنظر فأخبر الله عن جحودهم بعد علمهم النظري، ولا نسلم أنه لايوصف بالجحود إلا منكر الضرورة، بل يوصف به منكر المعلوم سواء علمه ضرورة أو دلالة، ولذا قال عليعليه السلام: (الذي تشهد له أعلام الظهور على إقرار قلب ذي الجحود) فإنه يدل على أن الجاحد قد يكون مقراً بقلبه بإثبات الصانع لقيام الدليل عليه، وهو أنواع العالم المعبر عنها بأعلام الظهور فسمى إنكاره جحوداً مع أنه إنما أنكر ماعلم دلالة، هذا وأما كيفية دلالة المعجز على صدق مدعي النبوة فقد اختلف في ذلك، فعند أصحابنا أن دلالته عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل، ومعناه: أن من وجد على يديه المعجز فهو نبي صادق لدلالة المعجز على صدقه؛ إذ لو لم يكن صادقاً لقبح عقلاً إيجاد المعجز على يديه؛ لأن تصديق الكاذب قبيح فيمتنع وقوعه من الله تعالى من حيث الحكمة كسائر القبائح، ولهذا ألزموا المجبرة لما نفوا القبح العقلي لجواز خلق المعجز على يد الكاذب، وقالت الأشاعرة: ليست عقلية محضة؛ لأن الأدلة العقلية مرتبطة بمدلولاتها، ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها، والمعجز ليس كذلك فإن خوارق العادات عند قيام الساعة من انفطار السماء وانتثار الكواكب واقعة، وليست دالة على النبوة قطعاً لانتفاء الرسالة في ذلك الوقت، وكذلك تكون الخوارق على يدي الأولياء وغيرهم وهي غير دالة على صدق مدعي النبوة، وإذا كان المعجز قد يتخلف مدلوله عنه وهو دلالته على صدق نبي ثبت أن دلالته ليست عقلية، وإنما هي دلالة عادية، ومعناها أن الله تعالى

أجرى عادته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجز، قالوا وإظهار المعجز على يد الكاذب وإن كان ممكناً عقلاً فانتفاؤه معلوم عادة، فإن من قال أنا نبي، ثم نتق جبلاً واوقفه على رؤوس قومه، ثم قال: إن كذبتموني وقع عليكم، وإن صدقتموني انصرف عنكم فكان كلما هموا بتكذيبه قرب منهم، وكان كلما هموا بتصديقه بعد عنهم يعلم بالضرورة أنه صادق، والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكناً صدوره من جهته عقلاً لشمول قدرة الله تعالى للمكنات بأسرها، وقد ضربوا لهذا مثلاً وهو أنه لو ادعى رجل بمشهد الجم الغفير أن هذا الملك أرسله إليهم، ثم قال للملك: إن كنت صادقاً فخالف عادتك، وقم من على سريرك واقعد في مواضع الأتباع والحشم، ففعل كان ذلك نازلاً منزلة تصديقه بصريح المقال، ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال والمقام، وهي ما نعلمه ضرورة من جهة العادة أن فعل هذا الملك يفيد تصديق المدعي للرسالة، فكذلك في المعجزة، وفي المواقف وشرحها عن بعض الأشعرية أن خلق المعجز على يد الكاذب غير مقدور في نفسه؛ لأن دلالة المعجز على صدق مدعي النبوة دلالة قطعية يمتنع تخلفها، فلا بد لها من وجه دلالة؛ إذ به يتميز الصحيح من الأدلة عن غيره وإن لم يعلم ذلك الوجه بعينه، وأيضاً لو خلق المعجز على يد كاذب لم يخل من أحد أمرين، وهما الدلالة على صدقه، أو عدم الدلالة، وكلاهما باطلان.

أما الأول: فلأنه يلزم منه أن يكون الكاذب صادقاً وهو محال.

وأما الثاني: فلما فيه من انفكاك المعجز عما يلزمه من الدلالة

القطعية.

والجواب: عما ذكروه أن نقول: أما استدلالكم على أن دلالة المعجز غير عقلية لوجود الخوارق عند قيام الساعة، فباطل لما مر من أن الكلام في المعجزات الخارقة مع بقاء التكليف، وأما قولهم بوجودها على يد الأولياء وغيرهم، فغير مسلم سلمنا فنقول: الباري تعالى عدل حكيم لايوقع عباده في لبس، فلا بد وأن يفعل ما يزيل اللبس إما باعتراف من وقعت على يديه بالنبوة لغيره، أو عدم دعوى النبوة، وإلا لم يجز من الله فعلها، وهؤلاء إنما جوزوها على يد الكاذب والساحر وإن أوقعت في اللبس بناء على قولهم أنه لا يقبح من الله قبيح.

فإن قيل: المعلوم أنه قد يتفق من أهل الكهانة والعارفين بالخواص التي أودعها الله بعض الأجسام ونحوهم ما يلتبس بالخوارق، والذي يخفى عليه علل ذلك وأسبابه لايأمن في المعجزات أن تكون من هذا القبيل خصوصاً من العوام الذين لايعرفون حقيقة المعجز ولا شرائطه، وربما كان ذلك سبباً لاتباعهم من ادعى النبوة من هؤلاء، كما قد وقع ذلك على ما في كتب التاريخ، فبماذا يميز الناظر المعجز عن غيره، وكيف جاز من الله تمكينهم مما يوقع في اللبس.

قيل: الناظر في صحة المعجز لا بد أن ينتهي إلى وجه يعلم به المعجز ويميزه عن غيره، فإن لم يهتد إليه نظره وجب على الله تعالى الخاطر المنبه على ذلك كما في سائر أدلة أصول الدين، فإن ضل بعد ذلك كان قد أتي من جهة نفسه كما مر في مسألة الناظر، وتمكينهم من ذلك

قد يكون زيادة في التكليف، ولا قبح فيها. والله أعلم.

وأما قولهم: إن الله تعالى أجرى عادته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجز، فقد مر جوابه في المسألة السادسة من المقدمة، وقولهم في النبي إذا نتق الجبل إن العادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب، دعوى لادليل عليها، بل العقل الذي حكم بامتناع وقوعه لقبح تصديق الكاذب والله لايفعل القبيح، وقولهم في المثال: إنا نعلم بالضرورة العادية أن فعل الملك تصديق لمدعي الرسالة، معلوم البطلان، بل نعلمه بالدلالة العقلية، وهي أنه لولم يقصد بذلك الفعل تصديق المدعي لكان فعله عبثاً وجهلاً وسفهاً، وهذا واضح، وأما قول بعضهم إن خلق المعجز على يد الكاذب غير مقدور، فمبني على أن الله تعالى لا يقدر على فعل القبيح، وقد مرالخلاف في المسألة وجوابات أصحابنا على القائل بذلك في المسألة الثامنة مما يتعلق بقوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ} وأما قوله إنه يمتنع تخلف دلالة المعجز على الصدق، فقد مر جوابه في المسألة السابعة من مسائل الحمد لله.

الموضع الرابع: في أن القرآن معجزة لنبينا محمد ﷺ، ولا خلاف بين المسلمين في كونه معجزاً، والذي يدل على ذلك أنه قد ادعى النبوة وجاء بالقرآن، وادعى أنه معجزة له، ووجدنا فيه حقيقة المعجز وشرائطه، فدل على ماذكرنا.

واعلم: أن بعض أصحابنا يجعلون هذه الأدلة مبنية على ثمانية أصول، وهي أن محمداً ﷺ موجود، وأنه ادعى النبوة، وأنه أتى بالقرآن، وأنه لم يأت به غيره، وأنه جعله حجة له على صدق

دعواه، وأنه تحدى العرب بل الجن والإنس أن يأتوا بمثله فلم يأتوا بشيء، وأنه يعلم بذلك عجزهم، وأن عجزهم دليل نبوته، وهذه الأصول منها ماهو معلوم ضرورة، ومنها مايعلم مما تقدم في حد المعجز وشرائطه، إلا أن في إفرادها بالذكر والكلام على كل واحد منها ودفع ما يرد عليه من التشكيكات والاعتراضات مزيد تحقيق، وطمأنينة قلب، ولأجل ذلك استحسنا الإتيان بها كاملة، وتفصيل الكلام عليها على وجه بديع، واستكمال لما يتعلق بها من الإشكالات، وردها بأوضح رد وأكمله وفي ذلك من الفوائد ما لا يخفى على من له رغبة في العلوم، واليقين بما كلفه بها الحي القيوم، فنقول:

أما الخمسة الأُوَلُ، وهي وجوده وما بعده آخرها أنه جعله حجة له، فالعلم بها ضروري بالتواتر.

قال السيد مانكديم: ولا مانع يمنع من حصول العلم بهذه الأشياء وما جانسها اضطراراً، فإن العلم بالملوك والبلدان وكون المصنفات منسوبة إلى مصنفيها ضروري، وقد أورد على دعوى الضرورة اعتراضات أكثرها في التشكيك في وقوع التواتر وفي إفادة العلم، ولم نذكرها في هذا الموضع؛ لأنها غير قادحة فإن كل أحد يعلم من نفسه ضرورة أنه لا يشك في واحد من هذه الأصول؛ ولأن إيرادها يستدعي الكلام على ماهية التواتر وشرائطه وأدلة إفادته العلم، وما يتعلق به من الخلاف، وفي ذلك تطويل للمسألة لغير موجب، ولأن التواتر وما يتعلق به مسألة مستقلة؛ إذ لا يختص بالاستدلال به هذا الموضع، بل

يستدل به في مسائل، وسنذكر له إن شاءالله في الموضع اللائق به بحثاً مستقلاً نستوفي فيه أقسامه وأحكامه، ومن الاعتراضات على هذه الأصول أن قولكم إن محمداً رسول الله ﷺ هو الذي أتى بالقرآن ولم يأت به غيره، غير مسلم؛ لأن المنقول تواتراً إنما هو جملة القرآن لا آحاده، ومن الجائز أنه طالع كتب من تقدم وأشعارهم وخطبهم فانتقى أجودها، وضم بعضه إلى بعض، فيكون هو المؤلف للمجموع، وإن كانت مفردات الآيات أو بعضها عمن تقدم، ويؤيده أنه كان إذا أعجبه كلام أدخله في القرآن كما أدخل قول كاتب الوحي فتبارك الله أحسن الخالقين، وقال له: اكتب فهكذا نزلت فارتد ذلك الرجل، ويدل على ذلك أيضاً أنه لم ينزل عليه القرآن جملة، وأن بعض مفرداته قد وجدت في شعر من تقدمه كما روي في شعر امرئ القيس:

وقدور راسيات وجفان كالجوابي

وفي شعر أسعد الكامل:

ملكتهم بلقيس تسعين عاماً بأولي قوة وبأس شديد

والجواب: أن النبي ﷺ قد تحدى به العرب ولوكان جمعه له كما ذكرتم لما تحداهم؛ لأنه يعلم قطعاً أن غيره يقدر على مثل فعل لذكائهم، وفصاحتهم، ومعرفتهم بكلام من تقدمهم بحيث لايقدر العجز منهم عن مثل ذلك التأليف، والعاقل لا يتحدى غيره بما يعلم قدرته عليه، ومافيه نقضه ومعاكسة غرضه، وأما وجود مثل مفردات بعض كلماته فلا يقدح؛ لأن الإعجاز بما فيه من الفصاحة، وحسن

النظم، والتركيب، وضم الآيات بعضها إلى بعض، ولذا قيل: إن المعجز منه لايكون أقل من ثلاث آيات، ومن الاعتراضات على أنه أتى بالقرآن وأنه لم يأت به غيره، أن من الجائز أن يكون الله تعالى بعث نبياً وأظهر القرآن عليه فقتله محمدﷺ وادعى النبوة لنفسه، وادعى القرآن معجزة له.

والجواب من وجوه:

أحدها: أنه لو جاز ذلك لما وثقنا بنبوة نبي، ولا شعر شاعر، ولا خطبة خطيب لتجويز مثل ذلك، والمعلوم خلافه.

الثاني: أنه لا يجوز من الله تعالى أن يمكن أحداً من قتل نبي قبل التبليغ؛ لأنه يجب على الله بقاء النبي وحفظه من كل آفة حتى يبلغ، ويصدقه بالمعجز، وإلا عاد على غرضه بالنقض، وهذا متفق عليه بين أصحابنا.

فإن قيل: نفرض أنه قد بلغ وأظهر المعجز.

قيل: لا يجوز من طريق العادة أن لا يعلم بذلك الرسول ولا بمعجزته أحد من الخلق سوى محمد ﷺ، بل نعلم ضرورة امتناع ذلك، وإذا كان ممتنعاً فنقول:

الواجب: على من علم دعوة ذلك النبي ومعجزته أن يظهر ما علمه ليعارض به دعوى الكاذب ويبطلها، والعادة قاضية بأنه لا بد من وقوع ذلك، ولما لم ينقل شيء من ذلك علمنا أن ذلك المفروض لم يقع.

فإن قيل: لعله لم يبعث إلا إلى محمدﷺ فقط فصدقه وأخذ كتابه، ثم لما هلك ذلك النبي ادعاه معجزة له.

قيل: مثل ذلك لا يجوز؛ لأن من حق البعثة أن يكون لطفاً للمبعوث إليه، ولا تكون مفسدة، واللطف الواقع من جهة الله تعالى لا بد أن يلتطف به من فعل له، ولو قدرنا هذا التقدير خرجت البعثه عن كونها لطفاً إلى كونها مفسدة، وذلك لا يجوز من الله فعله، ولذا قلنا إنه لا يجوز بعثة نبي لا يجيبه أحد من الناس، بل لا بد أن يعلم أنه يلتطف به ملتطف، هكذا أجاب الإمام المهدي، قالعليه السلام: ولأجل هذا يضعف عندنا ما روي عن القاسم بن إبراهيم[1]عليه السلام من قوله: إن بعض الأنبياء يأتي يوم القيامة ولم يجبه أحد.

فإن قيل: يجوز أنه قد التطف بها ملتطف بفعل واجب أو ترك قبيح، ثم إنه عصى فحبط ثوابه فجاء ذلك النبي وحده، ونقول مثل ذلك في هذه الصورة.

قيل: لو جاز ذلك لم يجز مثله في هذه الصورة؛ لأن المصلحة

---

(١) الإمام القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل ابن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالبعليه السلام نجم الآل الأكرمين .ولد بالمدينة سنة (١٦٩هـ(فاق أقرانه، وكان وحيد عصره، وفريد دهره، وعين زمانه، فقهاً وعلماً، وتواضعاً، وورعاً، وشجاعة ـ مكث بمصر ما يقارب عشر سنوات نشر خلالها عقائد أهل البيت، وكان المأمون يشدد في طلبه . ولما توفي شقيقه محمد بن إبراهيم قام بأمر الإمامة، وبايعه رؤساء العترة، حتى سميت بيعته البيعة الجامعة لإجماعهم عليها . طاردته الجيوش العباسية مرارا في اليمن والحجاز، خلف لنا تراثا فكرياً رائعاً ومنه : (كتاب العدل والتوحيد)، (والدليل الكبير على الله)، (والرد على الروافض)، (والرد على الملحد)، وله الكثير من المؤلفات التي تزيد على العشرين مؤلفاً . أخباره كثيرة، ومناقبه غزيرة ـ توفي سنة (٢٤٦هـ(بالرس رحمه الله تعالى.

المفروضة قد عارضتها مفسدة.

الثالث: أنه قد ظهر على محمدﷺ معجزات غير القرآن، وأيضاً في القرآن آيات كثيرة يجتمع منها أكثر من سورة نزلت بحسب ما عرض لمحمدﷺ من الأحوال فهي معجزة كافية.

الوجه الرابع: ما ذكره الرازي حيث قال: إن الإنصاف في هذا الموضع أن كل عاقل إذا رجع إلى نفسه علم ضرورة أن هذا الاحتمال لم يكن، وإذا كان العلم الضروري حاصلاً ببطلانه أغنانا عن تكلف الجواب عنه.

الأصل السادس: أنه تحدى العرب بمعارضته، قال الموفق بالله وغيره: والعلم بذلك ضروري، قيل: لكن يحتاج إلى الفحص فإن من بحث عن أحوالهﷺ علم بالتواتر أنه كان يغشى محافل العرب ومجامعهم، ويتلو عليهم القرآن، ويلتمس منهم معارضته، وقيل: إن العلم بذلك استدلالي واستدلوا بوجهين:

أحدهما: أن المرجع بالتحدي إلى أنه يعتقد أن له مزية بسبب ما معه، وهذا كان حال النبي ﷺ مع القوم، فإنه كان يعلم من حاله ضرورة أنه كان يعتقد أن له الفضل على الناس لمكان ما جاء به من القرآن، ويدعي المزية عليهم بسببه ويظهر ما جاء به، وذلك كاف في التحدي كالخطيبين إذا كان بينهما منافسة فإنه لا فرق بين أن يأتي أحدهما بخطبة يتحدى بها صاحبه، وبين أن يظهرها عليه.

الوجه الثاني: أن القرآن مشحون بآيات التحدي، ومنها هذه الآية

التي نحن بصددها، وهي صريحة واضحة مشتملة على غاية التحدي ونهايته، فإنه تحداهم أن يأتوا بسورة من مثله، والسورة منه قد تكون ثلاث آيات، ثم بالغ في ذلك حتى قال: {وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ} [البقرة:٢٣] فأمرهم بالاستعانة بشهدائهم كما في قوله: {وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ} [يونس:٣٨] ثم أخبرهم أنهم لايفعلون ذلك، وفي ذلك غاية التبكيت ونهاية التحدي، والدلالة على عجزهم، فإنه لو كان في مقدورهم الإتيان بشيء من معارضته لكان هذا الكلام والتسجيل عليهم حاملاً لهم على المعارضة ولو بسورة واحدة، وقد أورد على هذ الأصل اعتراضان:

الاعتراض الأول: أنه لم يتواتر إلا جملة القرآن لا أفراده بدليل إنكار ابن مسعود المعوذتين والفاتحة، وأثبت أبي خمس سور، ونفاهن ابن مسعود، وأثبت زيد بن ثابت ثلاثاً منها، واختلف في البسملة إلى غير ذلك من الاختلاف[1] الذي يدل على عدم تواتر مفردات القرآن، ومع ذلك إنه لم ينكر على هؤلاء في نفي ولا إثبات، ولا نقص ذلك من قدرهم، ولا كفر أحد من خالفه، ولو كان مما يشترط فيه التواتر في مفرداته لوقع التكفير بالزيادة والنقص، إذا عرفت هذا فمن الجائز في آيات التحدي أن تكون مزيدة في القرآن، وليست منه، أومنه ولكن لم تنزل إلا بعد استقرار الإسلام، وقهر العرب، وقوة المسلمين بحيث لا يتمكن المشركون من المعارضة، وحينئذ فلا يمكن القطع بعجزهم عن المعارضة.

---

(١) كاختلافهم في المصاحف وتزييف كل منهم مصحف الآخر. تمت مؤلف.

والجواب من وجوه:

أحدها: أن التفاصيل كالجملة في التواتر لا فرق بينهما إلا أن التفاصيل ربما احتاجت إلى البحث، والذي يدل على عدم الفرق بينهما العلم الضروري بأنه لو زاد أحدنا في القرآن لفظة أو حرفاً، أو نقص منه ذلك لعلمه كل من يقرأ القرآن حتى الصبيان فضلاً عن العلماء، وليس ذلك إلا لتشدد أهل الإسلام في حفظ القرآن ومنعه من التغيير، وإذا كان هذا التشديد في الزمن المتأخر، فالمعلوم ضرورة أن الصحابة إن لم يكن تشددهم أعظم فهو لا يقصر عن تشدد غيرهم.

الوجه الثاني: أنه لو أمكن القول بزيادة آيات التحدي لأمكن أن يقال بزيادة أقيموا الصلاة وغيرها بل سائر القرآن، ومعلوم فساده.

الثالث: أن هذه الآيات مسموعة، والتحدي قائم على وجه الدهر، والفصحاء موجودون بكثرة؛ فيجب أن يأتوا بمثله ليظهر فساد التحدي، والمعلوم أن أحداً لم يقدر على معارضته إلى يومنا هذا.

فإن قيل: إن الفصاحة قد نقصت ولو ظهرت تلك الآيات في أيام توفر فصاحة العرب لعارضوه.

قيل: لا نسلم فإن في خطباء الأزمنة المتأخرة من الفصاحة والتفنن فيها ما لا يوجد في العرب، وغايته نقص الفصاحة في الشعر، وهي لا تتعلق بما نحن فيه.

وأما ما روي عن ابن مسعود فقد مر جوابه في الفاتحة، وبمثله يجاب عن سائر ما نقل عن غيره، على أن هذه الروايات آحادية لا يعارض بها المتواتر الذي قد ظهر ظهور الشمس، وأما البسملة فقد مر الجواب

على عدم تخطئة المثبت والنافي في مباحثها[1].

الاعتراض الثاني: أن آيات التحدي وإن كانت متواترة فلانسلم أن الغرض منها التحدي والاستدلال على نبوته بالقرآن؛ إذ لو أريد بها ذلك لاشتهر كما اشتهر ادعاؤه للنبوة، ولم ينقل أحد من أصحاب الأخبار أنه استدل على نبوته بالقرآن، ولم ينقل أن من آمن به لم يؤمن إلا لدليل القرآن، فثبت أن القرآن ليس بمعجزة، وإنما ذكرت آيات التحدي فيه على ما يعتاده الشعراء والخطباء من الدعاوي العظيمة في أثنا الشعر والخطبة.

والجواب: أن هذا إنكار لما هو معلوم بين الأمة وغيرهم، فإن المعلوم عند كل من عرف أن محمداً ﷺ ادعى النبوة من المؤمنين والفاسقين والكافرين أن القرآن معجزته العظمى، وأنه تحدى به العرب، واستدل به على نبوته، وإنكار ذلك سفسطة.

قوله: لم ينقل أصحاب الأخبار...إلخ.

قلنا: بل نقلوه كما في إسلام عمر والبراء بن عازب وغيرهما كما تضمنته كتب التاريخ.

الأصل السابع: أنه لما تحداهم به عجزوا عن معارضته ولم يأتوا بشيء مما تحداهم به، وذلك ظاهر فإن الدواعي إلى نقل معارضته أقوى من الدواعي إلى ينقل القرآن نفسه، فلا يجوز أن ينتقل أحدهما ولا ينقل الآخر، وإنما كانت أقوى؛ لأنها ألطف وأشرف، والتعجب

---

(١) في أول الباب الثاني. تمت مؤلف.

منها أظهر لما فيه من إبطال أمره، فكيف يجوز أن يقال لعلها وقعت ولم تنقل، هذا مع أنه قد نقل من المعارضات ماهو دون هذه المعارضة في الغرض، كمعارضه جرير، والفرزدق، وامرئ القيس، وعلقمة، بل قد نقلت المعارضات الركيكة كمعارضة مسيلمة، وابن المقفع، ثم إنا لو جوزنا معارضة يشتبه الحال فيها لوجب على الله أن يوفر الدواعي إلى نقلها؛ لأنها هي الحجة حينئذ فكيف تخفى وتظهر الشبهة، وقد أورد على هذا الأصل اعتراضات:

الاعتراض الأول: أن من الجائز أن يكونوا قد عارضوا، لكن منعهم خوف المسلمين من نقلها.

والجواب: أن الخوف إنما يمنع من الظهور والاشتهار لا النقل فلا يمنعه؛ بدليل أنه قد نقل أقوال المنكرين للصانع والسابين للرسل، ولم يمنع من ذلك خوف المسلمين، وأعظم شاهد ودليل ما نال شيعة أمير المؤمنين عليه السلام من بني أمية وتوعدهم إياهم على إظهار مناقبه حتى كتموها خوفاً وفرقاً، وبالغ أعداؤه في طمس فضائله وكتمها فخرج من بين الكتمين ما ملأ الخافقين، ولم يؤثر الخوف إلا في ظهورها واشتهارها في أيام بني أمية، وأما نقلها وروايتها فلم يؤثر في منعه بحال، وبعد فكان أعداء محمد صلى الله عليه وآله في عزة ومنعة، وفي غير أرضهم مواضع يمكنهم إظهار المعارضة فيها كبلاد فارس والروم وغيرها، وأيضاً لو جوزنا ذلك لجاز لقائل أن يقول: إنه كان في زمن النبي صلى الله عليه وآله أنبياء إلا أن المسلمين قتلوهم ولم يجسر أعداؤهم[1] على

(١) أي أعداء المسلمين. تمت مؤلف.

نقل ذلك للخوف، وكذلك يقال في زمن موسى وعيسى عليهما السلام، والمعلوم أنه لو ادعى ذلك مُدَّعٍ لَكَذبه العرب والعجم، ثم إن المعارضة لو كانت لوجب نقلها لما مر، وقد نقل منها معارضة مسيلمة وابن المقفع مع أنها غير معارضة لركتها وسماجتها.

الاعتراض الثاني: أنهم إنما تركوا معارضته؛ لأنه مما يتكلمون في أشعارهم ومنثور كلامهم بمثله، فلا يكون للمعارضة معنى لوجود ما يدل على المعارضة، كما لو ادعى النبوة وقال: معجزتي أني أقعد وأقوم وأنتم لاتقدرون على ذلك، فإن حصول ذلك عندهم على العادة كاف في إبطاله.

والجواب: أن المعلوم ضرورة أنه كان متميزاً عن كلامهم بزيادة في فصاحته وبلاغته، على أنه لو كان الأمر كما قلتم لجرى منهم ما يجري مجرى الاستهزاء لقضاء العادة بذلك، ولما أجمع عليه العقلاء، هذا مع أنهم قد اعترفوا بتميزه عن كلامهم، وعن السحر والكهانة، كما حكى ذلك القاضي عياض[1] وغيره.

الاعتراض الثالث: أن تركهم المعارضة لأنهم ليسوا من أهل النظر والجدال، وإنما عادتهم القتال ومصاولة الأقران فعدلوا إلى ما يعتادونه، ومن الجائز أنهم لم يعلموا أن المعارضة تبطل أمره، ويجوز أيضاً أن يكونوا عدلوا إلى قتاله لأنهم أرادوا استئصاله، ومع هذه التجويزات لا يكون عدم المعارضة دليلاً على عجزهم عنها.

---

(١) في الشفاء. تمت مؤلف.

والجواب: أن المعلوم من حال العرب معرفتهم لطريق المعارضة والجدال، بل كانت مفاخرتهم بالقصائد الفصيحة، والخطب البليغة، ولذا لم يأت شاعر بقصيدة إلا ويوجد من يعارضه فيها، وهذا معروف من حال شعرائهم كامرئ القيس وعلقمة وأشباههما.

قوله: ومن الجائز أنهم لم يعلموا ...إلخ.

قلنا: هذا باطل فإن كل أحد يعلم أن خصمه إذا أتى بأمر وادعى لمكانه منزلة عظيمة، وتحداه بمعارضته، فإنه متى عارضه فقد أبطل دعواه، وهذا مما لا يخفى حتى على الصبيان؛ ألا ترى أن صبياً لو تحدى صبياً آخر، وقال: إني أطفر هذا الجدول وأنت لا تقدر عليه فإن الآخر يعلم أن دعواه تبطل بطفره ذلك الجدول.

قوله: ويجوز أنهم أرادوا استئصاله.

قلنا: وهذا باطل أيضاً فإنه لا يجوز على عاقل أن يقدر على إبطال أمر خصمه بالأمر السهل فيعدل إلى ما فيه كلفة ومشقة، وتعريض بالنفس إلى الفناء والهلكة، لا سيما وهم لايقطعون بأنهم يغلبونه، بل يجوزون أن تكون الدائرة عليهم، وهذا معلوم حتى للصبيان كما مر فإن الصبي لا يعدل إلى قتل صاحبه مع إمكان الظَّفر[1] منه، وكيف يقال: إن عدولهم عن المعارضة إلى قتاله لقصد استئصاله مع أنهم لو قتلوه لكانت الحجة عليهم ألزمَ؛ لأن لأصحابه أن يقولوا قتلتم نبياً من أنبياء الله، وأيضاً النبي ﷺ لا يستهان بقتاله؛ لأنه كان في منعة

(١) أي ظَفر الجدول. تمت مؤلف.

عظيمة في قومه بحيث لا يقدر معها العدول إلى قتاله إلا عند عجزهم عن إبطال أمره بغيره.

الاعتراض الرابع: لعلهم إنما تركوا معارضته؛ لأنه جمع القرآن في مدة طويلة، وطلب منهم معارضته في أيام يسيرة، فلما لم يمكنهم ذلك في تلك المدة عدلوا إلى القتال.

والجواب: لو كان الأمر كذلك لا عتذروا بأنه لم ينصفهم بالإمهال، وبعد فإنه قد تحداهم بأن يأتوا بسورة كما في هذه الآية، ومن السور ما هو ثلاث آيات، ومثله مما لا يحتاج إلى مدة طويلة، وأيضاً كان يمكنهم أن يأمروا فصحاءهم بمعارضته والنظر فيها وهم يشتغلون بقتاله، فلما لم يقع شيء من ذلك دل على أن عدولهم إلى القتال للعجز.

الاعتراض الخامس: أن هذا الأصل مبني على أنهم كانوا أهل حرص على إبطال أمره، وهذه دعوى ومهما لم تثبت فلا يكون تركهم المعارضة دليلاً على عجزهم.

والجواب: أن العلم بذلك ضروري، ويزيده وضوحاً ما في إبطال أمره من المنافع العائدة عليه، ودفع المضار المتعلقة بهم في منافعهم سلامتهم من الانقياد له وبقاء رئاستهم وعبادة آلهتهم، وما اعتادوه من عوائدهم، ومن المضار المدفوعة عنهم فوت الرئاسة، وتسفيه أحلامهم، ودخولهم تحت أمره ونهيه، وكسر آلهتهم وذمها إلى غير ذلك.

الاعتراض السادس: أن خبر التحدي لم ينقل أنه بلغ إلى كل واحد من العالمين فإنا نعلم ضرورة أن أهل الهند والصين، وسائر الأطراف الشاسعة لم يعلموا وجود محمدﷺ في زمانه فضلاً عن نبوته وتحديه بالقرآن، ومن الجائز أن يكون في من لم يبلغه ذلك من يقدر على المعارضة، وإذا كان الأمركذلك لم يكن عجز من بلغه التحدي دليلاً على أن القرآن معجز، وإلا لكان الحاذق في حرفته إذا تحدى أهل قريته بحرفته فعجزوا عنها كان نبياً، وذلك ظاهر الفساد.

والجواب: أن فصحاء العرب إذا عجزوا عن المعارضة فعجز غيرهم بالأولى، وتقدير وجود فصيح لم يبلغه التحدي لا يضر؛ لأن فصاحته إن لم تبلغ فصاحة القرآن كان مثل الحاضرين، وإن بلغت ذلك فحكمه حكم من قدرنا قدرته على مثل القرآن من الجن والملائكة، وسيأتي الكلام عليه.

الاعتراض السابع: أن من الجائز أن قريشاً تركت المعارضة محاولة منهم لطلب الملك والرئاسة بسبب ذلك المدعي للنبوة؛ لأنه منهم، وإظهارهم لمعاندته وقتاله إنما هو من السياسة بأن يظهروا عداوة محمدﷺ ثم أظهروا العجز عن معارضته ليتم غرضهم.

والجواب: أن خلاف ذلك معلوم ضرورة.

الاعتراض الثامن: أنه لا سبيل إلى القطع بأنهم لم يعارضوه، وقولكم لو وقع لاشتهر لأنه من الأمور المستعظمة، باطل؛ فإنه لا يجب اشتهار كل أمر مستعظم.

والجواب: أن السبيل إلى القطع موجودة، وهي أن المعارضة لو وجدت لظهرت وتواترت؛ لأن الداعي إلى فعلها وهو إبطال أمره ﷺ هو بعينه الداعي إلى إظهارها؛ إذ لايبطل أمره إلا بإظهارها لا بمجرد فعلها، ولو ظهرت لتواترت لما نعلمه ضرورة من حرص اليهود والنصارى وغيرهم على إبطال أمر رسول الله ﷺ، ونقل ما يدل على كذب دعواه في حياته وبعد وفاته إلى زماننا هذا ولا مانع لهم يقدر إلا خوف المسلمين، وذلك إنما يلزم لو طبقت شوكة المسلمين أقطار الأرض، والمعلوم خلافه فإن أكثر الأقطار كفرية وهم في القوة والسطوة في الغاية التي ينتفي معها خوفهم من المسلمين، فثبت أن السبيل إلى القطع موجودة.

قوله: لا يجب اشتهار كل الأمور المستعظمة.

قلنا: ما توفرت الدواعي إلى نقله منها وجب القطع باشتهاره، ومنه معارضة القرآن فإنها لو وجدت لوجب اشتهارها لما ذكرنا.

الاعتراض التاسع: أنهم إنما تركوا المعارضة لاشتمال القرآن على مالم يعرفوه من الأقاصيص والمغيبات، لا لعجزهم عن الإتيان بمثله في الفصاحة.

والجواب: أن القرآن لم يختص بالأقاصيص والمغيبات، فلو لم يمنعهم إلا ذلك لعارضوه في سائر أنواع الكلام، وأيضاً ليس المطلوب منهم معاني تلك الأقاصيص، بل يرضى منهم بأن يفعلوا أقاصيص من تلقاء أنفسهم، ثم يكسونها تلك العبارات؛ إذ معنى التحدي

معلوم عندهم، فإنهم إنما كانوا يتحدون بالنظم واللفظ لابالمعاني؛ ألا ترى أن علقمة عارض قول امرئ القيس:

ذهبت من الهجر ان في كل مذهب

بقوله:

خليلي مرّا بي على أم جندب

مع أن أحدهما في الوصال والآخر في الهجران،وأيضاً كان يمكنهم الاستعانة باليهود لمعرفتهم ما في القرآن من القصص، بل قد تحدى النبيﷺ اليهود به، وعجزوا عن المعارضة وفيهم العلماء، وبعد فإن العرب قد بعثوا إلى الفرس يطلبون منهم القصص، وجمعوا من ذلك شيئاً كثيراً، ثم عجزوا عن جعله معارضاً للقرآن .

الأصل الثامن: أن عجزهم دليل نبوته، والدليل عليه أنها قد حصلت حقيقة المعجز فيه،وتكاملت فيه شرائطه، فوجب أن يكون معجزاً دالاً على نبوتهﷺ، وعليه اعتراضان:

الاعتراض الأول: أن عجزهم لا يكون دليلاً على صحة دعواه، إلا إذا حصل القطع بأنه لا فاعل له إلا الله، ولا قطع بذلك؛ لأن من الجائز أن يمكن الله تعالى رسولهﷺ من الفصاحة ما لم يمكن غيره، ولذا قال: «أنا أفصح العرب» ويكون الحال فيهﷺ كالحال في أهل الحرف والصناعات، فإنه قد يوجد فيهم من لا يساويه أحد في الحرفة المعينة التي اشتركوا في صناعتها.

والجواب من وجهين:

أحدهما: ما أجاب به الرازي، والسيد مانكديم وغيرهم وهو أنا نعلم ضرورة أن الرجل لا ينشأ في العرب و يأخذ اللغة عنهم ثم يأتي بما يعجزون عنه جميعاً، يعلم ذلك بالعادة المستمرة، وضعفه الإمام المهدي، وقال: لا مانع من ذلك، فإن العمارات التي من أساس المتقدمين من التبابعة وغيرهم لا يقدر أحد من أهل الأزمنة المتأخرة على مثلها ضرورة، ولا يعد ذلك معجزة قطعاً، وكذلك كثير من الفصاحات والصناعات، لا يبعد عجز أبناء جنس من اختص بهما عنهما.

قلت: وفيه نظر فإن عجز المتأخرين إنما كان لنقص بنائهم وقواهم عن أولئك المتقدمين، فكأنهم ليسوا من أبناء جنسهم، ولو قدرنا في المتأخرين من يساويهم في ذلك لم نقطع بالاستحالة، وهذا بخلاف الحرفة والفصاحة، فإن أبناء الجنس موجودون، فلا يبعد أن يوجد فيهم من يقدر على مثل فعل هذا المختص.

قوله: ولم يكن ذلك معجزاً.

قلنا: إنما لم يعد معجزة لعدم اقتران دعوى النبوة به، ولو قدر فعله من أحد المتأخرين وقارنهُ دعوى النبوة لكان معجزاً؛ لأنه فعل خارقاً بالنسبة إلى المبعوث عليهم وادعاه شاهداً.

الوجه الثاني: ذكره الإمام المهدي ونحوه للرازي في التفسير، وهو أن النبي ﷺ لو كان هو الذي جاء بالقرآن من جهة نفسه لم يأمن أن يكون في العالم من يمكنه أن يفعل مثل فعله، ولا يمكنه القطع بعدم

ذلك، كما أن أحدنا إذا قدر على أمر لم يقدر على مثله أحد من أبناء جنسه، فإنا نعلم ضرورة بأنه لا يقطع بأنه ليس في العالم من يقدر على مثله، وإذا كان النبي ﷺ مجوزاً وجود من يقدر على مثل فعله، فالمعلوم من حاله في التنزه عن كل ما ينقصه ضرورة أنه لا يقدم على تحديهم، والإخبار لهم على سبيل القطع بأنهم لا يأتون مثله لوفور عقله، وظهور فضله، وتباعده عما ينقصه أو يشينه، فلما تحداهم، وقرعهم بقوله: {فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا} [البقرة:٢٤] ونحوها، علمنا أنه كان قاطعاً بصحة خبره ونبوته، وأنهم عاجزون عن معارضته، ولا يكون قاطعاً بذلك إلا إذا كان ذلك الكلام خارجاً عن طويق البشر.

قال الإمام المهدي ما معناه: وفي إخباره على سبيل القطع بأنهم لايأتون بمثل أصغر سورة ولو اجتمعوا، دليل قاطع على أنه عالم أنهم لا يقدرون على ذلك، وإلا كان متعرضاً لتجهيل نفسه، وتكذيبها، وبخسها على رؤوس العالم، والمعلوم ضرورة من حال كل عاقل أنه لا يرضى بتشويه نفسه بأنواع التشويهات، ولا يتعرض لأمر لا يأمن فيه أن يكون بسببه مشوهاً لنفسه، ومنقصاً لها، فكيف برسول الله ﷺ، ولو كان هو الذي جاء بالقرآن من تلقاء نفسه لعلم هو قطعاً أنه إذا قدر على جميعه فإنه يمكن غيره أن يأتي بقدر ثلاث آيات منه بالغة في الفصاحة مبلغه، كما نجد من أنفسنا العلم الضروري بذلك في نظائره، ومع قطعه بذلك كان تحديه بأقصر سورة منه شاهد عدل، بل طريقاً يفيد الضرورة أنه عالم عند تحديهم بعجزهم عن ذلك، وإلا كا ن معرضاً نفسه للنقص، ودعواه للإبطال.

قال الرازي: إنه إذا لم يكن قاطعاً بصحة نبوته كان يجوز خلافه، وتقدير وقوع خلافه يظهر كذبه، فالمبطل المزور البتة لايقطع في الكلام ولا يجزم به، فلما جزم دل على أنه ﷺ كان قاطعاً في أمره.

قلت: ولا يجوز أن يكون قاطعاً في أمره،إلا إذا لم يكن من فعله كما مر.

قال الإمام المهدي: وهو لا يعلم بيقين عجزهم إلا وهو عالم عجز نفسه عنه؛ إذ لو لم يعلم عجز نفسه لم يعلم عجز غيره.

الاعتراض الثاني: أن العرب وإن لم يكونوا قادرين على مثل القرآن فما يؤمنا أن في الجن والملائكة من يقدر على ذلك، وحينئذ يجوز أن بعضهم ألقاه إليه، ويجوز أن يكون في الجن من يقدر على معارضته، لكنهم تركوها رغبة في إضلال الإنس وإغوائهم، وتركها الصالحون منهم؛ لأنهم لم يكونوا في الفصاحة مثل الشياطين، أو كانوا مثلهم، وتركوها لأنهم وكلوا المكلفين إلى عقولهم، فإن العقل يجوز كونه ليس من فعل الله تعالى، ومع هذا التجويز لا يقطع بأنه من فعل الله، فمن قطع فإنما أتي من جهة نفسه.

والجواب: أما الجن فلا نسلم أن فيهم من يقدر على مثله؛ لأن التحدي شامل لهم، وفيهم الصالح، والطالح، والكبر، والحسد كالإنس، فلو كان فيهم من يقدر على المعارضة لعارضوه كما مر ذلك في الإنس.

قيل: مع أنا لا نعلم ثبوت الجن والملائكة إلا بالسمع، فكيف يقف

العلم بكون القرآن معجزاً على العلم بعجزهم، ونحن لا نثبت وجودهم إلا به هذا دور، وأما الملائكة فلأصحابنا عنهم جوابان مع ما مر[1]:

أحدهما: أنا وإن جوزنا قدرتهم على مثله، فذلك لا يقدح؛ لأن المعتبر فيه عجز من ظهر عليه وتحداهم به، ونقض عادتهم، والملائكة غير داخلين في التحدي، ولا مكلفين بهذه الشريعة، ولذا قيل في حده: ما خرج عن طوق البشر، ولكون المعتبر نقض عادة المبعوث إليهم كان قلب المدن ونتق الجبال إذا وقع من مدعي النبوة معجزاً وإن قدر الملائكة على مثله.

ثانيهما: أنا نقول هم داخلون في التحدي، كما ذهب إليه الإمام المهدي محتجاً بعموم قوله تعالى: {وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ} [يونس:٣٨] ونحوها، فنقول: الملائكة معصومون لا يفعلون إلا ما أمرهم الله به، وهو لا يأمر بتصديق الكاذب، فإذا كانوا الذين أظهروا القرآن على لسان الرسول عقيب دعواه النبوة والناس عاجزون عن مثله كان ذلك بمنزلة قولهم صدقت، وتصديق الكاذب قبيح، والله تعالى لا يأمر به، فعلمنا أنه إذا كان من جهتهم فهو صدق، وإذا كان صدقاً دلنا على أنه ليس من فعلهم، وإنما هو فعل الله، والملائكة عاجزون عنه لآيات التحدي وغيرها، وحاصله أنه لا يكون منهم إلا الصدق لعصمتهم، وإذا لم يكن منهم إلا الصدق وجب أن يكون القرآن ليس بفعل لهم، وإن كانوا الذين ألقوه إلى الرسول لدلالة آيات التحدي

(١) من أنا لا نعلم ثبوتهم إلا بالسمع. تمت مؤلف.

على عجزهم عنه.

قلت: ولا يقدرون على معارضته، وإلا لما كان لتحديهم معنى.

الاعتراض الثالث: أن عجز الإنس والجن عن الإتيان بمثل القرآن، وإن سلم فمن الجائز أن يكون وقوعه هو وغيره من معجزات الأنبياء على الوجه الذي تدعيه الفلاسفة، وهو أنه من تأثير النفوس التي ليست جسماً ولا حالة في الجسم، كما يجعلون تأثير عين العائن من تأثير النفس، وتحقيق مذهبهم أنهم جعلوا الإنسان غير الشخص المعروف، وأثبتوا له تأثيراً وعملاً، فيجوز أن تكون هذه المعجزات من تأثيرات النفوس كما في العائن، ويجوز أن يكون لبعض الناس معرفة في طوالع النجوم وخواصها ما ليس لغيره، فاستعان بها على ظهور الخوارق على يده، فلعل هذا من ذاك، وقد ثبت عن كثير من الناس الإخبار بالغيوب وذلك معلوم، ومنه حديث المرأة العمياء التي كانت ببغداد، وكانت تخبر بالغيوب على سبيل التفصيل، ولا خلاف أنه كان في زمن الجاهلية كهنة يخبرون بمبعث النبي ﷺ قبل حصوله، ويجوز أيضاً أن بعضهم يعرف خواص بعض الأشياء فأظهر بسببها الخوارق، ولا يستنكر مثل هذا، فإن المعلوم أن حجر المغناطيس تجذب الحديد.

قال الرازي: وكذلك قد تواترت الأخبار عن جميع الأتراك أنهم يقدرون على استجلاب الرياح، واستنزال الأمطار، وتبريد الهواء في الصيف، وتسخينه في الشتاء وغير ذلك، ويجوز أيضاً أن تلك

المعجزات مما أجرى الله العادة بحدوثها على دوران الفلك، وهي مختلفة في الدوران، فمنها ما يدور كل اليوم كطلوع الشمس، وقد يكون في شهر كاستهلال الهلال، إلى غير ذلك من الأدوار حتى أن منها مالا يعود إلا في ستة وثلاثين ألف عام، فيجوز أن يكون حدوث الخوارق في زمن النبي ﷺ إنما هي موافقة لأحد الأدوار والعادات ومع ما ذكر من التجويزات فلا نقطع بدلالة المعجز على النبوة لاحتمال أن يكون حصولها لأحد هذه الأسباب.

والجواب: أما القول بوقوعها على الوجه الذي تدعيه الفلاسفة فذلك الوجه المدعى باطل، وقد أبطلنا كون الإنسان ما يدعون في المسألة الثانية من ما يتعلق بقوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ...} الآية[البقرة:٨].

وأما تأثير النفوس فهو باطل لما مرّ[1] من أنه لا مؤثر حقيقة إلا الفاعل المختار وهو الله تعالى فيما لم يكن من أفعال الخلق، وإذا ثبت بطلان مذهب الفلاسفة بطل ما ترتب عليه.

وأما سائر ما ذكروه فهي أمور يمكن تعلمها والإطلاع عليها وذلك معلوم، فإن المنجمين وأهل الصناعات والرياضات يحتاجون في معرفتها إلى من يعلمهم أصولها أو يتعلمونها من الكتب الموضوعة لذلك، وما كان سبيله التعلم فلا يمكن من علم شيئا منه القطع البت بأن أحداً لا يقدر على مثل فعله، بل يجوز حصوله لغيره، وإذا جوز ذلك لم

(١) في الفاتحة تمت مؤلف.

يمكنه التحدي العام والإخبار على القطع بأنه لا يقدر أحد على مثله خوفاً من الفضيحة، ولا يأمن ذلك إلا بأمان الله تعالى كما أوجس موسى أن السحرة قد أُوتُوْا مثل ما أوتي حتى أمّنه الله تعالى، والمعلوم أن نبينا ﷺ قد بالغ في التحدي وأخبر بعجزهم على القطع وادعى المزية عليهم وأوجب امتثال أمره وطاعته فيما أراد منهم فكان ذلك دليلا مفيداً للعلم على أنه لا يخاف أن أحدا يأتي بمثله ولا أن خبره يتخلف وذلك يدل على أنه لم تحصل من أحد هذه الأمور التي قالوا بتجويز حصوله من أحدها وثبت أنه من فعل الله سبحانه وتعالى أنزله دليلاً على نبوته ﷺ والحمد لله رب العالمين، وبما ذكرنا ثبت القرآن كعجزة دالة على نبوة أبينا ونبينا محمد ﷺ.

[فوائد تتعلق بالنبي صلى الله عليه ومعجزاته]

تنبيـــه: يشتمل على ثلاث فوائد:

الفائدة الأولى في بيان الوجه الذي علم به النبي ﷺ أن الذي جاءه ملك وأن القرآن الذي جاء به كلام الله.

اعـــلم: أنه لا بد للرسول ﷺ من معجز يدل على أن جبريل صادق في رسالته إليه، وأن القرآن الذي جاء به كلام الله تعالى ولا سبيل إلى العلم بذلك إلا من أحد وجهين:

أحدهما: أن يخلق الله له علماً ضرورياً عند مشاهدة جبريل وسماع القرآن منه بأنه ملك مرسل من عند الله تعالى وأن ما جاء به

كلام الله جل وعلا، وذلك يصح عند المشاهدة، والسماع كما يصح أن يخلق لنا علماً ضرورياً بأن هذا الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه أمس، وأن الكلام المسموع الآن هو الكلام المسموع بالأمس سواء سواء.

الثاني: أن يظهر على يديه ـ أعني الملك ـ معجزة تدل على صدقه كما أظهر لموسى حين كلمه أن ذلك كلام الله، فحينئذ يعلم صدقه فيعلم بخبره أنه كلام الله تعالى، وهذا الوجه هو الذي عرف به نبينا ﷺ، صدق جبريل عليه السلام، فإنه أتاه بمعجزة تدل على ذلك وهي ما رواه أبو طالب في الأمالي قال: أخبرنا أبي، انا محمد بن الحسن، ثنا محمد الصفار، عن محمد بن الحسين، ثنا جعفر بن بشير، ثنا أبان، ثني محمد بن مروان، عن محمد بن سنان، عن الصادق، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام قال: تراءى لرسول الله ﷺ جبريل عليه السلام بأعلى الوادي وعليه جبة من سندس فأخرج له درنوكاً من درانيك الجنة فأجلسه عليه ثم أخبره أنه رسول الله إليه، وأمره بما أراد أن يأمره به، فلما أراد جبريل أن يقوم أخذ رسول الله ﷺ بطرف ثوبه فقال له: ما اسمك؟ فقال: جبريل. فقام رسول الله ﷺ فلحق بالغنم فما مر بشجرة ولا مدرة إلا سلمت عليه وقالت: السلام عليك يا رسول الله، وكان يرعى غنماً لأبي طالب عمه. ورواه الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام في (الحقائق).

أما والد الإمام أبي طالب فقد مر ذكره.

وأما شيخه فهو: محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد أبو جعفر.

وأما الصفار فهو: محمد بن الحسن وشيخه هو محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، وجعفر هو البجلي وهؤلاء، لم يزد في (الجداول) على ما ذكرنا من بيان أحوالهم.

وأما أبان فهو ابن عثمان الأحمر، قال الذهبي: تكلم فيه ولم يترك بالكلية.

وأما محمد بن مروان فالذي في (الجداول) ممن روى له أبو طالب ممن سمي بهذا الاسم رجلان: محمد بن مروان السدي الصغير، وقد نالوا منه، ووثقه ابن حجر، وعداده في الشيعة، توفي سنة تسعة وثمانين ومائة، ومحمد بن مروان القطان ويقال: الذهلي، أبو جعفر الكوفي، روى عن ابن عباس وعبد الله بن جعفر وغيرهما، وهذا[1] يقتضي أنه غير المذكور في السند لتقدم زمان هذا، لكنه مشكل لأنه ذكر أن ممن أخذ عن المذكور[2] أبو أحمد الزبيري وأبو نعيم وهما متأخران إلى بعد المائتين كما مر في تراجمهما، وذكر أنه احتج به النسائي.

نعم ذكر في (الجداول) من رجال أبي طالب وأخيه المؤيد بالله محمد بن مروان عن الباقر وعنه نصر بن مزاحم وغيره، وهذا يقوي أن المذكور في السند الذي هنا هو السدي؛ لأن في ترجمته أن ممن أخذ عنه نصر بن مزاحم فيكون هو المذكور في الترجمة الأخرى[3]، ولا مانع من أخذه عن الباقر سماعاً وعن الصادق بواسطة لجواز تباعد

---

(١) أي أخذه عن ابن عباس وعبدالله بن جعفر. تمت مؤلف.

(٢) أي القطان. تمت مؤلف.

(٣) وهي قوله: محمد بن مروان عن الباقر..إلخ. تمت مؤلف.

الديار، أو كانت روايته بالواسطة عن الصادق لتأخر موته عنه. والله أعلم.

وأما محمد بن سنان فلم يزد في (الجداول) على روايته عن الصادق، وعنه محمد بن مروان، وحسن بن محبوب.

قوله: درنوك، قال في (النهاية): الدرنوك ستر له خمل، وجمعه درانك.

والمعجزة من هذا إخراج الدرنوك الذي في الجنة، وتسليم الشجر والمدر؛ لأن ذلك كله خارق للعادة.

ومن معجزات جبريل عليه السلام الدالة على صدقه ما روي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم رآه صافاً في الهواء قد سد الأفق. رواه الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام.

وفي (أمالي المرشد بالله): أخبرنا ابن ريذة، أخبرنا الطبراني، ثنا ابن أبي مريم، ثنا الفريابي، عن سفيان، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله في قوله: {لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ} [النجم:١٨] قال: رأى رفرفاً أخضر قد سد الأفق. ورجال هذا السند مشاهير، وقد تقدم الكلام عليهم أجمع أو على أكثرهم وثناء الناس عليهم إلا ابن أبي مريم فإن بعضهم قد نسبه إلى الكذب كما مر في الفاتحة، وسفيان الراوي عن الأعمش هو الثوري.

وفي (الدر المنثور): أخرج الفريابي، وعبد بن حميد، والترمذي وصححه، وابن جرير، وابن المنذر، والطبراني، وأبو الشيخ، والحاكم وصححه، وابن مردويه، وأبو نعيم والبيهقي معاً في (الدلائل)

عن ابن مسعود في قوله تعالى: {مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى} [النجم:١١] قال: رأى صلى الله عليه وآله جبريل عليه حلتا رفرف أخضر قد ملأ ما بين السماء والأرض.

وأخرج البخاري، ومسلم، والترمذي، وابن جرير، وابن المنذر، وابن مردويه، والبيهقي في (الدلائل) عن ابن مسعود في قوله تعالى: {فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى} [النجم:٩] قال: رأى النبي صلى الله عليه وآله جبريل له ستمائة جناح.

وأخرج محمد بن سليمان الكوفي[١] وابن جرير وابن أبي حاتم والبيهقي في (الدلائل) عن عائشة قال[٢]: كان أول شأن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه رأى في منامه جبريل عليه السلام بأجياد ثم خرج لبعض حاجته فصرخ به جبريل: يا محمد يا محمد، فنظر يمينا وشمالا فلم ير شيئاً ثلاثاً، ثم رفع بصره فإذا هو ثان إحدى رجليه على الأخرى على أفق السماء، فقال: يا محمد جبريل جبريل يسكنه، فهرب النبي صلى الله عليه وآله[٣] حتى دخل في الناس فنظر

(١) محمد بن سليمان الكوفي ولد سنة (٢٥٥هـ)، وهو أحد علماء الزيدية الأجلاء، وأحد المحدثين المرموقين، وهو من أنصار الإمام الهادي إلى الحق عليه السلام، تولى القضاء للهادي ثم لإبنه الناصر، وهو غير علي بن سليمان الكوفي قاضي الهادي الآخر، وله الكثير من الآثار منها: كتاب (المنتخب) الذي سأل فيه الهادي عليه السلام، وله كتاب (البراهين) في معجزات النبي، وله كتاب (المناقب) الآنف الذكر، وقد هاجر من العراق إلى اليمن لنصرة الإمام الهادي عليه السلام، ولطلب العلم على يديه، ولعل أنه تتلمذ قبل مجيئه إلى اليمن على يد المحدث الكبير محمد بن منصور المرادي . توفي سنة (٣٢٢هـ).

(٢) هكذا في الأصل، ولعلها: (قالت) بدل قال.

(٣) واعلم أنه ليس معناه الشك فيما أوحي إليه بعد رؤية الملك، ولعله خشي أن لا تتحمل قوته مقاومة الملك، وأعباء الوحي فينخلع قلبه، وتزهق روحه من ا لفزع كما سيأتي في الفصل الرابع من المسألة الأولى من مسائل قوله تعالى: {فأزلهما الشيطان عنها فأخرجها} الآية. والله أعلم.

فلم ير شيئاً، ثم خرج من الناس فنظر فرآه. فذلك قول الله تعالى: {وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ}[النجم:١] إلى قوله: {ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ}[النجم:٨] يعني جبريل إلى محمد {فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ}[النجم:٩] يقول: القاب: نصف الأصبع {فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ}[النجم:١٠] جبريل إلى عبد ربه.

وأخرج البخاري ومسلم عن عائشة أنها قالت: أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وآله من الوحي الرؤيا الصالحة فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ثم حبب إليه الخلاء، وكان يخل بغار حراء فيتحنث فيه (وهو التعبد)...إلى أن قالت: حتى جاء الحق وهو في غار حراء فجاءه الملك فقال: اقرأ، قال: ما أنا بقاري، قال: فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال: اقرأ، قال: ما أنا بقاري، فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ}[العلق:١-٣] ثم ساقت في الحديث رجوعه إلى خديجة مرعوباً وانطلاقها به إلى ورقة بن نوفل وهو حديث طويل، وفي آخره: وفتر الوحي.

وأخرج البخاري عن جابر بن عبد الله أنه قال وهو يحدث عن فترة الوحي فقال في حديثه: «بينا أنا أمشي إذ سمعت صوتاً من السماء فرفعت بصري فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض فرعبت منه، فرجعت، فقلت: زملوني زملوني فأنزل

الله تعالى: {يَاأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ...} إلى قوله: {وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ} [المدثر:١-٥] فحمي الوحي وتتابع». وأخرجه محمد بن سليمان الكوفي حاكم الهادي بصعدة في مناقبه.

وروى الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام في (الحقائق) أن جبريل عليه السلام جاءه صلى الله عليه وآله فأخرجه إلى البقيع وانتهى به إلى مقبرة فإذا جثوة في التراب فضربها برجله وقال: قم بإذن الله، فانتفض التراب فإذا شخص قد صار حياً وهو يقول: يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله، ثم ضربها فعادت إلى ما كانت، وانتهى به إلى جثوة أخرى فضربها فقام صاحبها وهو يقول: الحمد لله، ثم ضربها فعادت إلى ما كانت فقال: يا محمد فعلى هذا تبعثون.

فهذه التي تضمنتها هذه الأحاديث معجزات ظاهرة لصدق حقيقة المعجز عليها دالة على صدق جبريل صلوات الله عليه فيما جاء به وفي دعواه الرسالة من عند الله تعالى إليه.

قال الإمام المهدي: ولا يجوز أن يكون علم النبي صلى الله عليه وآله بصدق جبريل حاصلاً من إعجاز القرآن؛ لأنه لا يمكنه القطع بصحة نبوته صلى الله عليه وآله وبأن القرآن كلام الله إلا بعد معرفة عجز الجن والإنس عن الإتيان بمثله، وذلك لا يكون إلا بعد مهلة طويلة وبعد أن يتحداهم به وإذا لم يقطع لم يمكنه إظهار عجزهم والإخبار به على القطع؛ إذ لا يأمن أن يكون فيهم من يقدر على ذلك.

فإن قيل: فيلزم أن لا يعلم أحد صدق الرسول صلى الله عليه وآله إلا بعد التحدي، والمعلوم أن علياً وخديجة أسلما قبل أن ينزل أكثر القرآن، بل

المروي أن علياً أسلم ثاني البعثة وخديجة أسلمت قبله.

قيل: يجوز أنهما قد علما نبوته عليه السلام بمعجز آخر إذ له معجزات كثيرة، وقد قيل: إن ما تقدم النبوة من الأحوال الشريفة والصفات الكريمة من جملة معجزاته صلى الله عليه وآله وهما ملازمان له في كثير من أوقاته ومطلعان على جميل صفاته.

قال الإمام المهدي: ولا يصح أن تكون الطريق إلى معرفة صدق جبريل عليه السلام معجزة يدخل جنسها تحت مقدور القدر؛ إذ لا طريق إلى أنها من فعل الله تعالى؛ لأن الملائكة جنس آخر يقدرون على ما لا نقدر عليه نحن فلا يكون ما فعلوه خارقاً للعادة لمخالفة عادتهم لعادتنا.

قلت: وما تضمنته الأخبار المتقدمة مما لا يدخل جنسه تحت مقدور القدر فتأمل.

الفائدة الثانية فيما به يعرف جبريل عليه السلام أنه مرسل إلى محمد صلى الله عليه وآله وأن القرآن كلام الله

قال الإمام عز الدين: طريقه إلى معرفة رسالته سماع كلام من رب العزة يخلقه في جسم ويقرنه بما يدل على أنه ليس من كلام غيره بحيث أن جبريل يعلم ذلك ولا يشك فيه.

قال عليه السلام: ومثل هذا يتصور في حق النبي فيعلم كونه مرسلاً كما

في حق موسى عليه السلام[1]، وقريب من هذا ذكره الإمام المهدي قال: ويجوز أن يكون مما يدخل جنسه تحت مقدور القدر إذا علم جبريل أن الملائكة كافة والجن يعجزون عن مثله.

قلت: ويجوز أن يكون علماً ضرورياً يخلقه الله فيه، ويجوز أيضاً أن يكون خبر المعصوم وهو الذي وردت به السنة.

قال الهادي عليه السلام: وسألت كيف يأخذ جبريل عليه السلام الوحي عن الله؟ وكيف يعلمه؟

واعـــلم هداك الله أن القول فيه عندنا كما قد روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه سأل جبريل عن ذلك فقال: «آخذه من ملك فوقي ويأخذه الملك من ملك فوقه، فقال: كيف يأخذه ذلك الملك ويعلمه؟ فقال جبريل: يُلقى في قلبه إلقاءً ويلهمه إياه إلهاماً» رواه في جواب مسائل الرازي وفيه: «إن الملك الأعلى يعلمه بعلم ضروري يفعله الله في قلبه».

الفائدة الثالثة في وجه كون القرآن معجزاً في حق العجم

وذلك أن لقائل أن يقول: إذا علم العرب إعجازه لمعرفتهم بتناهيه في الفصاحة وصار حجة عليهم فبماذا يعلم ذلك العجم حتى يكون حجة عليهم ودليلاً لهم على صحة نبوة نبينا صلى الله عليه وآله؟

وجـــوابه: أنهم علموا ذلك إجمالاً وهو أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد تحدى به

---

(١) يعني أنه يجوز أن يكون مثل هذا معجزة لنبي كما وقع ذلك لموسى عليه السلام. تمت مؤلف.

العرب فعجزوا عن الاتيان بمثله وذلك كافٍ في كونه معجزاً؛ إذ العبرة بنقض عادة العرب بأمر هو من جنس ما يتعاطونه وهو الفصاحة.

وقال القرشي: إذ كان ناقضاً لعادة العرب وهم أمراء الفصاحة فنقضه لعادة العجم بالأولى، قال الإمام عز الدين: وهذا ركيك، ورجح ما مر من أن نقضه لعادة العرب كافٍ وهو الظاهر من كلام السيد مانكديم والإمام المهدي.

الموضع الخامس في وجه إعجاز القرآن

قد مر أن المسلمين متفقون على أن القرآن معجزة لنبيئنا محمد صلى الله عليه وآله بل ادعى السيوطي إجماع العقلاء على ذلك وإنما اختلفوا في وجه إعجازه.

فقال أئمتنا والجمهور من غيرهم: وجه إعجازه كونه في الدرجة العالية من الفصاحة والبلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم وتقاصرت عن بلوغها درجات بلاغاتهم، واحتجوا على ذلك بأن المتعذر على أرباب اللسان هو إيجاد مثله في فصاحته وبلاغته وبما مر من أن الله تعالى جعل معجزة كل نبي من جنس ما يتعاطاه أهل زمانه ويتفاخرون به، والمعلوم أن العرب كانوا يتفاخرون ويتميز بعضهم على بعض بالفصاحة في كلامهم والبلاغة في خطبهم وأشعارهم ويجعلون ذلك وسيلة إلى مقاصدهم وسبباً إلى نيل أغراضهم، ويتصرفون في الكلام على البديهة تصرفاً عظيماً، جعل الله لهم ذلك

غريزة وطبعاً، يأتون منه على البديهة بالعجب، ويدلون به إلى كل سبب، ويمدحون ويذمون، ويرفعون ويضعون، ويجرئون الجبان، ويبسطون يد الجعد[1] البنان، ويصيرون الناقص كاملاً، ويتركون النبيه خاملاً إلى غير ذلك من التصرفات الدالة على اهتمامهم بأمر الفصاحة والتوصل بها إلى الأغراض المهمة، والتفاخر بها في المحافل، وكل ذلك دليل على أن وجه إعجاز القرآن هو فصاحته الخارقة لعادتهم.

وقال بعض المعتزلة: وجه إعجازه ما اشتمل عليه من حسن النظم وهو التأليف المخالف لأسلوب العرب في السجع والرجز والشعر والكلام المنثور، فإن من نظر في مطالعه التي هي فواتح السور وقواطعه وفواصله علم أنها وقعت على وجه لم يعهد في كلامهم وأنهم كانوا عاجزين عنه، وهذا هو الظاهر من كلام الباقلاني والأصبهاني، واحتجوا بوجهين:

أحدهما: أنه لا يمكن معرفة إعجازه من أصناف البديع التي أودعوها في الشعر؛ لأنها ليست بخارقة بل يمكن تعلمها وإدراكها بالتدريب كالشعر والخطب والرسائل، ولها طرق تسلك إليها بخلاف نظم القرآن وأسلوبه؛ فليس له مثال يحتذى، ولا إمام يقتدى به، ولا يصح وقوع مثله اتفاقاً.

الثاني: أن الإعجاز لو كان متعلقاً بفصاحته وبلاغته لم يصح أن يكون متعلقاً بعنصره الذي هو اللفظ والمعنى؛ لأن ألفاظه ألفاظ العرب

(١) أي البخيل، وأصل الجعد بفتح الجيم وسكون العين الشعر الذي ليس بمسترسل فاستعير للبخيل كما يقال: فلان منقبض اليد، والمعنى أنهم يصيرون البخيل كريماً. تمت مؤلف.

قال تعالى: {بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ} [الشعراء:١٩٥] ومعانيه أكثرها موجود في الكتب المتقدمة قال تعالى: {وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الأَوَّلِينَ} [الشعراء:١٩٦] فتعين أن يكون متعلقاً بصورته وهي النظم المخصوص؛ إذ لا تختلف الأحكام والأسماء إلا باختلاف صورة الشيء لا بعنصره كالخاتم والقرط والسوار فإن باختلاف صورها اختلفت أسماؤها لا بعنصرها الذي هو الذهب والفضة والحديد فإن الخاتم المتخذ من الذهب والفضة والحديد يسمى خاتماً وإن اختلف عنصره وإن اتخذ من الذهب خاتم وقرط وسوار اختلفت أسماؤها وإن اتحد عنصرها وليس ذلك إلا لاختلاف صورها فصح أن القرآن لم يتميز عن غيره من ألفاظ العرب وما تضمنته الكتب المتقدمة إلا بصورته التي هي النظم المخصوص فوجب أن يكون هو وجه إعجازه.

قال الأصبهاني: وبيان كون النظم معجزاً يتوقف على بيان نظم الكلام ثم بيان أن هذا النظم مخالف لنظم ما عداه.

[مراتب تأليف الكلام]

فنقول: مراتب تأليف الكلام خمس:

الأولى: ضم الحروف المبسوطة بعضها إلى بعض لتحصل الكلمات الثلاث: الاسم، والفعل، والحرف.

والثانية: تأليف هذه الكلمات بعضها إلى بعض لتحصل الجمل المفيدة، وهو النوع الذي يتداوله الناس جميعاً في مخاطباتهم وقضاء حوائجهم ويقال له: المنثور من الكلام.

والثالثة: ضم بعض ذلك إلى بعض ضماً له مبادء ومقاطع ومداخل ومخارج ويقال له: المنظوم.

والرابعة: أن يعتبر في أواخر الكلام مع ذلك تسجيع، ويقال له: المسجع.

والخامسة: أن يجعل مع ذلك وزن، ويقال له: الشعر، والمنظوم إما محاورة ويقال له: الخطابة، وإما مكاتبة ويقال له: الرسالة.

فأنواع الكلام لا تخرج عن هذه الأقسام ولكل من ذلك نظم مخصوص، والقرآن جامع لمحاسن الجميع على نظم غير نظم شيء منها يدل على ذلك أنه لا يصح أن يقال له: رسالة أو خطابة أو شعر أو سجع، كما يصح أن يقال: هو كلام، والبليغ إذا قرع سمعه فصل بينه وبين ما عداه من النظم ولهذا قال تعالى: {لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ} [فصلت:٤٢] تنبيهاً على أن نظمه ليس على هيئة نظم يتعاطاه البشر فيمكن أن يغير بالزيادة والنقصان كحالة الكتب الأخر.

وقال الرازي في رواية الإمام المهدي وصاحب المواقف عنه: بل وجه إعجازه الفصاحة وغرابة الأسلوب، ورواه الموفق بالله عن بعض المحدثين، واختاره ابن عطية ورواه عن الجمهور ولفظه الصحيح والذي عليه الجمهور والحذاق في وجه إعجازه أنه بنظمه وصحة معانيه وتوالي فصاحة ألفاظه.

قلت: وما ذكره من صحة معانيه قيد معتبر لا بد منه.

قال في (شرح شفا القاضي عياض): ولا شك أن من يقول بإعجازه لبلاغته وأسلوبه يقول أيضاً أنه بالنظر لمعناه؛ إذ لا يمكن قطع النظر

عنه، والحجة لهذا القول ما ذكره الخطابي والزركشي في برهانه، وحاصله أن أجناس الكلام مختلفة ومراتبها في درجات البيان متفاوتة، فمنها البليغ الجزل والقريب السهل والجائز الطلق الرسل، وهذه هي أقسام الكلام الفاضل المحمودة فالأول أعلاها والثاني أوسطها والثالث أدناها وأقربها، وبلاغة القرآن قد حازت من كل قسم حصة وافرة فانتظم بها بانتظام هذه الأوصاف نمط من الكلام بجمع الفخامة والعذوبة وهما كالمتضادين؛ لأن العذوبة نتاج السهولة والجزالة والمتانة يعالجان نوعا من الزعوره فكان اجتماعهما فضيلة اختص بها القرآن ليكون آية بينة لنبيه ﷺ وإنما تعذر على البشر الإتيان بمثله؛ لأن علمهم لا يحيط باللغة العربية وأوضاعها التي هي ظروف المعاني، وأفهامهم لا تدرك جميع معانيها ووجوه نظمها وارتباط بعضها ببعض فيتوصلوا باختيار أحسنها إلى الإتيان بمثله وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة لفظ حاصل ومعنى به قائم ورباط لهما ناظم، وإذا تأملت القرآن وجدته استوفى ذلك كله ورقى لأعلى درجاته، ولا توجد هذه الفضائل الثلاث مجموعة في غيره وإن وجدت متفرقة في أنواع كلام الفصحاء؛ إذ لا يقدر عليها مجتمعة إلا العليم القدير فخرج من هذا أنه إنما صار معجزاً لأنه جاء بأحسن الألفاظ وأبدع النظم والتأليف واصح المعاني من الدعاء إلى توحيد الملك العلام، وبيان الشرائع والأحكام، والإرشاد إلى مكارم الأخلاق، والزجر عن مساوئها على الإطلاق، واضعاً كل شيء في موضعه بحيث لا ترى محلاً أولى من محل، مودعاً فيه أخبار القرون الماضية وما نزل من

مثلات الله تعالى بمن مضى منبئاً بالحوادث المستقبلة، جامعاً للحجة والمحتج له والدليل والمدلول عليه ليكون ذلك آكد للزوم ما دعا إليه، ولا شك أن استيفاء هذه الأمور منسقاً أحسن نسق لا يمكن لغيره عزَّ وجلّ.

وقال النظام والشريف المرتضى الموسوي ورواه القاضي عياض عن أبي الحسن الأشعري ورجحه الرازي في التفسير: بل إعجازه بالصرفة على معنى أن العرب كانت قادرة على كلام مثل كلام القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته، وبه قال أبو إسحاق.

نعم، وأبو إسحاق هذا في كتب أصحابنا أنه النصيبيني من المعتزلة، وفي المواقف وشرحها: أنه الأستاذ أبو إسحاق من أهل السنة ثم اختلف هؤلاء في كيفية الصرفة.

قال في المواقف وشرحها فقال: الأستاذ أبو إسحاق منا[1] والنظام من المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك بأن صرف دواعيهم إليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصاً عند توفر الأسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياضات[2] والتكليف بها بالإنقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزاً.

وقال المرتضى: بل سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في المعارضة بمعنى أن المعارضة والإتيان بمثله يحتاج إلى علوم يقتدر بها عليها وكأن تلك

---

(١) هذه عبارة شرح المواقف وإنما أتى بها ليعلم الاختلاف في أبي إسحاق المخالف مع النظام. تمت مؤلف.

(٢) أي العادات المألوفات. تمت مؤلف.

العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم تبق لهم قدرة عليها، ومقتضى مذهب هؤلاء على ما ذكره الإمام يحيى أن الله تعالى لم ينزل القرآن ليكون حجة على النبوة وإنما أنزله لبيان الحلال والحرام وتعليم سائر الأحكام، وإنما لم يعارضوه؛ لأن الله تعالى صرفهم عن ذلك مع قدرتهم عليها، وعلى هذا فليس القرآن معجزة.

قال الإمام عز الدين: وفيه نظر؛ لأن المشهور أن الصرفة وجه إعجاز القرآن وذلك تصريح بإعجازه ولا معنى لكونه حجة على النبوة إلا كونه معجزاً، فالمشهور عنهم خلاف ما ذكره.

قلت: ويدل على ذلك إجماع الأمة على أن القرآن معجزة دالة على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله ولو كان الأمر كما ذكره الإمام يحيى لم يصح دعوى الإجماع.

وقال السكاكي: إعجاز القرآن يدرك ولا يمكن وصفه، كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها، وكالملاحة، قال: ولا يدرك تحصيله لغير ذوي الفطرة السليمة إلا بإتقان علمي المعاني والبيان والتمرين فيها، ونحو قوله حكاه الخطابي عن أكثر أهل النظر فقال: ذهب الأكثرون من علماء النظر إلى أن وجه الإعجاز فيه من جهة البلاغة لكن صعب عليهم تفصيلها وصغوا فيه إلى حكم الذوق.

وقال قوم: وجه إعجازه اشتماله على الإخبار بالمغيبات المستقبلة فوجدت كما أخبر وذلك كثير يعرف بتتبع القرآن وإخباراته عن الأمور المستقبلة الكاينة على وفقها كقوله تعالى: {وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ} [الروم:٣] فأخبر عن غلبة الروم لفارس فيما بين الثلاث إلى

التسع فوقع كما أخبر به، ومنه الآية التي نحن بصددها فإنه تحداهم أن يأتوا بسورة من مثله وأخبر أنهم لا يفعلون ذلك أبداً فكان كما أخبر إلى غير ذلك من المغيبات التي أوقف الله عليها رسوله لتكون دلالة على صدقه، وهذا القول حكاه الموفق بالله عن النظام.

وقيل: وجه إعجازه أنه مع طوله واشتماله على فنون القصص والأحكام لم يوجد فيه تناقض ولا اختلاف وتمسكوا بقوله تعالى: {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً} [النساء:٨٢] وهذا رواه الموفق بالله عن أبي علي.

وقال بعض المجبرة: بل وجهه كون قارئه لا يمله وسامعه لا يمجه[1] بل الإكباب على تلاوته يزيده حلاوة وترديده يوجب له محبة وغيره من الكلام ولو بلغ من الحسن والبلاغة مبلغه يمل مع الترديد ويعادا إذا أعيد ولهذا وصفه رسول الله صلى الله عليه وآله بأنه لا يخلق على كثرة الرد كما مر في المقدمة من حديث علي عليه السلام.

وقال الخطابي: قد قلت في وجه إعجاز القرآن وجها ذهب عنه الناس وهو صنيعه في القلوب وتأثيره في النفوس، أقول هذا الوجه هو الذي يسمونه الروعة بفتح الراء وهي الخوف والحزن الذي يطرأ عند سماعه وتلاوته لجلالته وهيبته وقد عدها القاضي عياض من وجوه الإعجاز وقال: هي على المكذبين به أعظم حتى كانوا يستثقلون سماعه ويزيدهم كما قال تعالى: {نفورا} وقال صلى الله عليه وآله وسلم فيما أخرجه الديلمي

(١) أي لا يكره تكرار سماعه، يقال: مج الشراب ونحوه إذا رماه من فيه فأقيم الأذن مقام الفم واللفظ مقام الماء من باب الاستعارة. تمت مؤلف.

وغيره عن الحكم بن عمير «إن القرآن صعب مستصعب على من كرهه وهو الحكم....»الخبر، ويعني بالحكم: الحاكم أي الفاصل بين الحق والباطل والبر والفاجر، قال: وأما المؤمن فلا يزال روعته به وهيبته إياه مع تلاوته توليه انجذاباً وتكسبه هشاشة لميل قلبه إليه وتصديقه به ويدل على ثبوت الروعة به قوله تعالى: {تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ} [الزمر:٢٣] وقوله تعالى: {لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً...} الآية[الحشر:٢١].

قال بعض العلماء: هذا تمثيل لما فيه من الروعة التي تهد الجبال فما بالك بالرجال ويدل على هذا أن الروعة قد تعتري من لا يفهم معناه كما روي عن نصراني أنه مر بقارئ فوقف يبكي فقيل له: مم بكيت؟ فقال: للشجا والنظم، والمراد بالشجى هنا الطرب أو الحزن، وفي شفاء القاضي عياض أن هذه الروعة قد اعترت جماعة قبل الإسلام وبعده فمنهم من أسلم لها ومنهم من كفر، فأخرج الشيخان عن جبير بن مطعم قال: سمعت رسول الله ﷺ يقرأ في المغرب بالطور فلما بلغ هذه الآية {أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ} إلى قوله: {أَمْ هُمُ الْمُسَيْطِرُونَ} [الطور:٣٥-٣٧] كاد قلبي أن يطير للإسلام. وفي رواية: وذلك أول ما وقر الإيمان في قلبي.

وأخرج ابن إسحاق في السيرة والبغوي في التفسير أن عتبة بن ربيعة كلم النبي صلى الله عليه وآله فيما جاء به من خلاف قومه فتلى عليهم حم فصلت إلى قوله: {صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ} [فصلت:١٣] فأمسك عتبة على فيه وناشده بالرحم أن يكف، وفي

رواية: فجعل النبي صلى الله عليه وآله يقرأ وعتبة مصغ ملق يديه خلف ظهره حتى انتهى إلى السجدة فسجد صلى الله عليه وآله وقام عتبة لا يدري بما يراجعه ورجع إلى أهله ولم يخرج إلى قومه حتى أتوه فاعتذر لهم وقال: والله لقد كلمني بكلام ما سمعت أذناي مثله.

وقال في (الإتقان): قد مات جماعة عند سماع آيات منه أفردوا بالتصنيف.

وفي مجموع زيد بن علي عليه السلام عن أبي خالد الواسطي قال: كان إذا صلينا خلفه - يعني زيد بن علي عليه السلام - سمعنا وقع دموعه على الحصر، وسمعته عليه السلام يقرأ (اقتربت) فرتلها وقرأها قراءة لا يسمعها فرح ولا محزون إلا قرحت قلبه فمرض من أصحابه عليه السلام رجل من طي من وجدان تلك القراءة فدفناه بعد أيام فصلى عليه ثم قيل: هذا قتيل القرآن وشهيد الرحمن لقد أمسيت مغتبطاً وما أزكي على الله عز وجل أحداً.

وروى القاضي العلامة أحمد بن صالح ابن أبي الرجال[1] في تاريخه (مطالع البدور) أن السيد العلامة داود[2] بن الهادي بن أحمد بن

---

(١) القاضي أحمد بن صالح بن أبي الرجال أحد علماء الزيدية الأفذاذ، وأحد الشيعة الكرام، العلامة المؤرخ الكبير: صاحب المؤلفات المتعددة، ومنها مطلع البدور، وتيسير الأعلام بتراجم تراجمة التفسير الأعلام، أبناء الأبناء بطريقة سلفهم الحسنى، تعليق على مشجر صلاح الجلال، الدر النظيم لشرح العقيدة الصحيحة، رسالة في مسألة زكاة أهل البيت، وله غيرها كثيراً، وتتلمذ على يد مشائخ كبار منهم الإمام المتوكل إسماعيل بن القاسم، والإمام المؤيد بالله محمد بن القاسم، والقاضي العلامة الكبير أحمد بن سعدالدين المسوري، ولد سنة (١٠٢٩هـ)، وتوفي سنة (١٠٩٢هـ) رحمة الله تعالى عليه.

(٢) توفي رحمه الله بدرب الأمير صحوة الأربعاء لست بقين من شهر ربيع الأول عام خمس =

المهدي بن الإمام عز الدين بن الحسن عليه السلام كان حليفاً للقرآن لا يزال يتلوه وكان له زميل في التلاوة فتلى معه ليلة في مدينة ساقين شيئاً من القرآن أثناء الليل فوقع منهما القرآن بموقع عظيم فاضت به نفس ذلك الزميل رحمه الله تعالى.

قال القاضي عياض: وقد حكي عن غير واحد ممن رام معارضته أنه اعترته روعة وهيبة كف بها عن ذلك، فحكي أن ابن المقفع طلب ذلك ورامه وشرع فيه فمر بصبي يقرأ: {وَقِيلَ يَاأَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ} [هود:٤٤] فمحى ما عمل وقال: أشهد أن هذا لا يعارض وما هو من كلام البشر، وكان من أفصح أهل وقته.

وكان يحيى بن الحكم الغزال بليغ الأندلس في زمنه فحكي أنه رام شيئاً من هذا فنظر في سورة الإخلاص ليحذو على مثالها وينسج بزعمه على منوالها قال: فاعترتني منه خشية ورقة حملتني على التوبة والإنابة.

وقيل: بل الوجه في ذلك ما أنبأ به من أخبار القرون السالفة والأمم البائدة مما كان لا يعلم القصة الواحدة منه إلا أفراد من أهل الكتاب بعد طول بحث وتعلم فيورده نبينا صلى الله عليه وآله وسلم على وجهه وهو أمي لا يقرأ ولا يكتب ومع هذا لم يحك عن واحد من اليهود والنصارى مع شدة عداوتهم له وحرصهم على تكذيبه وكثرت سؤالهم إياه عليه الصلاة والسلام وتعنتهم عليه عن أخبار أنبيائهم وأسرار علومهم

وثلاثين وألف. تمت مؤلف.

ومستودعات كتبهم أنه أنكر ذلك أو كذبه، بل أكثرهم صرح بصحة نبوته وصدق مقالته واعترف بحسده وعناده إياه.

واعـــلم أن العلماء قد ذكروا من وجوه الإعجاز أنواعاً كثيرة غير ما ذكرنا، منها: كونه آية باقية لا تعدم ما بقيت الدنيا مع تكفل الله بحفظه، وسائر معجزات الأنبياء عليهم السلام انقضت بانقضاء أوقاتها فلم يبق إلا خبرها.

ومنها جمعه لعلوم ومعارف لم يعهدها النبي ﷺ قبل نزوله فضلاً عن غيره من بيان علم الشرائع وغيرها من الحكم والآداب والتنبيه على طرق الحجج العقلية والرد على فرق الضلالة ببراهين قاطعة وألفاظ بارعة مع إيجاز وبيان لا يقدر أحد على مثله.

ومنها مشاكلة بعض أجزائه بعضاً وحسن ائتلاف أنواعها والتئام أقسامها وحسن التخلص والخروج من باب إلى غيره على اختلاف معانيه وغيره من الكلام والفصيح إذا اعتوره مثل هذا ضعفت قوته وقل رونقه إلى غير ذلك من الوجوه الكثيرة، وبعضهم يقول: إن الإعجاز وقع بجميع ما سبق، وبعضهم يذكر اختلاف الناس ويعدد وجوها مما تقدم وغيرها ثم يجزم بأن الإعجاز وقع بجميعها كالقرطبي ورواه الزركشي عن أهل التحقيق.

وقال القاضي عياض: المعتمد في حقيقة الإعجاز أربعة وجوه:

أحدها: حسن تأليفه والتئام كلمه وفصاحته ووجوه إيجازه وبلاغته الخارقة لعادة العرب.

ثانيها: صورة نظمه العجيب وأسلوبه الغريب، قال: وكل واحد من هذين النوعين نوع إعجاز خلافاً لمن زعم أن الإعجاز في مجموع البلاغة والأسلوب.

ثالثها ورابعها: ما انطوى عليه من الإخبار عن المغيبات المستقبلة والإنباء عن الأمم السالفة.

قال: وهذي الوجوه الأربعة لا نزاع فيها ولا مرية.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الأئمة عليهم السلام ومن وافقهم يبطلون جميع ما خالف مذهبهم وهو القول بأن وجه الإعجاز كونه في الدرجة العالية من الفصاحة والبلاغة بوجهين: جملي وتفصيلي.

فالجملي هو أن الله تعالى إنما تحداهم بما يساويه في الفصاحة فقط، فثبت أنها الأصل، وإن صح أن تكون بعض هذه الأمور وجها في الإعجاز آخر فليس إلا على جهة التبع لما هو الأصل.

فإن قيل: التحدي إنما وقع بالإتيان بمثل القرآن ولم يذكر الفصاحة.

قيل: لكنه قد تحداهم بأن يأتوا بسورة وأطلق والمعلوم أن كثيراً من السور لا يوجد فيها أكثر الأنواع التي ذكروها بخلاف الفصاحة فإنها لازمة لكل سورة فثبت أن التحدي بفصاحته.

وأما التفصيلي وهو الجواب عن كل واحد من تلك الأقوال فنقول: الجواب عن القول بأن وجه إعجازه حسن النظم من وجوه:

أحـــدها: أن الفصاحة قد تظهر فيما ليس فيه أسلوب كالآية

الواحدة فإنها معجزة، كقوله تعالى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ} [البقرة:١٧٩] ولا أسلوب هناك لقصرها وتقارب أطرافها.

الثـــاني: أن يقال: ما وجه الإعجاز بالأسلوب إن كان الفصاحة لكنها مخالفة لسائر أساليب الكلام الفصيح، فهذا صحيح ومرجعه إلى قولنا وإن كان مخالفته للشعر والخطب من غير اعتبار فصاحة فخطأ؛ لأن الفصاحة هي الأصل في الإعجاز،ذكر هذين الوجهين الإمام يحيى، واعترض الإمام عز الدين الوجه الأول بأن الإعجاز إنما يتحقق بسورة أو بعدة[١] آياتها، والثاني بأنه احتجاج بنفس المذهب[٢].

الوجه الثالث: إن أكثر أسلوبه لا يخالف أساليب الكلام لا سيما المنثور والخطب والرسائل ولهذا إذا أدرجت الآية في خطبة أو سجع أو كلام كادت تشتبه به في أسلوبها وقافيتها وكذلك فيه ما يقارب أسلوب الشعر كقوله: ويخزهمُ وينصركم عليهم، ويشف صدور قوم مؤمنينا ونحوها[٣].

الوجه الرابع: أنه يلزم أن يكون كل من أتى بأسلوب غريب أن يكون كلامه معجزا كقس بن ساعدة وغيره فإنه كان يأتي في مواعظه بأساليب غريبة.

فإن قالوا: إنما كان الأسلوب معجزاً بانضمام الفصاحة إليه.

---

(١) لعل العدة تطلق على العدد، نحو قوله تعالى: {فأتموا العدة ثلاثين}.
(٢) لأن كون مجرد الفصاحة هي الأصل في الإعجاز نفس مذهبنا والخصم لا يسلمه. تمت مؤلف.
(٣) كقوله تعالى: {لن تنالوا البر...} الآية، مع حذف نون {تحبون}، وإنما يقال: يقارب؛ لأن الآيات المذكورة لا بد فيها من تغيير كحذف النون المذكورة وزيادة ألف الإطلاق في مؤمنينا وتحريك الميم من يخزهم واشباعها. تمت مؤلف.

فجوابه ما ذكره الموفق بالله وهو: أن القرآن إنما بان عن غيره بالفصاحة العظيمة لا بالأسلوب الذي هو موجود في كلام قس وأكثم بن صيفي فلا تأثير له فيه.

الخامس: أنه لو اختص بأسلوب لكان التحدي به لا يقع لعدم اعتيادهم له فلا يكون ناقضاً لعادتهم.

وأما احتجاجهم بأنه لا يمكن معرفة إعجازه من أنواع البديع وقولهم: إنه يمكن تعلمها إلى آخرما ذكر في الوجه الأول فمدفوع بأن الناس يتفاضلون في الفصاحة وفي العلم بها وذلك معلوم، وإذا كان التفاضل فيها وفي العلم بها بين البشر فلا شك أنهم لا يحيطون بكل شيء علماً، وإذا كانوا كذلك فلا يصح أن يقال إنه يمكنهم تعلم جميع أنواع الفصاحة وبلوغ الدرجة العالية منها حتى يأتوا بمثل القرآن في فصاحته بخلاف الباري تعالى فإنه قد أحاط بكل شيء علماً وأحاط بالكلام كله، فإذا أراد ترتيب ألفاظ القرآن علم أي لفظة تصلح أن تلي الأولى وتبين المعنى المراد من دون تنافر في الحروف ولا غرابة ولا مخالفة لقياس اللغة ولا تعقيد في الدلالة على المعنى، والبشر يعمهم الجهل والنسيان والذهول، بل المعلوم من حالهم ضرورة أنهم لا يحيطون بذلك، ولهذا ترى البليغ ينقح القصيدة أو الخطبة حولاً ثم ينظر فيها فيغير فيها وهلم جرا، وكتاب الله لو نزعت منه لفظة ثم أدير لسان العرب على لفظة أحسن منها لم توجد فكيف يقال إنه يمكنهم أن يتعلموا أصناف البديع.

وأما قولهم في الوجه الثاني: إن ألفاظه ألفاظ العرب ومعانيه في الكتب المتقدمة إلى آخر ما ذكروه، فمسلم لكن الفصاحة والبلاغة لم تتعلق بمفردات الألفاظ ولا بمعانيها المفردة بل بالمركبات منها ولذا قيل: لا يكون المعجز أقل من ثلاث آيات، والمعلوم أن الفصاحة المتعلقة بهذا القدر لا توجد في كلام العرب.

وأما جمعه لمحاسن أقسام الكلام فليس ذلك إلا لفصاحته وبلاغته لا لنظمه وأسلوبه وقد مر أن أسلوبه لا يخالف أساليب الكلام.

والجـــواب عن قول الرازي ومن وافقه أن نقول: إن كانت الفصاحة جزءاً من وجه الإعجاز فلا يخلو إما أن يعجز جميع البلغاء عن مثل ذلك القدر الذي في القرآن منها أو لا يعجزون عنه إلا مع انضمامه إلى الأسلوب، إن كان الأول لزم أن تكون الفصاحة وجهاً مستقلاً في الإعجاز لحصول حقيقة المعجز فيها، وإن كان الثاني لزم أن لا يكون مجموع الأمرين وجه إعجاز؛ لأن كل واحد على انفراده ليس بمعجز، وإذا انضم ما ليس بمعجز إلى ما ليس بمعجز لم يصر بذلك معجزاً؛ فإن دخول كل واحد على انفراده تحت قدرة البشر يستلزم دخوله تحت قدرهم مع الاجتماع؛ إذ حاجته إلى تزايد العلم لا إلى تزايد القدر؛ لأن كيفية الترتيب لا يحتاج إلى تزايد القدرة بل إلى كثرة العلوم، فمن قدر على أدنى كيفية الترتيب قدر على أعلاها وليس من علم أدناها يعلم أعلاها، بل لا بد له من زيادة في العلوم، وإذ كان كذلك فمن علم بكيفية الفصاحة وحدها وكيفية النظم على انفرادها وأمكنه إيجادهما مفترقين أمكنه إيجاد مجموعهما لكمال آلة

ذلك في حقه وهو القدرة والعلم في الطرفين وذلك واضح فيلزم أن لا يكون مجموعهما وجه إعجازه كإفرادهما وبهذا يتبين فساد حجة أهل هذا القول التي بنوها على أن البشر لا يمكنهم الإحاطة؛ لأنا فرضنا الكلام على أن المتعذر عندهم الإحاطة بعلمه على البشر هو مجموع النظم والفصاحة لا كل واحد على انفراده، ثم أبطلنا ذلك بأن القدرة على الأفراد والعلم بها يستلزم القدرة على المجموع والعلم به، وإذا كان ذلك ممكنا في حق البشر لم يحصل فيه حقيقة الإعجاز فلا يصح جعله وجها للإعجاز، وكل ما ذكروه في احتجاجهم إنما يصلح وجهاً في تعين الفصاحة للإعجاز؛ إذ هي التي لا يمكن البشر الإحاطة بأنواعها كما مر فتأمل.

والجواب عن القول بالصرفة من وجوه:

أحـــدها: إجماع الأمة قبل حدوث المخالف على أن القرآن هو المعجز والقول بالصرفة يخرجه عن كونه معجزاً وذلك خلاف الإجماع.

قلت: قد مر عن الإمام عز الدين أنهم يوافقون في كون المعجز هو القرآن وإنما خلافهم في وجه إعجازه، وأما الإمام يحيى فقد صرح بأنهم يقولون: إن القرآن لم ينزل للإعجاز كما مر وقد سلك مسلكه في شرح مفتاح السكاكي في نقل الخلاف فنسب إلى النظام القول بأن القرآن ليس بمعجز ولا أنزل ليكون حجة على نبوة النبي -صلى الله عليه وآله- بل لبيان الأحكام، والعرب إنما لم يعارضوه؛ لأن الله تعالى صرفهم عن ذلك وسلب علومهم به وقدرتهم عليه لا لأن

الإتيان بمثله غير ممكن.

الوجه الثاني: أن الصرفة لو كانت هي الوجه في الإعجاز لكان غير الفصيح من الكلام أظهر إعجازاً؛ لأنه إذا وقع على وجه يقدر عليه الفصيح وغيره واللاحن والمعرب ثم لم تقع معارضته بعد ظهور التحدي البالغ كان ذلك أبلغ في الإعجاز بل كان يجب إيقاعه كذلك بحيث لا يعجز عنه أحد ليكون الترك والحال هذه أبلغ في ظهور إعجازه؛ لأن الإعجاز لطف واللطف يجب أن يقع على أبلغ الوجوه، فلما كان في أعلا طبقات الفصاحة علمنا أن الصرفة ليست وجه إعجازه وأن تعجيزهم إنما كان بفصاحته.

الوجه الثالث: أنه يلزم من القول بالصرفة زوال الإعجاز بزوال زمان التحدي وخلو القرآن من الإعجاز وفي ذلك خرق لإجماع الأمة أن معجزة الرسول العظمى باقية ولا معجزة له باقية سوى القرآن.

قلت: وفي هذا الوجه نظر؛ لأن لهم أن يقولوا: التحدي باق ببقاء التكليف فلا يزول زمانه ولا يخلو القرآن من الإعجاز.

الوجه الرابع: أنا نعلم بالضرورة أن العرب كافة كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن معجبين بها عجباً عظيماً حتى قال الوليد بن المغيرة لما تلا عليه النبي صلى الله عليه وآله {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ...} الآية [النحل: ٩٠]: والله إن له حلاوة، وإن عليه لطلاوة[1]، وإن أسفله لمغدق، وإن أعلاه لمثمر، ما هذا بقول بشر، أخرجه

(١) بضم الطاء ويجوز فتحها وكسرها ومعناها الحسن والقبول والرونق. تمت مؤلف.

البيهقي عن عكرمة مرسلا، وأخرجه في الشعب بسند جيد عن ابن عباس، وكذا ابن إسحاق في السيرة، وذكره ابن عبد البر في الاستيعاب بغير إسناد إلا أنه قال خالد بن عقبة بدل الوليد.

وحكى أبو عبيد أن أعرابياً سمع رجلاً يقرأ: {فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ} [الحجر:٩٤] فسجد وقال: سجدت لفصاحته.

وفي حديث إسلام أبي ذر وقد وصف أخاه أنيساً فقال: (والله ما سمعت بأشعر من أخي لقد ناقض اثني عشر شاعراً في الجاهلية أنا أحدهم وإنه انطلق إلى مكة وجاء إلى أبي ذر بخبر النبي -صلى الله عليه وآله- قلت: فما يقول الناس؟ قال: يقول: شاعر، كاهن، ساحر، لقد سمعت ما قال الكهنة فما هو بقولهم، ولقد وضعته على أقرا الشعر فلم يلتئم وما يلتئم على لسان أحد بعدي أنه شعر وإنه لصادق وإنهم لكاذبون)، أخرجه مسلم وغيره، والأخبار في هذا المعنى صحيحة كثيرة.

الوجه الخامس: أنهم لو كانوا يقدرون على مثله وإنما صرفوا عنه لكانوا يتعجبون من تعذره عليهم بعد أن كان مقدوراً لهم كما أن نبياً لو قال: معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم يتعذر ذلك عليكم، ثم كان الأمر على ما قال لم يكن تعجبهم من وضع يده على رأسه بل من تعذر ذلك عليهم بعد إمكانهم.

قال الإمام عز الدين: والمعلوم ضرورة أن تعجب العرب ما كان إلا من فصاحة القرآن.

السادس: أن القول بأن الله سلب دواعيهم والقول بأنه سلبهم العلوم المحتاج إليها في المعارضة باطلان.

أما الأول فلما مر من أن دواعيهم متوفرة إلى ذلك ورغبتهم في إبطال أمره وذلك معلوم ضرورة، فكيف يقال سلبهم الدواعي وقد علمناها فيهم ضرورة ويعلم من حالهم أيضاً أنهم يعلمون أن أمره يبطل بالمعارضة بعد إظهار التحدي.

وأما الثاني: وهو أن الله تعالى سلبهم العلوم المحتاج إليها فقال الموفق بالله: لا يصح ذلك؛ لأنه خروج عن كمال العقل؛ إذ لا يجوز أن يكون المرء عالماً بالنظم فيصح منه مع السلامة ولا يتأتى منه ذلك كما لا يصح أن يكون عالماً بصنعة من الصنائع كالخياطة فيصح مع السلامة ولا يتأتى ذلك منه ولأنه كان يجب أن يكون في كلامهم ما هو مثله قبل سلب العلم بكيفية إيجاده والمعلوم خلافه، وأما الإمام المهدي والقرشي فقالا: القول بسلبهم هذه العلوم صحيح، قال الإمام المهدي: فإنا نقول إنهم عاجزون عن مثله؛ إذ لا علوم لهم يتمكنون بها من تأليف مثله فهو مثل قولنا.

قلت: وفيه نظر فإنا نقول إن إيجاد مثله غير داخل تحت قدر البشر وعلومهم لا تحيط بما اشتمل عليه من أسرار الفصاحة والبلاغة ولسنا نقول إنهم سلبوا علوماً كانت حاصلة لهم قبل التحدي وهؤلاء يقولون: إنهم سلبوا علوماً كانت حاصلة لهم كما مر عن المرتضى.

فإن قيل: إن لهم أن يقولوا: لسنا نريد بالصرفه سلب الدواعي ولا

سلب العلوم، بل أردنا أنهم سلبوا القدرة عليه مع توفر الدواعي وبقاء العلوم وكانوا قادرين عليه لكن كلما حاولوا إيجاد المثل منعوا إما بأن يسكن ألسنتهم فلا يقدرون على الكلام عند محاولة المعارضة وإما بأن لا يقدروا على الكلام الفصيح.

قيل: لو كان ذلك كذلك لاشتهر لأنه من الأمور المستعظمة التي تتوفر الدواعي إلى نقلها في العادة وكيف لا يشتهر وهو المعجز في الحقيقة دون القرآن ولأنه لو كان كذلك لوجده العرب من أنفسهم واستنكروه من أحوالهم، ألا ترى أن أحدنا لو وجد من نفسه إمكان المشي يمنة فرسخاً وإذا أراد أن يمشي يسرة لم يقدر أن ينقل قدماً فإنه يظهر استنكاره ويجد ذلك من نفسه فكذلك حال العرب لو كانوا قادرين على مثل القرآن فإذا حاولوا معارضته منعوا ولو وجدوه من أنفسهم لاشتهر وانتشر؛ إذ لا يصح أن يجد العرب كافة أقصاهم وأدناهم من أنفسهم هذا الأمر الخارق ولا ينقل عنهم الحديث في استنكاره والعجب منه، وبعد فإن المعلوم من حالهم أنهم لم يمنعوا من الكلام الفصيح ولا غيره بل كان يصدر منهم حال النبوة وبعدها.

الوجـــه السابع: أن مسيلمة اللعين وابن المقفع وغيرهما قد تعاطوا معارضته فلم يأتوا إلا بما تمجه الأسماع وتنفر عنه الطباع، فلو كان وجه الإعجاز الصرفة لصرفوا عن تعاطي ما فعلوا.

قلت: وفي هذا الوجه نظر؛ لأن للخصم أن يقول: إنهم إنما لم يتمكنوا من الإتيان بمثله لصرفهم عن الكلام الفصيح، فمعنى الصرفة

في حقهم باق على أنه قد مر عن ابن المقفع وغيره أنها اعترتهم روعة عند إرادة المعارضة أوجبت تركهم إياها وهو معنى الصرفة، وأما مسيلمة فقال أبو حيان: إنه لم يقصد المعارضة ومثله أبو الطيب المتنبي وغيرهما، وإنما ادعوا أنه نزل عليهم وحي بذلك.

واعـــلم أن القول بالصرفة إنما منع منه أصحابنا لقيام الدليل على خلافه عندهم ولتأديته إلى خروج القرآن عن كونه معجزاً في نفسه وإلا فإثبات النبوة بها وجعلها وجه إعجاز صحيح؛ لأن الله تعالى لما دعى أهل البلاغة والخطابة الذين يهيمون في كل واد من المعاني بسلاطة ألسنتهم إلى معارضة القرآن مع كونها في نفسها ممكنة ودواعيهم إليها متوفرة ثم عجزوا ولم يتصدوا لمعارضته بحال لم يخف على أولي الألباب أن صارفاً إلاهياً صرفهم عن ذلك وذلك الصرف أمر خارق للعادة فوجب أن يكون معجزا، بل أي إعجاز أعظم من عجز كافة البلغاء عن معارضته مع كونها من الأمور الممكنة وتوفر الدواعي إليها.

والجـــواب عن القول بأنه يدرك ولا يمكن وصفه أنه راجع إلى الفصاحة كما صرح به السكاكي والخطابي.

والجواب عن القول بأن وجه إعجازه اشتماله على المغيبات المستقبلة من وجوه:

أحدها: أن ذلك لا يشمل القرآن، والتحدي واقع بكله، ولهذا قال: {فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ} [البقرة:٢٣] ولم يفصل بين ما فيه إخبار عن غيب وغيره، بل قال: {فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ} [هود:١٣]

وهذه الآية حجة قاطعة واضحة على أن التحدي إنما كان بفصاحته الخارقة.

الثاني أنه يلزم من هذا القول ألا يثبت لمن كان في زمن النبي -صلى الله عليه وآله- في أول الأمر العلم بنبوته -صلى الله عليه وآله- لأن وجه الإعجاز إذا كان الإخبار عن الغيوب المستقبلة فصدقها لا يعرف إلا بعد العلم بصدق المخبر بها والعلم بصدقه لا يحصل إلا بعد النبوة وذلك دور.

فإن قيل: بل يعرف بمشاهدة ما أخبر بوقوعه.

قيل: إن منها ما لا يعلم إلا في الآخرة، كالإخبار بالجنة والنار ولا تكليف علينا في الآخرة، ومنها ما هو متأخر عن وقت دعوى النبوة كغلبة الروم ودخول المسجد الحرام وهذا وإن علم صدقه بالمشاهدة فإنه يلزم منه أن لا تثبت الحجة على نبوته إلا بعد مدة مديدة من دعوته والمعلوم أنها تثبت الحجة من أول البعثة.

الثالث: أن الإخبار بالغيب جرى على لسانه -صلى الله عليه وآله- في غير القرآن كقوله لعمار: «تقتلك الفئة الباغية» وقوله لعلي: «ستقاتل الناكثين والقاسطين» وغير ذلك مما لا ينحصر، فلو كان وجه إعجاز القرآن ما فيه من الإخبار بالغيب لكانت هذه الأخبار معجزات.

قال الإمام المهدي: ولا قائل من أمة محمد -صلى الله عليه وآله- أن الإخبارات كلها كالقرآن في كونها معجزة.

قلت: أرادعليه السلام أنه لم يقل أحد أن الخبر المتضمن للغيب يكون كله معجزا، وأما ما يتضمنه من الإخبار بالغيب فهو معجز عنده كما سيأتي ولما مر عنهعليه السلام وعن غيره من جواز تأخر المعجز عن الدعوى إذا كان قد أخبر بأنه سيقع.

الوجه الرابع: أَن فيما أنزل الله تعالى من الكتب المتقدمة إخبار عن الغيوب وليست بمعجزات؟

قلت: لقائل أن يقول: ومن أين لكم أنها ليست بمعجزات سلمنا فإنما لم تكن معجزة لعدم التحدي بها والتحدي شرط في كون المعجز معجزاً عند قوم كما مر.

الخامس: أن في أخبار الكهنة ونحوهم إخبار بالغيب وليس بمعجز.

قلت: وفي هذا الوجه نظر سيأتي بيانه.

السادس: أن الإخبار بالغيب لو كان هو الوجه في الإعجاز لكان الإعجاز ليس براجع إلى القرآن من حيث هو قرآن بل لكون الخبر حاصلاً فيه من غير سبق تعلم ولا تعليم؛ لأن الإخبار بالغيب إخبار به سواء كان بهذا النظم أو بغيره مؤدى بالعربية أم بلغة أخرى بعبارة كان أو إشارة ولهذا استضعف الإمام المهدي نسبة هذا القول إلى أحد من العلماء فقال: والذي عندي أنه لا يقول أحد أن وجه الإعجاز في القرآن الإخبار فيه بالغيب، واحتج بما مر في الوجه الثالث من لزوم كون كل خبر متضمن للإخبار بالغيب معجزا، ثم قال عليه السلام: فالأقرب عندي أن صاحب هذا القول أنكر كون القرآن معجزة لدخول

الكلام الفصيح تحت قدرة البشر وعدم القطع بعجز كل العالم عن مثله لكنه متضمن للإعجاز من وجه آخر وهو تواتره متضمناً للإخبار بالغيب فكان طريقنا إلى إثبات نبوته -صلى الله عليه وآله- تواتر إخباره بالغيوب ولم تتواتر إلا في القرآن فجعلناه دليل النبوة لكن لا من حيث كونه معجزة في نفسه بل لتضمنه الإخبار بالغيب وهو معجزة، ولم يجعل سائر الإخبار بالغيب طريقاً إلى إثبات النبوة لعدم تواترها إلينا ولو تواترت لكانت مثله في الدلالة على النبوة وكذلك التوراة والإنجيل لو تواترت لكانت معجزة لما فيها من الإخبار بالغيب لا من حيث أنه لا يقدر أحد على مثل كلامها.

قال عليه السلام: فهذا تحقيق هذا المذهب عندي لا ما حكاه العلماء من الاطلاق فإنه لا يقوله بعض العوام فضلاً عن العلماء.

أقول: أما كون ما تضمنه القرآن من الإخبار بالغيب معجزا بالمعنى الذي ذكره الإمام المهدي فمما لا ينبغي الخلاف فيه وذلك أمر لا يختص القرآن ولذلك تجد العلماء إذا ذكروا حديثاً يتضمن الإخبار بأمر مستقبل ثم وقع على وفقه يقولون: هذا من معجزات النبي -صلى الله عليه وآله- والإمام المهدي ممن نص على ذلك، ففي شرحه على القلائد: إن القرآن متضمن ثلاث معجزات كل واحدة منها لو استقلت لكانت كافية في الدلالة على صدق النبي -صلى الله عليه وآله- وهي: فصاحته الخارقة، والإخبار بالغيب، والإخبار عن القرون الماضية، وقال في الأساس وشرحه: وأما الإخبار بالغيب فهو

معجزة أخرى مضافة إلى معجزة البلاغة، وقد مر عن القاضي عياض أنه لا نزاع في ذلك وهو الذي يقتضيه ما مر من جواز تراخي المعجزة.

فإن قيل: كيف يكون الإخبار عن الغيب معجزة وقد ظهر الإخبار به عن الكهنة والمنجمين ونحوهم؟

قيل: لأن النبي -صلى الله عليه وآله- لم يظهر عنه في جميع إخباراته بالغيوب شيء من الاختلاف وهولاء إن صدقوا مرة كذبوا عشراً فدل ذلك على أنهم لم يأخذوا خبرهم عن الله عالم الغيب والشهادة وإلا لاستمر صدقهم كما استمر صدقه، وقد أخبرنا الله تعالى أن ذلك من أعظم المعجزات حيث قال: {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا...} الآية[البقرة:٣١].

قال الإمام المهدي: ولا شك أنما عرفنا أنه إخبار عن غيب ليس بمستدل عليه بالعادات التي أجراها الله تعالى عند الطوالع ولا جعلها خاصة لبعض الأجسام ولا من طريق استراق الشياطين للسمع فهو معجز قطعاً لكنا لا نعلمه معجزاً إلا بعد العلم بأنه غير مأخوذ عن أحد هذه الطرق.

والجـــواب عن القول بأن وجه إعجازه سلامته من التناقض ما مرَّ من أن المتحدى به هو الفصاحة[1] وبأن سائر كتب الله تعالى سالمة من التناقض مع أنها ليست بمعجزات.

وبعد فإن السلامة ليست خارقة للعادة فإنه يجوز منا تهذيب الكلام

(١) يرد عليه أن التحدي إنما وقع بمثل القرآن من غير ذكر الفصاحة أو غيرها من الوجوه. تمت مؤلف.

والاحتراز عن تناقضه كما يجوز ذلك في القصائد والكتب المصنفة وإنما علم أنه لو كان من عند غير الله لوجد فيه اختلافاً من الشرع فقط.

قال الموفق بالله: فأما العقل فلا يقتضي ذلك لجواز أن ينظر في كل سورة وكلمة في الأوقات ويصونها عن التناقض.

والجـــواب على من قال: إن وجهه كون قارئه لا يمل أن التحدي لم يقع به وإنما ذلك من خواصه وفضائله، وجعله القرشي وجهاً مؤكداً للإعجاز، قال: لأن للخصم أن يقول إنما لَذَّ لَكُمْ ولم تملوه على التكرار لاعتقادكم صحته والإيمان به وحصول الثواب عليه.

وقال في (الأساس): إنما كان كذلك لبلاغته، وأما الإمام المهدي فقال: لا نسلم أنه لا يمل، بل قد يمل تكراره الملل العظيم إلا من يرجو ثواب التلاوة، قال: ولو جعلنا ذلك وجه إعجازه جعلنا الصلاة معجزة إذ لا يمل تكرارها، وهكذا يجاب عن القول بالروعة والهيبة الحاصلة عند تلاوته وسماعه أعني أنه لم يقع التحدي بذلك وإنما هو من خواصه.

والجـــواب على من قال: بأن وجه إعجازه ما أنبأ به من أخبار القرون الماضية بنحو ما مر من الجواب عن القول بأن وجه إعجازه اشتماله على الإخبار بالمغيبات المستقبلة.

هـذا وأما سائر الوجوه المذكورة في وجه إعجازه فهي إما راجعة إلى الفصاحة أو خاصة وفضيلة للقرآن.

قال القرشي بعد أن أبطل القول بالصرفة وغيرها من الوجوه المدعاة

في الإعجاز ما عدى الفصاحة ما لفظه: فثبت أن الأصل في الإعجاز هو الفصاحة وإن صح أن يكون في هذه الأمور المذكورة وجه في الإعجاز آخر لكن الأصل في الإعجاز هو الفصاحة وما عداها تبع، قال: وكذلك كونه عليه السلام أتى بالقرآن وهو أمي لا يقرأ ولا يكتب مطابقاً لصحيح اللغة وفصيحها وللقصص الصحيحة البعيدة العهد ومطابقاً للعقول في أكثر أحكامه حتى صار يرجع إليه في أكثر أدلة العقل وما يتعلق بالنحو واللغة وسائر الأحكام وكذلك كون شرعه - صلى الله عليه وآله- مؤيداً لا يزداد إلا قوة وعلوا فإن كل هذه لا تستقل وجهاً في الإعجاز ولكنها مؤكدة له.

قال الإمام عز الدين: يعني أن كل واحد منها لم يقصد جعله وجها في الإعجاز وسببا في التحدي وإن كان يمكن استقلال بعضها بالدلالة على النبوة.

قلت: وقد مر عن الإمام المهدي أن في القرآن ثلاث معجزات.

المسألة الثانية [مقدار المعجزة]

قوله تعالى: {فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ} [البقرة:٢٣] يدل على أن القدر المعجز من القرآن لا يكون أقل من سورة، وقد اختلف في ذلك فقيل: يتعلق الإعجاز بسورة منه طويلها وقصيرها بخلاف ما دونها للآية وهذا هو ظاهر كلام الجمهور، وذهب بعض المعتزلة إلى أنه يتعلق بجميعه لقوله: {فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ} [الطور:٣٤]، وقوله تعالى: {قُلْ لَئِنِ

اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ...} الآية[الإسراء:٨٨]، لنا ما مر، وقوله تعالى: {فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ} [هود:١٣] وقال قوم: بل يحصل بقليل القرآن أو كثيره ولو آية، وهذا قول الإمام يحيى كما مر واختاره بعض متأخري أصحابنا لقوله تعالى: {فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ} [الطور:٣٤] وهو صادق بالآية.

قلنا: سياق الآية يفيد العموم[1] وأيضاً الحديث التام الذي يتبين فيه تفاضل قوى البلاغة لا يتحصل في أقل من كلمات سورة قصيرة.

وقيل: لا يحصل الإعجاز بآية ولا بسورة قصيرة بل يشترط الآيات الكثيرة، وهذا هو الظاهر من كلام الرازي في تفسيره فإنه ادعى العلم الضروري بأن الإتيان بمثل سورة قصيرة كالكوثر والعصر ممكن ونسب من أنكر ذلك إلى المكابرة ولهذا اختار القول بالصرفة كما مر، لنا إطلاق السورة وكون التحدي لم يقع إلا بالفصاحة، ودعواه العلم الضروري بالقدرة على مثل الكوثر باطلة؛ إذ لو كان ذلك مقدوراً لهم لفعلوه لتوفر دواعيهم إلى معارضته، ولو كان لنقل.

فرع

ومثل السورة في الإعجاز قدرها من آيات القرآن من أي سورة كانت نص عليه جماعة من أصحابنا وغيرهم، والمراد بقدرها ثلاث

---

(١) يعني أن سياق قوله تعالى: {فليأتوا بحديث مثله} يفيد عموم القرآن وأنه لا يكون التحدي إلا بجميعه. تمت مؤلف.

آيات إذ بها يحصل العلم بعلو شأنه في الفصاحة فكانت كالسورة في الإعجاز، وقال بعضهم: بل الآية الواحدة إذا كانت بقدر حروف سورة كالسورة في الإعجاز إذ يتبين بها التفاضل في الفصاحة.

المسألة الثالثة [دلالة الأية على أن القرآن من عند الله]

هذه الآية تدل على أن القرآن نزل من عند الله تعالى سوراً مفصلة، قال الإمام الحسن بن عز الدين: هذا الترتيب الذي هو عليه الآن هو الذي كان عليه مذ أنزل دفعة واحدة قبل تنزيله حسب الحاجة والحادثة وما فرق تنزيله حينئذ إلا لما في ذلك من المصلحة، وقد مر البحث في هذا في الفاتحة وذكرنا ثمة الإجماع على أن ترتيب الآيات في السور توقيفي.

وحكى الرازي عن كثير من أهل الحديث أنه نظم على هذا الترتيب في أيام عثمان فلذلك صح التحدي مرة بسورة ومرة بكل القرآن.

قلت: الواقع في أيام عثمان إنما هو ترتيب السور لا ترتيب الآيات فيها كما مر في الفاتحة، ولعل هؤلاء لم يريدوا إلا هذا وأما الاحتجاج لهم بأن التحدي وقع مرة لكذى ومرة بكذا فلا وجه له؛ لأن كون ترتيب آي القرآن توقيفاً لا ينافي التحدي على أحد الأمرين.

المسألة الرابعة [صيغة الآمر في الآية]

الأمر في قوله: {فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ} [البقرة:٢٣] للتعجيز وهو أحد معاني الصيغة كما مر في الفاتحة ولا يجوز أن يراد به الطلب؛ لأن التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه لا يجوز عند العدلية والجويني وهؤلاء قد علم الله منهم أنهم لا يقدرون على الإتيان بمثله

بدليل تقريعهم بقوله: {وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ} [البقرة:٢٣] وإخباره تعالى بأنهم لم يفعلوا[1].

المسألة الخامسة [جواز الجدل لاظهار الحق]

في الآية دليل على جواز الجدال لإرادة إظهار الحق ودمغ الباطل ودلالتها على ذلك ظاهرة.

المسألة السادسة [دلالة الآية على نسبة أفعال العباد إليهم]

هذه الآية من أوضح الأدلة لمذهب العدلية في نسبة أفعال العباد إليهم وإبطال القول بالجبر؛ لأن التحدي وإظهار حجة الرسول -صلى الله عليه وآله- بعجزهم لا يصح إلا إذا تعذر الإتيان بمثله ممن يصح منه الفعل، فأما إذا لم يكن لهم فعل أصلا فلا يصح تحديهم والاستدلال بالمعجز على النبوة وأيضاً تعذر الإتيان بمثله إنما يكون عند الخصم لفقد القدرة الموجبة وعلى هذا يستوي المعجز وغيره فلا يكون للتحدي معنى ويلزمهم أن يكون الباري تعالى في التحقيق متحدياً لنفسه ولا شك أنه قادر على مثله فلا يثبت الإعجاز، ثم إنه قد مر أن المعجز ما يكون من فعل الله تعالى ناقضاً للعادة، فإذا كان المعتاد ليس بفعل لهم لم يكن بينه وبين الخارق فرق؛ لأن الجميع من قبل الله تعالى.

---

(١) هكذا في الأصل، ولعلها (لن يفعلوا).

المسألة السابعة [ما هو الاتقاء المذكور في الآية]

اتقاء النار المأمور به كناية عن الاحتراز من العناد كأنه قيل: فإذا عجزتم عن الإتيان بمثله فاحترزوا من إنكار كونه منزلا من عند الله فإنه موجب للعقاب فوضع فاتقوا النار موضعه؛ لأن اتقاء النار من نتائج ترك العناد من حيث أن اتقاء النار ترك المعاندة فيؤخذ من هذا أن فعل التقوى خشية من النار مجز ومنج منها وأن فاعل التقوى لذلك قائم بما فرض الله عليه، وقد تقدم الكلام في المسألة في قوله تعالى: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} [الفاتحة:٥].

المسألة الثامنة [الدلالة على أن النار قد خلقت]

قوله تعالى في النار: {أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ} [البقرة:٢٤] يدل على أن النار مخلوقة الآن، وقد اختلف العلماء في خلقها وخلق الجنة:

فقال القاسم والهادي والإمام أحمد بن سليمان وقاضي القضاة وأبو هاشم وضرار بن عمرو ومنذر بن سعيد البلُّوطي والفوطي ورواه أبو حيان عن كثير من المعتزلة والجهمية: هما غير مخلوقتين الآن قطعاً.

وقال أحمد بن عيسى والحسن بن يحيى ومحمد بن منصور ورويا عن علماء أهل البيت عليهم السلام: بل قد خلقتا قطعاً، وهو قول الإمام يحيى وأبي علي وأبي الحسين ورواه أبو حيان عن أهل السنة فهما موجودتان الآن حقيقة.

وقال المرتضى وأبو القاسم البلخي ورواه النجري عن كثير من المعتزلة وقال الشرفي هو قول البغدادية: لا قطع بأيهما، واختاره الإمام القاسم بن محمد ورواه عن الإمام المهدي وحكاه في (البدر الساري) عن بعض الآل عليهم السلام.

احتـــج الأولون بوجوه:

أحدها: أنهما إنما خلقتا ثوابا وعقاباً، والثواب والعقاب إنما يكون في الآخرة فخلقهما الآن عبث.

وأجيب بأنا لا نسلم أنه عبث لجواز أن يكون في خلقهما لطف لبعض المكلفين من الملائكة أو غيرهم ويجوز أن يكون في الجنة من ينتفع بها الآن تفضلا؛ لأن التفضل والثواب من جنس واحد وإنما يتميزان بالتعظيم.

قيل: النجري: وفي هذا التجويز الأخير نظر؛ لأنه لا يجوز التفضل بقدر الثواب وإن انفصل عنه التعظيم؟

قلت: وأما أهل السنة فأجابوا عن هذا الوجه بأن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض والفوائد لا يسأل عما يفعل، وقد مر إبطال مقالتهم هذه في الفاتحة.

الوجه الثاني: أنه لا يعد الشيء ويدخره إلى وقت طويل إلا من يعجز عن إبداعه وقت الحاجة إليه والله تعالى لا يعجزه شيء.

وجوابه كالأول وهو أنه يجوز أن يكون في خلقهما لطف.

ووجه آخر وهو أنه لا مانع من أن يكون في إعدادهما حكمة ومصلحة لا نعلمها وهذان الوجهان العقليان إنما يفيدان القطع بعدم خلقهما عند غير أبي هاشم وأما هو فعنده أنه يجوز من جهة العقل كونهما قد خلقتا وكونهما لم يخلقا وإنما وجب القطع بعدم خلقهما سمعاً فقط.

الوجه الثالث: ورود الأدلة السمعية بذلك وهي كثيرة:

منها قوله تعالى في وصف الجنة: {أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا} [الرعد:٣٥] والدائم لا يجوز عليه الفناء، وقد قامت الأدلة القاطعة على أنه لا بد من فناء العالم أجمع، فلو كانتا مخلوقتين للزم فناؤهما والفناء يناقض الدوام فوجب القطع بعدم خلقهما وأن الجنة التي أسكنها آدم غير جنة الآخرة الموصوفة بالدوام جمعا بين الأدلة.

ومنها: قوله تعالى: {يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ} [إبراهيم:٤٨] ولو كانتا مخلوقتين لما كانتا إلا في السماء أو في الأرض وإذا كانتا فيهما فكيف تبدل السماء والأرض دونهما.

ومنها قوله تعالى في وصف الجنة: {عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ} [آل عمران:١٣٣] فأخبر أن عرضها عرض السماء والأرض والمتحيزات لا يجوز تداخلها فعلمنا أن ذلك إنما يكون بعد فناء السماوات والأرض فيكون عرض الجنة جهة عرضهما بعينه ليصدق الخبر، قالوا: ولا نسلم أن المراد كعرضهما؛ لأنه خلاف الظاهر ولا موجب لمخالفته.

وأجيب عن هذه الأدلة بأن الاحتجاج بالآية الأولى مبني على أن أدلة الفناء قطعية وليس كذلك، قال النجري: والصحيح أنها ظنية وأن الاحتجاج بها ضعيف، وقال المرتضى: الفناء إنما يكون للدنيا وما كان منها دون ما كان من الآخرة وأسبابها وما حكم به فيها فهو باق ثابت، وقال الحسين بن القاسم العياني: الفناء يكون للحيوان، وقال الإمام القاسم بن محمد: يحتمل أن يراد بدوام أكلها في القيامة لا في أيام الدنيا فليس بدائم فيكون المعنى أن أكلها بعد دخولها دائم لا ينقطع كما أن من دخلها يبقى كذلك وذلك لا ينافي فنائها مع فناء الدنيا وإذا كانت دلالة هذه الآية غير قطعية بطل قولهم بوجوب القطع بأن جنة آدم غير جنة الخلد كيف وقد روي في النهج عن علي عليه السلام ما يدل على أنها هي، وهو قوله عليه السلام: (فاغتره إبليس نفاسة عليه بدار المقام).

وأما قوله: {يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ....} الآية [إبراهيم:٤٨] فلا حجة فيها إذ لا تدل على تبدل الجنة والنار، وقوله: لو خلقتا لما كانتا إلا فيهما، ممنوع لجواز أن تكونا في غيرهما وقد ورد ما يدل على ذلك كما سيأتي قريباً.

وأما قوله تعالى: {عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ} [آل عمران:١٣٣] فلا يصح حمل العرض الذي وصفت به الجنة على أن المراد به عين عرض السماء والأرض؛ لأن العرض هو امتداد الجسم من يمين الناظر وشماله والمعلوم ضرورة أن الجنة غير السماء والأرض فكيف يكون عرضها هو نفس عرضهما فلم يبق إلا أن المراد بالآية التشبيه

ويؤيده ما روي عن ابن عباس أنه قال: الجنة كسبع سماوات وسبع أرضين لو وصل بعضها ببعض.

فإن قيل: لسنا نريد أن عرض الجنة هو نفس عرضهما وإنما أردنا أن عرض الجنة هو جهة عرضهما وذلك لا يكون إلا بعد فنائهما.

قيل: هذا باطل؛ لأن العرض ليس هو الجهة كما بينا ثم إن هذا التأويل لا دليل ولا ملجئ إليه وإنما بنتموه على أنهما لو كانتا موجودتين لما كانت إلا في السماء أو في الأرض وذلك غير مسلم لجواز أن يكونا في غيرهما بل هو الذي جاءت به الروايات.

قال المرتضى: وقد روينا عن السلف أنهما قد خلقتا وأنهما فوق السماء السابعة، وذكر في ذلك حديثاً نزل به جبريل عليه السلام في إيقاد النار حتى صارت أشد سوادا من الليل رواه عنه في (البدر الساري)، وروي أن ناسا من اليهود سألوا عمر بن الخطاب إذا كانت الجنة عرضها ذلك فأين تكون النار؟ فقال لهم: أرأيتم إذا جاء الليل فأين يكون النهار وإذا جاء النهار فأين يكون الليل، فقالوا: إن مثلها في التوراة ومعناه أنه حيث شاء الله، وسئل أنس بن مالك عن الجنة أفي السماء أم في الأرض؟ فقال: وأي أرض وسماء تسع الجنة؟! قيل: فأين هي؟ قيل: فوق السماوات السبع تحت العرش.

وقال قتادة: كانوا يرون الجنة فوق السماوات السبع وإن جهنم تحت الأرضين السبع.

وأما قولهم: إن الله تعالى قد أخبر بعرض الجنة ولا يصدق الخبر

إلا بالتأويل الذي ذكروه فغير مسلم، بل نقول لا يصدق خبره تعالى إلا إذا كانت قد وجدت وحصل فيها ذلك العرض، قال الحسن بن يحيى عليه السلام: فقد دل على أنه خلقها وكونها إذ قال عرضها كذى وفيها كذى وقول الله لا يسقط ولا يختلف، وأما بالتأويل الذي ذكروه فلا يصدق الخبر إلا على ضرب من التأويل[1] لكن لا موجب له ولا دليل عليه

احـــتج القائلون بخلقها بوجوه:

أحـــدها: أن الله تعالى أخبر في هذه الآية بلفظ الماضي بأنه أعد النار للكافرين وقال في الجنة: {أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ} [آل عمران:١٣٣] ومعنى أعدت: هيئت وادخرت، والإخبار عن إعدادهما بلفظ الماضي يدل على وجودهما وإلا لزم الكذب في خبر الله تعالى فوجب القطع بخلقهما، والآيات الدالة على خلقهما كثيرة، منها قوله تعالى: {وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى ، عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى ، عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى} [النجم:١٣-١٥] قال الحسن بن يحيى عليه السلام: وقد أجمع المسلمون على أن سدرة المنتهى في الجنة التي أعدت للمتقين، وقال الرازي في جنة المأوى: ليست إلا دار الثواب بإجماع الأمة.

وأجيب بأن الدليل القاطع قد دل على فناء العالم وكل من قطع بفناء العالم لا يكون له سبيل إلى القطع بوجود الجنة والنار اللتين وعد الله المجازاة بهما؛ لأن العلم بتخلل عدم إعدادهما قبل وصولهما

---

(١) وهو ما مر عنهم. تمت مؤلف.

إلى من أعدا له يمنع كونهما معدودتين له ضرورة، ألا ترى أنك لو أعددت علفاً لبهيمتك وأنت تعلم تلفه قبل وصولها إليه وأخبرت بذلك غيرك لسارع إلى تكذيبك في كونك أعددته لها وحينئذ يجب تأويل هذه الآيات على ما يليق، فنقول: المراد بأعدت ونحوه مما كان بصيغة الماضي المستقبل وذلك كثير في اللغة كقوله: {وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ} [الزمر:٧٣] وقوله تعالى: {وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ} [الأعراف:٥٠] إلى غير ذلك مما يطول تعداده وكله بلفظ الماضي، والمعلوم أن المراد به المستقبل(١).

وأما قوله: {عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى...} الآية[النجم:١٤]، فالمراد بتلك الجنة الموصوفة بما ذكر تأوي إليها أرواح الشهداء بقية أيام الدنيا وليست جنة الخلد التي وعد المتقون وإنما عدلنا إلى التأويل للجمع بين الأدلة ورد بأنا لا نسلم القطع بفناء العالم.

سلمنا فلا نسلم أن ذلك يمنع القطع بوجودهما الآن؛ لأنا نقول: تخلل العدم مع إعادتهما بأعيانهما لا يمنع كونهما معدودتين للمتقين والكافرين وإنما فناؤهما كتباعدهما عن جهة من هما معدودتان له مع العلم بوصولهما إليه فكما أنا نعلم ضرورة أن تباعدهما لا يمنع كونهما معدودتين له مع العلم بوصولهما إليه كذلك فناؤهما والحال هذه، ومثاله أن تعد لبهيمتك علفاً في جهة بعيدة عن جهتها بمسافة طويلة وأنت تعلم أنها تصل إلى ذلك العلف وأخبرت غيرك بذلك

(١) لكن لما كان وقوعه مقطوعاً به عبر عنه بالماضي الدال على تحقق الوقوع. تمت مؤلف.

فإن المعلوم أنه يصدقك فصح أن تخلل العدم لا يمنع كونهما معدودتين وإنما يمنعه لو لم يعادا بأعيانهما كما في المثال الذي ذكرتموه.

وأما تأويلكم للآية الأخرى فنقول: تلك الجنة التي ادعيتموها لا دليل عليها ولا ملجئ إلى ذلك التأويل لما ذكرناه من عدم القطع بفناء العالم ومن أن القطع به لا يمنع القطع بوجودهما ثم إنه مخالف للإجماع.

الوجـــه الثاني: أن الأحاديث الصحيحة الكثيرة المشهورة دالة على وجودهما، قال الحسن بن يحيى ومحمد بن منصور: الجنة والنار مخلوقتان قد خلقهما الله تعالى اتصل بنا ذلك عن رسول الله -صلى الله عليه وآله- وعن علماء أهل البيت عليهم السلام.

وقال (الحسن بن يحيى) أيضاً: والآثار المشهورة عن النبي صلى الله عليه وآله أنه دخل الجنة حيث أسري به إلى السماء وأري النار ومن فيها فذلك دليل على إبطال قولهم ولا سبيل إلى ترك التنزيل بقول التأويل المبطل مع أخبار كثيرة مشهورة متسق بها الخبر أثبتها العلماء عن النبي -صلى الله عليه وآله- في إثبات خلق الجنة والنار ذكره في (الجامع الكافي).

وقال الإمام المهدي: الأخبار كثيرة أحادية تواردت على معنى واحد فكان تواتر معنوياً.

قلت: وسيأتي كثير من تلك الأخبار في مواضع من كتابنا هذا إن شاء الله تعالى، ومنها ما رواه الإمام أبو طالب عليه السلام في الأمالي، قال: أخبرنا أبي نا حمزة بن القاسم نا علي بن إبراهيم بن هاشم عن

أبيه عن محمد بن أبي عمير عن أبي بصير عن الصادق عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال رسول الله -صلى الله عليه وآله: «لما أسري بي إلى السماء دخلت الجنة فرأيت فيها قصراً من ياقوت يرى داخله من خارجه وخارجه من داخله من ضيائه وفيه بيتان من در وزبرجد، فقلت: يا جبريل، لمن هذا القصر؟ فقال: هذا لمن أطاب الكلام، وأدام الصيام، وأطعم الطعام، وتهجد بالليل والناس نيام، فقال علي عليه السلام: يا رسول الله، وفي أمتك من يطيق هذا؟ قال: ادن مني يا علي، فدنا منه، قال: تدري من أطاب الكلام؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال: من قال سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، تدري من أدام الصيام؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال: من صام شهر رمضان ولم يفطر منه يوماً، تدري من أطعم الطعام؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال: من طلب لعياله ما يكف به وجوههم عن الناس، تدري من تهجد بالليل والناس نيام؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال: من لم ينم حتى يصلي العشاء الآخرة» ويعني بالناس نيام اليهود والنصارى لأنهم ينامون بينهما.

أما حمزة فهو حمزة بن القاسم العلوي، قال في التذكرة: توفي سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة، قال في (الجداول): الظاهر أنه حمزة بن القاسم بن عبيد الله بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن عبيد الله بن الحسن بن عبيد الله بن العباس بن علي بن أبي طالب.

وأما علي بن إبراهيم فقال في (الجداول): الظاهر أنه ابن البريد المشهور من رجال الشيعة، وأما والده فلم يبين حاله في (الجداول)

وكذلك ابن أبي عمير، والحديث نص في المقصود.

وأجيب عنه وعما في معناه: بأنه إذا صح وجود جنة ونار الآن فليستا دار الخلود والجزاء كما مر، قال الإمام المهدي: لا شك أن ثم جنة وهي جنة آدم عليه السلام بتصريح القرآن بذلك، وأما النار فلا قاطع على وجودها لكن قد وردت آثار أحادية بأن إدريس عليه السلام ونبينا محمد -صلى الله عليه وآله- قد اطلعا عليها وأن الميت يرى مقعده في النار فلا يبعد وجودها وليست دار الخلود لما قدمناه، وقال النجري: المراد بالمضي الاستقبال فمعنى قوله: إنه رأى في الجنة كذا أنه إذا كان في الآخرة رأى ذلك، هكذا قيل، قال: ويمكن أن يحمل ذلك على ظاهره ويكون المراد جنة الدنيا وهي جنة آدم عليه السلام فقد قيل: لا يمتنع أن يكون في السماء جنات شتى سوى جنة الخلد نحو الجنة التي كان فيها آدم عليه السلام ويكون فيها كثير من الملائكة والأنبياء الآن ورد بأن هذا كله عدول عن الظاهر بلا موجب.

الوجه الثالث: إجماع العلماء على وجودهما، قال محمد بن منصور: وهذا عندنا إجماع العلماء وإنما يدفع ذلك من لا يعلم، وقد مر حكاية إجماع علماء العترة عليهم السلام على ذلك، وفي الجامع الكافي عن الحسن بن يحيى ومحمد بن منصور أنهما قالا: من قال إن الله تعالى لم يخلق الجنة والنار ولكن يخلقهما بعد.

فإنا نقول: إن هذا القول تكلف من قائله وجرأة وقذف بالغيب وبدعة، ويجاب بأن الخلاف مشهور كما مر.

قلت: ولعل المراد إجماع السلف ويؤيده ما مر عن المرتضى.

احتـــج المجوزون للأمرين بأنه لا قطع بخلقهما ولا عدمه لاحتمال أدلة القولين كما مر فتعين القول بالتجويز، والمسألة مما لا تكليف علينا فيها.

قال المرتضى بعد ذكر القولين: وبأيهما قال به القائل فغير مأثوم؛ لأن هذا ليس مما تعبدنا به ولا فرضت معرفته ولا فرض علينا إلا الإقرار بهما والتصديق بما فيهما من الوعد والوعيد.

وقال السيد محمد بن عز الدين المفتي: الخلاف فيها لا يثمر جدوى.

قلت: ولقائل أن يقول معرفة هذه المسألة من فروض الكفايات لمعرفة خطاب الله وخطاب رسوله -صلى الله عليه وآله- كما في غيرهما من مسائل علم الكلام؛ إذ لا نعرف معنى الإعداد لهما والإخبار برؤيتهما إلا بعد الخوض في المسألة، وإنما جعلناها من فروض الكفايات؛ لأن معرفة جميع المراد من خطاب الله تعالى ورسوله ليس من فروض الأعيان وذلك معلوم، ويؤيده قوله عليه السلام في وصف القرآن بين مأخوذ ميثاق علمه وموسع على العباد في جهله رواه في النهج.

المسألة التاسعة [الجواب على المرجئة في قولهم أن النار غير معدة للفاسقين]

ربما قال بعض المرجئة: إن قوله تعالى: {أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ} [البقرة:٢٤] يدل على أن النار ليست معدة للفساق ولا تعلق لهم بذلك؛ لأنا نقول: إن أردتم أن الآية تدل على أن العصاة لا يدخلون ناراً أصلاً فباطل؛ لأنها إنما دلت على أن هذه النار التي وقودها الناس والحجارة مخصوصة بالكافرين وليس فيها دلالة على أنه لا نار لغيرهم من أهل الكبائر وإن دلت بالمفهوم فالمنطوق الصحيح الصريح القاطع بخلافه، فإن المعلوم من الدين توعد العصاة بنار جهنم -أعاذنا الله منها- وقد قيل: إن النار دركات كما أن الجنة درجات فيجوز أن تكون هذه النار خاصة للكافرين ولأهل الكبائر نيران غيرها، وفي الكشاف: أن النيران شتى، منها نار توقد بالناس والحجارة يدل على ذلك تنكيرها في قوله تعالى: {قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً} [التحريم:٦] {فَأَنْذَرْتُكُمْ نَاراً تَلَظَّى} [الليل:١٤] قال: ولعل لكفار الجن وشياطينهم ناراً وقودها الشياطين كما أن لكفرة الإنس ناراً وقودها هم جزاء لكل جنس بما شاكله من العذاب، وإن أردتم أن نار العصاة غير نار الكفار كما بيناه فهو لا ينفعكم في الإرجاء ولا يقدح في أدلة الوعيدية، هذا على أن من العلماء من ادعى دخول عصاة الأمة في هذا الوعيد.

قال السيد أحمد بن عبد الله الشرفي في (المصابيح): أما عند قدماء أئمتنا عليهم السلام وغيرهم فالفاسق داخل تحت هذا الاسم؛ إذ يسمى

كافر نعمة، وقد صرح بذلك الهادي عليه السلام حيث قال: الكفر كفران: كفر جحدان، وكفر نعمة للواحد الرحمن، قال أبو حيان: اكتفى بذكر الكفار تغليباً للأكثر على الأقل أو لأن الكافرين يشمل من كفر بالله وكفر بأنعمه.

تفسير قوله تعالى:

{وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} البقر: (٢٥)

- ❖ دلالة الآية على البعث.
- ❖ العلاقة بين الإيمان والأعمال.
- ❖ تخصيص العمل بأفعال الجوارح
- ❖ ماهية الأعمال الصالحة المذكورة في الآية
- ❖ في شروط ثواب الأعمال.
- ❖ توقيت استحقاق الثواب
- ❖ في أن (كلما) تفيد التكرار.
- ❖ دلالة الآية على وجود الجنة
- ❖ أحكام تتعلق بالثواب.
- ❖ في رزق الدنيا والآخرة
- ❖ فيما يناسب الآية مما جاءت به السنة النبوية من أوصاف الجنة

قوله تعالى: {وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} [البقرة:٢٥]

البشارة: قيل: هي أول خبر يرد على الإنسان خيراً كان أو شراً، وأكثر استعماله في الخير، ويدل عليه ما روي عن سيبويه أنه قال: هو خبر يؤثر في البشرة من حزن أو سرور، وقال الزمخشري: لا يستعمل إلا في الخير، وهو ظاهر كلام الراغب، وما ورد في الشر محمول على التهكم والاستهزاء، والعمل كل فعل يكون من الحيوان يقصد فهو أخص من الفعل؛ لأن الفعل قد ينسب إلى الحيوان الذي يفعل بلا قصد وقد ينسب إلى الجماد، والعمل قلّ ما ينسب إلى ذلك ولم يستعمل إلا في قولهم البقر العوامل، والعمل يستعمل في الأعمال الصالحة والسيئة.

قال الراغب: والصلاح ضد الفساد، قيل: وهما مختصان في الاستعمال بالأفعال.

والجنة: البستان الذي سترت أشجاره أرضه، والأنهار جمع نهر بفتح الهاء وجاء إسكانها، وهو المجرى الواسع، والمراد تجري ماء

الأنهار، وإنما أسند الجري إلى الأنهار توسعاً، والأزواج جمع زوج وهو الواحد الذي يكون معه آخر ويستعمل في الذكر والأنثى، قال الأصمعي: ولا تكاد العرب تقول: زوجه، وقيل: يقال للمرأة زوج في لغة الحجاز وزوجة في لغة تميم، والطهارة: النظافة، والخلود: البقاء الدائم الذي لا ينقطع لقوله تعالى: {وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ} [الأنبياء:٣٤] فنفى الخلد عن البشر مع أنه أعطى بعضهم العمر الطويل والمنفي غير المثبت، فوجب القول بأن الخلد البقاء الدائم، وقال امرئ القيس:

وهل يعمن إلا سعيد مخلد قليل هموم ما يبيت بأوجال

وقيل: هو الثبات الطويل سواء دام أم لا لتقييده بالتأبيد ولو كان داخلاً في مقر يوم الخلود لكان تكرارا.

قلت: وهو ضعيف لاحتمال التأكيد، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى [دلالة الآية على البعث]

هذه الآية من أدلة البعث، ووجه دلالتها أن الله تعالى قد أخبر وهو الصادق في خبره أن للمؤمنين هذه الجنان الموصوفة، والمعلوم أنه لم يصل إليهم في الدنيا شيء من ذلك ولا بعد الموت في قبورهم؛ لأنا نجدهم عظاماً ورفاتاً فوجب القطع بأن وصول ذلك إليهم يكون في دار أخرى وذلك لا يحصل إلا ببعثهم أحياء؛ إذ لا تحصل اللذة لغير الحي وذلك معلوم ولا خلاف فيه بين المسلمين وكثير من غيرهم.

واعـــلم أن البحث عن مسألة البعث يكون إما عن وقوعه وإما عن إمكانه، فأما البحث عن وقوعه فعندنا أنه يصح إثباته بالدليل العقلي والسمعي، أما الدليل العقلي فقد مر في قوله تعالى: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} [الفاتحة:٤]، وفي الثالثة عشرة من مسائل قوله تعالى: {سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ...} الآية[البقرة:٦].

وأما السمع فالقرآن مشحون بذكره وهو معلوم من ضرورة الدين، وقال الرازي: لا سبيل إلى معرفته إلا بالعقل وهو مبني على نفي الحسن والقبح العقلي وأن الثواب غير واجب، ولا مستحق للعبد بل يجوز من الله تعالى أن لا يثيب المطيع ولا يقبح منه وقد مر إبطال ما بنوا عليه في مواضعه على أنه قد مر عنه في {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} [الفاتحة:٤] الاستدلال على الوقوع بالعقل، وذكره أيضاً في هذا الموضع واستشهد له بقوله: {لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى} [طه:١٥] وغيرها.

وأما الإمكان فيجوز إثباته بالعقل والنقل عندنا وعند الأشاعرة، أما العقل فلأنه لا استحالة فيه وقد نبه الله على الطرق العقلية الموصلة إلى ذلك في مواضع من كتابه، وقد أشرنا إليها في سياق قوله تعالى: {وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ} [البقرة:٤].

وأما السمع فلأنه قد أخبر بوقوعه الصادق العدل الحكيم على لسان رسوله المنزه عن كل خلق ذميم، وما هذا حاله وجب التصديق به واعتقاد إمكانه؛ إذ لا يجوز من الحكيم الإخبار بوقوع المستحيل، والاستدلال بالسمع على هذه المسألة جائز؛ لأنه لا يتوقف صحة

السمع على العلم بها ولهذا فإن الله تعالى تارة يخبر عن البعث والنشور ويقرن خبره بالدليل العقلي وتارة يخبر عنه خبراً مجرداً عن الدليل، لكن الاستدلال بخبره المجرد لا يصح إلا على القول بعدله وحكمته والقول بذلك متفرع على القول بالحسن والقبح ولهذا يقول أصحابنا: إنه لا يصح للمجبرة الاستدلال بالسمع مع نفي حكم العقل.

المسألة الثانية [العلاقة بين الإيمان والأعمال]

استدل بالآية من قال: إن الأعمال غير داخلة في مسمى الإيمان؛ إذ العطف يوجب التغاير وإلا لزم التكرار.

والجـــواب: أنه يجوز حمل الأيمان فيها على اللغوي ولا مانع منه، ويجوز أن يكون من عطف الخاص على العام وهو كثير شايع، ومع هذين الاحتمالين لا يصح لهم الاستدلال بالآية.

المسألة الثالثة [تخصيص العمل بأفعال الجوارح]

قال بعض المحققين: ما يتعلق بالجوارح وبالقلوب قد يطلق عليه عمل ولكن الأسبق إلى الفهم تخصيص العمل بأفعال الجوارح وإن كان ما يتعلق بالقلب فعلا له.

وقيل: الأعمال مخصوصة بما لا يكون قولاً، وقال الحافظ: التحقيق أن القول لا يدخل في العمل إلا مجازاً وكذى الفعل

لقوله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ} [الأنعام:١١٢] بعد قوله تعالى: {زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً} [الأنعام:١١٢] وحمله بعضهم على أنه أراد أن الفعل كالقول غير داخل في العمل إلا توسعاً، ثم رتب عليه استبعاد قول الحافظ ونسبته إلى الغرابة وقال الذي ينبغي أن يكون لفظ العمل يعم جميع أفعال الجوارح ولو خص بذلك لفظ الفعل لكان أقرب[1]؛ لأنهم استعملوهما متقابلين فقالوا: الأفعال والأقوال.

قلت: والذي يظهر من عبارة الحافظ وظاهر استدلاله أنه إنما أراد أن القول لا يدخل في الفعل إلا مجازاً كدخوله في العمل ولم يرد ما توهمه هذا المعترض من إرادة استواء القول والفعل في عدم الدخول في العمل حقيقة.

نعم والظاهر عدم دخول الأقوال وما يتعلق بالقلوب في مسمى العمل لحديث: «لا قول ولا عمل ولا نية إلا بإصابة السنة» وأحاديث الإيمان قول وعمل واعتقاد؛ إذ العطف يقتضي المغايرة. والله أعلم.

المسألة الرابعة [ماهية الأعمال الصالحة المذكورة في الآية]

اختلف في الأعمال الصالحة المقصودة في الآية، فروى أبو حيان في تفسيره عن علي عليه السلام أنها الصلوات في أوقاتها وتعديل أركانها وهيئآتها، وقال معاذ بن جبل: ما احتوى على أربعة: العلم، والنية، والصبر، والإخلاص، وقال عثمان: الصالح ما أخلص لله تعالى،

---

(١) أي لعدم تناول القول. تمت مؤلف.

وقيل: الأمانة، وقيل: التوبة، وقال سهل بن عبد الله: ما وافق الكتاب والسنة، وهو معنى ما رواه أبو حيان عن الجمهور واختاره من أنه كل عمل صالح أريد به الله وهو قول الزمخشري فإنه قال: الصالحات كل ما استقام من الأعمال بدليل العقل والكتاب والسنة واللام في الصالحات للجنس لا للعموم؛ لأنه لا يكاد يمكن المؤمن أن يعمل جميع الصالحات لكن يعمل جملة من الأعمال الصحيحة في الدين على حسب حال المؤمن في مواجب التكليف.

قال (الزمخشري): والفرق بين لام الجنس إذا دخلت على المفرد وبينها إذا دخلت على الجمع أن المفرد معها يكون صالحاً أن يراد به الجنس إلى أن يحاط به وأن يراد به بعضه إلى الواحد، والجمع يكون صالحا لإرادة جميع الجنس وإرادة بعضه لكن لا إلى الواحد؛ لأن وزانه في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد في تناول الجنس والجمعية في جمل الجنس لا في وجدانه.

المسألة الخامسة [في شروط ثواب الأعمال]

دلت الآية الكريمة على أن كل من أتى بالإيمان والأعمال الصالحة فله الجنة ولا خلاف في ذلك وإنما الخلاف في أنه هل يشترط في استحقاقها أن لا يحبط المكلف إيمانه وصالح أعماله أم لا؟

فذهب أهل البيت عليهم السلام والمعتزلة إلى أنه يشترط في استحقاق الثواب أن لا يحبط عمله بالكفر والإقدام على الكبائر وأن لا يندم على ما أوجده من فعل الطاعة وترك المعصية.

وقالت المرجئة: الآية على ظاهرها فتدل على أن من فعل الإيمان والعمل الصالح فقد استحق الثواب الدائم، والتزموا القطع بانقطاع عقاب الفاسق.

وإذا قيل لهم: فما تقولون فيمن آمن وعمل الصالحات ثم كفر؟

قالوا: هذا ممتنع الوقوع؛ لأن فعل الإيمان والعمل الصالح يوجب استحقاق الثواب الدائم وفعل الكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بينهما محال والقول بالإحباط محال أيضاً فلم يبق إلا أن نقول هذا الفرض الذي فرضتموه ممتنع الوقوع، وهذا القول حكاه الإمام المهدي في (القلائد) عن المرجئة وفي شرحها عن الإمامية أو بعضهم، وهؤلاء كما منعوا الإحباط منعوا التكفير وهو سقوط العقاب بالثواب.

[أدلة القائلين بإحباط الأعمال]

لنا على ثبوت الإحباط أدلة كثيرة عقلية ونقلية:

أما العقلية فمن وجوه:

أحدها: ما مر[1] من أن العقاب يستحق دائماً وكذلك الثواب وإذا كان كذلك استحال اجتماع استحقاقهما لتنافيهما فتساقطا، وإنما قلنا باستحالة اجتماع الاستحقاقين؛ لأن الثواب يستحق على سبيل التعظيم، والعقاب يستحق على سبيل الإهانة والاستخفاف، واستحالة كون الواحد معظماً مهاناً في وقت واحد من فاعل واحد

(١) في الثالثة عشر من مسائل قوله تعالى: {سواء عليهم أأنذرتهم...} الآية. تمت مؤلف.

معلوم بالضرورة، واعترض الرازي هذا الدليل فقال:

إن أردتم بالاستحالة المذكورة من حيث النطق باللسان بالمدح والذم في وقت واحد فمسلم لكن تعذر النطق بهما ليس لأجل تنافيهما بل لتعذر النطق بهما في وقت واحد، وإن أردتم بالاستحالة من حيث الاعتقاد فلا نسلم فإنه يمكن الإنسان أن يعتقد استحقاق شخص للتعظيم من وجه ويعزم عليه وإهانته والاستخفاف به من وجه آخر ويعزم عليه فيجتمع التعظيم والإهانة القلبيين فبطل التنافي الذي أوجبتم لأجله الإحباط وإنما يمتنع اجتماع التعظيم والإهانة إذا كانا من جهة واحدة.

والجـــواب: أنا نعلم ضروة أن الاستحقاق للشيء فرع علىصحة إيصاله إلى المستحق وأما مع استحالته فلا يصح وصفه باستحقاقه ويعلم ضرورة أيضاً أن الشخص الواحد لا يصح منه تعظيم شخص واحد وإهانته في وقت واحد سواء اتحدت الجهة أم تعددت وسواء كان ذلك بالقلب أم بغيره وليس ذلك إلا للتنافي لكونهما بمنزلة الضدين والنقيضين في استحالة اجتماعهما في الاستحقاق لما بيناه من أن الاستحقاق فرع على صحة الوجود.

قوله: فإنه يمكن الإنسان أن يعتقد...إلخ.

قلنا: مسلم لكنه إنما صحّ على حسب صحة ثبوتهما[1]؛ وثبوتهما إنما كان في حالين لا في حالة واحدة، فالذي فرضه من صحة اعتقاد

(١) أي الاستحقاقين. تمت مؤلف.

الثواب من جهة والعقاب من جهة عائد في التحقيق إلى أنه كان مستحقاً للثواب ثم استحق العقاب فأما أن الاستحقاقين ثابتان معاً في حالة واحدة فلا لما مر من استحالتهما كاستحالة الضدين والنقيضين فكما أنه لا يصح اعتقاد ثبوت الشيء ونفيه لاستحالة اجتماعهما كذلك اعتقاد استحقاق الثواب والعقاب في حالة واحدة وكذلك العزم على إيصالهما لا يصح؛ لأنا نعلم ضرورة استحالة إيصالهما إليه في وقت واحد فكيف يصح العزم على ما علمت استحالته، فإذا كانا مستحقين في كل وقت وعلم استحالة اجتماعهما في وقت واحد من فاعل واحد علم يقيناً تساقطهما وهو معنى الإحباط والتكفير.

فإن قيل: إن أحدنا يعلم حسن مدح الكافر على إحسانه وحسن ذمه على كفره لاختلاف الوجه فبطل دعوى تنافي الاستحقاقين.

قيل: لا نسلم حسن المدح مطلقاً فإنه إنما يحسن ويجب من شكر الكافر على إحسانه الاعتراف فقط دون التعظيم فلا يستحقه؛ لأن فعله مستحيل لمنافاته ما يجب من الإهانة له والاستخفاف به لأجل كفره في كل وقت؛ إذ كل وقت يقع فيه التعظيم فهو وقت للإهانة، وإذا استحال اجتماع فعلهما استحال اجتماع استحقاقهما.

الوجه الثاني: أن الله تعالى وعدنا بالثواب ترغيباً وتوعدنا بالعقاب زجراً وترهيبا والواجب في الترغيب أن يكون بمنافع خالصة عما يشوبها من المنغصات وفي الزجر أن يكون العقاب خالصاً عن الروح والراحة وإلاّ لَمْ يكمل الترغيب والزجر، والترغيب والزجر جاريان

مجرى اللطف والواجب في اللطف أن يكون على أبلغ الوجوه التي تدعو ما لم يبلغ الإلجاء، فكذلك يجب في الثواب والعقاب لما ذكرناه من أن الله تعالى وعدنا وتوعدنا بهما على جهة الترغيب والزجر، وإذا كانا كذلك لم يصح اجتماعهما في حال واحدة؛ لأن الثواب راحة خالصة فلا يحصل حال العقاب، والعقاب مضرة محضة فلا يقترن به الثواب، وإذا استحال اجتماعهما استحال استحقاق الجمع بينهما.

فإن قيل: يمكن وصول كل واحد منهما منفرداً في وقت خالصاً من الآخر.

قيل: لا نسلم إمكان الخلوص؛ لأن المتقدم إن كان هو الثواب كان العلم بحصول العقاب بعده منغص وإن كان هو العقاب كان علمه بانقطاعه مروح فلا يحصلان فثبت تنافيهما.

فإن قيل: إن المثاب والمعاقب قد لا يجوزان انقطاع الثواب والعقاب ولا يفكران فيه وحينئذ ينتفي علمهما بذلك فلا يحصل لهما تنغيص ولا راحة.

قيل: كمال العقل يقتضي التفكير في ذلك.

فإن قيل: لا مانع من أن يذهل الله تعالى خاطر المثاب عن الفكر فيما علمه من الألم الحاصل في المستقبل فيشغله باللذات العظيمة عن تذكر العقاب كما تقولون إن الله تعالى يذهل أهل الجنة عن تذكر من في النار من أحبابهم لئلا يتنغصوا بذلك وأيضاً فإنا نجد كثيراً من المنهمكين باللذات غافلين عن ذكر الموت وما بعده فيجوز مثل ذلك في المشغول

بنعيم الجنة، بل هو هناك أبلغ وما أجاز العقل وقوعه فلا يصح القول بأنه يقتضي خلافه.

قيل: بل ذلك ممنوع؛ لأن معرفة قدر ما يستحق وأنه لا يستحق الدوام إن كان مما لا يدوم مما لا يجوز أن يجهله أحد في الآخرة لتيقن عدل الله وحكمته فكيف يقولون إنه يجوز أن يذهله الله عن الفكر فيما لا يجوز جهله وهل هذا إلا بمنزلة القول بأنه يجوز من الله أن يخلق فينا الجهل وبطلان ذلك معلوم[1]، لا يقال إنا إنما قلنا إنه يجوز أن يذهله عن الفكر فيما علمه، وجوابكم إنما يصح لو قلنا إنه يجوز من الله أن يسلبه العلم؛ لأنا نقول: ذهوله عن الفكر إنما يتم مع سلب العلم؛ إذ العالم بالشيء القاطع به لا بد وأن يكون مفكراً فيه لا سيما في مثل ما نحن فيه وهو انقطاع اللذات العظيمة والخروج منها إلى أليم العذاب وهذا بخلاف الصور التي ذكرتم فإنه لا يجب تجديد العلم بها، ولو قدرنا تجدد العلم فإن الرحمة والرقة التي في قلوب البشر من فعل الله تعالى ويجوز أن لا يفعلها في الآخرة فيستوي عند أهل الجنة الأقرب والأبعد من أهل النار في عدم الرقة والرحمة لهم.

فإن قيل: **هذا الوجه مبني على أن اللطف واجب ونحن لا نسلم ذلك.**

سلمنا فلا نسلم أن الثواب والعقاب جاريان مجرى اللطف في وجوب وقوعهما على أبلغ الوجوه وإلا لوجب أن يكون وعد كل مطيع بمثل ثواب الأنبياء ووعيده كل عاص بمثل عقاب آل فرعون؛

---

(١) لأن الجهل قبيح والله لا يفعل القبيح. تمت مؤلف.

لأن ذلك أبلغ في الزجر والترغيب والمعلوم خلافه، وإذا بطل هذا الأصل بطل ما بني عليه.

قيل: أما وجوب اللطف فقد مر دليله في الفاتحة وكون الثواب والعقاب جاريين مجراه يعلم من هنالك، وأما اللازم الذي ذكرتم فلا يلزمنا؛ لأنا إنما أردنا أن القدر المستحق من الثواب والعقاب يجب أن يكون على أبلغ الوجوه، وأما الزيادة عليه فهي قبيحة إلا على جهة التفضل من دون استحقاق تعظيم زائد على المستحق أو عقاب زائد كذلك؛ لأن الأول سفه والثاني ظلم فثبت بما قررنا استحالة اجتماع الثواب والعقاب ويترتب عليه استحالة اجتماع استحقاقهما.

الوجه الثالث: مما يدل على تنافي الثواب والعقاب ما ذكره أبو هاشم وهو أنا نعلم ضرورة أن من أحسن إلى غيره بضروب الإحسان ثم كسر المحسن على ذلك الغير رأس قلم فإنه لا يستحق ذماً من جهته بل لو ذمه لأجل ذلك لذمه العقلاء وعدوه لئيماً جاحداً للنعم، ولولا تقدم ذلك الإحسان لما استقبحوا منه ذمه لكسر قلمه فدل على أن استحقاق المدح والذم متنافيان فكذلك يكون الحكم في استحقاق الثواب والعقاب، بل هما أولى، وإذا ثبت التنافي ثبت التحابط.

واعترضه الرازي فقال: لا نسلم أن المانع من الذم هنا تقدم استحقاق المدح وإنما منع منه كونه قد صار معارضاً باستحقاق الشكر فلا يتحابطا بل تقاوما، ألا ترى أن من له على غيره مائة قنطار من الذهب ولذلك الغير على هذا حبة واحدة من الذهب فإنه يقبح من صاحب الحبة المطالبة بها مع أن الاستحقاق حاصل فكذلك هاهنا،

فإن منعتم قبح المطالبة بالحبة منعنا قبح الذم فيما ذكرتم، قال: ولأنا نعلم ضرورة أن من أعطى غيره مائة دينار وقتل عبداً له يساوي ذلك القدر فإن له أن يمدحه على ما أعطاه ويذمه على قتل عبده فثبت أن الاستحقاقين لم يتنافيا.

والجـــواب: أنا نسأله عن معنى تقاومهما، هل أراد أن كل واحد منهما منع من وصول استحقاق الآخر؟ فهذا هو الذي أردناه بالإحباط، أم أراد أنه يستحق كل منهما ويصل إليه فذلك باطل لما مر من تنافيهما، ثم إن القول بذلك يبطل المعارضة التي أثبتها.

وأما قبح المطالبة من صاحب الحبة الذهب فليس ذلك إلا للمحابطة والمساقطة، فتلك الصورة حجة عليه لا له ولذا قال أصحابنا: إذا استوى الدينان تساقطا.

وأما صورة هبة المائة وقتل العبد فنقول: إن الواهب إنما استحق المدح من الموهوب له لما أوصل إليه من المنافع بما وهب فإذا فوت عليه قدر ما وهب صار كأنه لم يهب شيئاً ولم يفوت شيئاً فلا يستحق حينئذ مدحاً ولا ذماً، هذا الذي يعلم ضرورة دون ما ادعيت من اجتماع الاستحقاقين.

نعـم هو يستحق الذم على قتل العبد لقبحه لا لتفويت منافعه؛ لأنه قد جبرها بالمائة، فهذه حجج عقلية جلية صريحة في ثبوت الإحباط.

وأما الأدلة السمعية فنحو قوله تعالى: {وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ} [الأعراف:١٤٧] وقوله تعالى للمؤمنين: {وَلاَ تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ} [الحجرات:٢]

إلى غير ذلك مما سيأتي من الآيات والأخبار، وإذا كان الإحباط ثابتاً صحَّ ما ذهب إليه العدلية من أنه يشترط في استحقاق الجنة التي وعد الله بها الذين آمنوا وعملوا الصالحات عدم الإحباط كما مر وأن ذلك الشرط وإن لم يصرح به في هذه الآية ونحوها فهو كالمصرح به للعلم به.

قال (الزمخشري): لما جعل الثواب مستحقاً بالإيمان والعمل الصالح والبشارة مختصة بمن يتولاها وركز في العقول أن الإحسان إنما يستحق فاعله عليه المثوبة والثناء إذا لم يتعقبه بما يفسده ويذهب بحسنه وأنه لا يبقى مع وجود مفسدة إحساناً، وأعْلَمَ بقوله تعالى لنبيه -صلى الله عليه وآله- وهو أكرم الناس عليه وأعزهم: {لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ} [الزمر:٦٥] وقال تعالى للمؤمنين: {وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ} [الحجرات:٢] وكان اشتراط حفظهما من الإحباط والندم كالداخل تحت الذكر[1]؛ هذا وأما المنكرون للإحباط فلهم شبه عقلية وسمعية أما العقلية فذكر الرازي لهم ثلاث شبه، وظاهر كلامه أنه ممن يقول بنفي الإحباط كما يعرف في جوابه على هذه الشبه، وقد صرح بنسبة ذلك إليه الإمام المهدي.

الشبهة الأولى

أن الاستحقاقين إما أن يتضادا أَوْ لا.

الثاني: باطل وإلا لزم اجتماعهما والمعلوم خلافه، والأول باطل أيضاً؛ لأن طريان الطارئ مشروط ومعلل بزوال الباقي فلو كان زوال

(١) الكشاف ج١ ص ٥٢، الطبعة الأولى.

الباقي معللاً بطريان الطارئ لزم الدور وهو محال وربما أورد هذه الشبهة على وجه آخر وهو أن تنافي الاستحقاقين يوجب كون كل واحد منهما علة في عدم الآخر، ومن حق العلة أن يكون معلولها مقارناً لوجودها وذلك يستلزم عدمهما معاً حال وجودهما معاً وهو محال.

والجـــواب أنا لا نسلم تضادهما وإنما هما جاريان مجرى المتضادين وذلك أن التضاد لا يكون إلا بين الأعراض.

قيل: أو بين الجوهر والعرض كالفناء والجسم، وإذا لم يكونا متضادين لم يكونا أمرين وجوديين بل هما أمران اعتباريان متنافيان في أنفسهما، وإذا كانا اعتباريين فلا يكون ثبوتهما علة ولا عدمهما معلولا، وإنما هي كالنفي والإثبات في أنه لا يصح اجتماعهما وإن لم يكن أحدهما علة حقيقة في انتفاء الآخر.

فإن قيل: ومن أين لكم أنهما أمران اعتباريان؟

قيل: لأن المرجع بهما إلى حسن أمر، والحسن ليس بوجودي بل معناه أن للفاعل أن يفعله وهذا ليس بوجودي فبطلت طريقة العلة والمعلول بينهما وثبت أن امتناع اجتماعهما إنما هو لاستحالة ثبوت أحدهما مع ثبوت الآخر لا لكون أحدهما علة، وإذا بطلت هذه الطريقة بطل ما فرعه عليها من لزوم الدور أو عدمهما ووجودهما في حال، ثم إنا لو سلمنا تضادهما فلا نسلم أن الضد علة في انتفاء ضده؛ إذ لو كان كذلك للزم عود البياض بانتفاء السواد لزوال علته والمعلوم أنه لا يلزم عوده لجواز أن يخلف السواد لون آخر

غير البياض وإنما انتفاء الضد لما هو عليه عند طروء ضده.

الشبهة الثانية

أن المنافاة حاصلة من الجانبين فليس زوال الباقي لطريان الطارئ أولى من اندفاع الطارئ بقيام الباقي فإما أن يوجدا معاً وهو محال أو يتدافعا بطل القول بالمحابطة.

والجـــواب: أنا نختار تدافعهما وهو معنى المحابطة، وذلك أن وجود الطاعة والمعصية يقتضي أمرين متنافيين وهما استحقاق الثواب والعقاب فيتمانعان لما بينهما من التنافي فلا يوجد أي الاستحقاقين كما لا يوجد أي الحركتين في المتجاذبين لحبل بينهما، ثم مع التمانع يرجع في كيفية التحابط بينهما إما إلى طريقة الموازنة أو سقوط الأقل بالأكثر على الخلاف.

فإن قيل: إنما يصح الرجوع إلى إحدى الطريقين إذا زاد أحد الجانبين فأما مع تساويهما فلا.

قيل: سيأتي الجواب عن ذلك قريباً.

الشبهة الثالثة

أن الاستحقاقين إما أن يتساويا أو كان المقدم أكثر أو أقل فهذه ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يتساويا، فنقول: استحقاق كل واحد من أجزاء العقاب مستقل بإزالة كل واحد من أجزاء استحقاق الثواب وإذا كان

كذلك لم يكن تأثير جزء بإزالة جزء أولى من تأثيره في إزالة غيره ومن تأثير جزء آخر في إزالته، فإما أن يكون كل واحد من هذه الأجزاء الطارئة مؤثرا في إزالة كل واحد من الأجزاء المتقدمة فيلزم أن يكون لكل واحد من العلل معلولات كثيرة ولكل واحد من المعلولات علل كثيرة مستقلة وكل ذلك محال، وإما أن يختص كل واحد من الطارئة بواحد من المتقدمة من غير مخصص فهو محال لامتناع ترجح طرفي الممكن لا لمرجح.

القسم الثاني: أن يكون المقدم أكثر فالطارئ لا يزيل إلا بعض أجزائه وليس بعض بالإزالة بأولى من بعض، فإما أن يزيل الكل وهو محال؛ إذ الزائد لا يزول بالناقص، أو يتعين بعض ولا مخصص أو لا يزول شيء وهو المطلوب، وأيضاً الطارئ إذا أزال بعض الأجزاء فإما أن يبقى ذلك الطارئ ولم يقل ببقائه أحد من العقلاء أو يزول وهو باطل؛ لأن تأثير كل واحد منهما في إزالة الآخر إما أن يكون معاً أو على الترتيب والأول باطل؛ لأن المزيل يجب أن يكون موجوداً حال الإزالة فلو وجد الزوالان معاً لوجد المزيلان معاً فيلزم وجودهما حال عدمهما وهو محال والثاني باطل أيضاً؛ لأن المغلوب يستحيل أن ينقلب غالباً.

القسم الثالث: أن يكون المتقدم أقل، فإما أن يكون المؤثر في زواله بعض أجزاء الطارئ وهو محال؛ لأن جميع أجزائه صالحة للإزالة واختصاص بعضها بذلك ترجيح من غير مرجح، وإما أن يؤثر الكل فيلزم اجتماع علل مستقلة على معلول واحد، هذا تلخيص ما ذكره

الرازي في التفسير.

ثم قال: فثبت بهذه الوجوه العقلية -يعني هذه الشبه الثلاث- فساد القول بالإحباط، وعند هذا يتعين في الجواب قولان:

الأول: قول من اعتبر الموافاة وهو أن شرط الإيمان أن لا يموت على الكفر فلو مات عليه علمنا أن ما أتى به أولاً كان كفرا، وهذا قول ظاهر السقوط.

الثاني: أن العبد لا يستحق على الطاعة ثواباً ولا على المعصية عقاباً استحقاقاً عقلياً واجباً وهو قول أهل السنة واختيارنا وبه يحصل الخلاص عن هذه الظلمات.

والجـــواب أن هذه الأقسام لا موقع لها عند التحقيق مع ما قدمنا من الحجج العقلية والنقلية على ثبوت الإحباط، وهاهنا جواب جملي لا محيص لمن يدعي الإسلام عنه وهو: أنا مجمعون على أن القرآن حق وأن ما دل عليه من الأحكام الاعتقادية والعملية فإنه يجب اعتقاده والعمل به، ولا شك أن القرآن قد دل دلالة صريحة على ثبوت الإحباط فتعين العمل به ورفض ما خالفه، وهذا جواب كاف للمنصف، ثم إنا لا نترك الجواب عن كل واحد من هذه الأقسام؛ لأن في ذلك زيادة اطمئنان وتحقيقا لدلالة القرآن وما طابقها من الدلالة العقلية فنقول:

الجـــواب عن القسم الأول: أن لأصحابنا في تساوي الاستحقاقين قولين:

القول الأول: المنع من تساويهما بحيث تستوي طاعات العبد ومعاصيه فيستحق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، وهذا قول الجمهور، وإنما اختلفوا في دليل ذلك، فقال أبو علي: دليل ذلك العقل والسمع، أما السمع فسيأتي وأما العقل فاحتج بأنهما إن لم يتساقطا لزم اجتماع الاستحقاقين وهما متنافيان كما مر وإن تساقطا لم يكن تأثير الثواب في سقوط العقاب بأولى من العكس فيلزم أن لا يسقط أيهما فيستحقان جميعاً وهو محال، واحتج ثانياً بأن أقل جزء من الطاعة يستحق عليه جزء من الثواب وأقل جزء من المعصية يستحق عليه جزآن من العقاب لمكان النعم العظيمة فعقاب المعصية يجب أن يكون أكثر من ثواب الطاعة وعلى هذا اتفق أهل العدل وحينئذ لا يمكن الحكم باستواء الثواب والعقاب في حق شخص أصلاً.

قلت: ويمكن الاحتجاج بما ذكره الرازي في القسم الأول من اللوازم إذ هي واردة على القول بالتساوي.

وقال (أبو هاشم) و(قاضي القضاة): بل العقل يجوز استوائهما؛ إذ لا مانع من أن يثبت للعبد من الحسنات والسيئات ما يستوي به ثوابه وعقابه ويكون بمنزلة من لا حق له ولا عليه وإنما يمتنع وصول المستحقين[1] في حالة واحدة لتنافيهما، وأما الاستحقاقان فلا إحالة في ثبوتهما وتساقطهما كما يتساقط الدينان وإنما منع من اجتماعهما السمع وهو الإجماع على أنه لا بد للمكلف من الجنة أو النار وعلى أنه لا دار ثالثة غيرهما في الآخرة فلو استوت حسناته وسيئاته لم يخل

(١) وهما الثواب والعقاب. تمت مؤلف.

إما أن يدخل النار وذلك ظلم أو يدخل الجنة وهو باطل؛ لأنه لا ثواب له فيدخلها مثاباً ولا يصح أن يدخلها تفضلاً للإجماع على أنه لا يدخل الجنة مكلف إلا مثاباً ليتميز حاله عن حال الصبيان والمجانين، قال في (الغياصة): وإن دخلها متفضلاً عليه لم يجز؛ لأن الإجماع منعقد على أنه لا بد للمكلفين في الجنة مما يميز حالهم عن حال الولدان ومن ليس بمكلف والتمييز لا يكون إلا بالثواب فليس إلا أنه لا يجوز الاستواء.

إذا عرفت هذا فنقول: هؤلاء المانعون للتساوي لا يرد عليهم شيء من هذه اللوازم؛ لأن موردها أوردها على فرض القول به وهم يمنعونه كما ترى.

القول الثاني: أنه لا منع من ذلك بل يجوز استواء استحقاق الثواب والعقاب عقلاً وسمعاً وهذا قول زين العابدين والقاسم بن إبراهيم والمؤيد بالله والمنصور بالله والإمام عز الدين والشعبي من التابعين والقاضي جعفر والشيخ الحسن الرصاص والفقيه حميد الشهيد[1] واحتجوا على ذلك عقلاً بما مر عن أبي هاشم وسمعاً بأن قالوا: لا نسلم الإجماع على نفي التفضل سلمنا فأحادي والمسألة قطعية أعني جواز أن يدخل الجنة تفضلاً.

قال القرشي: على أنه يصح أن يتميز عن الصبيان والمجانين بكثرة

(١) للإمام المهدي عليه السلام في تحقيق جواز المساواة كلام مفيد لكنه لم ينص على أنه يدخل الجنة أو النار أو داراً ثالثة فليتأمل. تمت مؤلف.

التفضل وليس في الإجماع تصريح بأن التمييز لا بد أن يقع بالثواب وهؤلاء موافقون للجمهور في أنه لا دار ثالثة وإنما يدخل الجنة بالتفضل {وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً} [الإسراء: ٢٠].

وقال بعض الصوفية: إنه يجوز الاستواء لكن من كان كذلك فلا يدخل الجنة بل يصير إلى دار ثالثة وهي الأعراف التي ذكرها الله تعالى في القرآن، وقد أجاب عليهم العلماء بما سنذكره إن شاء الله في موضعه.

قال الإمام عز الدين ما معناه إنه لا يستحيل في العقل أن يكون المراد بالأعراف ما ذكره الصوفية وما ذكره غيرهم وليس فيه ما يدل على شيء من ذلك؛ إذ لا مجال له في أمور الآخرة الغيبية ولا شيء مما ذكروه مستحيل في القدرة ولا في الحكمة فلا يصح القطع بشيء إلا بدليل سمعي ولا قطع فيما ذكره أهل هذه المذاهب من الأدلة.

إذا عرفت هذا فنقول: ما ورد في هذا القسم إنما يرد على هؤلاء الذين جوزوا استواء الاستحقاقين ولهم أن يجيبوا بأنه لا يلزمنا ما ذكرتم إلا لو كان الاستحقاقان أمرين وجوديين وأما إذا كانا اعتباريين فلا يلزم شيء من ذلك إذ لا مزيل ولا مزال وإنما هما كالنفي والإثبات في عدم صحة اجتماعهما كما مر، وقد ذكرنا أن المراد بالتحابط التمانع لا التأثير في الإزالة كما مر في جواب الشبهة الثانية.

قوله: يلزم أن يكون لكل واحد من العلل ...إلخ.

قلنا: قد مر أن لا علة ولا معلول.

قوله: وإما أن يختص كل واحد من الطارئة....إلخ.

قلنا: إنما يلزم ذلك لو كانت أعياناً موجودة وليست كذلك وإنما هي كالدين المستحق الذي يسقط الغريم بعضه من نصف أو ثلث فذلك لا يحتاج إلى تخصيص رأسا؛ إذ معناه أن لا يطالب بالبعض، والنفي لا يحتاج إلى مخصص.

والجـــواب عن القسم الثاني بما مر من أن ذلك إنما يلزم لو كانت أعياناً موجودة إلى آخره.

قوله: أو يزول وهو باطل...إلخ.

قلنا: إنه قد مر أنه لا مزيل ولا مزال وإنما هو تدافع وتنافي فلا يلزم شيء مما ذكره.

والجـــواب عن القسم الثالث بما تقدم من أن ذلك لا يحتاج إلى التخصيص وأنه لا علة ولا معلول.

وأما ما أجاب به الرازي من الوجهين فهما باطلان، أما الأول فقد اعترف ببطلانه، وأما الثاني فهو مؤسس على إبطال حكم العقل وقد مر في المقدمة الرد على هذه المقالة وتقدم في الثالثة عشرة من مسائل {سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ...} الآية[البقرة:٦] الدليل على أن العقاب مستحق عقلاً، ومر أيضاً في الخامسة من مسائل قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} [البقرة:٢١] الدلالة على أن الثواب واجب.

نعم قول الرازي: إن أهل الموافاة يقولون: إن من مات على الكفر علمنا أن ما أتى به أولاً كان كفراً ليس بقول لهم على ما ذكره الإمام المهدي من معنى الموافاة وإنما هو قول المرجئة اللهم إلا أن يكون جارياً

على بعض ما فسرت به الموافاة.

فائدة [تتعلق بالإحباط]

ذكر الإمام المهدي أن القائل بإحالة الإحباط والتكفير من الإمامية قد بنى على هذه المقالة الفاسدة أقوالاً باطلة، منها أنه لا طاعة لكافر؛ لأن ثوابه وعقابه دائمان فيستحيل اجتماعهما، والإحباط والتكفير ممتنعان فلم يبق إلا نفي طاعته ووقوعها منه.

ومنها القطع بانقطاع عقاب الفاسق ودوام ثوابه.

ومنها أنه لا يقع كفر بعد إيمان؛ لأن ثواب الإيمان دائم فلا يصح أن يطرو عليه ما يثبت دوام عقابه.

ومنها أن الكافر إذا تاب سقط عقابه تفضلاً لا بالتكفير بالتوبة، قالوا: ويجوز أن لا يسقط لجواز أن لا يتفضل عليه.

ومنها أن من كفر بعد إظهار الإيمان انكشف لنا أنه كان منافقاً.

ومنها أن الصحابة لما خالفوا النص في أمير المؤمنين علمنا أنهم لم يكونوا مؤمنين وإنما كانوا منافقين وكذلك المشائخ الثلاثة[1] وعائشة وطلحة والزبير.

ومنها أن النبي -صلى الله عليه وآله- زوج بنتيه من عثمان وهو يعلم أنه كافر وكذلك يعلم في عائشة وأبيها الكفر، وزوج علي ابنته من عمر وهو يعلم كفره وكل ذلك تقية، وقال: يجوز تزويج المؤمنة

(١) أبو بكر وعمر وعثمان. تمت مؤلف.

من الكافر والعكس تقية، وربما أنكر بعضهم هذه التزويجات المنقولة بالتواتر، قال عليه السلام: وكل هذه التخاليط إنما تولدت من إنكار التحابط بين الأعمال؛ لأنه لما قال به ألزمه أصحابنا جميع ذلك فالتزمه وبنى فاسداً على فاسد وهكذا ربما كان ابتداء الباطل بأمر قليل هين ثم تعظم فروعه.

فائدة أخرى في تحقيق مذاهب المخالفين في المسألة

اعـــلم أن من العدلية من أنكر الإحباط وهو عباد بن سليمان والخالدي، فأما عباد فذهب إلى أن عقاب المعصية لا يسقط إلا بالتوبة والثواب لا يصح سقوطه بعد توبته، ومذهبه أن المستحق على المعصية نوعان: أحدهما العقاب الأخروي وذلك حيث كانت معاصيه غالبة لطاعاته، ثانيهما التفرقة فقط وذلك حيث غلبت طاعاته معاصيه، ومعنى التفرقة أنه من المرتبة دون من خلصت طاعاته عن المعاصي، قال: وكذلك المستحق على الطاعة نوعان: الثواب الأخروي لمن غلبت طاعته معصيته والتفرقة وذلك فيمن غلبت معاصيه طاعاته فلا يستحق بالطاعة إلا التفرقة فقط وهي مزية تثبت له على من خلصت معاصيه عن الطاعة.

وأما الخالدي وهو أبو الطيب محمد بن إبراهيم بن شهاب فذهب إلى أنه يجب انقطاع عقاب الفاسق، وتحقيق مذهبه على ما ذكره بعض أصحابنا أن المعصية لا يستحق عليها العقاب الدائم إلا إذا انفردت عن الطاعات وأما ما وجدت مع الإيمان فلا يستحق عليها إلا العقاب

المنقطع ودعاه ذلك إلى القول بأن الكافر لا تقع منه طاعة يستحق عليها ثواباً؛ لأن الكفر يوجب دوام العقاب والطاعة توجب انقطاعه ومصيره بعده إلى الثواب الدائم ودعاه ذلك إلى القول بأنه لا يجوز الكفر بعد الإيمان لمثل هذه العلة فأوجب فيمن آمن في وقت من الأوقات أن لا يموت إلا مؤمنا وأوجب في الكافر أن لا يفعل ما يستحق عليه ثواباً ما دام على كفره، وزعم أن غير الكافر إما أن تكون طاعاته خالصة من الكبائر إما بتركها أو بالتوبة عنها فثوابه دائم لا عقاب عليه، أو مقترنة بالكبائر فلابد وأن يستحق عليها عقاباً منقطعاً ثم يصير إلى الثواب الدائم، وأحال كون المعصية المنفردة عن الطاعة بمنزلة المعصية التي لم تنفرد.

وحكى الإمام المهدي عن بعض من أنكر الإحباط والتكفير أن من غلب ثوابه عقابه استحق الثواب الأخروي الدائم والعقاب الدنيوي المنقطع ولا إحباط ولا تكفير، قال عليه السلام: فصار المنكرون للإحباط والتكفير ثلاث فرق: فرقة قطعت بحصول إثابة الفاسق ودوامها وحصول عقابه في الآخرة وانقطاعه وهذا قول الخالدي منا والرازي من المجبرة وغيرهما، وفرقة قطعت بحصول الثواب الأخروي ودوامه وأنه لا عقاب عليه رأسا وهذا قول مقاتل بن سليمان وأصحابه، وفرقة قطعت بحصول ثوابه في الآخرة ودوامه ووصول العقاب إليه في الدنيا فقط، وهذا قول جماعة من أهل الحديث، وأما قول عباد فالأقرب أنه يعود إلى مثل قولنا وإن خالف في العبارة، قال عليه السلام:

فهؤلاء جميعاً يحيلون الإحباط والتكفير.

المسألة السادسة [توقيت استحقاق الثواب]

اللام في قوله تعالى { أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي...}[البقرة:٢٥] للاستحقاق، وقد اختلف الناس في أي وقت يحصل للمكلف استحقاق الثواب وكذلك اختلفوا في وقت استحقاق العاصي العقاب، فقال الموفق بالله والإمام المهدي والقرشي والبصرية: يستحقان عقيب فعل الطاعة والمعصية من غير مهلة، قال القرشي: ومعناه أن للمكلف الحكيم أن يوصل إليه من حينئذ إلا لمانع يقتضي تأخره إلى الآخرة.

قال (الإمام عز الدين): هذا من فروع القول باستحقاق الثواب والعقاب من حال الطاعة والمعصية وله فرع آخر هو محط الفائدة فإن إيصال الثواب والعقاب في الدنيا لا يتهيأ منه إلا اليسير وذلك الفرع هو أن يستحق منذ فعله للطاعة والمعصية في كل وقت أجزاء معلومة منها ويحسب له ما يجتمع في الدنيا ولا ينقص منه شيء حتى يتوفاه كاملاً في الآخرة، فإذا فعل طاعة يستحق عليها في كل يوم مثلا خمسة أجزاء من الثواب وعاش مائتي يوم فقد توفر له ألف جزء فيوفى هذا القدر في الآخرة ثم تستمر له الخمسة لأنها المستحقة وتلك إنما توفرت له، لا يقال فيلزم تنغصه في الجنة؛ لأنه إذا لم يعط ما كان يعطاه كاملاً فلا بد وأن يغتم لذلك وأهل الجنة لا يجوز عليهم التنغيص والاغتمام؛ لأنا نقول: إن سلم من الاغتمام لمانع يمنع منه فذلك وإلا فقال الإمام المهدي: إذا علم الله أنه يتألم بانقطاعها جملة فرقها على الأوقات بحيث ينقطع عنه شيء يسير لا يكترث بفواته حتى لا يجد

تنغيصاً عند انقضاء آخرها، وهذا قول أبي علي، وقال أبو هاشم: بل يتفضل عليه بمثل المنقطع مستمرا لئلا يقع التنغيص.

قال (الإمام المهدي): وهو باطل؛ لأن هذا الذي يُجْرَى عليه إن كان ثواباً صار واجباً وهو خلاف الفرض، وإن جعله تفضلاً فذلك يقتضي أن له أن يجريه وأن لا يجريه، وأبو علي والجمهور لا يمنعون ذلك.

إذا عرفت هذا فنعود إلى تمام حكاية الخلاف في المسألة فنقول: وقال أهل الموافاة وهم: هشام الفوطى وبشر بن المعتمر وأتباعهما: الثواب والعقاب لا يستحقان في الحال بل ينتظر أمره، فإن وافاه الموت ولم يكن قد فعل ما يبطل به ثواب الطاعة ثبت له استحقاقه وإن كان قد فعل ما يبطله فلا وكذلك المعصية إن وافاه الموت ولم يكن قد فعل ما يسقط عقابها حكم عليه بالاستحقاق، وإن كان قد فعل ما يسقطه فلا، هذا معنى المذهب، وحاصله أن الموافاة تكشف عن عدم الاستحقاق، ثم اختلفوا، والمشهور من اختلافهم أن منهم من يقول إن الموافاة شرط حقيقي فلا يحصل الاستحقاق إلا في الآخرة، فالطاعة والمعصية موجبان للثواب والعقاب والموافاة شرط في استحقاقهما، ومنهم من يجعل الشرط العلم فإن علم الله من حاله الموافاة بالطاعة استحق الثواب في الحال وإلا فلا وكذلك المعصية، واختلفوا أيضاً في أنه هل تعتبر موافاة الموت وانقطاع التكليف أو موافاة القيامة أو موافاة الإعادة أقوال لهم واختلفوا أيضاً فيما لا يوافى به من طاعة أو معصية بأن يكون قد فعل ما يبطل الطاعة ويكفر المعصية، فقيل: لا يستحق عليها ثواباً ولا عقاباً لا في الدنيا ولا في الآخرة لعدم شرط الاستحقاق

وهو الموافاة، وقيل: بل يستحق ثواب الدنيا وعقابها.

والحجة لما ذهب إليه أصحابنا من ثلاث جهات:

الجهة الأولى: في الدلالة على أن استحقاق الثواب والعقاب يكون عقيب فعل الطاعة والمعصية

والذي يدل على ذلك أن الذي يوجب الثواب والعقاب إنما هو الطاعة أو المعصية وهذه الآية تدل على ذلك بدليل أنه رتب البشارة بالجنة على حصول الإيمان والعمل الصالح فإذا وجدتا[1] أوجبتا الاستحقاق؛ إذ لا مانع من توبته وأيضاً لو جاز تأخره عنهما لم يكن وقت بثبوته أولى من وقت وذلك يعود على ثبوته بالنقض؛ لأنه إذ لم يكن وقت أولى من وقت كان تخصيص ثبوته بوقت دون وقت تحكم محض.

الجهة الثانية في إبطال القول بأن الاستحقاق يتعلق بالموافاة

ولنا في إبطاله وجوه:

أحـــدها: حسن المدح للمطيع والذم للعاصي ولعنه عقيب الفعل وهذا معلوم وهو مجمع عليه.

فإن قيل: ألستم تمدحون فاعل الطاعة وتذمون مرتكب الكبيرة وإن غابا عنكم وجوزتم عدم استحقاقهما كذلك فلم لا يجوز أن يمدح أو يذم من نشاهد منه الطاعة والمعصية، وإن جوزنا عدم

(١) أي: الطاعة والمعصية. والله أعلم.

استحقاقه لذلك؟

قيل: إنما يمدح ويذم الغائب بشرط كونه مستحقاً لذلك بخلاف من شاهدنا منه ذلك وعلمناه منه فإنا نمدحه ونذمه ونلعنه قطعاً لا لشرط فلو لم يكن مستحقاً لم يحسن شيء من ذلك فثبت أن الموافاة لو كانت شرطاً في الاستحقاق لم يحسن ذلك لعدم حصول شرطه الذي هو الاستحقاق وكذلك يقال: لو كان العلم بالموافاة شرطاً؛ لأنا لا نعلم أنه يوافي بذلك فلم نستيقن شرط استحقاقه للمدح والذم.

فإن قيل: هذا الوجه مبني على القطع بحسن مدح المطيع وذم العاصي في الحال ونحن لا نسلم ذلك.

قيل: قد عرّفناك أنه مجمع عليه، قال الموفق بالله: وربما بلغ المخالف فيه حداً يعلم خلافه[1]؛ لأنه معلوم ضرورة حسن ذم الكفار من عبدة الأوثان والمكذبة به عليه الصلاة والسلام وكذلك الذين يسعون في الأرض بضروب من الفساد على أهل الإسلام وإن اعتقدوا الإسلام كتخريب المساجد وقتل ذراريهم وما شاكله فلا معنى للخلاف فيه.

قلت: وكذلك يعلم ضرورة حسن مدح الأنبياء والصالحين.

الوجه الثاني: أنه قد وجب علينا إقامة الحدود على وجه النكال وهو الإهانة من دون شرط فلو لم تكن مستحقة لم يحسن إقامتها، وقد نص الله تعالى على أن ذلك عقوبة على المعصية في قوله تعالى: {جَزَاءً

(١) يعني أنه يكون منكراً للضرورة. تمت مؤلف.

بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ} [المائدة:٣٨].

فإن قيل: نحن إنما نمنع أن يكون ما ينالهم في الآخرة مستحقاً في الدنيا والآية إنما تدل على استحقاقهم لهذا العذاب الكائن في الدنيا ونحن لا ننكره.

قيل: قد دل هذا الدليل على أن العذاب استحق عقيب فعل المعصية وأنها التي اقتضت استحقاقه وهذا الاستحقاق الذي لأجله وقع العذاب في الدنيا هو بعينه الذي يقع لأجله العذاب في الآخرة، فهو استحقاق واحد وليس باستحقاقين فتفرقون بينهما وإنما عجل بعض المستحق وتأخر بعضه ولا مانع من ذلك.

الوجـــه الثالث: أن الله تعالى كلفنا الشاق وأوجبه علينا فلا بد من وجه لوجوبه وليس ذلك إلا كونه يستحق العقاب بتركه؛ إذ لا يحسن التكليف لمجرد النفع كما مر في مسألة استحقاق العقاب.

الوجـــه الرابع: أن الموافاة إما الموت أو نحوه مما مر أو العلم بأنه يوافى مطيعاً أو عاصياً وكلا الأمرين لا يصح أن يكون مؤثرا في استحقاق العقاب؛ لأن الموت من فعل الله والعلم لا مدخل له في التأثير في ذلك لا يقال إنما قلنا إن الموافاة والعلم شرط في الاستحقاق لأنا نقول: الشرط لا يثبت إلا بدليل.

الوجـــه الخامس: أنه قد ثبت أن أحدنا يستحق الشكر على الإحسان والذم على الإساءة وإن لم يواف بهما فكذلك في الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية، ثم إنه يلزم من القول بالموافاة أن

لا يستحق الباري تعالى الشكر والعبادة لأن الموافاة مستحيلة عليه والشكر نظير الثواب في الاستحقاق.

فإن قيل: إنما يلزم ذلك إذا قلنا: إن الموافاة هي الموت، ونحن لا نقول بذلك، بل المراد بها حصول العبد في الآخرة وموافاته فيها بالطاعة أو المعصية ونحو هذه الموافاة لا يستحيل على الباري تعالى إذ هو جل وعلا موجود في الأخرة والأولى وإحسانه إلى العبد لم يقع منه ما يبطله إلى يوم القيامة.

قيل: فيلزمكم أن لا يكون الباري تعالى مستحقاً للشكر والعبادة إلا في الآخرة كما أن المحسن منا لا يستحق الشكر إلا في الآخرة وكما أن المطيع والعاصي لا يستحقان الثواب والعقاب إلا فيها.

الجهة الثالثة في إبطال كون العلم بالموافاة شرطا في الاستحقاق

ولأصحابنا في إبطال ذلك وجوه:

منها ما هو داخل فيما تقدم ومأخوذ منه، ومنها أنه لو كان لا يستحق العقاب على المعصية إلا إذا علم من حال فاعلها أنه يوافي لها لوجب فيمن بشره النبي بالجنة أن لا تجب عليه التوبة من الكبائر؛ لأن المعلوم من حاله أنه لا يوافى بها فلا يستحق عليها عقاباً.

فإن قيل: إنما وجبت التوبة لأنه قد يظن الموافاة بالمعصية.

قيل: لا ظن مع بشارة نبي.

ومنها أنه لو كان العلم بالموافاة شرطاً في استحقاق العقاب للزم مثله

في التوبة فيشترط في زوال العقاب بها العلم بالموافاة فيجب حينئذ إذا تاب ثم عاد أن يكون في حكم من لم يتب لعدم العلم بالموافاة بها.

قال الإمام المهدي: بل كان يجب على هذا القول إذا كان المعلوم أنه يوافى بالمعصية أن لا يحسن تكليفه بالتوبة؛ لأنه لا يمكنه إزالة العقاب المستحق ولا سبيل له إلى ذلك لوقوف إسقاط التوبة إياه على العلم بالموافاة ولا يأمن من معاودة المعصية بعد التوبة فتكون الموافاة بالمعصية وحينئذ لا يكون للتوبة ثمرة لعدم القطع بنفعها له لا في الحال ولا في المآل بل العبرة بما أفضت إليه العاقبة فلا يحسن إيجابها، بل لا يكلف إلا بما يحسن التكليف به، وإذا كان هذا القول يؤدي إلى قبح ما كلفنا الله بفعله وجب القطع ببطلانه.

قيل: وفي الاستدلال بهذين الوجهين نظر؛ لأن التوبة لا تجب عقلاً إلا بعد ثبوت استحقاق العقاب على المعصية فالاستدلال بوجوب التوبة منها على استحقاق العقاب دور والأولى الاستدلال بما مر من أن الموجب للثواب والعقاب المعصية والطاعة ولا تأثير للموافاة في الاستحقاق؛ إذ هي أجنبية عنه فكذلك العلم بها إذ هو أجنبي عن الاستحقاق، وأيضاً لو كان شرطاً لتوقف العقلاء في المدح والذم حتى يعلموا هل يوافى أم لا والمعلوم أنهم لا يتوقفون، فدل على أن استحقاق المدح والذم غير متوقف على ذلك فكذلك الثواب والعقاب، وهذا أولى من هذين الوجهين، وكذلك ما تضمنته الجهة الثانية من الوجوه التي يمكن تركيب الاستدلال بها على إبطال هذه

الجهة هي أولى. والله الموفق.

هذا وقد استند أهل الموافاة إلى شبه: أحدها أن الوعيد إما أن يتناول من يوافى بالمعصية ومن لا يوافى أو لا يتناول إلا من يوافى بها، إن قلتم بالأول لزمكم أن يعاقب التائب وإلا لزم الكذب والخلف في الوعيد، وإن قلتم بالثاني فلم منعتم قولنا إنه لا يستحق العقاب على المعصية إلا إذا وافى بها أو علم من حاله أنه يوافى بها، وحاصل هذه الشبهة أن الموافاة لو لم تكن شرطاً هي أو العلم بها لدخل العاصي في آيات الوعيد ولو دخل فيها لم يسقط عقابه بالتوبة؛ لأنه يؤدي إلى كذب ذلك الوعيد.

والجـــواب: أن كل وعيد مشروط بعدم التوبة لأنه وإن أطلق في آية فقد قيد في أخرى فيحمل المطلق على المقيد، هذا معنى جواب أبي علي.

وأما أبو هاشم فأجاب بأن الله تعالى إنما أخبر بأنه يفعل المستحق فإذا تاب العاصي فقد خرج عن كونه مستحقاً للعقاب فلا يلزم الكذب في الوعيد.

والفرق بين الجوابين أن أبا علي يجعل لفظ العموم في الوعيد متناولاً لكل عاص سواء علم من حاله أنه يتوب أم لا، ثم خص التائب بعد دخوله في ذلك العموم، وأما أبو هاشم فعنده أن الوعيد لم يتناول التائب وأن المراد بالعموم ليس إلا غير التائب، هكذا ذكر الفرق بينهما الإمام المهدي ثم قال: والتحقيق أن خلافهما في تخصيص العموم هل هو إخراج لما كان قد دخل في الخطاب أم بيان للمعنى المقصود بالعموم

عند إطلاقه وأنه أريد به الخصوص من أول وهلة، فالأول قول أبي علي والثاني قول أبي هاشم.

قلت: والتحقيق أن الشبهة وجوابها مبنية على أن العلم هل يصح أن يتعلق بالشيء على شرط أم لا، فقال هشام الفوطي وحكاه في (الإحاطة) عن عباد بن سليمان: لا يجوز ذلك، وقال أبو علي: بل يجوز وألحق بالعلم الخبر والأمر والنهي والإرادة والكراهة فكل هذه يجوز أن تتعلق بالشيء على شرط وهو الذي قواه الموفق بالله ووافقه أبو هاشم في العلم واختلف قوله في الخبر، فتارة قال: يجوز، وتارة منع، ولم يختلف قوله في الوعد والوعيد في أنهما لا يتعلقان بالشيء على شرط وكذلك الإرادة والكراهة والأمر والنهي، احتج هشام وعباد بأن ذلك يقتضي أن يكون العالم شاكاً في المعلوم.

والجـــواب: لا نسلم أنه يقتضي ذلك وإنما هو دليل على علمه بالعواقب وأن لو كان كيف كان يكون، ألا ترى أنه من الوجه الذي نعلمه لا مجال للشك فيه نحو أن يعلم أن زيداً لو آمن لأثابه الله تعالى وإن كان المعلوم أنه لا يؤمن فالوجه الذي نعلمه منه هو أنه لو آمن لأثابه لا يدخله شك ولو قطع بعدم إيمانه وعلى هذا ورد السمع قال تعالى: {وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ...} الآية[الأعراف:٩٦] إلى ما شاكلها في القرآن، وهذا هو حجة أبي علي في العلم، وإذا صح العلم بالشيء على شرط صح الخبر عنه كذلك.

وأما حجته فيما عداهما فهي أنه يحسن أن يقول القائل لغيره:

اضرب زيداً إذا أساء الأدب، فيكون آمراً بضربه بهذا الشرط ومريداً له ويجد إرادة ذلك بهذا الشرط من نفسه، لا يقال هذه الإرادة لا مراد لها لأنا نقول: لو جاز ذلك مع أن الضرب ممكن حدوثه لجاز أن يقال كذلك في كل إرادة وأيضاً إنا نجد من أنفسنا الفرق بين هذا المراد وبين مراد آخر كما نجد الفرق بين المرادين إذا لم يكونا مشروطين، فكما أن الإرادة إذا لم تكن مشروطة يجب أن تكون متعلقة بمراد كذلك إذا كانت مشروطة لعدم الفارق والسمع قد ورد بذلك -أعني بتعليق الأمر على شرط- فإنه أمر بالواجبات بشرط الاستطاعة وأوجب علينا إرادة ذلك؛ لأنه كلفنا أن نقصد بها عبادته وهذه الإرادة مشروطة أيضاً بالاستطاعة.

احتج أبو هاشم على أن الوعد والوعيد لم يجز أن يتعلقا على شرط بأن الوعد يتضمن الترغيب، والترغيب يدل على إرادة ما رغب فيه، والوعيد يتضمن الزجر، والزجر يدل على كراهة ما زجر عنه، والإرادة والكراهة لا يتعلقان بالشيء على شرط عنده، وهذه الحجة إنما هي جواب عما ألزم به أبو هاشم من المناقضة؛ لأنه إذا جاز في الخبر أن يتعلق بالشيء على شرط جاز في الوعد والوعيد مثله؛ لأنهما خبران، فأجيب بما ذكر.

والجواب أن ذلك ليس بعذر له؛ لأن الإرادة المتعلقة بالطاعة منفصلة عن الوعد ولا تعلق لها به ولا يلزم من عدم تعلق الإرادة بالمراد على شرط أن لا يتعلق الوعد بالشيء على شرط.

واحتج أيضاً بأن الوعد والوعيد جاريان مجرى الأمر والنهي وهما

لا يتعلقان عنده كما مر فكذلك ما أجري مجراهما.

والجواب أنا لا نسلم عدم تعلق الأمر والنهي وقد مر الدليل على تعلقهما سلمنا فلا جامع بينهما وبين الوعد والوعيد؛ لأنهما من الإنشاءات وهذان من جملة الأخبار فيجب إلحاقهما بسائر الأخبار.

واحتج على عدم تعلق الإرادة والكراهة بالشيء على شرط بأن ذلك الشرط إما أن يكون شرطاً في وجود الإرادة وفي تعلقها وفي وجود المراد، الأول[1]؛ لأن ذلك حاصل ثابت، والحاصل لا يكون مشروطاً وإنما يصح ذلك فيما كان مستقبلاً متوقعاً حصوله، والثاني باطل أيضاً لأنه يلزم منه أن يكون شرطاً في تعلق الإرادة فيئول الحال إلى أن يكون تعلق الإرادة مشروطاً مع أنه ثابت.

وأجيب بأنه ينتقض عليه بالعلم والخبر فما أجاب به فهو جوابنا، ثم إنا نلتزم الثاني.

قوله: يلزم منه أن يكون شرطاً في تعلق الإرادة.

قلنا: لا يلزم ذلك؛ لأن تعلق الإرادة بالمراد حاصل سواء وجد الشرط أم لا، قال الموفق بالله: وإن كان المريد يريد حدوث ذلك الشيء عند هذا الشرط فليس يجب إذا كان وجود المراد مشروطاً أن يكون تعلق الإرادة مشروطاً.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الفرق بين قول أبي علي وقول أبي هاشم في جواب هذه الشبهة أن أبا علي يذهب إلى أن الوعيد يتناول المكلف

---

(١) هكذا في الأصل، ولعلها (الأول والثالث باطلان؛ لأن ذلك ...نخ.

سواء عصى أو لم يعص وسواء علم من حاله الموافاة بالمعصية أو لم يعلم من حاله ذلك إلا أنه يكون وعيدا مشروطاً بحصول المعصية وعدم التوبة، وعند أبي هاشم أن الوعيد لا يتناول الفاعل وإنما يتناول الفعل ومعناه أنه أخبر عن فعل المستحق على هذه المعصية، فإذا كان العبد مستحقاً للعقاب عليها تناولها هذا للوعيد وإلا فلا.

قال الموفق بالله: وذكر أن أبا علي قال: إنه زجر بالوعيد جميع المكلفين وقصدهم به، وعند أبي هاشم لا يكون زجرا إلا للمستحق للعقاب فهو بمنزلة أن يقول: أدب أولادي إذا أساءوا الأدب فإنه يكون زجراً لجميعهم بهذا الخطاب وإن كان التأديب يستقر على المسيء للأدب منهم، وعند أبي هاشم لا يتناول إلا المستحق للتأديب فقط.

الشبهة الثانية لأهل الموافاة

أن الله إذا توعد من يوافي ومن لا يوافي بها فقد توعد بالظلم.

والجـــواب أن ذلك لا يلزم إلا لو لم يكن الوعيد مشروطاً.

فإن قيل: إن الوعيد نفسه يكون ظلما لأنه ضرب[1] لا يستحق العقاب به.

قيل: لا نسلم، بل هو نفع خالص؛ لأن عنده يكون المكلف أقرب إلى فعل الواجب وترك القبيح.

---

(١) هكذا في الأصل، ولعلها (ضرر).

الشبهة الثالثة

قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ} [يونس:٩٦] ولو ثبت الاستحقاق قبل الموافاة لكانت قد حقت عليهم الكلمة؛ إذ معنى حقية كلمة الله علمه باستحقاقهم العقاب فيلزم أن لا يؤمن من قد استحق العقاب والمعلوم حصول الإيمان من الكفار فوجب كون الاستحقاق لا يثبت في دار التكليف.

والجـــواب لا نسلم أن معنى الآية ثبوت الاستحقاق، بل المراد من علم حالهم أنهم يعاقبون على كفرهم لعدم التطافهم وقبولهم للحق وأن العقاب واصل إليهم لا محالة فإنهم لا يؤمنون وذلك لا يقتضي بطلان تقدم ثبوت الاستحقاق على وقوع المجازاة بل يستحق قبل المجازاة ويصح إيمانهم لكن الله تعالى أخبر بما علم من حالهم.

الشبهة الرابعة

قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ} [محمد:٣٤] فشرط في انتفاء الغفران موتهم على الكفر فكأنهم لا يستحقون على الكفر عقاباً إلا إذا وافوا به.

والجـــواب أن الآية إنما دلت على أن بموتهم ينقطع رجاء الغفران لهم وليس فيها أن بموتهم يثبت استحقاقهم للعقاب ولا نفي الاستحقاق قبل الموت.

فائدة

والظاهر أن معرفة هذه المسألة فرض كفاية لأجل معرفة خطاب الله؛ لأنه قد دل على ثبوت استحقاق الثواب والعقاب ولا يعلم وقت الاستحقاق إلا بعد العلم بهذه المسألة والنظر في أدلتها.

المسألة السابعة [في أن (كلما) تفيد التكرار]

(كلما) للتكرار، قال: ولا يرد في لسان العرب مطلق الفعل الواقع صلة لما فيكفي فيه بمرة واحدة.

قال: ولدلالتها على عموم الزمان جزم بها[1] بعض العرب والتكرار الذي يذكره أهل أصول الفقه والفقهاء في كلما إنما ذلك لما فيها من العموم؛ لا أن لفظ (كلما) وضع للتكرار كما يدل عليه كلامهم وإنما جاءت كل توكيداً للعموم المستفاد من ما الظرفية.

قلت: وقد بنى الفقهاء على كونها للتكرار أحكاماً في تعليق الطلاق ونحوه بالشرط المقترن بها.

المسألة الثامنة [دلالة الآية على وجود الجنة]

قيل: هذه الآية تدل على وجود الجنة الآن، ووجه دلالتها أنه أخبر تعالى بوقوع هذا الملك لهم وحصوله في الحال وذلك يقتضي وجود المملوك في الحال، ولقائل أن يقول: لا نسلم أن اللام في الآية للملك وإنما هي لام الاستحقاق وحينئذ فلا دلالة فيها.

(١) أي جزم بها المضارع. تمت مؤلف.

المسألة التاسعة [أحكام تتعلق بالثواب]

اعـــلم أن القرآن العظيم قد اشتمل على آيات متعددة في وعد المؤمنين بالثواب وكلها دالة على أن إثابتهم لا تكون إلا بمنافع عظيمة دائمة خالصة مستحقة على جهة التعظيم والإجلال، ومنها الآية التي نحن بصددها فيستنبط من ذلك أحكام تتعلق بالثواب:

الأول: صحة ما ذكره أصحابنا في حد الثواب من كونه نفعاً مستحقاً خالصاً عن كل كدر، واقعاً على وجه الإجلال والتعظيم الدائم الذي تتوق إليه النفس وتشتهيه، وهذا الحد ذكره الموفق بالله، وحدود سائر الأصحاب مطابقة له في المعنى، ودلالة الآية وما في معناها على صحة هذا الحد ظاهرة، فإن الله تعالى إنما وعدهم بمنافع من جنات وأزواج طاهرات وأرزاق متتابعات، وقرنه بالدوام الذي لا ينقطع، وجعل ذلك لهم جزاء مستحقاً على إيمانهم وصالح أعمالهم، وافتتحه بالأمر بالبشارة، فأي نفع وتعظيم وخلوص عن كل كدر وخيم أعظم من هذا.

الحكم الثاني: أن الثواب لا يكون مدحاً مجرداً؛ لأن الوعد وقع بغيره كما في الآية هذه وغيرها، والعقل أيضاً يدل على ذلك فإن الله تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة فلا بد أن يكون في مقابلتها من الثواب ما يعتد به وإلا كان التكليف عبثاً وظلماً، ولا شك أن المكلف لا يعتد بمجرد قول الله تعالى في يوم الجزاء لقد أحسنت بما فعلته من طاعتي وتركته من معصيتي في جنب ما تحمله من مشاق الطاعة

ومجاهدة النفس في ترك الشهوات العظيمة ولا يحسن من الحكيم التكليف على هذا الوجه، وأيضاً المدح لا يستحق من الله تعالى خاصة، بل هو وغيره سواء في استحقاق المدح من جهته وما يستحق في مقابلة التكليف يجب أن يكون من فعل الله تعالى؛ لأنه الذي كلف بالشاق.

فإن قيل: أليس الإنسان قد يتحمل المشاق العظيمة في طلب المدح من السلطان فكيف لا يعتد بمدح الرحمن ويتحمل لأجله التكاليف؟

قيل: إنما يرغب في ذلك لما يرجوه من الوصول إلى منازل سنية عند السلطان ومنافع عظيمة، ولو علم أنه لا يكون من السلطان إلا مجرد المدح لم يرض به ولذلك يفرق بين مدحه ومدح العامي الذي لا يصل بمدحه إلى رتبة.

فإن قيل: أليس العرب يبذلون مهجهم وأموالهم طلباً للمدح والذكر حتى عدّوا الذكر عمراً ثانياً؟

قيل: إنما ذلك من جهالتهم مع أنه لا بد أن يكونوا قد اعتقدوا في ذلك نفعاً يزيد على ما يلحقهم من المشاق.

قال السيد مانكديم: وصار ذلك كإيصائهم بعقر بعير وحبس جمل أو فرس على قبورهم ونصب السراج ووضع السيوف عليها، كل ذلك لما يعتقدون فيه من النفع العظيم.

دليل آخـــر وهو أنه يستحق المدح على فعل الواجب وترك القبيح وإن لم يكن في فعله مشقة ولذا استحقه الباري تعالى على فعل

الواجب وترك القبيح مع أنه لا مشقة عليه في ذلك فلا بد أن يكون بإزاء هذه المشقة ما يقابلها وهو الثواب.

فإن قيل: إنما كلفه لأن المدح مع المشقة يكون أبلغ.

قيل: المبالغة يمكن حصولها من دون المشقة فلا وجه لها، وأيضاً المعلوم أن الباري تعالى يستحق أبلغ المدح ولا مشقة تلحقه، وعلى ما قلتم يلزم أن يستحق المكلف من المدح أكثر مما يستحقه الباري جل وعلا.

دليل آخـــر: وهو أنه لو كان المقصود من التكليف حصول المدح لم يكن للإعادة معنى؛ لأن المدح يمكن للمعدوم كما يمدح المرء بعد وفاته.

واعـــلم أنه لا خلاف في أن استحقاق المدح على الطاعة لا يكفي إلا عن بعض الفلاسفة الإسلامية فإنه روي عنهم أن المدح وما يقع من السرور كاف في حسن التكليف بالمشاق.

الحكم الثالث: أن الثواب لا يكون مجرد السرور، والخلاف في ذلك لبعض الفلاسفة كما مر، وحكاه الموفق بالله عن بعض اليهود والنصارى قال: فزعموا في العقاب أنه الغم وأن صورة المثاب في الجنة بمنزلة النائم الذي يتخيل له نيل سني الملاذ والرتب لا أنه ينالها، في التحقيق، لنا الآية ونحوها فإنها صريحة في خلاف قولهم، ومن جهة العقل ما مر في المدح فإنه يجري هنا -أعني عدم الاعتداد بالسرور المجرد، وأيضاً المرجع بالسرور إلى اعتقاد نفع أو ظنه ولا يجوز

من الحكيم التكليف لهذا الوجه، وكيف يجوز منه أن يكلفه بترك المنفعة العظيمة وتحمل الكد العظيم وبذل الروح حتى إذا وافى المحشر لم يظفر إلا باعتقاد أنه سوف ينتفع.

الحكـــم الرابع: أنه لا يكون إلا بمنافع عظيمة ودلالة الآية على ذلك ظاهرة، ومن جهة العقل أنا كلفنا الشاق فلا بد أن يكون في مقابلته من الثواب ما يزيد عليه في القدر إلى أن يبلغ حداً لا يحسن الابتداء بمثله ولا التفضل به وإلا كان التكليف عبثاً وظلماً كما مر في بيان حسن التكليف.

الحكم الخامس: دوام الثواب لقوله تعالى: {وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} [البقرة:٢٥] وقوله: {أُكُلُهَا دَائِمٌ} [الرعد:٣٥] وهذا الحكم ثابت له ولا يجوز تخلفه عنه، بل ودوامه واجب، والعقل يحكم بوجوب دوامه من وجوه:

أحدها: أنه نظير المدح والمدح يستحق دائما فكذا نظيره لاتحاد جهة استحقاقهما.

الثاني: أنه لو لم يجب دوامه لجوزوا انقطاعه فكان خوف الانقطاع ينغص عليهم تلك النعمة وكلما كانت النعمة أعظم كان خوف انقطاعها أعظم وذلك يقتضي أن لا ينفك أهل الجنة عن الغم والحسرة وقد نفي عنهم.

الثالث: أنه يحسن من الله تعالى دوام التفضل، فلو كان الثواب منقطعاً لكان أعلى حالاً من الثواب ولقبح التكليف لأجل الثواب؛ لأن التفضل يغني عنه، بل يكون أبلغ منه لجواز دوامه والقطع بانقطاع

الثواب ولاختار العقلاء التفضل على الثواب المنقطع.

الرابع: أنه لا يمكن تقديره بوقت دون وقت فكان حال الأوقات معه على سواء.

وقد ضعف الإمام عز الدين هذه الوجوه كلها:

أما الأول فلأنه لا يلزم من استواء المدح والثواب في جهة الاستحقاق[1] استوائهما في الدوام، كما لا يلزم منه تساويهما في غيره.

وأما الثاني فلأن تأدية قطعه إلى التنغيص لا يكون سببا في وجوب دوامه إذا لم يكن واجباً في الأصل، بل إذا لم يكن واجباً من الأصل لم يقع مبالاة بالتنغيص بعد إيفاء الواجب.

وأما الثالث فليس اللازم إلا استوائهما في جواز انقطاعهما وفي جواز استمرارهما تفضلاً لا وجوباً، ولا مانع من استوائهما في ذلك مع امتياز الثواب بمقارنة التعظيم وغيره من المزايا.

وقولهم: لقبح التكليف لأجل الثواب، كلام لا طائل تحته؛ إذ تقدير انقطاعه لا يقتضي قبح التكليف لأجله.

وقولهم: ولاختار العقلاء ...إلخ، لا معنى له؛ إذ لا يلزم ذلك إلا لو كان من لم يثب ثوابا منقطعاً تفضل عليه تفضلاً دائماً ولا قائل بذلك.

وأما الرابع فيقال: ما أردتم بنفي الإمكان؟ هل لا يمكننا نحن؟ فمسلم، لكن ذلك لا يستلزم عدم إمكان التقدير من المثيب[2] العزيز

(١) وهي الطاعة. تمت مؤلف.

(٢) هكذا في الأصل، ولعل الصواب (أولا يمكن المثيب...نخ) والله أعلم.

العليم ولا يمكن المثيب جل وعلا فغير مسلم وصار الحال في ذلك كالحال في كمية أجزاء الثواب، فإنه لا يمكننا معرفة مقدارها، والباري تعالى يعلم ذلك، ولا يصح أن يقال: إذا كان لا يمكننا تقدير أجزائها بقدر دون قدر وجب أن لا تتناها، قال عليه السلام: فالمعتمد في دوامه دليل السمع، فالقرآن فيه تصريح بذلك وتأكيد له وكذلك السنة النبوية والأخبار الصحيحة المروية.

قلت: وكذلك إجماع الفرق الإسلامية إلا ما يحكى عن جهم والبطحي فإنهما منعا دوام الثواب والعقاب وقولهما باطل بما ذكرنا وبما مر في الثالثة عشرة من مسائل قوله تعالى: {سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ} [البقرة:٦] من دليل دوام العقاب.

الحكم السادس: أن الثواب يكون خالصاً عن الشوائب والمنغصات ودليله وصفه بالخلود؛ لأنه تعالى لو لم يصفه بذلك لجوزوا انقطاعه وفي ذلك تنغيص كما مر، فكان وصفه بالخلود دليلاً على أنه لا ينغص عليهم بخوف الانقطاع، ومن الدليل على أن وصفه بالخلود يدل على نفي التنغيص قول امرئ القيس:

وهل يعمن إلا سعيد مخلد قليل الهموم لا يبيت بأوجال

وقول الآخر:

أشد الغم عندي في سرور تيقن عنه صاحبه انتقالا

وقد قيل: إن الأمة مجمعة على أنه لا تنغيص في الجنة، والدلائل القرآنية والسنة النبوية صريح في ذلك، وقد استدل عليه من جهة العقل بوجوه:

الأول: أن الثواب في مقابلة ما كلفناه وهو قد وقع منا على نهاية ما يصح أن يؤدى لوجوبه، فيجب في المستحق عليه أن يكون على أبلغ ما يمكن وهو خلوصه من الشوائب.

فإن قيل: إنما يلزم نهاية ما يمكن من الثواب لو وقع التكليف بنهاية ما يمكن من المشاق، والمعلوم أن التكليف وقع بالأخف فكيف يستحق عليه نهاية ما يمكن من الثواب؟

قيل: الثواب في مقابلة أداء ما كلف وقد أداه على أبلغ ما يمكن للوجه الذي يجب فاستحق الجزاء عليه على وجه لا يشوبه منغص، وقد قيل: إن التكليف قد وقع على أبلغ ما يمكن في إزاحة العلل فلا بد من كون المستحق عليه خالصاً.

الوجه الثاني: أن الله تعالى لو فعل الألم بأهل الجنة لكان إما مستحقاً أو لطفاً وكلاهما محالان؛ لأنه لا يجوز أن يستحقوا عقاباً لمنافاته للثواب كما مر واللطف لا يكون إلا لمكان التكليف ولا تكليف عليهم.

الثالث: أن الثواب يجب أن يتميز عن غيره وتميزه إما بكونه دائماً أو مقترناً بالتعظيم أو خالصاً، الأول باطل؛ لأن الدوام ثابت في التفضل؛ إذ لا يجوز دوامه؛ ولأن الدوام مما سيحصل وما يقع به التمييز يجب أن يكون مقارناً، والثاني باطل أيضاً؛ لأنه لو كان بإزاء التعظيم ما يوافي عليه كثيراً لكان مساوياً له، ولذلك إن العاقل قد يؤثر المنافع الزائدة على أجزاء التعظيم على تلك الأجزاء، فإذاً لا يتميز إلا

بكونه خالصاً عن المكدرات.

فإن قيل: كونه خالصاً يرجع إلى النفي، والنفي لا يقع به التمييز؛ لأنه مع الثواب وغيره على سواء.

قيل: لا نسلم لأنه تميز بوقوعه على هذا الوجه وذلك أمر يخصه لا يشاركه فيه غيره.

قلت: والقول بأنه لا يتميز بالدوام والتعظيم هو الذي ذهب إليه الموفق بالله، وأما القرشي فعدهما من الصفات التي يتميز بها الثواب عن غيره.

الوجـــه الرابع: أن الله قد كلفنا المشاق فلا يجوز منه أن يكلفنا ذلك ثم لا نظفر منه إلا بمنافع مثلها أو مقاربة لها؛ لأن مثل ذلك مما يحسن الإبتداء به فلا يكون للتكليف فائدة.

الخـــامس: أن المكلف مرغب في الثواب فلا بد أن يتميز حاله عن حال التكليف في الخلوص من المشاق والمضار ولذلك زال التكليف عن المثابين وصاروا كالملجئين؛ لأنه لم يقابل دواعيهم إلى الحسن صارف ولا صوارفهم عن القبح داع.

وهاهنا سؤال، وهو: أن اللذة لا تحصل إلا بعد الجوع فلا بد من أن يجوع أهل الجنة فيحصل لهم اللذة، والجوع ألم، وأيضاً درجاتهم متفاوتة في الجنة فلا بد من أن يشتهي الناقصة درجته أن ينال درجة من هو أعلى منه، فإذا لم ينلها تنغص عليه ما هو فيه، وقد يرى الواحد منهم أخص الناس لديه في النار فيغتم لذلك وحينئذ لا ينفك الثواب عن ألم الجوع وغم فوت المرتبة

وتعذيب القريب فلا يخلص عن مكدر.

والجـــواب: أن لذاتهم لا تحتاج إلى جوع وإنما تحصل بخلق شهوات فيهم لا يتأخر نيل المشتهى عنه، وذو الرتبة الناقصة لا يشتهي غير ما هو فيه كما لا يشتهي الواحد منا رتبة الملوك في الدنيا، ومن رأى تعذيب قريبه لا يتنغص لتعذيب عدو الله بل ربما استراح بذلك، كما أنه قد يستريح في الدنيا بقتله.

الحكـــم السابع: أن الثواب مستحق على جهة التعظيم، ووجه دلالة الآية على ذلك أنه جعل ما بشر به المؤمنين جزاء على فعل ما كلفهم به ووصفه بأوصاف تدل على أنه تعالى جعل لهم ذلك الجزاء العظيم رفعاً لشأنهم وتنويهاً بذكرهم وذلك معنى التعظيم، وقد أوجب كثير من أصحابنا اقتران الثواب بالتعظيم لينفصل عن العوض.

فائدة

بعض هذه الأحكام إنما هي فرع على القول بوجوب الثواب وأما من يقول بأنه تفضل محض فهي غير ثابتة عنده.

المسألة العاشرة [في رزق الدنيا والآخرة]

ذهب جماعة من الصحابة فمن بعدهم إلى أن المراد بقوله تعالى: {قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ} [البقرة:٢٥] أن الذي رزقوه في الجنة مثل الذي رزقوه في الدنيا ومشابهاً له، وهذا يدل على ما ذكره الموفق بالله

من أنه يجب في الثواب أن يكون من جنس ما قد تصورناه، قال: وكذلك العقاب؛ لأن الوعد إذا كان بما يدرك ويتصور من اللذات وينفر عنه من الآلام كنا أقرب إلى أداء الطاعات واجتناب المعاصي، قال: ومعلوم ضرورة أن الاعتداد بما يدرك ويتصور من اللذات أقوى منه إذا لم يكن قد تصوره وأدركه.

وقال المرتضى: لا يصح حمل الآية على ذلك لتأديته إلى عدم تفضيل نعيم الجنة على نعيم الدنيا وإنما معنى الآية أنه لا يأتيهم في الجنة رزق إلا وافق شهواتهم، ثم ما وصل بعده يكون كذلك بخلاف أرزاق الدنيا فإن منها موافق ومنها مخالف، ويدل عليه قوله تعالى: {وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا} [البقرة:٢٥] ولا يجوز حمل المتشابه عنده على التشابه في الألوان كما قيل، وإنما المراد التشابه في الإرادة والشهوة والمحبّة؛ لأن أرزاق الدنيا منها ما لا يرى ولا يشتهى.

وفي (المصابيح) عن أكثر العلماء أن معناها هذا الذي رزقنا من قبل في الجنة وهم يعلمون أن ما أتوا به في الحال غير ما أكلوه من قبل ولكنهم شبهوه بالأول.

وقيل: المعنى هذا الذي وعدنا في الدنيا أن نرزقه في الآخرة، وعلى هذا فلا دلالة في الآية على ما ذكره الموفق بالله، بل كلام المرتضى صريح في منعه لما علل به من تأديته إلى عدم التفاضل، وقد استدل بعضهم على عدم اشتراط ذلك[1] بقوله تعالى: {فَلاَ تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا

(١) أي كون الثواب من جنس ما قد تصورناه. تمت مؤلف.

أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ} [السجدة:١٧].

وروى الموفق بالله عن علي عليه السلام في تفسيرها أنه قال: (من أخفى لله طاعة أخفى له ثواباً)، ويرجح ما ذهب إليه الموفق بالله بوجهين:

أحدهما أن الجنة دار التلذذ والنعيم الخالص، ومعلوم أن الإنسان إلى ما قد ألفه أميل منه إلى غيره، بل ربما نفر طبعه عن غير المألوف.

الثاني أن كلما للتكرار فلا بد وأن يقولوا هذا القول عند كل مرة من مرات الرزق ومنها المرة الأولى، ولا يكون عند المرة الأولى شيء من أرزاق الجنة حتى يشبه به ذلك فثبت أن حمل المتشابه على أثمار الدنيا أرجح وهو الذي قواه الزمخشري وما أحسن ما قاله في بيان الغرض في تلك المشابهة وترجيح هذا القول، ولفظه:

فإن قلت: لأي غرض تتشابه ثمر الدنيا وثمر الآخرة؟ وما بال ثمر الجنة لم يكن أجناساً أخر؟

قلت: لأن الإنسان بالمألوف آنس وإلى المعهود أميل، وإذا رأى ما لم يألفه نفر عنه طبعه وعافته نفسه، ولأنه إذا ظفر بشيء من جنس ما سلف له به عهد وتقدم له معه إلف، ورأى فيه مزية ظاهرة وفضيلة بينه، وتفاوتاً بينه وبين ما عهد بليغاً أفرط ابتهاجه واغتباطه، وطال استعجابه واستغرابه، وتبين كنه النعمة فيه، وتحقق مقدار الغبطة به، ولو كان جنساً لم يعهده وإن كان فائقاً حسب أن ذلك الجنس لا يكون إلا كذلك فلا يتبين موقع النعمة حق التبين، فحين أبصروا الرمانة من رمان الدنيا ومبلغها في الحجم وأن الكبرى لا تفضل عن

حد البطيخة الصغيرة، ثم يبصرون رمانة الجنة تشبع السكن، والنبقة[1] من نبق الدنيا في حكم الفلكة ثم يرون نبق الجنة كقلال هجر كما رأوا الشجرة من شجر الدنيا وقدر امتداده، ثم يرون الشجرة في الجنة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعه كان ذلك أبين للفضل، وأظهر للمزية، وأجلب للسرور، وأزيد في التعجب من أن يفاجؤا ذلك الرمان وذلك النبق من غير عهد سابق بجنسهما، وترديدهم هذا القول، ونطقهم به عند كل ثمرة يرزقونها دليل على تناهي الأمر وتمادي الحال في ظهور المزية وتمام الفضيلة وعلى أن ذلك التفاوت العظيم هو الذي يستملي تعجبهم ويستدعي تبجحهم في كل أوان.

هذا وأما قوله تعالى: {فَلاَ تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِىَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ} [السجدة:١٧] وكلام الوصي عليه السلام فقال الموفق بالله: المراد به تفاصيل الثواب التي لا يعلمها كثرة وعظماً وموقعاً إلا الله سبحانه.

المسألة الحادية عشرة فيما يناسب الآية مما جاءت به السنة النبوية من أوصاف الجنة أسعدنا الله بدخولها آمين

اعلم أن الله تعالى وصف الجنة في هذه الآية بأربع صفات:

الأولى: بأن الأنهار تجري من تحتها.

الثانية: تشابه أرزاقها.

الثالثة: طهارة أزواجها.

---

(١) ثمر العلب. تمت مؤلف.

الرابعة: الخلود فيها.

ونحن نأتي من السنة الشريفة بما يناسب كل واحدة من هذه الصفات بحسب ما يقتضيه الحال والمقام فنقول:

الصفة الأولى: أن الأنهار تجري من تحتها

وفي معناها ما أخرجه ابن ماجة وابن أبي الدنيا والبزار وابن أبي حاتم والبيهقي وابن حبان وابن أبي داود وأبو الشيخ في العظمة وابن مردويه عن أسامة بن زيد قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا هل مشمر للجنة فإن الجنة لا خطر لها، هي ورب الكعبة نور يتلألأ، وريحانة تزهر، وقصر مشيد، ونهر مطرد، وثمرة نضيجة، وزوجة حسناء جميلة، وحلل كثيرة، ومقام في أبد في فاكهة دار سليمة، وفاكهة خضرة وحبرة، ونعمة في محلة عالية بهية، قالوا: نعم يا رسول الله، قال: قولوا: إن شاء الله، قال القوم: إن شاء الله».

وأخرج ابن أبي الدنيا عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «أرض الجنة بيضاء، عرصتها صخور الكافور وقد أحاط به المسك مثل كثبان الرمل، فيها أنهار مطردة، فيجتمع أهل الجنة أولهم وآخرهم يتعارفون، فيبعث الله عليهم ريح الرحمة، فتهيج عليهم المسك، فيرجع الرجل إلى زوجه وقد ازداد حسناً وطيباً فتقول: لقد خرجت من عندي وأنا بك معجبة وأنا بك الآن أشد إعجاباً».

وأخرج ابن أبي الدنيا في صفة الجنة وأبو الشيخ في العظمة عن ابن

زميل أنه سأل ابن عباس: ما أرض الجنة؟ قال: مرمرة بيضاء من فضة كأنها مرآة، قال: ما نورها؟ قال: ما رأيت الساعة التي يكون فيها طلوع الشمس فذلك نورها إلا أنه ليس فيها شمس ولا زمهرير، قال: فما أنهارها؟ أفي أخدود؟ قال: لا، ولكنها تفيض على وجه الأرض لا تفيض هاهنا ولا هاهنا، قال: فما حللها؟ قال: فيها الشجر فيها الثمر كأنه الرمان فإذا أراد ولي الله منها كسوة انحدرت إليه من أغصانها فانفلقت له عن سبعين حلة ألواناً بعد ألوان ثم لتطبق فترجع كما كانت وهو في تتمة الروض. عن سماك، عن ابن عباس وقال: أخرجه ابن أبي الدنيا، قال الحافظ: بإسناد حسن.

وأخرج ابن أبي حاتم وابن حبان والطبراني والحاكم وابن مردويه والبيهقي في البعث عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «أنهار الجنة تفجر من تحت جبال مسك».

وأخرج ابن أبي شيبة وابن أبي حاتم وأبو الشيخ ابن حبان في التفسير والبيهقي في البعث وصححه عن ابن مسعود قال: إن أنهار الجنة تفجر من جبل مسك.

وأخرج ابن مردويه وأبو نعيم والضياء المقدسي كلاهما في صفة الجنة عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «لعلكم تظنون أن أنهار الجنة أخدود في الأرض، لا والله، إنها لسائحة على وجه الأرض، حافتاه خيام اللؤلؤ، وطينها المسك الأذفر، قلت: يا رسول الله، ما

الأذفر؟ قال: الذي لا خلط معه».

وأخرج ابن عساكر في تاريخه عن أنس مرفوعاً: «في الجنة نهر يقال له الريان عليه مدينة من مرجان لها سبعون ألف باب من ذهب وفضة لحامل القرآن».

الصفة الثانية: في أرزاق أهل الجنة.

وفي معناها ما رواه زيد بن علي عليه السلام عن أبيه عن جده عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الجنة لبنة من ذهب ولبنة من فضة، حصباؤها الياقوت والزمرد، ملاطها المسك الأذفر، ترابها الزعفران، أنهارها جارية، ثمارها متدلية، وأطيارها مرنة، ليس فيها شمس ولا زمهرير، لكل رجل من أهلها ألف حوراء، يمكث مع الحوراء من حورها ألف عام لا تمله ولا يملها، وإن أدنى أهل الجنة منزلة لمن يغدى عليه ويراح بعشرة آلاف صحفة في كل صحفة لون من الطعام له رائحة وطعم ليس للآخر، وإن الرجل من أهل الجنة ليمر به الطائر فيشتهيه فيخر بين يديه إما طبيخاً وإما مشوياً ما خطر بباله من الشهوة، وإن الرجل من أهل الجنة ليكون في جنة من جنانه من أنواع الشجر إذ يشتهي ثمرة من تلك الثمار فتدلى إليه فيأكل منها ما أراد، ولو أن حوراء من حورهم برزت لأهل الأرض لأغشت نور الشمس ولافتتن بها أهل الأرض».

وعن أنس رفعه قال: «إن أسفل أهل الجنة أجمعين من يقوم على رأسه عشرة آلاف خادم مع كل خادم صحفتان، واحدة من فضة

وواحدة من ذهب، في كل صحفة لون ليس في الأخرى مثلها يأكل من آخره كما يأكل من أوله، يجد لآخره من اللذة والطعم ما لا يجد لأوله، ثم يكون بعد ذلك رشح مسك وجشا مسك، لا يبولون ولا يتغوطون ولا يتمخطون» أخرجه ابن أبي الدنيا والطبراني، قال المنذري: رواته ثقات.

الصفة الثالثة: في أزواج أهل الجنة

ذكر الله تعالى في هذه الآية أن لهم أزواجاً مطهرة، قال زيد بن علي: أي لا يحضن، ولا ينفسن، ولا يبزقن، ولا يتمخطن، ومعناه مروي عن جماعة من السلف.

وأخرج الحاكم، وابن مردويه وصححه عن أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ في قوله: {وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ} [البقرة:٢٥] قال: «من الحيض والغائط والنخامة والبزاق».

وأخرج ابن أبي شيبة، وأحمد، والترمذي وصححه، والبيهقي في البعث عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وآله: «أول زمرة تدخل الجنة وجوههم كالقمر ليلة البدر، والزمرة الثانية أحسن كوكب دري في السماء، لكل امرئ منهم زوجتان، على كل زوجة سبعون حلة، يرى مخ ساقهن من وراء الحلل».

وأخرج أحمد، والبخاري، ومسلم، والبيهقي عن أبي هريرة أنهم تذاكروا الرجال أكثر في الجنة أم النساء، فقال: ألم يقل رسول الله ﷺ: «ما في الجنة أحد إلا وله زوجتان، إنه ليرى مخ

ساقهما من وراء سبعين حلة ما فيها عزب».

وأخرج الترمذي، وصححه والبزار عن أنس عن النبي -صلى الله عليه وآله- قال: «يزوج العبد في الجنة سبعين زوجة، قيل: يا رسول الله، أنطيقها؟ قال: تعطى قوة مائة».

وأخرج ابن أبي الدنيا عن أنس عن النبي -صلى الله عليه وآله- قال: «لو أن حورية بزقت في بحر لعذب ذلك البحر من عذوبة ريقها».

وعن علي عليه السلام قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وآله: «إن في الجنة لمجتمعاً للحور العين يرفعن بأصوات لم تسمع الخلائق بمثلها يقلن: نحن الخالدات فلا نبيد، ونحن الناعمات فلا نبأس، ونحن الراضيات فلا نسخط، طوبى لمن كان لنا وكنا له» أخرجه الترمذي وقال: غريب، والبيهقي.

وعن ابن عمر قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وآله: «إن أزواج أهل الجنة ليغنين أزواجهن بأحسن أصوات[ما] سمعها أحد قط، وإن مما يغنين به: نحن الخيرات الحسان، أزواج قوم كرام، ينظرون بقرة أعيان، وإن مما يغنين به: نحن الخالدات فلا نمتنه، نحن الآمنات فلا نخفنه، نحن المقيمات فلا نظعنه» أخرجه الطبراني في الصغير والأوسط قال الحافظ: ورواتهما رواة الصحيح.

الصفة الرابعة: الخلود

وهي أم الصفات، ومعقد اللذات والمسرات إذ كل لذة ونعيم يخاف

عليه الفوات لا تحصل به الغبطة ولا يخلص عن المنغصات، ولذا قال الشاعر:

أشد الغم عندي في سرور

تيقن عنه صاحبه انتقالاً

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا ابن ريذة، أخبرنا الطبراني، ثنا ابن خالويه، ثني سهل بن عثمان، ثنا الحكم بن طهير، عن السدي، عن مرة، عن عبد الله قال رسول الله -صلى الله عليه وآله: «لو قيل لأهل النار: إنكم ماكثون في النار عدد كل حصاة في الدنيا لفرحوا، ولو قيل لأهل الجنة: إنكم ماكثون في الجنة عدد كل حصاة لحزنوا، ولكن جعل لهم الأبد»، وهو في الدر المنثور منسوباً إلى الطبراني، وابن مردويه، وأبي نعيم.

وفي أمالي أبي طالب: أخبرنا أبو العباس، انا يعقوب بن إسحاق، ثنا محمد بن حسان، ثنا أحمد الأشعري، عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولاد الخياط، عن الصادق، عن أبيه، عن جده في قوله تعالى: {وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الأَمْرُ} [مريم:٣٩] قال: يقال لأهل الجنة: يا أهل الجنة، خلود ولا موت فيها أبداً، ويا أهل النار، خلود لا موت فيها أبداً، وذلك قوله تعالى: {إِذْ قُضِيَ الأَمْرُ} قال: قضي على أهل الجنة الخلود فيها، وقضي على أهل النار الخلود فيها.

وفيه: أخبرنا أبي، أنا حمزة بن القاسم، ثنا بكر بن عبد الله، عن محمد بن زكريا، ثني محمد بن الحسين، ثني محمد بن عباد، عن أبيه،

عن محمد بن الحنفية في خبر طويل أن علياً عليه السلام قال للأحنف: فاحتل للدار التي خلقها الله عز وجل من لؤلؤة بيضاء فشق فيها أنهارها، وغرس فيها أشجارها، وأظل عليها بالنضح من ثمارها، وكبسها بالعواتق من حورها، ثم أسكنها أولياءه وأهل طاعته، فإن فاتك يا أحنف ما ذكرت لك لترفلن في سرابيل القطران، ولتطوفن بينها وبين حميم آن، فكم يومئذ في النار من صلب محطوم، ووجه مشئوم، ولو رأيت وقد قام منادي ينادي: يا أهل الجنة ونعيمها وخيلها وحللها خلود لا موت، ثم يلتفت إلى أهل النار: يا أهل النار، يا أهل السلاسل والأغلال، خلود لا موت، فانقطع رجاءهم وتقطعت بهم الأسباب، فهذا ما أعد الله عز وجل للمجرمين وذلك ما أعد الله عز وجل للمتقين.

قلت: وفي قوله: فإن فاتك يا أحنف...إلخ دليل على أنه لا دار ثالثة، وأنه لا دار في الآخرة إلا الجنة أو النار.

وفي قوله: خلود لا موت، دليل على أن الخلود هو الدوام بدليل أنه عقب ذلك بالإخبار بانقطاع رجائهم، وجعله سبباً عن قول المنادي...إلخ خلود لا موت، فلو لم يكن ذكر الخلود نصاً في الدوام لما صح إخباره بانقطاع رجائهم عند سماعه.

وفي أمالي أبي طالب أيضاً: أخبرنا أبي، انا حمزة، ثنا علي بن هاشم، عن أبيه، عن حسن الفارسي، عن إسماعيل بن أبي زياد، عن الصادق، عن أبيه، عن جده عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله

لعلي عليه السلام: «يا علي، ما من دار فرحة إلا تبعتها ترحة، وما من هم إلا له فرج إلا هم أهل النار، وما من نعيم إلا وله زوال إلا نعيم أهل الجنة، فإذا عملت سيئة فاتبعها حسنة تمحها سريعاً، وعليك بصنائع الخير فإنها تدفع عنك مصارع الشر».

قوله: «ترحة» الترح: ضد الفرح، وهو الهلاك والانقطاع، والترحة: المرة الواحدة.

وأخرج عبد بن حميد، والبخاري، ومسلم، وابن مردويه عن عمر عن النبي -صلى الله عليه وآله- قال: «يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، ثم يقوم مؤذن بينهم: يا أهل النار لا موت، ويا أهل الجنة لا موت، كل حاله فيما هو فيه».

وأخرج البخاري عن أبي هريرة، قال: قال النبي -صلى الله عليه وآله: «يقال لأهل الجنة خلود ولا موت، ولأهل النار خلود ولا موت».

وأخرج عبد بن حميد، وابن ماجة، والحاكم وصححه، وابن مردويه عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وآله: «يؤتى بالموت في هيئة كبش أملح فيوقف على الصراط، فيقال: يا أهل الجنة، فيطلعون خائفين وجلين مخافة أن يخرجوا مما هم فيه، فيقال تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت، فيقال: يا أهل النار، فيطلعون مستبشرين فرحين أن يخرجوا مما هم فيه، فيقال: أتعرفون

هذا؟ فيقولون: نعم هذا الموت، فيؤمر به فيذبح على الصراط، فيقال للفريقين: خلود فيما تجدون لا موت فيها أبداً».

وأخرج الطبراني، والحاكم وصححه عن معاذ بن جبل أن رسول الله -صلى الله عليه وآله- بعثه إلى اليمن، فلما قدم عليهم قال: يا أيها الناس إني رسول رسول الله إليكم، إن المرد إلى الله إلى جنة أو نار، خلود بلا موت، وإقامة بلا ظعن، في أجساد لا تموت.

فائدة

في أمالي المرشد بالله: أخبرنا ابن الثوري والجوهري، ثنا المرزباني، ثنا محمد بن عمران، ثنا الحسين بن الحكم، ثنا حسن بن حسين، ثنا حيان بن علي، عن الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس قال: فيما أنزل من القرآن في خاصة رسول الله -صلى الله عليه وآله- وأهل بيته من دون الناس من سورة البقرة {وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...} الآية[البقرة:٢٥]، إنها نزلت في علي، وحمزة، وجعفر، وعبيدة بن الحارث بن عبد المطلب.

تفسير قوله تعالى:

{إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِى أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِى بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ ، الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى الأَرْضِ أُوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ}

[البقرة: ٢٦،٢٧]

- ❖ الحياء في حقه تعالى.
- ❖ حسن ضرب الأمثال.
- ❖ في ماهية الحق.
- ❖ في مسألة الإرادة.
- ❖
- ❖
- ❖

قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِى أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِى بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ ، الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى الأَرْضِ أُوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ} [البقرة:٢٦،٢٧].

الحياء: تغير وانكسار يعتري الإنسان من تخوف ما يعاب به ويذم.

والضـــرب: إمساس جسم بجسم بعنف، ويكنى به عن السفر في الأرض، ويكون بمعنى الصنع والاعتمال.

وقال الراغب: الضرب إيقاع كل شيء على شيء، قال: ولتصور اختلاف الضرب خولف بين تفاسيرها، ثم ذكر في تفسيرها صوراً، وجعل ضرب المثل من ضرب الدراهم، وضرب الدراهم عنده من الضرب بنحو اليد كالسيف والعصا اعتباراً بضربها بالمطرقة[1]، وهو قريب مما ذكره الزمخشري فإنه قال: ضرب المثل اعتماده وصنعه من ضرب اللبن، وضرب الخاتم، وكذلك ضرب الدرهم فيه اعتماد وصنع، والمثل: في الأصل بمعنى المِثْلِ وهو النظير، ثم قيل

(١) انظر المفردات في غريب القرآن للراغب ص ٢٩٥، ٢٩٤.

للقول السائر الممثل مضربه بمورده مثل، ولم يضربوا مثلاً إلا قولاً فيه غرابة من بعض الوجوه.

والبعوضة: واحدة البعوض وهو البق، وقيل: صغاره.

والحق: الثابت الذي لا سبيل إلى إنكاره يقال: حق الأمر إذا ثبت ووجب، وحقت كلمة ربك، وثوب محقق محكم النسج.

وقال الراغب: الحق في الأصل المطابقة والموافقة، كمطابقة رجل الباب في حقه لدورانه على استقامة، وذكر أنه يطلق على معان، فيقال لموجد الشيء بحسب ما تقتضيه الحكمة، ولهذا قيل في الله تعالى: هو الحق، وللفعل الموجود بحسب الحكمة، ولذا يقال: فعل الله تعالى حق، وللاعتقاد المطابق كقولنا: اعتقاد فلان في البعث حق، وللفعل والقول الواقع بحسب ما يجب بقدر ما يجب في الوقت الذي يجب كقولنا: فعلك حق، وقولك حق، وإذا قيل: أحققت كذا، فمعناه أثبته حقاً أو حكمت به حقاً، وقد يستعمل استعمال اللازم والواجب والجدير، كقوله تعالى: {وَكَانَ حَقّاً عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ} [الروم:٤٧].

والإرادة: طلب نفسك الشيء، وميل قلبك إليه فهي نقيض الكراهة والفسق والخروج، والنقض: فك تركيب الشيء ورده إلى ما كان عليه أولاً، فنقض البناء هدمه، ونقض المبرم حله.

والعهد: الموثق، وعهد الله بكذا أوصاه به ووثقه عليه، وقال أبو حيان: والعهد في لسان العرب على ستة محامل: الوصية،

والضمان، والأمر، والالتقاء، والرؤية، والمنزل.

والميثاق: العهد الموثق باليمين.

والخسران: النقص والهلاك.

وفي هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى [الحياء في حقه تعالى]

لقائل أن يقول: نفي الاستحياء في هذه الآية عن الله تعالى يدل على أنه عز وجل يوصف بالحياء؛ لأن تخصيص السلب لبعض الصور يقتضي كون الإيجاب من شأنه في الجملة، وقد جاء في السنة وصفه بذلك على جهة الإيجاب كما في قوله -صلى الله عليه وآله: «إن الله يستحي من ذي الشيبة المسلم» وقوله -صلى الله عليه وآله: «إن الله حي كريم ...» الخبر، وقد عرفت مما مر في حقيقة الحياء لغة أنه لا يصح وصف الباري تعالى، فَعَلاَمَ يحمل ما ورد؟

والجـــواب: أن العلماء في هذا وأمثاله على قولين:

أحدهما: أن نمر على ما جاءت، ونؤمن بها، ولا نتأولها، ونكل علمها إلى الله تعالى؛ لأن صفاته تعالى لا يطلع على ماهيتها الخلق، وهذا قول أهل الحديث فيما رواه الصابوني عنهم، واختاره الشوكاني رواه عن السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم، ومعناه أنا نتلوا ما جاء من القرآن من الصفات ونروي ما جاء في السنة منها ونمسك عن القال والقيل فيها مع اعتقاد كون تلك الصفات في غاية الجمال، مجردة

عن صفة النقص والتشبيه والتعطيل، وإلى هذا مال جماعة من المتأخرين منهم السيد محمد بن عز الدين المفتي، ودليلهم نحو قوله تعالى: {وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً} [طه:١١٠] وما مر في مواضع عن أمير المؤمنين عليه السلام من أن العقول لا تدرك كنه صفته كما لا تدرك كنه ذاته.

القول الثاني: أنه يجب تأويل ما هذا شأنه؛ لأن الله تعالى خاطبنا بلغة العرب، وفيها الحقيقة والمجاز فما صح في العقل نسبته إلى الله تعالى نسبناه إليه، وما استحال أولناه بما يليق به تعالى كما نأول ما نسب إلى غيره مما لا يصح نسبته إليه، وهذا قول الأكثر، ولهم في تأويل الاستحياء المنسوب إليه سبحانه أقوال:

أحدها: أن يرجع في تأويله إلى القانون الذي ذكرناه في قوله تعالى: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة:٧] الشامل للأعراض النفسانية فنقول: الحياء حالة تحصل للإنسان لها مبدأ، وهو التغير الجسماني الذي يلحقه من خوف أن ينسب إلى القبيح، ومنتهى وهو ترك ذلك الفعل، فإذا ورد في حق الله تعالى حمل على ترك الفعل الذي هو منتهى الحياء وغايته، وعلى هذا فيكون معنى الآية: إن الله تعالى لا يترك ضرب المثل بالبعوضة كما يتركه من يستحي أن يمثل بها، وهذا قول جماعة من العلماء منهم الزمخشري، وهو ظاهر كلام الهادي، والمرتضى فإنهما حملا الحياء في الآية على أنه تعالى لا يرى في التمثيل بما صح من الأمثال عيباً ولا خطأ، بل هو عنده تعالى صواب وحسن، وحاصله أنه لا يترك ذلك.

قال أبو حيان: فيكون من باب تسمية المسبب باسم السبب، يعني أنه سمي ترك الفعل حياءً؛ لأنه مسبب عن الحياء.

قلت: ويجوز أن يكون من إطلاق الملزوم على اللازم.

ثانيها: أن المعنى لا يخشى، وسميت الخشية حياء؛ لأنها من ثمرته، ورجحه الطبري.

وثالثها: أن المعنى: لا يمتنع، قال أبو حيان: وهذه الأقوال متقاربة.

وقال الزمخشري: يجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفرة، فقالوا: أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت، فجاءت على سبيل المقابلة وإطباق الجواب على السؤال وهو من كلامهم بديع.

تنبيه

قال القاضي: لا يجوز إطلاق القول بأن الله تعالى لا يستحي[1] وإنما يقال: لا يوصف بذلك؛ لأنه يوهم نفي ما يجوز عليه، قال: وما ذكر الله تعالى من قوله: {لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ} [البقرة:٢٥٥] {لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ} [الإخلاص:٣] {وَهُوَ يُطْعِمُ وَلاَ يُطْعَمُ} [الأنعام:١٤] فهو بصورة النفي وليس بنفي على الحقيقة، وليس كلما ورد في القرآن إطلاقه يجوز إطلاقه في المخاطبة إلا مع بيان كونه محالاً.

قلت: ونظير هذا ما مر عن الموفق بالله من أنه لا يجوز إطلاق القول بأن الله تعالى لا يقدر على الجمع بين الضدين، وإنما يقال لا يوصف

---

(١) ومثله لا ينام ولا يولد ونحوها. تمت مؤلف.

بالقدرة على ذلك، وهو الذي يجري على قواعد الأصحاب من منع إجراء ما فيه إيهام على الباري تعالى.

وأما الرازي فقال: لا منع من ذلك؛ لأن هذه الصفات منفية عن الله تعالى، فكان الإخبار عن انتفائها صدق فيجب جوازه، ومنع أن يكون الإخبار عن انتفائها يقتضي صحتها عليه تعالى؛ لأن تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوت غيره، ولكن إذا اقترن اللفظ بما يدل على انتفاء الصحة كان أحسن للمبالغة في البيان.

المسألة الثانية [حسن ضرب الأمثال]

دلت الآية على أن ضرب الأمثال من الأمور المستحسنة في العقول، وعليه إطباق العرب والعجم، لضرب الأمثال، واستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفي في إبراز خفيات المعاني، ورفع الأستار عن الحقائق حتى تريك المتخيل في صورة المحقق، والمتوهم في معرض المتيقن، والغائب كأنه مشاهد.

المسألة الثالثة [في ماهية الحق]

الحق قد تقدم معناه لغة، وبين المتكلمين في ماهيته إذا أريد به الفعل اختلاف:

فقال الإمام المهدي: هو الفعل الحسن الواقع من العالم بحسنه، فلا يسمى فعل غير المكلف حقاً.

قلت: كان الأولى أن يقال: فلا يسمى فعل غير العالم حقاً ليدخل فعل الباري تعالى فإنه يسمى حقاً؛ لأنه موجود بحسب الحكمة، وقد سماه الله تعالى حقاً[1]، قال تعالى في القيامة وهي فعله: {وَيَسْتَنبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِى وَرَبِّى إِنَّهُ لَحَقٌّ} [يونس:٥٣]، وقال تعالى: {وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ} [آل عمران:٧١] {الْحَقِّ مِنْ رَبِّكُ} [يونس:٩٤] {وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ} [البقرة:١٤٩].

وقال أبو القاسم: الحق ما يجب قبوله وأداؤه في العقل، ومقتضاه أن ما عدا الواجب لا يوصف بأنه حق وإن وصف به فتجوز، ولعله نظر إلى المعنى اللغوي، لكن ما ذكره الراغب من أنه في الأصل المطابقة يدل على شموله لكل فعل حسن؛ لأن كل حسن فهو مطابق لحكم العقل. والله أعلم.

فائدة

قال الراغب: إحقاق الحق على ضربين:

أحدهما بإظهار الأدلة والآيات كما قال تعالى: {وَأُوْلَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَاناً مُبِيناً} [النساء:٩١] أي حجة قوية.

والثاني بإكمال الشريعة وبثها في الكافة كقوله تعالى: {وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ} [الصف:٨] وقوله تعالى: {هُوَ الَّذِى أَرْسَلَ

---

(١) كما في هذه الآية فإنه سمى ضرب المثل حقاً في قوله: {فيعلمون أنه الحق}. تمت مؤلف.

رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ} [الصف:٩].

المسألة الرابعة [في مسألة الإرادة]

في هذه الآية نسبت الإرادة إلى الله تعالى، وقد نسبها الله تعالى إلى نفسه في مواضع من كتابه، ولا خلاف بين المسلمين في أنه تعالى يوصف بأنه مريد، ومن خالف في ذلك فقد كفر لرده ما علم من ضرورة الدين، ولكن المسلمين اختلفوا في معنى وصفه بذلك، ومعرفة الحق في المسألة لا يحصل إلا بعد استيفاء القول في الإرادة، وما يتعلق بها من الأحكام، والخلاف والكلام في ذلك يكون في ستة مواضع: الأول في حقيقة الإرادة، الثاني في كون الباري تعالى مريداً على الحقيقة أم لا، الثالث في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفة، الرابع في أن إرادته لا تحتاج إلى محل عند القائل بأنها معنى محدث، الخامس فيما يريد الله تعالى من الكائنات وما لا يريده، ويدخل فيه ذكر الخلاف في إرادته لأكل أهل الجنة وشربهم، السادس في الرضى والسخط، والولاية والمحبة.

واعـــلم أنا نتكلم في هذه المواضع على الكراهة؛ لأنها ضد الإرادة، ولا ينبغي الكلام على أحد الضدين دون الآخر؛ لأن أصحابنا يجعلون الكلام عليهما في مسألة واحدة، وهذا أوان الشروع في تلك المواضع فنقول:

الموضع الأول في حقيقة الإرادة والكراهة

ويتصل بهما بيان حقيقة المريد والكاره، فأما الإرادة والكراهة فقال السيد مانكديم: الإرادة هي ما توجب كون الذات مريداً، والكراهة ما توجب كونه كارهاً.

وقال الإمام المهدي: الإرادة هي المعنى الموجب لمن اختص به صفة لأجلها يوقع فعله على وجه دون وجه، قال: لأن الذي يؤثر في ذلك هو المريدية لا مجرد القادرية فإنها لا تتعدى الأحداث، وهذا معنى ما ذكره السيد مانكديم، والكراهة ضدها، فهي المعنى الموجب لمن اختص به صفة[1] لأجلها لا يقع منه الفعل.

وفي (الغياصة): أن الإرادة المعنى الموجب كون الحي مريداً، والكراهة المعنى الموجب كونه كارهاً، قال: وإنما ذكر الحي ليشمل الحد الباري تعالى؛ إذ هو مريد وكاره بإرادة وكراهة، وسيأتي الكلام على هذه المقالة على أن الحد يشمله وإن لم يذكر الحي.

وحكى الرازي عن المتكلمين أنها صفة تقتضي رجحان أحد طرفي الجائز لا في الوقوع، بل في الإيقاع، واحترزوا بالقيد الأخير عن القدرة، والذي اختاره الرازي أنها لا تحد؛ لأنها ماهية يجدها العاقل من نفسه، ويدرك التفرقة البديهية بينه وبين علمه وقدرته، وألمه ولذته، قال: وإذا كان الأمر كذلك لم يكن تصور ماهيتها محتاجاً إلى التعريف.

---

(١) وهي كونه كارهاً. تمت مؤلف.

قلت: وكذلك يقال في الكراهة.

وأما المريد والكاره، فقال السيد مانكديم وغيره: لا يفتقران إلى تحديد؛ لأنهما أظهر من أن يحدا، فإن العاقل إذا رجع إلى نفسه فصل بين أن يكون على هذه الصفة وبين أن لا يكون عليها، وأجلى الأمور ما وجد من النفس، وقد يعلم ذلك ضرورة من غيره[1].

وقيل: بل يفتقران إلى الحد؛ لأنهما وإن علما جملة فلا يعلمان تفصيلاً إلا بالحد؛ إذ العلم الجملي لا يغني عن الحد، كما أن كون الحي حياً وكونه قادراً وعالماً معلوم ضرورة على الجملة لا يغني عن الحد، ثم اختلفوا في الحد، فقيل: المريد هو المختص بصفة لكونه عليها يصح منه الفعل على وجه دون وجه، والكاره هو المختص بصفة لكونه عليها يصح منه إيقاع كلامه نهياً أو نحوه[2]، وأورد على حد المريد اعتراضان:

أحـــدهما: أن قولنا مريد أظهر من هذا الحد، ومن حق الحد أن يكون أظهر من المحدود.

وأجيب: بأنك إذا أردت أنه أظهر منه على سبيل الجملة، فذلك لا يمنع من تحديده، ولا يغني عنه كما مر، وإن أردت على سبيل التفصيل فلا نسلم.

ثانيهما: أنه يلزم أن يكون الكاره مريداً؛ لأنه يصح منه إيقاع الفعل

---

(١) أي يعلم ضرورة أن غيره مريدا أو كاره. تمت مؤلف.

(٢) كالتهديد. تمت مؤلف.

على وجه دون وجه ككونه نهياً وتهديداً، وكذلك العالم فإنه على صفة يصح منه لأجلها إيقاع الفعل على وجه دون وجه.

قال الإمام عز الدين: فكان الأولى أن يقول على الوجوه المختلفة؛ لأن الكاره والعالم إنما يصح منهما إيقاعه على أحد وجهين بخلاف المريد، ويرد على حد الكاره الاعتراض الأول.

وقال أبو علي: المريد من وجدت إرادته بحيث تتعاقب هي وضدها عليه، وكان أبو هاشم يوافقه في ذلك، ثم رجع إلى ما مر[1]، وأما أبو علي فبقي على هذا القول، وجعل العلم بكون المريد مريداً علماً بالإرادة لا علماً بالمريد على حال، وهكذا قوله في الكاره.

إذا عرفت هذا فاعـــلم أن العلماء مختلفون في المرجع بالإرادة والكراهة على أربعة أقوال:

الأول: قول جمهور المعتزلة، والزيدية، والمجبرة: وهو أنهما أمران زائدان على الشهوة والنفرة، والداعي والصارف شاهداً وغائباً.

الثاني: قول أبي القاسم وسائر معتزلة بغداد، وهو أن المرجع بهما في الشاهد إلى الشهوة والنفرة فقط[2] وفي الغائب إلى ما سيأتي عنهم.

الثالث: أن المرجع بهما إلى الداعي والصارف شاهداً وغائباً، وهذا قول ابن الملاحمي، ورواه الإمام يحيى عن أبي الهذيل، والنظام، والجاحظ، وأبي القاسم، والخوارزمي.

---

(١) من كونه المختص بصفة. نخ. تمت مؤلف.

(٢) أي من دون زيادة. تمت مؤلف.

قال ابن الملاحمي: وهو الذي ذهب إليه سائر الشيوخ غير أبي هاشم ومن قال بقوله.

قلت: وفي الرواية عن أبي القاسم نظر؛ إذ المشهور عنه ما مر.

الرابع: أن المرجع بهما إلى الداعي والصارف في الغائب، وأما في الشاهد فهما مزيتان زائدتان عليهما، وهذا قول أبي الحسين، ورواه في المعراج عن الإمام يحيى.

احتـــج الجمهور بأن كوننا مريدين وكارهين مزية موجودة من النفس، معلومة ضرورة، ويعلم ضرورة أن تلك المزية غير كوننا عالمين وناظرين وقادرين، وإنما يلتبس الحال في كوننا مشتهيين ونافرين، والذي يدل على أنهما أمران زائدان على الشهوة والنفار أن الشهوة والنفار لا يكونان إلا حسيين بخلاف الإرادة والكراهة، وأيضاً الشهوة والنفرة غير مقدورتين بخلاف الإرادة والكراهة، وهما يتعديان في التعلق في جميع أجناس المدركات، والإرادة والكراهة لا يتعديان الحدوث وتوابعه في المدرك وغيره، وهما يثبتان مع السهو والنوم، ويستحيلان على الله تعالى، ولا يتعلقان إلا على التفضيل، ولا يؤثران في وقوع الفعل على وجه بخلاف الإرادة والكراهة في ذلك كله، وأيضاً فإن أحدنا قد يريد ما لا يشتهي كشرب الأدوية الكريهة، ويشتهي ما لا يريده كالزنا وشرب الخمر.

قال الإمام المهدي: وبالطريقة التي ثبت بها كونهما زائدين على الشهوة والنفرة يثبت كونهما زائدين على الصارف والداعي،

ألا ترى أن الجائع قد توفر دواعيه إلى الطعام، ولا يعزم على تناوله لأجل كونه لغيره أو نحو ذلك، فيجد الإنسان من نفسه الداعي الشديد ولا يجد العزم على تناوله، فإذاً الداعي غير العزم، وكذلك يجد من نفسه الانصراف عن شرب الدواء الكريه ولا يجد الكراهة لشربه، بل يجد العزم على الإقدام عليه، فالصارف غير الكراهة وهو ما نجد من النفرة.

وقال القرشي في إبطال قول ابن الملاحمي: إن إرادة القبيح وإرادة الحسن[1] قبيحان بخلاف الداعي إلى القبيح، والصارف عن الحسن حيث يكونان من قبيل المعلوم، سيما الضرورية، وأيضاً الإرادة والكراهة يتضادان بخلاف الداعي والصارف ولهذا يجتمعان في الطعام المسموم في حق الجائع، قال: ومن أقوى ما يمكن أن يقال له: إن داعي القديم تعالى ثابت فيما لم يزل، ومعلوم أنه غير مريد فيما لم يزل وإلا كان مريداً لذاته، أو لمعنى قديم وهو لا يقول به.

قلت: هذا وارد على أبي الحسين.

لكن قال الإمام عز الدين: إنه لا قطع بمنع أبي الحسين وابن الملاحمي وصف الله تعالى بأنه مريد في الأزل لذهابهما إلى أن المرجع بالإرادة والكراهة في حقه تعالى إلى الداعي والصارف، وهما راجعان إلى صفته تعالى التي هي العالمية فأكثر ما في ذلك إثبات داع له وصارف في الأزل، ولا ضير في ذلك فإن الجمهور يثبتونهما في الأزل.

---

(١) هكذا في الأصل، ولعلها (وكراهة الحسن).

قلت: والظاهر أن ابن الملاحمي لا يثبت الداعي والصارف في الأزل إذا كان بمعنى الإرادة والكراهة؛ لأن المحكي عنه أنه لا يجعل الداعي إرادة إلا إذا خلص عن الصوارف أو ترجح، وداعي الحكيم تعالى عنده لا يخلص إلا الفعل إلا إذا صح حدوثه[1] في نفسه، وذلك لا يكون في الأزل وإلا إذا كان إحساناً ومصلحة للمكلف، وانتفت عنه وجوه القبح، وذلك أيضاً لا يتصور في الأزل.

واحتج ابن الملاحمي، وأبو الحسين على ما ذهبا إليه بأن الإرادة والكراهة لو كانتا غير الداعي والصارف لصح أن يدعو أحدنا الداعي إلى أمر ولا يريده، ويصرفه الصارف عن أمر ولا يكرهه، والمعلوم خلافه، والجواب بالتزام ذلك كما مر عن الإمام المهدي لا يقال المذكور في كلامه العزم، والعزم ليس بإرادة، ولهذا لا يجوز على الله تعالى؛ لأنا نقول: بل هو إرادة متقدمة، وإنما لم يجز على الله تعالى؛ لأنه عبث في حقه تعالى وذلك أنه لا يحسن إلا لتعجيل مسرة، أو توطين النفس على المشقة.

قال أبو علي: وللحفظ من السهو وكل ذلك منتف عن الباري تعالى فلا يكون للعزم في حقه معنى فكان عبثاً، ثم إنا لو سلمنا التلازم بين الداعي والإرادة، فإنما كان لأجل أن الداعي إلى الفعل يدعو إلى إرادة فيفعلها صاحب الداعي، وكذلك الصارف عن الشيء يدعو إلى فعل كراهته.

---

(١) أي الداعي. تمت مؤلف.

ومن حججهما ما احتج به الإمام يحيى وهو أنا توافقنا على أنه لا بد من الداعي إلى الفعل في حقه تعالى وهو علمه باشتمال الفعل على مصلحة، ولكن زعموا أنه لا بد من أمر زائد على هذا العلم يكون تابعاً له وهو الذي يعنونه بالإرادة فنقول: لا يعقل كون الإرادة أمراً زائداً على الداعي إلا أن يكون ميلاً في القلب، وتشوقاً من جهة النفس، وتوقاناً من جهتها إلى مرادها، وهذا المعنى مستحيل في حقه تعالى، ولهذا قلنا: إن معنى الإرادة في حقه تعالى ليس أمراً زائداً على مجرد الداعي وهو علمه تعالى باشتمال الفعل على مصلحة، فإثبات أمر زائد على ما ذكرناه لا يعقل، قال عليه السلام: وهذا الذي اخترناه هو مذهب الخوارزمي، وأبي الحسين.

قلت: وهكذا قوله في الكراهة فإنها عنده علمه باشتمال الفعل على مفسدة، ويجاب بما مر من أن الفراق بين الإرادة والكراهة وبين الداعي والصارف ضروري، ومن طريقة النظر بما ذكره الإمام المهدي، لكنه يقال: ذلكم الفرق إنما هو في الشاهد، وأما الباري تعالى فلا يتصور في حقه غير علمه جل وعلا باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة.

تنبيه [في أن الإرادة والكراهة أمران زائدان]

قد مر عن الجمهور أن الإرادة والكراهة أمران زائدان على الداعي والصارف والشهوة والنفرة، ثم اختلفوا في تفصيل تلك المزية ماهي؟

قال الإمام المهدي: ثبوت المزية في الشاهد على سبيل الجملة لا يفتقر إلى دليل؛ لأنها مودة من النفس، وأما على سبيل التفصيل فتفتقر إليه.

قلت: وتفصيل ذلك أن القائلين بالمزية اختلفوا في ماهيتها، فذهب القائلون بها من المعتزلة إلى أنها صفة وهي المزية، وقالت المجبرة: بل هي معنى، وقال أبو الحسين: بل هي حكم، وهو تعلق بين المريد والمراد.

احتج الأصحاب على أنها صفة بأن القول بأنها معنى باطل؛ لأنها لو كانت معنى لكانت ذاتاً يصح العلم بها على انفرادها، والمعلوم ضرورة أنه لا يصح العلم بها إلا تبعاً للمريد كما نعلم ذلك في كوننا متحركين وساكنين وعالمين، فوجب أن يكون مثلها في كونها مزية للذات، والقول بأنها حكم باطل أيضاً؛ لأن التعلق إما أن يكون مزية للذات فهو كقولنا، وإنما خالف في اللفظ، وإما أن يكون حكماً وهو صحة تأثير الذات في المتعلق فلا بد لذلك الحكم من مقتضى وهو إما الذات فيلزم اشتراك الذوات فيه؛ إذ لا مخصص، أو أمر زائد عليها فهو يؤول إلى قولنا لبطلان كل أمر يحتمل ثبوته لأجله سوى الصفة، وإذا بطل هذان القولان تعين قولنا؛ إذ لا قسم رابع يعقل أن يكون هو المزية.

فإن قيل: إذا كانت المزية هي الصفة فكيف يستحقها المتصف بها، هل بالفاعل أو المعنى أو بغيرهما عند القائل بها؟

قيل: بل يستحقها لمعنى، وذلك أن المعلوم أنها حصلت مع الجواز لا مع الوجوب فلا بد من مؤثر فيها، وليس إلا معنى كما سبق في الكاينية سواء سواء، وتحريره هنا أن الواحد منا حصل مريداً مع جواز

أن لا يحصل والحال واحدة وهي الحياة، والشرط واحد وهو البنية، فلا بد من أمر لأجله حصل على هذه الصفة، وإلا لم يكن بالحصول عليها أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى وهو الإرادة والكراهة.

تنبيه آخر [إلى العلم بصفة الإرادة]

اعـــلم أن الطريق إلى العلم بهذه الصفة وثبوتها في حق من اختص بها تكون من وجهين:

أحدهما: أن العالم بما يفعله إذا كان فعله مقصوداً في نفسه ولم يمنع من إرادته، فإن الذي يدعوه إلى فعله يدعوه إلى إرادته وذلك ضروري في الشاهد، فإن الداعي إلى الأكل يدعو إلى الإرادة واعتبروا العلم؛ لأن الساهي ونحوه يستحيل[1] منه الإرادة، واعتبروا أن يكون الفعل مقصوداً في نفسه احتراز عما لا يفعل إلا ابتغاء لغيره كالألم الحاصل عند الفصد، أو لا يقع إلا على وجه واحد كالإرادة، ورد الوديعة فإنه لا يجب أن يراد، واحترزوا بقولهم أن لا يكون ممنوعاً من إرادته عمن دعاه الداعي ويمنع[2] من إرادته فإنه يأكل لا محالة ولا يحتاج إلى إرادة، وكذلك الواقف على باب الجنة إذا علم ما فيها من النعيم ومنع من إرادة دخولها وخلق فيه إرادة دخول النار فإنه يدخل الجنة من دون إرادة.

---

(١) لأن المريد لا يريد إلا ما علم أو اعتقد صحة حدوثه أو ظن ذلك أو شك فيه، والساهي لا يتأتى منه شيء من ذلك. تمت مؤلف.

(٢) بأن يخلق الله فيه كراهات لا يتمكن معها من فعل الإرادة؛ لأن المنع لا يكون إلا بضد أو ما يجري مجراه. تمت مؤلف.

الوجه الثاني: أن تقع أفعاله على وجوه مختلفة من نحو كون كلامه أمراً أو خبراً أو نحو ذلك، ولا يصح وقوع الفعل على الوجوه المختلفة إلا من مريد، وبيانه أنه إذا قال القائل: محمد رسول الله، جاز أن يكون خبراً عن محمد بن عبد الله وعن غيره من المحمدين، ولا ينصرف إليه إلا بأمر وليس إلا إرادته.

فإن قيل: ولِمَ قلتم إن ذلك الأمر ليس إلا الإرادة؟

قيل: لمثل ما مر في إثبات كون الأكوان معاني، وتحريره هنا أن نقول: لا يخلو إما أن يكون خبراً عنه لذاته أي لذات الخبر، أو لشيء من صفاته الواجبة[1] الجائزه[2] وذلك باطل، وإلا لما صح أن يقع مرة فيكون خبراً، ويقع أخرى فلا يكون خبراً؛ لأن الواجب في الصفة المستحقة للشيء لذاته أو لما هو عليه في ذاته أن لا يتخلف كما مر في الأكوان، والمعلوم أنه قد يقع ولا يكون خبراً، نحو صدوره من الساهي والنائم، وأيضاً صيغة الخبر مع ابن عبد الله ومع غيره على سواء، فيلزم أن يكون خبراً عنهم جميعاً، أو لا يكون خبراً عن واحد منهم، فأما أن يكون خبراً عن بعض دون بعض فلا، إذ الفرض أن لا مخصص.

قال السيد مانكديم والإمام المهدي: ولأن صفة الذات ترجع إلى الآحاد لا إلى الجملة، فيلزم في كل حرف أن يكون خبراً، والمعلوم خلافه، وهذه الوجوه كما تدل على أنه لا يكون خبراً لذاته ولا لما

---

(١) كالذاتية. تمت مؤلف.

(٢) كالوجود والحدوث، تمت مؤلف.

هو عليه في ذاته فإنها تدل على أنه لا يجوز أن يكون خبراً عنه لوجوده أي الخبر، ولا لعدمه ولا لحدوثه؛ لأن هذه الأوصاف مع ابن عبد الله وغيره على سواء؛ ولأنها ترجع إلى الآحاد، فيلزم في كل حرف أن يكون خبراً، وأيضاً العدم يحيل الحكم وما أحال حكماً فكيف يؤثر فيه، وإما أن يكون خبراً عنه لأمر خارج عن ذاته وصفاته، فذلك الأمر إما علة أي معنى فذلك المعنى إما أن يكون معدوماً، أو موجوداً، وأيهما كان فلا يصح أن يكون مؤثراً في كونه خبراً عن ابن عبد الله؛ لأنه معه ومع غيره على سواء، وأيضاً المعدوم لا يوجب حكماً؛ لأن الإيجاب إنما يصدر عن صفته المقتضاة عن صفة الذات وهي مشروطة بالوجود، وإما أن يكون ذلك الأمر هو الفاعل وهو باطل؛ إذ تأثيره لا يصح أن يكون لذاته؛ لأنه مع الأشخاص التي يصح الخبر عنها على سواء، ولا لصفاته؛ لأن من صفاته ما لا تعلق لها كالحيية والوجود، وما لا تعلق له فلا يؤثر في غيره، ومنها ما له تعلق وهي محصورة معدودة ككونه قادراً عالماً، مريداً كارهاً مشتهياً، نافراً ظاناً، وكل واحدة من هذه لها تعلق مخصوص، فالقادر يتعلق بالإحداث ولا يتعداه، وكون الكلام خبراً أمر زائد على ذلك، ثم إن القادرية تثبت مع السهو ولا يصح الإخبار في تلك الحال، والعالمية تتعلق بالأحكام، وكون الكلام خبراً غير الأحكام، وأيضاً العلم تابع للمعلوم، ويتعلق به على ما هو عليه، ولا يؤثر فيه؛ إذ لو أثر لوجب أن تؤثر علومنا في المعلومات كلها نحو القديم والجوهر والأعراض، فتثبت متى ثبت علمنا، وتنتفي إذا انتفى، والمعلوم خلافه.

وأما كونه مشتهياً ونحوه فلا إشكال أنه لا يؤثر في ذلك، وقد مر

بيانه، وكما لا تؤثر هذه الأوصاف في كونه مريداً كذلك لا يؤثر في ذلك كونه كارهاً؛ لأن الكراهة تمنع الفعل فضلاً عن أن تؤثر في وقوعه على وجه، فلم يبق إلا أن المؤثر في ذلك هو إرادة المخبر، فهذا هو الكلام في الإرادة، وهكذا الكلام في الكراهة؛ لأن كل ما ذكرناه في إثبات كونه مريداً يعود هنا.

الموضع الثاني: في كون الباري تعالى مريداً على الحقيقة أم لا؟

ذهب جمهور أئمتنا عليهم السلام على ما رواه عنهم في الأساس إلى أنه تعالى غير مريد على الحقيقة أعني أن إرادته تعالى ليست كإرادة الواحد منا، وإنما إرادته تعالى لأفعالنا أمره بها، وإرادته لأفعاله فعله إياها.

قال الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام: عندنا أن إرادة الله تعالى ومشيئته في فعله إرادة حتم وخلق، وإحداث، وجبر، وحكم، ووعد، ووعيد، وأنه لا تسبق إرادته مراده، وأن إرادته خلقه، وأن خلق الشيء هو الشيء، وأن إرادته فعل خلقه إرادة نهي وأمر، وبه قالت المطرفية، وهو قول أبي القاسم وغيره كما في (الأساس).

والذي في (القلائد) وشرحها و(المنهاج) عن أبي القاسم أن معنى إرادته تعالى لأفعاله أنه أوجدها وهو عالم بها غير ساهٍ ولا مغلوب، ومعنى إرادته لأفعال غيره أنه أمر بها، وهذا محكي عن أبي الهذيل، والنظام، والجاحظ.

وعن أبي الهذيل أن معنى كونه مريداً أنه فعل الإرادة، قال الإمام

المهدي: فأثبتها معنى محدثاً لا توجب صفة[1].

وقال أبو الحسين، والإمام يحيى، وابن الملاحمي: المرجع بها إلى الداعي كما مر، وقد مر أن الإمام يحيى رواه عن أبي الهذيل، والجاحظ، وأبي القاسم، والخوارزمي وهو مروي عنهم في (شرح المواقف)، وزاد[2] النظامَ وقد مر أن في الرواية عن أبي القاسم نظر إلا أن يكون البلْخي غير الكعبي كما يفهم من (المواقف) وشرحها فإنه روى عن أبي القاسم البلْخي كقول أبي الحسين، وعن الكعبي أن إرادته تعالى لفعله العلم بما فيه من المصلحة ولفعل غيره أمره، لكن المشهور أن البلْخي والكعبي واحد[3].

وقال جمهور المعتزلة، والزيدية، والمجبرة: بل هو تعالى مريد على الحقيقة، ومعناه أنه مختص بصفة كما مر، فهذه الصفة -أعني كونه مريداً- ثابتة له تعالى على الحد الذي تثبت لنا وهي زائدة على الداعي والصارف كما هي كذلك فينا، ثم اختلف هؤلاء في كيفية استحقاقه تعالى لها كما سيأتي في الموضع الثالث.

احتـــج الأئمة ومن وافقهم بوجوه:

أحـــدها: أن جعل الإرادة معنى أو نفس العلم بالمصلحة مما لا دليل عليه، وما لا دليل عليه يجب نفيه.

الوجه الثاني: أن الله تعالى لو كان مريداً بإرادة لكانت إرادته إما

(١) أي لا توجب كونه مريداً. تمت مؤلف.
(٢) أي زاد في شرح المواقف. تمت مؤلف.
(٣) فالكعبي نسبة إلى القبيلة، والبلْخي نسبة إلى البلد، والله أعلم.

معقولة ولا يعقل منها إلا ما يشبه إرادة المخلوق فيلزم التشبيه، أو غير معقولة فيكون الكلام فيها عبثاً، وغلواً، وتجاوزاً لحد العقل، وذلك لا يجوز.

الثالث: أن الأمة مجمعة على أنه لا يكون شيء موجوداً غير الله إلا في العالم، فإن كانت هذه الإرادة في العالم فقد صار العالم لها مكاناً، ولم يقل أحد أن إرادة الله تعالى قائمة بذات غير ذات الباري تعالى، نص عليه الرازي، وصاحب (المواقف)، وإن كانت في غير العالم فماذا غير العالم إلا الله تعالى أو العدم، والقول بأنها قائمة بذات الباري تعالى باطل بما سيأتي، فلم يبق إلا العدم وهو نفي محض، فكيف يكون محلاً لشيء.

قال الإمام (أحمد بن سليمان): فإذا لم تكن نية ولا ضميراً، ولا كانت الخلق نفسه ولا كانت في مكان، فهل هي إلا عدم، ولا يعقل شيء موجود لا يكون حالاً ولا محلاً إلا الله؟

قلت: وإذا ثبت أن إرادة الله تعالى أمر ثبوتي وبطل أن تكون كإرادة الواحد منا صح أنها هي خلقه لا غير، ويكون معنى ذلك يريد الله كذا كمعنى يخلق، ويحكم ويثيب ويعاقب، وإنما خاطب الله العرب بلغتهم وبما يعرفون كما قال تعالى: {يَاحَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ} [يس:٣٠] مع أنه تعالى لا يتحسر.

الوجه الرابع: ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من نفي إثباتها معنى من ذلك قوله عليه السلام: لا يوصف بشيء من الأجزاء، ولا من الجوارح

والأعضاء، ولا بعرض من الأعراض. رواه في (النهج)، وفيه عنه عليه السلام: يريد ولا يضمر.

وفي مجموع السيد حميدان عنه عليه السلام: ومشيئته الإنفاذ لحكمه، وإرادته الإمضاء لأموره. وهذا تصريح منه عليه السلام بأن إرادته هي نفس المراد، ولذا أخبر عنها بأنها الإنفاذ والإمضاء للأمور وهو الخلق والأمر وعلى هذا فيكون وصفه تعالى بأنه مريد على جهة التجوز لا غير.

قال السيد أحمد بن محمد الشرفي: سمي مراده إرادة توسعاً، لأنه جل وعلا مريد لا بإرادة، كما أنه سبحانه عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة؛ لأن الإرادة الحقيقية التي هي النية والضمير في حقه تعالى محال.

قلت: قد مر في الثانية من مسائل قوله تعالى: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة:٧] عن الهادي عليه السلام أن الله تعالى يوصف بأنه مريد وكاره على الحقيقة وهو ممن يقول بأن إرادة الله هي نفس مراده.

هذا وأما أبو الهذيل فيمكن أن يحتج له بالظواهر، وهي أن الله تعالى قد نسب فعل الإرادة إلى نفسه، وذلك يدل على أنه الذي فعلها لنفسه.

والجـــواب أنه قد أثبتها معنى محدثاً، فإما أن يقول: هي قائمة بذات الباري تعال لزم أن يكون الباري تعالى محلاً للحوادث، أو بغيره، فإما أن يكون ذلك الغير في العالم أو خارجه، الأول لا قائل به، ويستلزم الحاجة، والثاني لا يعقل.

احتـــج القائلون برجوعها إلى الداعي بما مر في الموضع الأول، ويجاب بما مر هنا.

احتـــج القائلون بأن الله تعالى مريد على الحقيقة أي حاصل على مثل صفة الواحد منا بوجهين: أولهما في الاستدلال على صحة هذه الصفة في حقه تعالى، والثاني في الاستدلال[1].

أما الوجـــه الأول فقالوا: الذي يدل على صحة هذه الصفة عليه جل وعلا أن من حق كل حي أن يصح منه إيقاع الفعل على وجه دون وجه، وكل من صح منه ذلك صح أن يكون مريداً وكارهاً لأنهما اللذان يؤثران في وقوع الفعل كذلك.

فإن قيل: ومن أين لكم أن المصحح لهذه الصفة في الشاهد هي الحيية[2]؟

قيل: لأن صحتها تحصل بحصول الحيية وتنتفي بانتفائها، وليس هاهنا ما تعليق تصحيح كونه مريداً به أولى من كونه حياً، وإلا لزم حصول الحيية مع عدم حصول الصحة بأن لا يقع ذلك الأمر المصحح أو حصولها مع عدم حصول الحيية بأن يقع ذلك الأمر المصحح، ومعلوم خلافه، وقد قيل: إن العلم بأن من كان حياً فإنه يصح منه أن يريد ضروري، وإذا كان العلم بالصحة دائراً على العلم بالحيية علمنا أنها[3] المؤثرة فيها[4]، وقد ثبت أنه تعالى حي، فيجب أن تقتضي له صحة الإرادة كما تقتضيها في الشاهد.

فإن قيل: إنما صح في الشاهد أن يكون مريداً لحصول شرط يكون

---

(١) على ثبوت هذه الصفة في حقه تعالى.
(٢) أي كونه حياً. تمت مؤلف.
(٣) أي الحيية. تمت مؤلف.
(٤) أي في الصحة. تمت مؤلف، وعلى هذا فلا يحتاج إلى قوله، وليس هاهنا نخ، وإنما يحتاج إليه حيث دار الثبوت لا حيث دار العلم على العلم، تمت مؤلف.

مصححاً لاقتضاء كونه حياً صحة كونه مريداً وهو بنية القلب، وهذا الشرط مفقود في الباري تعالى فلا تصح عليه هذه الصفة؛ لأن المشروط لا يحصل بدون شرطه.

قيل: إن المصحح[1] إذا اختلفت كيفية استحقاقه جاز اختلاف شرط تصحيحه، والحيية كيفية استحقاقها مختلفة في حقه تعالى وفي حقنا، فجاز اختلاف الشرط، ولا يقدح اختلافه في تصحيح المصحح.

وأما الوجه الثاني وهو الذي في بيان الاستدلال على ثبوت هذه الصفة في حقه تعالى، فالذي يدل على ذلك ما ذكرناه في الوجهين المذكورين في التنبيه الآخر من الموضع الأول فإنه حاصل هنا؛ لأن الله تعالى أوجد كثيراً من أفعاله لأعراض[2] تخصها، ويستحيل أن يمنعه مانع من إرادتها فيجب أن يريدها، ولأن جميع أفعاله واقعة على وجوه مختلفة، أما الكلام فظاهر فإنه أمر ونهي، وخبر، ووعد، ووعيد إلى غير ذلك، وأما غيره فلا يخرج فعل عن كونه نعمة أو نقمة، والنعمة لا تكون نعمة إلا مع قصد الإحسان، والمضرة لا تكون نقمة إلا إذا قصد الإضرار، وإلا لزم في الأمراض والبلاوي أن تكون نقمة ومضرة، والمعلوم خلافه، وإذا ثبت أن أفعاله تعالى تقع على الوجوه المختلفة ثبت أنه مريد؛ لأن الأفعال المختلفة لا تقع إلا من مريد كما مر.

---

(١) وهو الحيية المصححة لصفة المريدية. تمت مؤلف.

(٢) وهذا دليل على كونها معلومة مقصودة. تمت مؤلف.

دليل آخـــر: وهو أن الله تعالى قد تعبدنا بالطاعة وخلق فينا النفرة عنها، وبالكف عن المعصية وخلق فينا الشهوة لها مع التمكين من ذلك وزوال الإلجاء، فلا بد من أن يريد منا فعل الواجب ويكره فعل القبيح، وإلا كان مغرياً بفعل القبيح وترك الواجب وهو تعالى لا يفعل القبيح.

ويمكن أن يجاب بأن جميع ما ذكرتموه في هذين الوجهين إنما يدل على أن الله تعالى مريد، وأن الإرادة ثابتة له، ونحن نقول بموجب ذلك إذ لم ننف صحة وصفه بكونه مريداً، ولم نمنع من إثبات الإرادة له، لكنا جعلناها نفس المراد، لما مر من استحالة الإرادة الحقيقية التي هي النية والضمير عليه.

فإن قيل: ما احتج به المخالف من قوله أنه تعالى إذا قال: {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ} [الفتح:٢٩] فإنه لا ينصرف إلى ابن عبد الله إلا بالإرادة دليل واضح قوي على كون الإرادة معنى؛ إذ لو جعلناها نفس المراد والمراد هو هذا الخبر لأدى إلى أن لا ينصرف إلى ابن عبد الله إلا بنفس قوله: {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ} [الفتح:٢٩]، فيكون هذا اللفظ هو الذي يصرف نفسه إلى ابن عبد الله، وهذا معلوم البطلان؛ إذ الشيء لا يصرف نفسه.

قيل: لا نسلم تأديته إلى ذلك؛ لأنا نستدل على أن المراد به ابن عبد الله بالقرائن الدالة على ذلك، ولا يحتاج إلى المعنى الذي ذكرتموه كما أنه لا طريق لنا إلى معرفة المراد من خطاب المخلوقين إلا ذلك؛ لأنا لا نعلم ما في الصدور، ولهذا قلتم إن إيجاد الكلام على الوجوه

المختلفة إنما يدل على كون الواحد منا مريداً إذا ثبتت عصمته، فأما من لم تثبت عصمته فلا يحكم بأنه مريد إلا إذا لم يكن ملغزاًعلينا ولا ملبساً، والمعلوم أنا لا نعلم أنه غير ملغز ولا ملبس إلا بالقرائن والدلائل الخارجية، فإن كان نحو هذا الكلام إذا صدر ممن يجوز عليه الضمير والنية لا يعرف انصرافه إلى المراد به إلا بالقرائن، فبالأولى فيمن لا يوصف بعرض من الأعراض.

واعلم أن الكلام في الكراهة في حق الله تعالى كالكلام في الإرادة؛ لأن دليل الكراهة هو النهي، وهي عند أهل القول الأول نفس الكراهة، وعند القائلين برجوعها إلى الصارف هو ما علمه تعالى من المفسدة في فعل المنهي، وعند الآخرين هي معنى مؤثر في كون الكلام نهياً لا تهديداً من حيث أنه في النهي كاره لما تناولته الصيغة دون التهديد، إلا أن المجبرة وإن أثبتوا الإرادة معنى في حق الباري فهم لا يثبتون الكراهة معنى في حقه تعالى، بل نفوها وقالوا: معناها في حق الله سبحانه عدم الإرادة.

الموضع الثالث في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفة

والخلاف في هذا الموضع إنما هو بين من أثبت له تعالى صفة المريدية، والكراهة مزيتين زائدتين، ولم يجعلهما نفس المراد ولا الداعي والصارف، فقال أكثر المعتزلة: هو تعالى مريد بإرادة محدثة، ووافقهم بعض أصحابنا منهم السيد مانكديم، والإمام المهدي، والقرشي، فهو يستحق هذه الصفة عندهم بمعنى محدث كالشاهد.

وقالت الكلابية والأشعرية: بل يستحقها لمعنى قديم كما قالوا في القدرة والعلم والحياة إلا أنه قد مر عن المجبرة أنهم لا يثبتون الكراهة معنى، فلا يكون خلافهم هنا إلا في الإرادة.

وفي (الغياصة) عن الأشعرية: أنهم يقولون في كونه كارهاً كما يقولون في الإرادة، يعني أنه يستحق هذه الصفة لمعنى قديم هو الكراهة، ولعله وهم في ذلك. والله أعلم.

وبعض أصحابنا يفرقون بين قول الأشعرية والكلابية فيروون عن الكلابية أنهم يقولون: إنه مريد بإرادة أزلية، ويروون عن الأشعرية ما مر.

وقال الإمام عز الدين: ولا فرق بين القولين، وقد اتفقوا جميعاً على أن هذه الإرادة لا هي الله ولا هي غيره، قال عليه السلام: وذهبوا إلى نفي الصفة التي هي كونه كارهاً.

وقالت النجارية: بل هو مريد لذاته كما أنه قادر لذاته، ووافقهم بشر بن المعتمر، وفي (الغياصة) عن النجارية أنه كاره لذاته، وفيه نظر لما مر.

احتـــج الأولون بوجوه:

أحـــدها: أنه قد ثبت أن الله تعالى مريد وكاره، فلا يخلو إما أن يستحق ذلك لذاته أو لمعنى قديم، أو محدث، أو معدوم، أو بالفاعل لا يصح أن يستحق ذلك لمعنى معدوم لعدم الاختصاص ولا بالفاعل؛ إذ لا يستحق القديم صفة بالفاعل وهذان القسمان لا يشتبه الحال

فيهما، ولم يقل بهما أحد، وإنما يشتبه الحال في استحقاقه لذاته أو لمعنى قديم كما قاله المخالفون، وإذا أبطلنا هذين القسمين صحّ أنه مريد بإرادة محدثة، وكاره بكراهة محدثة؛ إذ لا يقدر أمر غير ذلك يستحق لأجله هذه الصفة، وإذا أردنا إبطال هذين القسمين قلنا: الذي يبطل ذلك أنه لو كان مريداً لذاته أو لمعنى قديم لوجب أن يكون مريداً لجميع المرادات لعدم الاختصاص؛ لأن ذاته تعالى والمعنى القديم مع جميع المرادات على سواء، بل يجب أن يريد كل ما يصح أن يراد؛ إذ لا اختصاص، وإرادته تعالى لجميع المرادات محال فما أدى إليه يجب أن يكون باطلاً.

فإن قيل: ما الدليل على أن ذاته والمعنى القديم مع جميع المرادات على سواء؟

قيل: دليله عالميته تعالى فإنه لما كان عالماً لذاته، وكانت المعلومات على سواء كان عالماً بجميعها.

فإن قيل: أليس الله تعالى قادراً لذاته ولم تتعلق قادريته تعالى بجميع المقدورات عندكم؛ إذ لا تتعلق بأعيان مقدوراتنا مع كونها مما يصح تعلق القادرية بها، فهلا جاز مثله في الإرادة؟

قيل: أما من يصحح مقدوراً بين قادرين من أصحابنا فلا يرد عليه هذا، وأما المانعون منه فأجابوا بأن بين الموضعين فرقاً وهو أن المقدورات مقصورة على بعض القادرين دون بعض حتى لا يجوز في مقدور زيد أن يكون مقدوراً لعمرو؛ لأن ذلك يؤدي إلى المحال، ألا ترى أنه لو دعا أحدهما الداعي إلى إيجاد أمر، ودعا آخر إلى عدم

إيجاده للزم على القول بجواز مقدور بين قادرين أن يكون موجوداً معدوماً في حالة واحدة، وذلك محال، وقادرية القديم تعالى لا تتعلق بالمحالات.

قال الإمام المهدي: قادريته سبحانه متعلقة بكل الممكنات، ولا يجب تعلقها بالمحالات؛ لأنه لا يصح في أي قادرية أن تتعلق بالمحال، ومن جملة المحالات تعلق قادريتين بمقدور واحد، فكل ممكن قد تعلقت به قادرية صار تعلق غيرها به محالاً، فلما كان ذلك محالاً ظهر لك عموم قادريته سبحانه لكل الممكنات، ولا يصح تعلقها بالمحال.

قال السيد مانكديم: وليس كذلك المرادات فإنها غير مقصورة على مريد دون مريد، يعني أنه يصح أن تتعلق إرادتان لمريدين بمراد واحد، قال عليه السلام: حتى ما من مراد إلا وكما يصح أن يريده زيد يصح أن يريده عمرو، فصح أنه لو كان مريداً لذاته أو لمعنى قديم لوجب أن يكون مريداً لجميع المرادات كما أنه لما كان عالماً لذاته كان عالماً بجميع المعلومات، وإرادته تعالى لجميع المرادات محال؛ لأنه يلزم عليه مفاسد كثيرة: ومنها أنه يلزم أن أحدنا إذا أراد شيئاً من الأموال والبنين أن يقع لأنه مراد الله تعالى لا سيما على مذهب الأشعرية[1] والنجارية من أن ما يريده الله تعالى فهوا واقع لا محالة مطلقاً[2]، وإلا كان عاجزاً، وكذلك يلزم أن يوجد ما يصح أن يريده الواحد منا.

ومنها أنه يلزم أن يكون مريداً للإيمان من الكافر والكفر من المؤمن؛ لأن ذلك مما تصح إرادته.

(١) وأما بشر فلا يلزمه ذلك؛ لأنه لا يقول بقولهم. تمت مؤلف.
(٢) أي سواء كان من مقدوراته أم من مقدوراتنا. تمت مؤلف.

ومنها أنه يلزم أن لا يكره شيئاً قط؛ لأن كل ما يكرهه فهو مما يصح أن يراد.

ومنها أنه كان يجب أن يوجد من المرادات أكثر مما أوجد؛ لأنه تعالى يصح أن يريد أكثر، وإذا صح وجب أن يريده، وإذا وجب أن يريده وجب حصوله لا محالة.

فإن قيل: إرادة ما لا يقع ليست إلا تمنياً، ولا يلزم من إرادته للمرادات أن يريد المتمنيات.

قيل: التمني عند أهل اللغة من أقسام الكلام لا من أقسام الإرادة، ولذا يقسمون الكلام إلى أمر، ونهي، وتمني وغير ذلك.

ومنها: أنه يلزم أن يكون الله تعالى مريداً لخلق العالم قبل الوقت الذي خلقه فيه وقبل ذلك وقبله؛ إذ لا اختصاص لذاته، ولا للمعنى القديم بوقت دون وقت.

فإن قيل: الإرادة تتبع الداعي فلا يريد إلا ما دعاه إليه الداعي.

قيل: لا يتأتى ذلك؛ لأن الصفة الذاتية لا تقف على أمر فلا يقف كونه مريداً على علمه بحصول نفع للغير أو دفع ضرر عنه، وكذلك المعنى القديم لا يقف على أمر ثم لا أن الخصم يقول بإرادة ما لا يدعو إليه الداعي، وذلك أنه يريد الكفر من الكافر، ولا يدعوه إليه الداعي.

ومنها: أنه يلزم أن يكون الله تعالى مريداً لوجود الضدين لأنهما مما يصح أن يريدهما مريدان، أو مريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد

بينهما، وما صح أن يكون مراداً لناصح أن يكون مراداً لله تعالى؛ لأنه مريد لذاته، وإذا صح وجب، وإذا وجب وجب حصول الضدين وحصولهما محال، فما أدى إليه يجب أن يكون محالاً.

فإن قيل: كونه مريداً لذاته لا يلزم منه إرادة حدوث الضدين، كما أن كونه عالماً لذاته لا يلزم منه أن يكون عالماً بوجود الضدين.

قيل: بين الموضعين فرق، فإن وجود الضدين في محل واحد يستحيل أن يكون معلوماً لعالم واحد أو أكثر بخلاف الإرادة فإن الضدين مما يصح أن يكونا مرادين لمريدين، بل لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما كما مر.

فإن قيل: إرادة حدوث الشيء تبع للعلم به، والعلم بوجود الضدين مستحيل، فلا تصح إرادتهما.

قيل: بل إرادة الشيء تابعة لصحة حدوثه، وصحة الحدوث ثابتة في كل واحد من الضدين، فيصح أن يعلم الله ذلك من حال كل واحد منهما، وإذا صح ذلك صح أن يريدهما وإذا صح وجب؛ لأن صفة الذات متى صحت وجبت لما مر من أنها لا تقف على أمر، فيجب حصولهما كما ألزمناكم.

قال السيد مانكديم: ومتى قلتم إن على هذا يجب أن يكون القديم تعالى عالماً بوجود الضدين، وذلك محال.

قلنا: إن مذهبكم في الإرادة يقتضي ذلك[1] ويؤدي إليه فاتركوه

(١) أي يقتضي صحة إرادة الضدين. تمت مؤلف.

كيلا يقتضيه فلا يلزمكم ذلك[1].

فإن قيل: لا نسلم أن كونه مريداً لذاته يلزم منه أن يكون مريداً لوجود الضدين؛ لأن العلم بوجود الضدين في محل واحد دفعة واحدة مستحيل، وإنما يعلم أحدهما فيما علم أنه يقع فهو مراد، وما لا فهو متمنى، والباري تعالى إذا كان مريداً لذاته لا يجب أن يكون متمنياً.

قيـــل: لا فرق بين ما علم أنه يقع وما علم أنه لا يقع في صحة الإرادة، ولهذا فإن أحدنا قد يريد الضدين إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما، مع أن المعلوم وقوع أحدهما فقط، وكذلك فقد يريد الحلاوة والسواد في محل واحد بحيث لا يفصل بين إرادتهما ثم يقع أحدهما دون الآخر، وصح أنه لا فرق بين ما علم أنه يقع، وما علم أنه لا يقع في صحة إرادتهما، وأيضاً لو كان بينهما فرق لوجب أن لا يكون النبي ﷺ مريداً لإيمان أبي لهب بل متمنياً له؛ لأنه قد علم أنه لا يؤمن، وقد اتفقت الأمة على أنه مريد لإيمانه، وأيضاً التمني من أقسام الكلام كما مر، وإن اعتبرت فيه الإرادة فذلك لا يقتضي كونه إرادة كسائر أقسام الكلام[2].

فإن قيل: إرادة الله تعالى تعلق بالضدين على وجه يصح وهو أن يريد وجود أحد الضدين، ويريد في الآخر أن لا يوجد.

قيل: لا يصح تعلق الإرادة بالنفي؛ لأنها لو تعدت في التعلق من

---

(١) أي فلا يلزمكم ذلك الذي يؤدي إلى كونه تعالى عالماً بوجود المحال. تمت مؤلف.

(٢) من الخبر وغيره فإنه يعتبر فيها الإرادة ولا يقال إنها الإرادة نفسها. تمت مؤلف.

وجه الحدوث إلى ما زاد عليه ولا حاصر لوجب تعديها إلى سائر الوجوه كالاعتقادات فتتعلق بالقديم والماضي والباقي، وقد علم تعذر ذلك، وأما إرادة أن لا يقوم زيد فهي متعلقة بضد القيام وهو القعود، ولهذا لا يصح أن يريد من الميت أن لا يقوم لما لم يمكن منه القعود، ثم إنها لو تعلقت بالضدين كما ذكرتم لم يكن أحدهما بالوجود والآخر بأن لا يوجد بأولى من العكس فيجب أن يريد وجود كل واحد منهما وعدم وجوده؛ لأنه مريد لذاته وهي معهما[1] على سواء، وأيضاً لو كان مريداً لذاته والمرادات غير محصورة لوجب أن يريد كل واحد من الضدين على وجه يصح أن يراد عليه، فيريد كل واحد منهما أن يكون وأن لا يكون.

فإن قيل: إرادته لأحدهما يحيل كونه مريداً لضده.

قيل: لا يكون بإرادة أحدهما أحق من إرادة الآخر مع كونه مريداً لذاته، فثبت ما قررناه أنه تعالى لو كان مريداً لذاته لوجب أن يكون مريداً لوجود الضدين، ولو أراد وجودهما لوجب حصوله لما مر، ووجود الضدين محال، فما أدى إليه وهو القول بأنه مريد لذاته يجب أن يكون محالاً لما تقرر من أن ما أدى إلى المحال فهو محال، وتلخيص هذه الجملة أن نقول: متى أراد الضدين فإما أن يوجدا معاً وهو محال، وإما أن لا يوجدا معاً وفيه تخلف مراده وهو محال عندهم، وإما أن يوجد أحدهما ولا مخصص فلم يبق إلا القول ببطلان كونه

---

(١) أي مع الوجود وعدمه. تمت مؤلف.

مريداً لذاته.

ومنها: أنه يلزم على القول بأنه مريد لذاته أن يريد سائر القبائح، وذلك صفة نقص، والخصم يمنع من وصفه بذلك.

فإن قيل: إنما يكون صفة نقص في الشاهد؛ لأنه مريد بمعنى وهو الإرادة بخلاف الباري تعالى فإنه مريد لذاته.

قيل: لم يختلف الحال في صفة النقص بين أن تكون مستحقة للذات أو لمعنى، دليله كونه جاهلاً فإنه لم يختلف في كونها صفة نقص بين أن تكون مستحقة للذات أو لمعنى.

واعـــلم أن كثيراً من هذه اللوازم يختص القول بأنه مريد لذاته.

وأما القائلون بالمعنى القديم فيلزمهم أن يكون مع الله تعالى إلاهاً آخر تعالى الله عن ذلك.

الوجه الثاني مما احتج به الأولون أنه تعالى لو كان مريداً لذاته أو لمعنى قديم لاستحال خروجه عن هذه الصفة ككونه عالماً قادراً، والمعلوم خلافه لا سيما على مذهب الخصم من أنه لا يريد الواقعات فيريد الإيمان من زيد ما دام يفعله، فإذا كفر أو مات أو عجز خرج الباري تعالى عن كونه مريداً له.

الوجه الثالث: أنه لو كان تعالى مريداً لذاته أو لمعنى قديم لبطل الاختيار في أفعاله تعالى، ولما صح وصفه بالقدرة على إقامة القيامة الآن، إلى غير ذلك من التقديم والتأخير والزيادة والنقصان؛ لأن

الإرادة القديمة لم تتعلق بذلك، وما لم تتعلق به استحال وقوعه.

قال القرشي: وليس لهم أن يقيسوه على العلم؛ لأنها لا تجوز القدرة على خلاف المعلوم وهم لا يجوزون تعلق الإرادة بخلاف المعلوم، وهذا يبطل ما قد قامت عليه الدلالة من أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وقد نطق القرآن بذلك قال تعالى: {وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ} [الإسراء:٨٦] يوضحه أن الشرط لا يدخل إلا المستقبل، ولا بد أن يعترفوا بأنه أراد هذا الشيء مع جواز أن لا يريده.

احتـــج المخالفون بشبه:

منها: ما يشترك فيه القائلون بأنه مريد لذاته، والقائلون بأنه مريد لمعنى قديم.

ومنها ما يختص به أحد الفريقين، فأما ما يشتركون فيها فشبهتان:

إحداهما: أنه لو كان مريداً بإرادة محدثة لكان لا بد لتلك الإرادة من محدث، فإما أن يكون محدثها الواحد منا وذلك باطل؛ لأنه إن فعلها ذلك المحدث في نفسه بأن يكون محلاً لها كان بأن توجب الحكم له أولى، وإن فعلها في غيره لم يصح؛ لأن تعديه الفعل عن محل القدرة لا يكون إلا باعتماد، والاعتماد لا يولد الإرادة، وإما أن يكون محدثها القديم تعالى وهو باطل أيضاً؛ لأنه يوجب أن يكون مريداً لتلك الإرادة، والكلام في تلك الإرادة كالكلام في هذه فيتسلسل.

وأجيب باختيار الثاني وهو أن محدثها القديم تعالى، ولا نسلم لزوم التسلسل؛ لأن الإرادة لا تحتاج إلى إرادة كما مر تحقيق ذلك في

السابعة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] وحاصله أن الإرادة جنس الفعل، وجنس الفعل لا يحتاج إلى إرادة؛ لأن الإرادة لا تقع مقصودة، وإنما تقع تبعاً للمراد، ألا ترى أن الآكل إذا أراد الأكل لا يكون مقصوده إلا المراد وهو الأكل دون الإرادة، وإنما هي تابعة للأكل فما دعا إليه دعا إليها، على أن من الغداديين من أحال إرادة الإرادة وقالوا: إنها كالقديم والماضي في أنها لا تصح إرادتها، ومن أجاز ذلك من أصحابنا فلم يقولوا بالوجوب، ولا يلزم من الجواز الوجوب.

الشبهة الثانية

قالوا: لو كان الباري تعالى مريداً بإرادة محدثة لكان قد حصل على هذه الصفة بعد أن لم يكن عليها، فيجب أن يكون قد تغير كالمحل إذا كان أسوداً ثم ابيض.

وأجيب: بأنكم إن أردتم بالتغير أنه حصل على هذه الصفة بعد أن لم يكن عليها، فهو قولنا، ولا يسمى تغيراً فإن حصول الذات على صفة لم تكن لا يوجب تغيرها، ألا ترى أنه تعالى لم يكن مدركاً فيما لم يزل ولا فاعلاً، ولا خالقاً، ولا رازقاً ثم حصل كذلك، ولم يلزم من ذلك أن يكون متغيراً فكذلك هنا، وأما قول العرب: إذا ابيض الجسم بعد سواد إنه قد تغير، فذلك إنما هو لاعتقادهم التغير، والأسامي تتبع الاعتقاد، وإن أردتم التغير الحقيقي وهو أن ذاته صارت غير ما كانت فما دليلكم عليه؟ ثم إنا نقول: لو لم تكن محدثة حكمها

حكم سائر صفات الفعل لم يجز إثباتها ونفيها، والمعلوم أنه يجوز ذلك فيقال: يريد ولا يريد.

قال الإمام أحمد بن سليمان: الدليل على أن إرادة الله تعالى محدثة[1] أنك تقول: الله يريد ولا يريد، كما تقول يخلق ولا يخلق، ويرزق ولا يرزق فجاز أن نصفه بصفات الفعل وأضدادها، وليس كذلك صفات الأزل، ألا ترى أن الله تعالى لما كان عالماً في ما لم يزل استحال الجهل عليه.

قال عليه السلام: ويؤيد ذلك أن الله تعالى إذا أراد حياة زيد ثم أراد موته أن الإرادة التي هي الموت حادثة، وقد قال تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [البقرة:١٨٥].

وأما ما تختص به النجارية وبشر فهو أنه قد ثبت أنه تعالى مريد، وباطل أن يكون مريداً بإرادة قديمة لمثل ما ثبت في نفي القدرة والعلم القديمين في حقه تعالى ولا بإرادة محدثة؛ إذ ليس محلاً للحوادث، ولا يقبح وجودها في محل، فيتعين كون مريديته كعالميته، وأجيب بما سيأتي من إبطال ما زعموا من إحالة وجود إرادة لا في محل.

قلت: ولقائل أن يقول: إبطال كونه مريداً بإرادة قديمة أو حادثة لا يوجب تعيين كونه مريداً لذاته؛ لأن القسمة لم تنحصر في هذه الأقسام لِمَ لم يقولوا كما قال قدماء الآئمة: إنه غير مريد على الحقيقة، وإنما إرادته نفس المراد ليسلموا من جميع وجوه الفساد،

---

(١) لكنها عنده عليه السلام نفس المراد. تمت مؤلف.

وقد مر أنه يلزم على قول أولئك من اللوازم ما يوجب الحكم عن قولهم بالخروج عن منهج الرشاد، وطريقة السداد.

وأما ما تختص به الأشعرية فهو الاستدلال بانتفاء الصفة على ثبوت ضدها والعكس[1]، وهذه طريقة يسلكها الأشعري، وتحرير الاستدلال بها هنا أن قالوا: الباري تعالى ليس بساهٍ فيما لم يزل ولا غافل، فيجب أن يكون مريداً، واحتجوا على كون الإرادة قديمة بما مر من لزوم التغير على القول بالحدوث.

والجـــواب من وجهين:

أحدهما: أن تلك الطريقة لا تتأتى هاهنا؛ لأن ضد السهو والغفلة العلم لا الإرادة.

فإن قيل: لِمَ لا تجوز مضاددتهما للإرادة كما تضادان العلم.

قيل: لأن الإرادة تخالف العلم، والشيء[2] الواحد لا ينفي مختلفين غير ضدين.

الثاني: أن الاستدلال بهذه الطريقة إنما يجب إذا لم يجز خلو الذات عن الضدين جميعاً،وفي مسألتنا هو يصح الخلو عنهما فإن القديم تعالى غير غافل ولا ساهٍ عن ذاته، ولا يجب أن يكون مريداً لها، وكذلك يقال في الماضي والباقي يقال في غيره تعالى من الأحياء كذلك، ألا ترى أن المسلمين غير ساهين عن مضي اليهود إلى كنائسهم

---

(١) وهو الاستدلال بثبوتها على انتفاء ضدها. تمت مؤلف.

(٢) وهو السهو الغفلة لأنهما بمعنى واحد. تمت مؤلف.

وهم غير مريدين لمضيهم إليها.

تنبيه

قد مر أن مذهب قدماء الأئمة عليهم السلام أن إرادة الله تعالى إنما هي أفعاله، وأوامره، وكراهته إنما هي نهيه وزجره، وقد عرفت ما استند إليه المختلفون في هذا الموضع، فأما القائلون بأنه تعالى مريد لذاته أو بإرادة قديمة، فقد أوضحنا بطلان ما ذهبوا إليه في هذا الموضع مما لا مزيد عليه.

وأما القائلون بأنه مريد بإرادة محدثة فقد تضمن الجواب عليهم ما احتج به الأئمة عليهم السلام وقد حققناه في الموضع الثاني، وأقوى ما يبطل به قولهم أن نقول: أنتم موافقون لنا في أنه تعالى منزه عن صفة المخلوقين، وكلامكم يتضمن وصفه تعالى بالأعراض، وفي ذلك تشبيه بخلقه جل وعلا، وكل قول يؤدي إلى ذلك فإنه يجب الحكم ببطلانه.

ووجـــه آخر وهو أنه لا دليل لهم على ذلك إلا أنه قد بطل أن يكون مريداً لذاته أو لمعنى قديم، فتعين أن يكون مريداً بإرادة محدثة كما مر تقريره، وهذا ضعيف؛ لأنه لا يتعين ذلك إلا إذا ثبت أن هذه الصفة ثابتة له تعالى على الحقيقة، وأنه لا بد في ثبوتها له من مؤثر، ونحن ننازعهم في ذلك ونقول: لا نسلم ثبوتها له تعالى على الحقيقة كما مر عن الأئمة، ولو سلم كما يفهم من كلام الهادي عليه السلام فلا نسلم أنه لا يوصف بذلك حقيقة إلا المؤثر لِمَ لا يجوز أن يوصف بذلك لأنه فعل المراد وأوجده، وعلى الجملة إن القول بهذا المعنى

المحدث في حق الباري تعالى مما لا دليل عليه، لا سيما مع ما يلزم عليه من التشبيه، وما لا دليل عليه في مثل هذه المسألة فإنه يجب القطع بنفيه.

فإن قيل: ما تريدون بقولكم لا دليل عليه، أفي معلومكم أمْ في نفس الأمر، إن أردتم الأول لم يصح؛ لأنه لا يلزم بطلان ما لم تعلموه وإلا لزم فيما لا نعلمه أن يقطع ببطلانه، ويلزم مثل ذلك في الملحد إذا لم يعلم الصانع أن يلزم بطلانه، وإن أردتم الثاني فهو دعوى مجردة لا دليل عليها.

قيل: أردنا الثاني وهو أنه لا دليل عليه في نفس الأمر.

قولكم: دعوى مجردة.

قلنا: بل صحيحة، وذلك لأمرين: أحدهما أنا قد عرفنا دليلكم الذي أوجبتم لأجله ثبوت هذا المعنى وهو قولكم: لا يخلو إما أن يستحق هذه الصفة لذاته أو لمعنى قديم إلى آخر ما ذكرتم، ثم أبطلتم الأقسام كلها إلا المعنى المحدث الذي زعمتموه وادعيتم أن هذه القسمة حاصرة، ونحن لا نسلم صحة هذه القسمة، ولا كونها حاصرة فإنكم تركتم قسماً محتملاً، بل هو الصحيح وهو كونه مريداً لا لذاته ولا لغيره، ودليل صحته أن غيره من الأقسام إما متفق على بطلانه، وإما أن القول به يؤدي إلى محالات من تشبيه أو غيره كما مر، فصح أن دليلكم غير دليل، وثبت قولنا لا دليل على ما ذهبتم إليه[1]،

(١) وهو المعنى المحدث. تمت مؤلف.

ومما يبطل قولكم أنه ألجأكم إلى القول بأن الله سبحانه خلق الإرادة ولم يردها، وهذا باطل قطعاً، ودليل بطلانه ما ذكره السيد حميدان وهو ما يعلمه كل عاقل من أن الفاعل لما لا يريد لا يخلو من أن يكون زائل العقل أو ساهياً أو ملجئاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا.

فإن زعموا أن الدليل أدّاهم إلى ذلك فيه سبحانه خاصة، فالجواب أنه إذا لم يجز أن يؤدي الدليل إلى إثباته في المخلوق فبأن لا يؤدي إلى إثباته في الباري تعالى أولى.

وفي (الأساس): أن إثبات إرادته تعالى معنى يستلزم ثلاثة محالات:

الأول: الحاجة إلى ذلك المعنى عند فعل ما يريد؛ لأنه يلزم أن لا يفعل تعالى فعلا إلا بعد أن يوجد ذلك المعنى؛ لأنه لا يفعل ما لا يريد.

ثانيها: أنه يستلزم العبث ونحوه حيث أوجد ما لا يريد وهو ذلك المعنى؛ لأن إيجاد ما لا يراد عبث.

ثالثها: إثبات عرض لا في محل، والمعلوم ضرورة أن ذلك لا يصح، وكل ما أدى إلى هذه المحالات ونحوها فإنه يجب القطع ببطلانه؛ لأن ما أدى إلى الباطل فهو باطل، فثبت أن دليلكم هذا غير دليل وإنما هو شبهة؛ إذ لو كان دليلاً لأوصل إلى المطلوب، ولما لزم على القول بمدلوله ما لزم، وعند هذا كان لنا إطلاق القول بأنه لا دليل على ما ذهبتم إليه، وما لا دليل عليه وجب نفيه والقطع ببطلانه كما قررناه في المقدمة في المسألة الخامسة منها.

فإن قيل: لو سلمنا بطلان هذا الدليل فما يؤمنكم أن ثم دليلاً غيره يدل على ما ذهبنا إليه، ولا يلزم من عدم العلم به عدمه في نفس الأمر.

قيل: لم نجد لكم دليلاً غير ما حكيناه عنكم ولو كان لم يجز خفاؤه في مثل هذه المسألة، وقد أوضحنا في المقدمة ما يجب القطع بنفيه مما لا دليل عليه، وما لا يجب فيه ذلك إلا بعد البحث، فارجع إلى ما هنالك تعرف الحال فيما نحن فيه، ونزيدك هنا بياناً وتوضيحاً وشرحاً لما قد قررناه هنالك فنقول:

اعـــلم أن ما لا نعلم ثبوته أو نفيه ولا نظنه على ثلاثة أنواع:

الأول أن نعلم أنه لو كان ثابتاً لكان إليه طريق قطعاً، فهذا لا نقطع بنفيه، بل يجوز ثبوته، وإن كان لا طريق إليه في الحال، وذلك نحو تجويزنا ثبوت لون أو طعم أو رائحة غير ما نعرفه من ذلك؛ إذ يجوز ثبوتها في غير حضرتنا ونحن لا نعلمها، فهذه لا نقطع بانتفائها؛ إذ لا طريق إلى القطع بذلك لخفاء أكثر المعلومات عنا، والحاصل أن كل ما يجوز فيه أن يكون مقدوراً لله تعالى فلا نقطع بانتفائه.

الثاني: أن يكون مما لو جوزنا ثبوته لعلمنا إمكان الطريق إليه، فهذا لا نقطع بنفيه أيضاً إلا لدليل وذلك كثاني القديم تعالى قبل الاستدلال على استحالته فليس لنا القطع بنفيه استناداً إلى عدم الطريق إليه؛ لأنه لا طريق لنا إلى إثبات الفاعل إلا فعله، ومن الجائز أن لا نختار فعل ما يدل على وجوده، لكنا نعلم أنه لو كان ثابتاً لأمكن الطريق إلى معرفته، فهذا النوع كالأول في تجويز ثبوته إلا لدليل على استحالته

غير مجرد انتفاء الطريق إليه، ولذا عدل المحققون إلى الاستدلال على نفي ثاني القديم تعالى باستحالته كما مر، وعابوا على من استدل على نفيه بأنه لا طريق إليه، وكل ما لا دليل عليه وجب نفيه.

النوع الثالث: أن يكون مما إذا جوزنا ثبوته لم يكن لنا طريق إلى القطع بثبوت طريق إليه، ولا إلى إمكان معرفته بالنظر، فهذا هو الذي يقول فيه أصحابنا ما لا طريق إليه وجب القطع بنفيه ونحو ذلك نحو إثبات علة لا يدل عليها معلولها، أو صفة لا يكشف عنها مقتضاها ولا تدرك الذات عليها، ولا نجدها من النفس، أو وجه اعتباري لا دليل عليه، والدليل على امتناع تجويز ثبوت ما هذا حاله ما مر في المقدمة من تأديته إلى القدح في بعض العلوم الضرورية، وفي المكتسبة كلها؛ لأنا إذا جوزنا معارضاً قادحاً في دلالة الدليل لم نقطع بصحة دليل، ولا حصوله علم مكتسب، وإذا لم نقطع بذلك بطل العلم بإفادة النظر العلم، وما أدى تجويز ثبوته إلى القدح في العلوم المكتسبة والضرورية وجب القطع بانتفائه.

فإن قيل: هذا إنما يلزم من لم يجعل النظر علوماً ضرورية يستحضرها الناظر فيعلم استلزامها للمستدل عليه، وأما من جعله علوماً ضرورية فلا يلزمه ذلك[1]؛ لأنه لا تجويز مع الضروري.

قيل: قد أورد هذا أبو الحسين، والرازي وهو غير مخلص لهما من الإلزام؛ لأنهما يجوزان الغلط في تلك المقدمات على وجه لا يعلمه

(١) أي لا يلزمه من تجويز ثبوت ما لا دليل عليه القدح في إفادة النظر العلم. تمت مؤلف.

المستدل، ثم إنا نقول: لو كان كل المقدمات ضرورية لكان الغالطون مخالفين للضرورة، فيلزم أن نصفهم بالسفسطة، والمعلوم خلافه، وأيضاً لو كانت ضرورية لكان استلزامها للمكتسب إما أن يكون معلوماً ضرورة لزم أن يكون المكتسب ضرورياً، أو دلالة عاد إلى مثل قولنا.

أجاب الرازي بأن بعض الضرورية يجوز الذهول عنها فيحصل الغلط.

قلنا: فيلزم إذا نبهه خصمه على الغلط ولم يذعن أن نصفه بمدافعة الضرورة، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: إن من المجوزات التي لا يهتدي العقل إليها ما قد انكشف لنا ثبوتها بالسمع كالألطاف، فإنا لو سئلنا عنها قبل ورود الشرع لقلنا لا طريق إليها فيجب نفيها، وهذا يقدح في إفادة هذه الطريقة العلم، أعني أن ما لا طريق إليه يعلم انتفاؤه.

قيل: لا يقدح في ذلك؛ لأنا نلتزم انتفاء ذلك، وبيانه أن اللطف إما أن يكون من فعل الله تعالى فلا لطفية فيه قبل وقوعه فلا ثبوت له حين لا طريق إليه، أو من فعلنا فلا لطفية فيه قبل أن نعلم وجوبه لأجل اللطفية؛ لأن الله تعالى لا يجوز عليه تأخير إيقاعه، وتأخير التكليف عند ثبوت اللطفية فيه، وإذا كان كذلك قطعنا أنه لا ثبوت له قبل وقوعه وقبل التكليف به، وثبت أنه لا يقدح في هذه القاعدة.

فإن قيل: هل العلم بانتفاء ما لا دليل عليه ضروري أم استدلالي؟ وما حكم من لا يمكنه النظر في الدقائق كالعوام؟ هل يحكم بانتفاء

الطريق في حقهم فيلزم أن يكونوا عالمين بنفي الأمور التي لم يعلموا دليلاً على ثبوتها، وأن يكون المنكرون للصانع والتوحيد والنبوة عالمين بنفيها لانتفاء علمهم بأدلتها، بل يلزم أن يكون الإنسان كلما كان أقل علماً بالدلائل أن يكون أكثر علماً، وفساد هذا ظاهر.

قيل: بل العلم به استدلالي وهو ما مر من لزوم القدح في الضروري والنظري، وأما من لم يمكنه النظر في الدقائق فلا نحكم في حقهم بالقطع بنفي الطريق؛ لأن هذه الأمور التي لم يعلموا أدلتها مما يمكن أن يكون إليه طريق، بل طرقها حاصلة، وكلما أمكن أن يكون إليه طريق فقد مر أنه لا يجوز القطع بنفيه، ولا بد لهؤلاء من خاطر، أو نحوه ينبههم على الطريق كما مر في مسألة النظر.

إذا عرفت هذا فنقول: قولكم بتجويز دليل على إثبات المعنى المحدث الذي زعمتوه لا نعلمه باطل، وبيان بطلانه بالرجوع إلى النوع الثاني وهو أن نقول: لو جوزنا ثبوت المعنى الذي هو الإرادة في حق الباري تعالى بزعمكم لعلمنا إمكان الدليل عليه، لكنه قام الدليل على نفي ذلك المعنى واستحالته وهو ما ذكره الأئمة في الموضع الثاني، وما تقدم قريباً عن (الأساس) والسيد حميدان، وما قام الدليل على استحالته والقطع بانتفائه لا يصح قيام الدليل على ثبوته، فصح أنه لا دليل لكم على إثباته، وأنه لا يصح تجويز دليل لا نعلمه. والحمد لله.

ولقائل أن يقول: هاهنا إشكال يرد على السيد حميدان، والإمام القاسم بن محمد لا محيص عنه، وهو: أنهما ألزما القائلين بإثبات الإرادة معنى غير مراد إثبات فعل غير مراد، وذلك يستلزم العبث

والسفه، وهذا الإلزام بعينه يرد على أصحابنا في إرادة العبد، فإن المجبرة لما استدلوا على الجبر بأن الفعل لا يقع إلا لمرجح، والمرجح من فعل الله؛ إذ لو كان من العبد لزم التسلسل.

أجاب الأصحاب بأن المرجح من فعل العبد وهو إرادته ودفعوا التسلسل بأن الإرادة لا تحتاج إلى إرادة كما حققنا ذلك في المقدمة، وفي قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] فيقال للسيد حميدان، والإمام القاسم بن محمد: إرادة العبد لا تخلو إما أن تكون مرادة فيلزم التسلسل أو غير مرادة فيلزم العبث، وحينئذ يبقى ما أورده علينا المجبرة من الإشكال لا جواب عليه ولا محيص لهما عن هذا الإشكال إلا بالتزام كون الإرادة لا تحتاج إلى إرادة، فإن ادعى مدع فرقاً بين إرادة العبد وبين إرادة الباري فقال: إرادة العبد لا تحتاج بخلاف إرادة الباري فإنها لو كانت معنى لاحتاجت إلى إرادة، فما ذلك الفرق وما دليله؟

فإن قيل: ما أورده الأئمة عليهم السلام إنما يقتضي نفي كون الإرادة معنى، وليس فيه ما يدل على أنها نفس المراد، وحينئذ فلقائل أن يقول: لا نسلم أن الإرادة ما ذكره الأئمة عليهم السلام ولا دليل عليه.

قيل: إنما ألجأهم إلى القول بذلك أنه قد ثبت أنها لا تكون معنى فلم يبق إلا أن يكون عدماً محضاً، أو نفس المراد من باب إطلاق السبب على المسبب؛ لأن الإرادة لما كانت سبباً في إيجاد المراد وإحداثه صح إطلاقها عليه.

واعـــلم أنه قد ذهب بعض أئمتنا عليهم السلام إلى أنه لا يجب العلم بكيفية الإرادة منهم: الإمام أحمد بن الحسين، والإمام الحسن بن بدر الدين وغيرهما.

قال الإمام الحسن بن بدر الدين: لا يجب علينا إلا أن نعلم أن الله تعالى يريد الحسن ويكره القبيح، ولا يجب علينا العلم بكيفية الإرادة، ولا لماذا كان مريداً فتكلف العلم بما لا يجب علينا العلم به لا يصلح.

وقال الإمام شرف الدين: لا يجب معرفة الإرادة، ولا لماذا كان مريداً جملة ولا تفصيلاً بالدليل العقلي، بل الإيمان الجملي بالسمع في ذلك كاف في الجملة، ولا يجب معرفة كونه مريداً حقيقة.

وقال الهادي بن إبراهيم: تكلفوا في إرادة الباري تعالى وكراهيته كلاماً لم يرد به برهان، ولم يدل عليه قرآن، وهذا اختيار السيد محمد بن عز الدين المفتي، وهو الظاهر من كلام الإمام الحسن بن يحيى القاسمي في البحث السديد، وقال فيه: روي أن شيوخ المعتزلة إلى زمن أبي هاشم لم ينصوا على إثبات الصفات، ولا على نفيها.

وقال ابن لقمان في (شرح الأساس): الذي أرى والله أعلم أن الوقف في الإرادة على ما دل عليه الدليل هو الأولى بل الواجب، والذي قد دل عليه الدليل القاطع هو كونه تعالى مريداً، وأما تعيين الإرادة فلم يقم عليه دليل قاطع وهي مسألة علمية، والمسائل العلمية إنما يعمل فيها بالدليل القاطع؛ لأنه الذي يفيد العلم، قال: فلما لم يقم عليها دليل قاطع علمنا أن الله تعالى غير مكلف لنا بمعرفتها؛ إذ لو كلفنا

بمعرفتها ولم ينصب عليها دليلاً قاطعاً وهو يطلب منا فيها العلم لكان قد كلفنا فيها ما لا يطاق، والله يتعالى عن ذلك.

وأما ما ذكر من الأدلة فغاية ما تفيده الظن وهو لا يكفي في ذلك، فعلم أن الله تعالى إنما كلفنا كونه مريداً؛ لأنه الذي قام عليه الدليل، وأما تعيين الإرادة فلم يكلفنا بها.

قال: وقد ذهب إلى هذا شارح الأبيات الفخرية، وإليه رجع المؤلف عليه السلام فيما نقل عنه -ويعني بالمؤلف الإمام القاسم بن محمد.

قلت: وهذا هو المروي عن السلف، وأهل الحديث كما مر عنهم من الإمساك عن القول في تفصيل الصفات، وقد تقدم في مواضع من كتابنا هذا عن أمير المؤمنين عليه السلام ما يشهد لهذا المذهب. والله الموفق.

الموضع الرابع أن إرادة الباري تعالى لا تحتاج إلى محل عند القائل بأنها معنى محدث

فهؤلاء قالوا: إرادته تعالى لا في محل.

وقالت الصفاتية[1]: بل إرادته تعالى قائمة بذاته كعلمه، ولا يصح القول بوجودها لا في محل، وقيامها بذاته ليس على جهة الحلول كما قالوا في سائر صفات الذات، بل كما يقال: الذات إنما تقوم بالصفة الذاتية أي لا يصح العلم بها إلا لأجل صفتها الذاتية، فلو فرضنا عدم ثبوت الصفة الذاتية لم تُقَوَّمْ لنا الذات أي لم يصح تعلق العلم بالذات فتكون كالمنتفية، وهذه المعاني عندهم لا يتقوم وجودها والعلم بها إلا

(١) وهم الأشعرية وغيرهم. تمت مؤلف.

بذات الباري تعالى؛ إذ لو قدر انفرادها لم يصح وجودها والعلم بها، ومن ثم قالوا: إن هذه المعاني ليست إياه أي ليست ذاته تعالى؛ لأن ذاته تعالى قائمة بنفسها لا بغيرها، وقالوا: ليست بعضه تعالى؛ لأنه ليس بذي أبعاض ولا غيره، وإلا لكان العلم بها من دونه ممكناً فلم تكن قائمة به أي تابعة له في تقويمها وجوداً وعلماً، فهذا تحقيق مذهب الأشعرية في المعاني التي وصفوها بالقدم، وحاصله أن معنى قولهم: إنها قائمة بذات الباري تعالى أنها تابعة للذات في وجودها والعلم بها.

هذا وأما سائر الصفاتية فمنهم من يقول: صفات الله تعالى الذاتية عندهم لا توصف بقدم، ولا حدوث، ولا وجود، ولا عدم وإن كانت عندهم معاني، وهذا قول الكلابية، ويروى عنهم أنهم إنما يقولون ذلك في العلم، ومنهم من يقول: إن تلك المعاني غير الله تعالى، ويصرحون بأنها قائمة بذاته على وجه الحلول، وإنما تكلمنا على تفصيل مذاهب هؤلاء؛ لأنا قد جمعنا الحكاية عنهم في كون الإرادة معنى قائم بالذات فاحتجنا إلى تفسير معنى القيام، وبيان اختلافهم فيه.

وقالت الرافضة وهم هشام بن الحكم وأتباعه: بل إرادته تعالى حركة لا هي الله ولا هي غيره.

قال الإمام المهدي: يحتمل أنهم عبروا بالحركة عن الصفة، فيكون قولهم كقول النجارية إن جعلوها أزلية، وإن جعلوها متجددة كما هو الظاهر، فهو قول مستقل، ويحتمل أنهم عبروا بها عن المعنى فيكون كقول الأشعرية إن جعلوه قديماً، وإن جعلوه محدثاً غير

موجب، فكقول أبي الهذيل، وإن جعلوه موجباً فكقولنا.

وقال النجري: يحتمل أن يريدوا الحركة على حقيقتها بناء على القول بالتجسيم، وإن يريدوا بأنها صفة المريدية التي أثبتها غيرهم فيكون خطأً في العبارة فقط.

وقال الحضرمي، وعلي بن مَيْثم: بل هي حركة في غيره سبحانه.

احتـــج الأولون بأنه قد ثبت بما مر أن الله تعالى مريد بإرادة محدثة، وهذه الإرادة لا يجوز أن تحل في الباري تعالى لاستحالة أن يكون جل وعلا محلاً للحوادث؛ إذ ليس بجسم على ما يأتي بيانه إن شاء الله، والحلول فرع على التحيز، والتحيز فرع على الجسمية، ولا يجوز أن تكون حالة في غيره؛ لأن ذلك الغير لا يخلو إما أن يكون عرضاً أو جسماً، لا يجوز أن يكون عرضاً؛ لأن من شرط المحل التحيز كما ذكرنا، وإن كان جسماً فلا يخلو إما أن يكون جماداً أو حياً، لا يصح أن يكون جماداً؛ لأن المصحح لوجود الإرادة الحياة ولا حياة في الجماد، ولذا أطلق أصحابنا القول باستحالة وجود الإرادة فيه، وأيضاً لو قيل بصحة وجودها فيه للزم محالان:

أحدهما: أن يكون الجماد مريداً فيتأتى منه وقوع الفعل على الوجوه المختلفة، والمعلوم استحالة ذلك.

ثانيهما: أنه يؤدي إلى أن لا توجب صفة فتنقلب ذاتها؛ لأن

الإيجاب مأخوذ في حدها وبيان ماهيتها كما مر فهو حكم ذاتي لها[1].

فإن قيل: ما المانع من إيجابها؟

قيل: لأن إيجابها إما لمحلها الذي هو الجماد أو لغيره، لا يصح إيجابها لاستحالة موجبها عليه كما بينا، ولا يصح أن توجب لغيره؛ لأنها إما توجب لنا ولا اختصاص لها بنا لعدم حلولها فينا والباري تعالى، فكذلك إذ لم توجد على حد وجود الباري تعالى فلم تختص به، وإيجابها من دون أن تختص محال، وأيضاً لو صح أن توجب للباري تعالى والحال هذه صح أن توجب لنا؛ إذ ليس بأولى منا؛ لأنها معه سبحانه وتعالى ومعنا على سواء، فثبت أنه لا يصح حلولها في جماد، وكذلك لا يصح حلولها في حي؛ لأنها غير مختصة بالباري تعالى فهي بالإيجاب لمن اختصت به أولى، فلم يبق إلا أن تكون لا في محل.

فإن قيل: كيف يوجد عرض لا في محل؟

قيل: قد مر في الفاتحة أن من الأعراض ما لا يحتاج إلى محل.

فإن قيل: هذا محال؛ إذ لا يعقل عرض لا في محل كما في الألوان، والأكوان وغيرها.

قيل: هذا قياس لبعض الأعراض على بعض بلا علة جامعة إلا مجرد الوجدان وهو أنكم لم تجدوا عرضاً في غير محل ولم تعلموه،

---

(١) عبارة الغياصة وإن لم يكن حيا خرجت عن كونها موجبة لصفة أصلاً وهو محال؛ إذ من حق العلة أن تحصل الصفة الموجبة عنها عند وجودها. تمت مؤلف.

وهذه الطريقة لا يعتمد عليها كما مر في السابعة من مسائل قوله تعالى: {الحمد لله} على أن الفناء من جملة الأعراض، وهو موجود لا في محل.

فإن قيل: لم نعتمد في هذا القياس على الوجدان، وإنما اعتمدنا على العلة الجامعة، وبيان ذلك أن من الأعراض مما لا يصح وجوده إلا في محل اتفاقاً، ولا علة لذلك إلا كونه عرضاً فيجب فيما شاركه في هذه العلة أن يشاركه في الحكم.

قيل: لا نسلم أن العلة ما ذكرتم، ولا دليل عليه، بل قام الدليل على خلافه وهو أن اشتراكهما في العرضية لا يوجب تماثلهما؛ لأن العرض اسم عام لمتماثل، ومختلف كلفظ الذات وإذا لم نوجب تماثلها بطل قولكم.

وبعد فإن وجود إرادة الله تعالى لم تثبت بالضرورة، وإنما ثبتت دلالة كما مر، وما ثبت دلالة فكيفية وجوده تبع للدليل، فإذا كانت إرادته تعالى لم تثبت إلا دلالة فكذلك كيفية وجودها، فإذا منع الدليل من حلولها فيه سبحانه أو في غيره ثبت أنها لا محل لها، ولولا قيام الدليل على أن ما عدا إرادة الباري تعالى وكراهته والفناء لا يوجد إلا في محل لجوزنا وجوده لا في محل.

قلت: وحاصل الكلام في الأعراض بالنسبة إلى حاجتها إلى المحل وعدم الحاجة إليه على ما ذكره بعض أصحابنا أنها على ثلاثة أضرب:

أحـــدها: ما يصح وجوده في محل وفي غير محل، وهو نوع الإرادة والكراهة، وذلك أنا نظرنا في الإرادة فوجدناها إذا وجدت لا في محل لم يلزم منه انقلابها عما هي عليه في ذاتها أو إلى انقلاب غيرها؛ لأن الذي تقتضيه ما هي عليه في ذاتها هو إيجاب الحكم للحي ومضادة مضادتها وهي الكراهة، والمعلوم أن وجودها لا في محل لا يمنع من ذلك، فجاز أن يكون لا في محل؛ إذ لا مانع، وهذا القول في الكراهة.

الضرب الثاني: ما لا يصح وجوده في محل، ويجب وجوده في غير محل وهو الفناء، وسيأتي الدليل على ذلك عند ذكر الفناء إن شاء الله.

الضرب الثالث: ما يجب وجوده في محل ويستحيل وجوده لا في محل، وهو سائر الأعراض وذلك لأن منها ما كان وجوده لا في محل يؤدي إلى انقلاب ذاته عما هو عليه في ذاته، ومنها ما يؤدي إلى انقلاب غيره، فالأول كالسواد والبياض فإنهما لو وجدا في غير محل فإما أن يتضادا أو لا، إن لم يتضادا لزم خروجهما عما هما عليه في أنفسهما وهو التضاد، وإن تضادا وجب أن يكون تضادهما لمجرد وجودهما، وذلك يستلزم استحالة وجودهما معاً في العالم، والمعلوم خلافه، وهكذا القول في الحركة والسكون[1].

وأما التأليف فلأن حكمه أن يحل في محلين وذلك لما هو عليه في ذاته فلو وجد لا في محل انقلبت ذاته، وكذلك الاعتماد؛ لأن حكمه أن يختص بجهة فلو وجد في غير محل انقلبت ذاته لعدم اختصاصه بجهة.

---

(١) يعني أن وجودهما لا في محل يرفع التضاد بينهما أو يستلزم عدم وجودهما معاً في العالم في محلين. تمت مؤلف.

وأما القدرة فلأن شرطها استعمال محلها في الفعل أو سببه ونعلم ضرورة استحالة الإختراع منا، ولا علة لذلك تعقل إلا كوننا قادرين بقدرة، والوجود في المحل حكم واجب لها؛ إذ لو كان جائزاً لصح منا الاختراع في حال، ولو صح لم يعلم ضرورة تعذر ذلك منا في كل حال، وإذا كان واجباً لها استلزم افتقارها إلى المحل.

وأما الحياة فلأنه لا يصح منا الإدراك لها إلا بعد استعمال محلها في المدرك وجهته ضرباً من الاستعمال فكانت كالقدرة.

وأما النظر فلأنه لو وجد لا في محل فإما أن لا يوجب صفة، وفي ذلك انقلاب جنسه أو يوجبها لنا فليس بمختص بنا، أو للقديم تعالى لزم جواز الشك عليه وهو محال، وهكذا يقال في الشهوة والنفرة، والثاني وهو ما يؤدي إلى انقلاب غيره فكالعلم؛ لأنه لو وجد لا في محل فإما أن يوجب صفة للباري تعالى لزم منه جواز الجهل عليه تعالى فيخرج عن صفته الذاتية وهي العالمية، أو لا يوجب صفة رأساً لزم انقلاب ذاته فافتقر إلى المحل لتأدية خلافه إلى انقلاب ذات القديم جل وعلا، وانقلاب ذات العلم نفسه.

فإن قيل: إذا لم تكن إرادته تعالى لا في محل لم تكن بأن توجب للقديم تعالى بأولى من أن توجب لنا لعدم الاختصاص.

قيل: بل توجب له لاختصاصها به غاية ما يمكن من الاختصاص وهو وجودها على حد وجوده؛ إذ كل منهما لا في محل، ولا توجب لأحدنا؛ لأن غاية الاختصاص في حقنا الحلول فينا، وهو ممكن فَلَمَّا

لم تحل فينا لم يصح أن توجب لنا.

فإن قيل: لا نسلم أن وجود الإرادة على حد وجود الباري تعالى يستلزم أن توجب له وتختص به فإن الفناء كذلك مع أنه لا ينفي الباري سبحانه وتعالى، وقد نفى الجواهر مع عدم اختصاصه بها غاية ما يمكن وهو الحلول فيها.

قيل: إنما نفى الجواهر لأنه ضد لها والقديم لا يضاد الفنا، وإن كان وجوده على حد وجوده، دليله السواد والحلاوة إذا وجدا في محل واحد فطرأ عليهما بياض فإنه لا ينفي الحلاوة لما لم يكن ضداً لها مع أنه موجود على حد وجودهما معاً[1].

هذا وأما سائر الأقوال فقد تقدم ذكر شبههم وإبطالها.

وأما الرافضة فإذا كان قولهم مستقلاً فإن كان مبنياً على التجسيم فيكفي في إبطاله إبطال أصله، وإن لم يكن مبنياً على ذلك فيقال لهم: لا واسطة إلا العدم ولا تأثير له، والإرادة يجب أن تكون مؤثرة في المراد.

وأما الحضرمي فيلزمه أن يكون المريد غير الباري تعالى، ولو سلم له ذلك لزم منه حاجة الباري تعالى إلى ذلك المحل؛ لأنه تعالى لا يفعل شيئاً إلا بإرادة، وأيضاً قد ثبت أن ما عدا الباري تعالى فهو مخلوق فمحل الإرادة يجب أن يكون أول مخلوق فإما أن تقولوا هو غير مراد لعدم وجود محل للإرادة لزم أن يكون الله تعالى قد أوجد ما لا يريد، وذلك يستلزم العبث والسفه، وإما أن تقولوا هو مراد احتاجت هذه

(١) وهو كونه في محل. تمت مؤلف.

الإرادة إلى محل غيره ولزم في هذا المحل ما لزم في الأول فيؤدي إلى التسلسل.

قلت: وأما ما ذهب إليه أكثر المعتزلة فالملجئ إلى القول به ما مر عنهم من أن إرادته تعالى معنى محدث، وقد مر ما فيه.

وأما ما احتجوا به هنا من أن حلولها لا في محل لا يلزم منه انقلابها في ذاتها ولا انقلاب غيرها، فدعوى مجردة مخالفة للمعقول من معنى الإرادة، فإن المعقول من معناها أنها النية والضمير، وهما لا يعقلان في غير القلب أو ما هو على بنيته.

وقولهم: إن الذي تقتضيه ما هي عليه في ذاته...إلخ لا يوجب لها المحل ممنوع، فإن المعقول من المعاني أنها لا توجب إلا لمن قامت به، والمتقرر في عقل كل عاقل أنه يجب إلحاق الفرد المخصوص بالأعم الغالب المعلوم ما لم يخصص ذلك الفرد دليل صحيح يوصل إلى المطلوب، والدليل الذي ذكروه غير موصل إلى ذلك كما عرفناك، هذا مع ما يلزم على هذا القول من اللوازم الباطلة كما مر.

الموضع الخامس فيما يريده الله تعالى من الكائنات وما لا يريده

ويدخل في هذا الموضوع الخلاف في إرادته تعالى لأكل أهل الجنة وشربهم، والكلام في هذا الموضع يكون في فصلين:

الأول: فيما يريده تعالى، وما لا يريده.

الثاني: في الخلاف في إرادته تعالى لأكل أهل الجنة وشربهم.

الفصل الأول فيما يريده الله تعالى وما لا يريده

ولنقدم قبل ذلك مقدمة فيما يصح أن يراد ويستحيل، ويجب، ويحسن، ويقبح، أما ما يصح فكلما صح حدوثه كالمقدورات أو اعتقد صحة حدوثه كاجتماع الضدين صح أن يراد، وقد مر البحث في صحة إرادة اجتماع الضدين ممن اعتقد ارتفاع التضاد في الموضع الثالث، وكلما لم يكن كذلك كالقديم والباقي واجتماع الضدين في حق من يعلم تضادهما استحال أن يراد؛ لأنها لا تتعلق إلا بالحدوث وتوابعه، لكن إنما يستحيل تعلقها بالنافي حق من يعتقد بقاه، فأما من لا يعتقده كمن يعتقد تجدد الجسم حالاً فحالا فإنه يصح أن يريده، ذكره الإمام عز الدين، ومراده عليه السلام أن الإرادة إنما تتعلق بالشيء لإحداثه والباقي على القول بتجدده من جملة المحدثات التي تتعلق بها الإرادة لإحداثها، لكنه يقال لم تتعلق على هذا القول بالباقي وإنما تعلقت بما يتجدد عليه من الحدوث، فلا يكون مخالفاً للقول باستحالة تعلقها بالباقي، وأما ما يجب أن يراد فهو فعل العالم بما يفعله إذا كان له فيه غرض، وكان ذلك الفعل مقصوداً بنفسه غير تابع لغيره ولم يكن منه مانع، ولا بد من استكمال هذه الشرائط؛ لأنه لو لم يكن عالماً به لصح أن يقع ولا يريده أيضاً، ألا ترى أن الضارب لغيره قد يعلم أنه ينتفض التراب من المضروب عند الضرب مع أنه قد لا يريده لما لم يكن فيه غرض ولا تعلق به قصده، وإنما هو تبع للضرب، وكذلك الفصاد فإنه لا يريد الألم مع علمه بأنه قلما ينفك الفصد من الألم، وكذلك لو كان ثم مانع لأنه لو منع من الإرادة لصح منه

الفعل من دونها كمن قدم إليه طعام وهو محتاج إليه ثم منع من إرادته فإنه يأكله لا محالة مع عدم إرادته، وحصول المانع من الإرادة جائز؛ لأنها من جملة المقدورات، ويجوز أن لا يخلق الله فينا القدرة عليها، وقد مر نحو هذا في الموضع الأول.

وأما ما يحسن أن يراد فهو الحسن إذا لم يتعلق بالإضرار بالنفس ولم يكن عبثاً، فإن كان في الحسن إضرار بالنفس فتجب إرادته عند أبي علي، وابن متويه كالعاصي إذا أراد نزول العقاب بنفسه؛ لأن العقاب ضرر محض، فكما لا يحسن فيه إنزاله بنفسه، فكذلك لا يحسن منه أن يريد نزوله به.

وقال أبو هاشم: هو ملجأ إلى عدم إرادة ذلك، فلو فعل الإرادة احتمل حسنها لا متعلقها[1] حسن وهي تابعة للمراد، واحتمل قبحها؛ لأنها إرادة للإضرار بالنفس.

وأما اشتراط أن لا يكون عبثاً فإنما ذكر للاحتراز به عن إرادتنا للمكروهات، وعن إرادة الباري تعالى لها، وللمباحات عند من لا يجوز عليه تعالى إرادة المباح.

قال الإمام عز الدين: أما إرادتنا للمكروهات فلا نسلم قبحها إذا كان لنا فيها غرض بل تكون حسنة؛ لأن حسن الإرادة يثبت إذا تعلقت بحسن مع غرض فيه، فإن لم يكن في المكروه غرض قبحت إرادته؛ لأنه عبث والعبث قبيح، وإرادة القبيح قبيحة وذلك هو وجه قبحها،

(١) هكذا في الأصل، ولعلها (لأن متعلقها).

ولقائل أن يقول: إذا تعلق بالمكروه غرض صحيح خرج عن الكراهة، وكلام الأصحاب إنما هو فيما بقي فيه وجه الكراهة فلا وجه لاعتراض الإمام عليه السلام.

وأما ما يقبح أن يراد فهو كل قبيح أو حسن صفته ما تقدم[1].

وإذا عرفت هذه المقدمة فاعلم أن الأفعال ضربان: أفعال الله تعالى، وأفعال غيره:

فأما أفعاله سبحانه وتعالى فاتفقت العدلية من أهل البيت عليهم السلام وغيرهم على أنه يريدها، بل رواه الإمام يحيى عن أهل القبلة كافة ما خلا إرادته تعالى وكراهته فإنه قد خالف في إرادتهما من أثبتهما معنى محدثاً فقالوا: لا يجب فيه أن يكون مراداً، والدليل على أنه تعالى مريد لأفعاله من وجوه:

أحدها: أنه قد اجتمع شرائط وجوب الإرادة المتقدمة فإنه فعل أفعاله وهو عالم بها؛ لأنه عالم لذاته ولم تفعل تبعاً لغيرها، بل هي مقصودة في نفسها، وله في فعلها غرض صحيح نحو كونها إحساناً ولطفاً، وتمكينا وبياناً، أو مستحقة، أو غير ذلك، ولا مانع من إرادتها؛ لأن الإرادة من جنس المقدورات وهو قادر لذاته فلا يجوز عليه المنع، فمع توفر هذه الشرائط فإنه لا بد وأن يريد فعله.

ثانيها: أنه قد ثبت أنه تعالى حكيم والحكيم لا يفعل ما لا يريد، وإلا كان فعله عبثاً.

---

(١) وهو ما تعلق بالإضرار بالنفس وإلا لم يكن عبثاً. تمت مؤلف.

ثالثها: أن أفعاله تعالى حكمة وهي لا تكون كذلك إلا بالإرداة التي تخصصها بوجه دون وجه، والمراد بقولنا بوجه دون وجه كون الفعل لطفاً، أو إحساناً، أو عقاباً أو نحو ذلك.

وأما كون إرادته تعالى وكراهته لا يحتاجان إلى إرادة عند من أثبتهما معنى محدثاً فلعدم استكمال الشرائط المتقدمة فيهما من حيث أنهما لا تكونان مقصودتين لذاتهما، وإنما هما تابعتان لغيرهما وهو الفعل المراد والمكروه، فما دعا إليه دعا إليهما على ما مر.

قال السيد مانكديم: ولأنه لا فائدة في إرادتهما، قال: ولسنا نمنع من صحة إرادتهما فإن ما يصح حدوثه يصح أن يراد ويكره وهما مما يصح حدوثه.

قال القرشي: وهذا الكلام في إرادته تعالى المتعلقة بأفعاله، فأما المتعلقة بفعل غيره فيجب أن يريدها؛ لأنها لا تفعل تبعاً لغيرها، بل لغرض يخصها.

قال في (المعراج): وهذا قول المتأخرين، والغرض الذي يخصها هو كونها مرغبة في فعل الواجب والمندوب، وباعثة عليهما، وأوجد الكراهة أيضاً لغرض يخصها وهو كونها زاجرة عن فعل القبيح وصارفة عنه، وكل ما فعل لغرض يخصه وكان الفاعل له عالماً به فإنه يجب أن يكون مراداً كما تقدم.

وقد حكي عن قاضي القضاة أنه تعالى يريد كراهته لفعل غيره، وأما قدماء المتكلمين فأطلقوا القول بأن الله تعالى لا يريد إرادته، ولا كراهته من غير فصل بين ما يتعلق بفعله، وما يتعلق بفعل غيره.

تنبيه [في أن أفعال الله حسنة]

ولا يكره الله سبحانه شيئاً من أفعاله؛ لأن القبيح لا يقع منه بل أفعاله كلها حسنة وكراهة الحسن قبيحة، وليس ممن يصح عليه الجهل بالقبيح حتى يقال يفعل الكراهة زجراً لنفسه، وتعريفاً لها بالقبيح كما يفعل الكراهة المتعلقة بفعل الغير وإن كان المعلوم أن ذلك لا يقع[1].

وهاهنا سؤال وهو أنه هل يريد كل جزء من أفعاله تعالى بإرادة مستقلة، أو يريد جملة أفعال بإرادة واحدة؟

والجـــواب: أن كل جزء مستقل بالغرض الذي فعل لأجله، كالجوهر واللون والطعم ونحوهما مما فيه غرض يخصه فإنه يراد بإرادة تخصه، وكل جزء لا يتم الغرض به إلا بانضمام غيره إليه فإنه يراد هو وجميع ما لا يتم الغرض إلا به بإرادة واحدة، وذلك كالخبر والأمر فإنه لا يكون كذلك إلا بمجموع حروف، فإرادة جميع تلك الحروف واحدة.

واعـــلم أن ما ذهب إليه القائلون بأن إرادته تعالى معنى محدث، وكذلك كراهته من أنهما لا يرادان فهو مبني على صحة ما ذهبوا إليه من المعنى المحدث، ونحن قد تكلمنا على إبطال ثبوت ذلك المعنى بما فيه كفاية، وإذا بطل ذلك الأصل بطل ما فرعوا عليه في هذا الموضع فلا يحتاج إلى النظر في كون إرادته تعالى وكراهته يحتاجان إلى إرادة أم لا، وثبت أنه لا فعل لله تعالى إلا وهو مراد.

---

(١) أي من الغير وإنما فعل الكراهة لما فيها من الزجر والتعريف. تمت مؤلف.

وأما أفعال غيره فقد اختلف الناس فيما يريده الله وما يكرهه منها.

فقالت العدلية كافة: هو تعالى يريد من أفعال عباده الطاعات ما وقع منها وما لم يقع، سواء كانت واجبة أو مندوبة، عقلية أو شرعية، ويكره القبائح كذلك، واختلفوا في المباح، فقال أبو علي، وأبو هاشم: لا يريده الله ولا يكرهه، وهذا في المباحات الدنياوية، وبه قال السيد مانكديم، ورد القرشي اتفاق الشيوخ على أنه تعالى لا يريد المباح في الدنيا واختاره الإمام القاسم بن محمد.

وقال القاسم البلخي: بل يريده، واختاره صاحب (الغياصة).

وقالت المجبرة: بل الباري تعالى مريد لكل واقع من أفعاله تعالى، وأفعال غيره الحسن منها والقبيح.

والحجـــة على أنه تعالى مريد للطاعات وكاره للمقبحات أنه تعالى أمر بالطاعة وحث عليها، ونهى عن القبائح وزجر عنها، والحكيم لا يأمر بما لا يريد، ولا ينهى عما يريد، وأيضاً العبد يوصف بأنه مطيع لله بفعل الواجب والمندوب، فيجب أن يكون الله مريداً لطاعته؛ لأن المطيع هو من فعل ما أراده المطاع بدليل قوله تعالى: {مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ} [غافر:١٨] أي لا يفعل ما أراده.

وروي أن النبي -صلى الله عليه وآله- ضرب بعقبه الأرض بين يدي عمه العباس فنبع الماء فقال له عمه: يابن أخي إن ربك ليطيعك، فقال النبي -صلى الله عليه وآله: «وأنت يا عم، لو أطعت الله لأطاعك».

فإن قيل: هل كان المطيع هو من فعل ما أمر به الغير؟

قيل: الأمر قد يرد والمراد به التهديد كقوله تعالى: {اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ} [فصلت:٤٠] فلو كان المطيع من ذكرتم للزم في العصاة أن يكونوا مطيعين بفعلهم المعصية والمعلوم خلافه مع أن العبد قد يكون مطيعاً بفعل ما أراده السيد وإن لم يكن مأموراً.

والحجـــة على أنه تعالى لا يريد المباح ولا يكرهه أنه لا مزية لفعله على تركه ولو أراده لرجح فعله على تركه فيكون واجباً أو مندوباً، ولو كرهه لرجح تركه فيكون قبيحاً[1].

فإن قيل: لم قلتم إنه لو أراده لرجح فعله؟

قيل: لأن الله تعالى إنما يريد من أفعال عباده ما لفعله على تركه مزية لتكون تلك الإرادة لطفاً داعياً لنا إلى فعله، ولا وجه لإرادة ما لا مزية لفعله على تركه؛ لأنه إذا استوى فعله وتركه في عدم المزية لم يكن بأن يريده أولى من أن يكرهه.

احتـــج أبو القاسم ومن وافقه بوجوه:

أحدها: أن فعل المباح شاغل عن المعصية فيكون مأموراً به ومكلفاً به، ويوصف فاعله بأنه مطيع، ألا ترى أن من دعاه الشيطان إلى الزنا فجامع امرأته فإنه يكون مطيعاً بذلك، ويستحق المدح وهو مباح.

والجـــواب: أنا لا نسلم أن فعل المباح شاغل عن المعصية؛ لأنه ليس بنقيض لها والشاغل عن الشيء إنما هو نقيضه؛

(١) ولا يكون مكروهاً لأن الله لا يكره المكروه كما سيأتي. تمت مؤلف.

لأنهما لا يجتمعان، ودليل عدم المناقضة بينهما أن بعض المباحات قد تجتمع مع المعاصي ولا تشغل منها، كالسكوت مثلاً فإنه يجتمع مع الزنا وشرب الخمر، وقتل النفس وغير ذلك، ثم إن فعله قد يكون تركاً لواجب فيلزم أن يكون منهياً عنه ومكلفاً به، ولا قائل بذلك، فما أدى إليه[1] يجب أن يكون باطلاً.

وأما المثال الذي ذكره فإنما كان مطيعاً بترك الزنا وصرف نفسه عنه لابنفس مجامعة أهله.

الوجه الثاني: أن الله تعالى قد أمر به في قوله تعالى: {كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ} [المؤمنون:٥١] ونحوها، والمعلوم أن الأمر في ذلك للإباحة، والحكيم لا يأمر بما لا يريد.

قلت: ولأن إرادته تعالى لفعل غيره هو أمره به عند أبي القاسم كما مر في الموضع الثاني، وقد أمر بالمباح كما ترى.

والجـــواب: أن متعلق الأمر والإرادة ليس طلب المباح، وإنما هو تعريفنا بأن هذا الشيء مباح، والإباحة حكم شرعي فيجب معرفتها كسائر الأحكام الشرعية؛ إذ لا يتميز بعضها من بعض حتى يمكن العمل بمقتضاها إلا بعد معرفتها فصح أن الأمر بالمباح لا يدل على أن فعله مراد، وإنما هو كالخبر عنه بأنه مباح، والخبر عنه لا يدل على إرادته.

الوجـــه الثالث: ما ورد في الحديث عنه ـ صلى الله عليه وآله ـ

---

(١) وهو قوله: إنه شاغل عن المعصية فيكون مأموراً به. تمت مؤلف.

أنه قال: «إن الله تعالى إذا أنعم على عبد أحب أن يرى أثر نعمته عليه» وإنما يرى الأثر في الملبس ونحوه وهو مباح.

والجـــواب: أنه صار مراداً لنية إظهار نعمة الله فيصير مندوباً لا لمجرد التلذذ.

الوجـــه الرابع ذكره في (الغياصة) وهو: أن إرادة المباح[1] أكمل في التفضل فما جاز لأجله إرادة إحداث الفعل جاز لأجله إرادة تناولهم[2]، ثم أورد سؤالاً وهو أن الله تعالى قد رغبنا في ترك المباح وزهدنا في تناوله، فكيف يريده؟ وأجاب بأن الوجه الذي لأجله رغبنا في تركه غير الوجه الذي أراد منا تناوله لأجله، فوجه الترغيب في الترك التقرب إليه بترك زينة الدنيا، ووجه إرادة التناول كمال النعمة والتفضل.

والجـــواب أن المعتبر في الأكملية أن يكون المباح إحساناً إلى الغير، وإنعاماً عليه كما مر في {أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة:٧] وفي جواب الشبهة الثانية من الثالثة عشر من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧]، وإنما اعتبر ذلك فيه لئلا يكون إيجاده قبيحاً، وقد ذكرنا في جواب الشبهة المذكورة أن إرادة الانتفاع لو كانت معتبرة للزم أن يثاب عليه، وأنه لا وجه لاشتراط ذلك إلا لو كان وقوع الانتفاع شرطاً في الإحسانية، والمعلوم أنه ليس بشرط فيها، فإن من مكن غيره من منفعة حسنة وقصد ذلك التمكين فقد أكمل في الإحسان،

---

(١) أي إرادة فعلنا له وتناوله. تمت مؤلف.

(٢) هكذا في الأصل، ولعلها (تناوله).

وأتم التفضل والامتنان، وكانت إرادة التناول لا حاجة إليها في ذلك ولا معنى لها فتكون عبثاً، ثم إن وقوع التناول فعل غير المحسن فهو أجنبي عن الإحسان بالمباح، فلا فرق حينئذ بين إرادته وإرادة طلوع الشمس، وأيضاً لو أراد ذلك لوجب أن يعلمنا به ليتم الغرض به.

فإن قيل: إذا كان الله تعالى خلق الأشياء لينتفع بها الأحياء فقد أراد الانتفاع بها وهو مباح، وذلك كاف في الإعلام.

قيل: إنه تعالى إنما أراد خلقها على وجه يصح أن ينتفع بها، وإرادة الانتفاع غير تلك الإرادة.

احتجت المجبرة بأنه لا فاعل سواه عندهم جل وعلا، وإذا كان هو الفاعل لكل واقع وجب أن يريد فعله، فلزم أن يكون مريداً لكل واقع من مباح، وطاعة، ومعصية.

والجـــواب: أن هذه الحجة مبنية على الجبر وقد مر إبطاله في مواضع، ثم إنا نقول: قد مر قريباً بيان الحجة على عدم إرادة المباح.

وأما الطاعات فلا إشكال في أنها مرادة لله تعالى لما مر من الدليل القاطع على ذلك.

وأما المعاصي فلا نسلم كونها مرادة لله تعالى، ولا يصح منه سبحانه أن يريدها ولا يشاء[ها]، ، بل المعلوم أنه يكرهها ويسخطها، ولنا على ذلك حجج.

الحجـــة الأولى: إن إرادة القبيح قبيحة والله تعالى لا يفعل القبيح، أما أن إرادة القبيح قبيحة فلما نعلمه ضرورة من حسن ذم من علم من

حاله من إرادة القبيح من الفساد في الأرض، وانتهاك حرم المسلمين، وظلمهم وغير ذلك، ولا وجه لقبحها إلا كونها إرادة للقبيح بدليل أنا متى علمناها كذلك علمنا قبحها، ومتى لا فلا كالظلم، فيجب فيما يشاركها في كونه إرادة للقبيح أن يكون قبيحاً؛ لأن إيجاب العلل لا تختلف باختلاف الفاعلين.

وأما أنه تعالى لا يفعل القبيح فقد مر الاستدلال عليه في السابعة من مسائل قوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة:٢].

فإن قيل: هذا مبني على أن إرادة الله تعالى معنى محدث، ونحن لا نسلم ذلك.

قيل: لا نسلم أنه مبني على ذلك بل مبني على أنه لا يفعل القبيح وذلك أعم من أن تكون الإرادة معنى محدثاً أو نفس المراد سلمنا، فقد ذكرنا من الدليل على ذلك بما مثله يثبت المطلوب.

فإن قيل: يلزم على هذا أن تكون القدرة على القبيح قبيحة لأنها تؤثر فيه.

قيل: بل بينهما فرق وهو أن تأثير القدرة على سبيل الصحة، بخلاف تأثير الإرادة.

فإن قيل: أنتم تقولون: إن إرادة الحسن تنقسم إلى حسنة وقبيحة ولهذا قلتم: إن المستحق للعقاب يقبح منه أن يريد عقاب نفسه، فهلاّ قلتم في إرادة القبيح كذلك فتقبح منا، وتحسن من الباري تعالى؟

قيل: إنما انقسمت إرادة الحسن إلى ذلك؛ لأنها لا تحسن بكونها

إرادة للحسن بل لذلك على شرط كما مر في أول الفصل بخلاف إرادة القبيح فإنها إنما قبحت لكونها تلك الإرادة كما مر فلم تتأت فيها القسمة.

فإن قيل: إذا كانت إرادة القبيح قبيحة كلها، فيجب في إرادة الحسن أن تكون حسنة كلها؛ لأنها في طرفي نقيض.

قيل: لا نسلم أنهما في طرفي نقيض وإنما هما خلافان لما علم من قبح الكذب على كل حال، وقبح تكليف ما لا يطاق كذلك، وخلافهما اللذين هما الصدق وتكليف ما يطاق لم يحسنا على كل حال، أما تكليف ما يطاق فظاهر، فإن تكليف الإنسان بنقل حجر يطيقها من موضع إلى آخر إذا لم يكن فيه نفع لأحد لايحسن بل يقبح، وأما الصدق فإنه إذا تضمن الدلالة على نبي ليقتل فإنه يقبح لا محالة.

الحجة الثانية: أنه لو كان مريداً للقبائح لكان حاصلاً على صفة نقص، فإن من علمنا من حاله في الشاهد أنه يريد من زوجاته وأولاده وعبيده الزنا، والسرق، وقطع السبيل فإنا نقطع بأنه حاصل على صفة النقص يذمه عليها كل عاقل، ولا وجه لذلك إلا كونه مريداً للقبائح فيجب في الباري تعالى مثله لثبوت العلة الجامعة.

فإن قيل: إنما كان الواحد منا كذلك؛ لأنه مريد بإرادة محدثة، بخلاف الباري تعالى فإنه مريد لذاته.

قيـــل: لا نسلم سلمنا فصفات النقص لا يفترق الحال فيها بين

أن تكون ذاتية أو معنوية، دليله كونه جاهلاً فإنها من صفات النقص سواء كانت مستحقة للذات أم علة[1].

فإن قيل: إن الله تعالى إنما يريد القبائح أن تكون فاسدة لا على الحد الذي نريدها[2] نحن.

قيل: هذا خلاف ظاهر عباراتكم، ثم إنه إذا كان مريداً لذاته أو لمعنى قديم، فلا مانع من أنه يريدها عليه نحن[3]؛ لأن ذاته أو المعنى القديم مع المرادات على سواء، والمرادات غير مقصورة على بعض المريدين دون بعض.

قال السيد مانكديم: على أن الإرادة لا تتعلق بقبح القبيح وفساد الفاسد، ولهذا لا يختلف الحال في قبحه وفساده بالإرادة وعدمها، ومراده -رحمه الله- أن القبح أمر ذاتي للفعل ولا أثر للإرادة في كونه قبيحاً، وإنما أثرها في إحداث الفعل المتصف به بأن يريد حدوثه.

الحجـــة الثالثة: أنه لو أرادها لكان مختاراً لها؛ لأن الاختيار هو الإرادة، لا يقال الاختيار لا يكون إلا في أفعاله؛ لأنا نقول: الكل عندكم فعله.

الحجة الرابعة: أنه لو أرادها لكان محباً لها وراضياً[4] بوقوعها؛ لأن معنى هذه الألفاظ واحد كما في {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة:٧].

---

(١) أي معنى. تمت مؤلف.

(٢) وهو وقوعها وحدوثها. تمت مؤلف.

(٣) لعل العبارة (فلا مانع من أن يريدها على الحد الذي نريدها عليه نحن). والله أعلم.

(٤) يعني وهم لا يقولون بذلك لقوله تعالى: {إن الله لا يحب الفساد} ونحوه. تمت مؤلف.

الحجـــة الخامسة: غاية ما تعلم به كراهة الشيء النهي عنه، والباري تعالى قد نهى عن القبائح، وأكد ذلك بالزجر البالغ، والوعيد بالعذاب الشديد، وأمر بخلافها ووعد عليه بالثواب العظيم، فلو أرادها لم يكن منه شيء من ذلك كله لقبح النهي عن المراد، ألا ترى أن العاقل في الشاهد لو فعل ذلك لسخر منه واستهزئ به، ولا وجه لذلك إلا كونه نهي عما يحبه ويريده، فإذا لم يجز ذلك منا فهو بعدم الجواز من أحكم الحاكمين وأعدل العادلين أولى، مع أنه لو نهى عنها مع كونه مريداً لوقوعها لكان حاصلاً على صفتين متضادتين؛ لأن النهي يدل على الكراهة ولا يصير نهياً إلا بها، والإرادة لوقوعها تنافي ذلك وتضاده.

الحجـــة السادسة: أنه لو أرادها لوجب أن يكون العبد مطيعاً لله بفعلها لما مر من أن المطيع من فعل ما يريده المطاع.

الحجـــة السابعة: إذا كان الله مريداً للقبائح وكان الشيطان مريداً لها أيضاً والأنبياء عليهم السلام لا يريدون من العباد إلا الطاعات فقط ويكرهون المعاصي كلها، فقد تطابقت إرادة الله تعالى وإرادة الشيطان، وكانت إرادة الأنبياء عليهم السلام مخالفة لإرادة الله وصاروا موصوفين بأنهم يكرهون ما أراد الله تعالى وقوعه، فيلزم أن يكونوا عاصين لله تعالى غير مطيعين له بمخالفتهم لله تعالى في الإرادة وكراهتهم ما أراده، والمعلوم خلاف ذلك.

الحجـــة الثامنة: ما في القرآن الكريم من نفي إرادة الظلم ونحوه عن نفسه وكراهة السيئات والقبائح، وسيأتي ذلك كله والكلام عليه مفصلاً إن شاء الله.

الحجـــة التاسعة: ما دلت عليه السنة الشريفة، والآثار الصحيحة عن السلف والصحابة فمن بعدهم من كراهة الله تعالى للمعاصي وعدم محبته لها ولمرتكبها، وسيأتي في أثناء الكتاب كثير من ذلك إن شاء الله.

[شبهات المجبرة حول نسبة المعاصي]

والعجب من هؤلاء المجبرة كيف يتجاسرون على أن ينسبوا إلى الله عز وجل ما لو نسب إلى أحدهم أو إلى أحد من قراباتهم ورؤسائهم لتبرموا وتجرموا، وبرأوا أنفسهم منه بغاية ما يمكنهم من البراءة، وقد تعلقوا على مذهبهم الفاسد بشبه عقلية وسمعية، ونحن نذكرها ثم نجيب عنها بعون الله تعالى وحسن لطفه وتوفيقه فنقول:

الشبهة الأولى [في القبح]

أن القبيح لا يتصور في حق الله تعالى؛ لأنه إنما يقبح لكون فاعله منهياً عنه أو مملوكاً، والباري تعالى لا يصح عليه شيء من ذلك.

والجـــواب أنا لا نسلم أن وجه القبح ما ذكرتم، وقد استوفينا الكلام على ذلك في السابعة من مسائل الحمد لله.

الشبهة الثانية [الإرادة]

أنه لو وقع في ملكه ما لا يريد أو لم يقع ما أراده لدل على عجزه كما في الشاهد، فإن الملك إذا وقع من رعيته ما يكرهه أو لم يقع ما يريده فإنه يدل على عجزه.

والجـــواب من وجوه:

أحدها: أن هذا القياس لا يصح على أصلكم؛ لأنكم تمنعون قياس الغائب على الشاهد كما مر في السابعة من مسائل الحمد لله.

ثانيها: أن الذي يدل على العجز إنما هو ما أراده من فعل نفسه، أو من فعل غيره على طريق الحتم والإكراه ثم لم يقع، وأما ما أراده من فعل غيره على جهة الاختيار من العبد فلا نسلم أن عدم وقوعه يدل على عجزه من إيجاد وقوعه، وتحقيق ذلك أن ما يريده الله لا يخلو إما أن يكون من فعل نفسه، أو من فعل غيره، إن كان الأول فلا شك أن عدم وقوعه دليل على العجز والضعف؛ لأن من حق القادر على الشيء إذا خلص[1] داعيه إليه أن يقع لا محالة، وإلا خرج عن كونه قادراً عليه، وإن كان الثاني فإما أن يريده على طريق الإكراه والحمل على وقوعه، أو على طريق اختيار فاعله، إن كان الأول فعدم وقوعه دليل على عجزه عن السبب الذي يتوصل به إلى الإكراه والحمل على الفعل، وإن كان الثاني فلا؛ لأن المرجع بالعجز إلى زوال القدرة، وليس عدم وقوع الفعل من الفاعل المختار يدل على عجز من يريد منه ذلك، بل ولا يدل على عجز الفاعل نفسه مع عدم خلوص الداعي، وهكذا يقال فيما قالوه في الملك إذا لم يكن له في فعل رعيته نفع ولا عليه من تركه ضرر كأن يريد منهم طاعة الله ليفوزوا بثوابه ويسلموا من عقابه، وهذا حال الباري تعالى في إرادته لوقوع الطاعة من عباده فإنه لا نفع ولا ضرر عائد عليه، وإنما ذلك

(١) معنى خلوص الداعي أن لا يريد عدم وقوعه ولا يختاره. تمت مؤلف.

عائد إليهم فقط، ولذلك نظائر فإن النبيﷺ يريد إيمان الكفار وطاعتهم، ولا يدل عدم إيمانهم على عجزه، وكذلك المسلمون إذا أرادوا من اليهود دخولهم في الإسلام وترك المضي إلى الكنائس باختيارهم ثم لم يقع شيء من ذلك فإنه لا يدل على عجزهم.

ثالثها: أنه قياس مع وجود الفارق فإن عدم وقوع ما يريده الملك إنما يدل على عجزه؛ لأن له فيه نفعاً من حيث أنه يتقوى به بخلاف الباري تعالى لاستحالة المنافع والمضار عليه.

رابعها: أنه لا قياس إلا بعلة جامعة وهي مفقودة هنا، وما ذكره ليس بعلة، وبيان ذلك أن الأمر عندنا لا يكون إلا بما يريد الآمر، ونحن متفقون نحن وأنتم على أن الله تعالى قد أمرنا بالطاعة ثم لم يقع مراده، والمعلوم عندنا وعندكم أن ذلك لا يدل على عجزه وضعفه، وهذا بخلاف الملك فإنه لو أمر جنده بأمر لم يقع ما أمر به لكان أدخل في الدلالة على عجزه من أن يريد منهم ذلك الأمر ثم لم يقع، فصح أن عدم وقوع المراد ليس دليلاً على العجز، ولا علة له وإلا لكانت مطردة.

فإن قيل: إنما لم يدل عدم وقوع المأمور به على العجز في حق الباري تعالى؛ لأنه قد يأمر بما لا يريد بخلاف الواحد منا فإنه لا يأمر إلا بما يريد، فلهذا دل ذلك على العجز إن لم يقع ما أمر به وأنتم إنما أبطلتم هذا القياس؛ لأنكم بنيتم على غير أساس وهو اعتقادكم الفاسد أن الله تعالى لا يأمر إلا بما يريد، وقد أوضحنا لكم الفرق بين الموضعين.

قيل: هذا فرق من غير فارق، وقول عن منهج الحق مارق، بل

الصحيح الواضح بالدليل الصريح أن الله تعالى لا يأمر إلا بما يريد، وقد مر في الموضع الأول أنه لا دليل على كونه تعالى مريداً إلا وقوع أفعاله على الوجوه المختلفة، ومن ذلك صيغة افعل فإنها تكون أمراً وتهديداً، ولا فرق بينهما إلا من حيث الإرادة والكراهة، ومثاله أن يقول الرجل لغلامه: ناولني الثوب، وكان بين يديه إناء يخاف أن يكسره فيقول: واكسر الإناء، فإنا نعلم أن الصيغة أمر[1]، والثانية تهديد، ولا فرق بينهما إلا أنه مريد لما تعلقت به الأولى من مناولة الثوب، وكاره لما تعلقت به الثانية،ولولا الإرادة لم يكن بين قوله تعالى : {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ}[الأنعام:٧٢] وقوله: {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا}[المائدة:٢] وقوله: {وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ..} الآية[الإسراء:٦٤]،فرق لاتحاد الصيغة، والمعلوم أنها في الأول أمر، وفي الثاني إباحة، وفي الثالث تهديد، وليس الوجه في ذلك إلا كونه مريداً لبعض، وكارهاً لبعض، ومبيحاً لبعض.

قالوا: قد أمر الله تعالى بما لا يريد كما في أمر إبراهيم بذبح ولده ثم نهاه عنه، ولو أراده لم ينهه.

قلنا: لا تعلق لكم بالظاهر؛ لأن ظاهره إنما يقتضي أنه رأى في المنام أنه يذبحه، فمن أين أن ذلك أمر من الله تعالى، فإذا بطل التعلق بالظاهر ورجع إلى التأويل فلستم بأولى منا فنقول: أراد بالذبح مقدماته من الإضجاع ونحوه، وصح ذلك لقرب المقدمات من الذبح كما يقال في مقدمات الموت من المرض الخوف إنه موت قال تعالى:

---

(١) يعني الصيغة الأولى، وهي قوله: (ناولني).

{كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ} [البقرة:١٨٠] والمعلوم أن الوصية لا تقع منه مع وقوع الموت وحضوره، ويدل على صحة هذا التأويل قوله بعد: {قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا} [الصافات:١٠٥] إذ لو كان المراد الذبح الحقيقي لم يصح أن يقال: {قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا} [الصافات:١٠٥] فإذا ثبت ذلك صح أن إبراهيم قد فعل ما أمر به وأريد منه.

قالوا: لو كان الأمر كما ذكرتم لم يكن امتحاناً.

قلنا: يجوز أن يكون عليه السلام لما أمر بذلك ظن أنه يؤمر بالذبح، فكان امتحاناً من هذه الجهة.

قالوا: لو كان كذلك لم يكن للفداء من إضجاع قد وقع معنى.

قلنا: ليس بفداء حقيقة، وإنما سمي بذلك لظن إبراهيم عليه السلام أنه سيؤمر بالذبح هكذا قيل.

وفي الآية أبحاث طويلة سنستوفيها في محلها إن شاء الله تعالى.

قالوا: أمر الله تعالى رسوله -صلى الله عليه وآله- ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم ردها إلى خمس، فلو كان مريداً لها لما ردها إلى ذلك.

قلنا: هذا الحديث بالنظر إلى ظاهره لا يجوز الاعتماد عليه لما فيه من النسخ قبل إمكان العمل وهو لا يجوز؛ إذ هو دليل الجهل والبداء فلم يبق إلا رده، أو تأويله على وجه يصح وهو أن نقول: هو أمر مشروط بأن لا يراجع في ذلك، ولا مانع من تعلق المصلحة به إن لم

يراجع فإن راجع تعلقت المصلحة برد الأمر إلى الخمس، ومثل ذلك صحيح ولولا هو لما حسن الدعاء.

قالوا: قد يوجد في الشاهد أن الحكيم يأمر بما لا يريد، كلو شكا رجل إلى السلطان معصية غلامه فأحضره عند الملك وأمره بأمر ليصدق شكواه، فإن المعلوم أنه لا يريد ما تناولته الصيغة؛ لأنه يعود على غرضه بالنقض.

قلنا: مثل هذا ليس أمراً حقيقة لعدم الإرادة.

وبعد فإن قولكم هذا لا يتأتى إلا على مذهبكم الفاسد وهو أنه لا يقبح من الله قبيح؛ لأن عندكم أنه وإن كان أمره بما لا يريد يصير عبثاً فهو لا يقبح من الله جل جلاله.

وأما على مذهب أهل العدل الذي قام دليله، واستنار سبيله، فلا يصح ذلك لما مر من أن الفاعل لما لا يريد يكون سفيهاً عابثاً إذا كان فعله مقصوداً لذاته، ولا ريب أن أمر الباري المتوجه إلى عبيده لا يكون إلا مراداً مقصوداً لذاته، وإلا لما وجب امتثاله وكان كأمر الساهي والنائم لعبيده -تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ثم إنا نقول: ألستم تقولون: إن الأمر يدل على الطلب، والطلب عندكم غير الإرادة، وتقولون إن ذلك الطلب قائم بذات الباري، فنحن نلزمكم في هذا الطلب الذي لا يجوز أن يتعرى الآمر منه بمثل ما قلتم في الإرادة من جواز تعري الأمر منها؛ لأن الحال فيهما واحد.

الشبهة الثالثة [فعل القبائح]

إن الله تعالى فاعل للقبائح وخالق لها، فيجب أن يكون مريداً لها؛ لأن العالم بما يفعله لا بد من أن يريده، دليله الشاهد.

والجـــواب من وجوه:

أحـــدها: أن شبهتكم هذه متناقضة، فإنكم بنيتم أولها على أنه فاعل القبائح، ثم نقضتم ذلك بإثبات فعلها للشاهد وأقستم الغائب عليه، وهذه مناقضة ظاهرة لا يصح الاستناد إلى هذه الشبهة معها.

الثـــاني: أنا لا نسلم أنه فاعل القبائح وحاشاه من ذلك، بل ولا فاعل لغيرها من أفعال خلقه، وقد أبطلنا دعواكم هذه في مواضع من كتابنا هذا.

الثـــالث: أنا نطالبكم ببيان العلة الجامعة بين الشاهد والغائب في هذا القياس.

فـــإن قلتم: هي كون العالم بفعله لا بد من أن يريده؛ إذ لا علة لوجوب إرادة الواحد منا لفعله إلا كونه عالماً به وهذه العلة موجودة في الغائب.

قلنا: لا نسلم أن العلة ما ذكرتم وإلا لوجب اطرادها، وقد مر أن الواحد منا يفعل الإرادة والكراهة، ولا يجب أن يريدهما وإن علمهما، سلمنا فلا نسلم أن القبائح فعله.

فإن قيل: لو ثبت أنه غير فاعل لها فقد ثبت أنه عالم بها وقادر على المنع منها، وذلك يدل على أنه مريد لها وإلا لمنع منها.

قيل: قد منع أشد المنع بالنهي والزجر، والوعيد الشديد، ولا يصح منه المنع بغير ذلك من القسر والإلجاء لئلا يبطل التكليف.

الشبهة الرابعة [الإكراه]

أنه لو كان كارهاً للمعاصي لكان فاعلها مكرهاً له كما أن من فعل الطاعات يكون مرضياً له.

والجـــواب أن المكره في اللغة هو الملجأ إلى الشيء ولم يلجؤوه إلى شيء فيقال: أكرهوه بخلاف المرضي.

الشبهة الخامسة [العلم السابق]

أن الله تعالى أمر بمجاهدة الكفار، وأراد المجاهدة لهم ولم يتم جهادهم إلا بكفرهم فوجب أن يراد؛ لأن ما لم يتم المراد إلا به فهو مراد.

والجـــواب: لا نسلم أنه يجب فيمن أراد فعلاً أن يريد ما عنده يحصل بدليل أن النبي ﷺ إذا أمر الزاني بالغسل من الجنابة، والتوبة من الزنا، وأمر بإقامة الحد عليه ونحو ذلك مما يترتب حصوله على وقوع الزنا لا يوصف بأنه مريد للزنا.

جـــواب آخر: وهو أن إرادته تعالى لجهاد الكفار إرادة مشروطة بوقوع الكفر.

الشبهة السادسة [الأمر هل يقتضي القضاء]

أنه أمر بجهاد الكفار وهو لا يتم إلا بأن يقاتلونا فاقتضى ذلك أنه يريد قتالهم إيانا وهو معصية، وندبنا إلى الشهادة وهي لا تتم إلا بفعل الظالم فاقتضى إرادته.

والجـــواب أنه أراد منا الجهاد، وطلب الشهادة ولم يرد منهم ذلك، بل هو كاره لقتالهم إيانا؛ لأنه إنما أمر بجهادهم لكفرهم لا ليقاتلونا.

الشبهة السابعة [خلق إبليس]

أنه خلق إبليس وأنظره[1] مع علمه بأنه يدعو إلى المعاصي فدل على أنه يريدها.

والجـــواب أن نهيه عن الإغواء دليل على كراهتها، وحسن خلقه وإنظاره لأمر آخر قد ذكرناه في الاستعاذة.

الشبهة الثامنة [كراهة الله للمعاصي]

أنه تعالى لو كره المعاصي ولم يردها لصح أن يقال: إنها وقعت سواء شاءها الله أم أباها، وسواء سخطها أم رضيها، ومن يرتكب هذا فهو كافر.

والجواب: أن الإباء للشيء يكون بمعنى الكراهة له مع المنع منه، يقال: أبى الظلم أي كرهه ومنع منه، وبمعنى الكراهة فقط، فإن أراد هذا القائل المعنى الأول وهو أنها تقع ولو كرهها الله تعالى ومنع منها

(١) في الأصل: وانظاره، ولعل الصواب ما أثبتناه.

على جهة القسر والحمل على تركها، فلا شك في كفره؛ لأنه كما لو قال إن الله تعالى لا يقدر على المنع منها بالقسر لو أراده، وذلك باطل في حقه تعالى؛ لأنه قادر على هذا المنع لولا حكمة التكليف، وإن أراد الثاني وهو أنها وقعت وهو كاره لفعلها فلا محذور في ذلك، ولا يكفر من أراده، بل هو حقيقة الإيمان والقول بالعدل.

الشبهة التاسعة [هل يقبح من الله ما يقبح من غيره؟]

إن الذي يعولون[1] عليه في هذا الباب أنه يقبح من الله ما يقبح من غيره، وهذا باطل بدليل أن إبليس يريد موت الأنبياء ويقبح منه، والباري تعالى يريد موتهم ولا يقبح منه، فهلا جاز أن يقال إن الله تعالى يريد المعاصي ولا يقبح منه؟

والجواب: أنه قد ثبت أنه يقبح من الباري تعالى ما يقبح من غيره، وقد مر الكلام على ذلك في الفاتحة.

وأما الصورة المذكورة فإنما قبح ذلك من إبليس -لعنه الله- ولم يقبح من الباري لاختلاف الوجه في الإرادتين؛ وذلك أن الله تعالى إنما أراد موتهم لما علمه من المصلحة، ولإرادة الخير لهم بوصول دار الكرامة، والخروج من دار الذل والإهانة، وأراد إبليس ذلك لما في موتهم من ضعف الدين والخلل على المسلمين، وهذا من أقوى الأدلة على إثبات الحسن والقبح العقلي، ألا ترى كيف اختلف الفعل الواحد حسناً وقبحاً لما اختلف وجهه.

---

(١) أي: العدلية، تمت.

الشبهة العاشرة [الاخبار هل يدل على الرضاء؟]

أنه تعالى إذا أخبر أن فلاناً يقتل ظلماً فلا بد من أن يريد قتله ظلماً، وإلا كان مريداً لأن يكون كاذباً تعالى الله عن ذلك.

والجـــواب: لا نسلم أن ذلك يوجب إرادة قتله بدليل أن النبي - صلى الله عليه وآله- أخبر بقتل الحسين وهو كاره له ضرورة حتى روي أنه كان يبكي لذلك.

وقوله: وإلا كان مريداً لكونه كاذباً.

قلنا: إنما يلزم ذلك لو أراد الإخبار عن وقوع ما يعلم أنه لا يقع، وأما على ما وصفتم فلا، ولهذا يصح منه كراهة قتله ظلماً، ولو كان مريداً لقتله لكان قد حصل على صفتين متضادتين.

الشبهة الحادية عشرة [المشيئة]

قالوا: لو لم يكن مريداً إلا للطاعات لوجب فيمن حلف ليأتين ببعض الطاعات وعلق قسمه بمشيئة الله أن يحنث إن لم يأت بتلك الطاعة؛ لأن الله تعالى يشاء الطاعات ولا يشاء منه غيرها، والإجماع على خلافه، فدل على أنه يشاء الواقعات أجمع معصية وطاعة؛ لأن المعنى إن شاء الله مني ذلك لا أن شاء الله مني غيره من أفعالي.

والجـــواب من وجهين:

أحدهما: ذكره أبو علي، وأبو هاشم وهو أن هذا الكلام لا يراد به حقيقة الشرط، وإنما يورد لقطع الكلام عن النفوذ، وللدلالة

على أنه شاك غير قاطع بوقوع ما حلف عليه كما يقتضيه العرف فلا يحنث.

والثاني: أنه وإن أريد به حقيقة الشرط فإن غرض قائله أفعل إن وفقني الله تعالى لذلك وسهل السبيل إليه، فإذا لم يحصل دل على أنه لم يوفق لذلك؛ لأنه لم يكن له في المعلوم لطف يختار عنده الملطوف فيه لا محالة، ولهذا لم يحنث، وهذا اختيار أبي عبد الله البصري.

قيل: الأول أصح لظهوره عرفاً، ولأن قول أبي عبد الله لا يثبت إلا في الواجبات والمندوبات دون المباحات لعدم اللطف فيها؛ إذ لا تتعلق بها مشيئة لله تعالى والقسم المعلق بالمشيئة قد يدخل المباحات[1]، لكنه يرد على أبي علي سؤال وهو أنه لو قصد به حقيقة الشرط فإما أن يقول إنه يحنث،وفيه خرق للإجماع أو لا فلا وجه له مع انتفاء العرف الذي لأجله منع الحنث،وجوابه أن دعوى الإجماع غير صحيحة فإن عامة الزيدية على خلافه،ولذا قالوا فيمن قال لامرأته: أنت طالق إن شاء الله: إنه ينظر فإن كان ممسكاً لها بالمعروف لم يقع الطلاق؛ لأن الطلاق يكون حينئذٍ مباحاً والله لا يريد المباح وإلا وقع؛ لأن الطلاق حينئذ يكون مراداً لله تعالى لما في الإمساك من الضرار، وهكذا قالوا في العتق المعلق بالمشيئة، فإن كان العبد صالحاً عتق؛ لأن عتقه يكون مراداً لله تعالى لما فيه من القربة وإلا فلا؛ لأنه يكون مباحاً.

---

(١) كأن يقسم ليدخلن الدار غداً إن شاء الله. تمت مؤلف.

الشبهة الثانية عشرة [إباحة القبح عند الإكراه]

قالوا: كما أراد القبيح وأباحه عند الإكراه كالنطق بكلمة الكفر فلتحسن منه إرادته لا منا.

والجـــواب: أما عند أبي علي، وأبي هاشم فلا يحسن ذلك إلا تعريضاً، والقائل بحسنه وإباحته أبو الهذيل، واستبعده المشائخ إلا أن يكون المكره كالملجأ فيكون الفعل للذي أكرهه لا له، ولذا لا يذم عليه، وسئل أبو علي، وأبو هاشم عمن لم يخطر بباله التعريض فقالا بمنعه، ولا بد أن يخطر الله بباله الحث على التعريض ويمكن منه.

وقال القاضي فيما رواه عنه أبو رشيد: إذا قال أبو الهذيل بحسن إباحة القبيح من الله تعالى عند الإكراه، فهلا قال يجوز أن يحسن فعل القبيح من الله تعالى فأجاب بأنه يجوز أن يحسن عند الإكراه ما لا يحسن عند الاختيار.

قلت: وقد مر في السابعة من مسائل الحمد لله ما يؤخذ منه معرفة كون القبيح يخرج عن القبح بالإكراه ونحوه أم لا.

الشبهة الثالثة عشرة [فيما شاء الله]

إجماع الأمة على قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وذلك يدل على أن كل واقع في العالم فهو بمشيئة الله تعالى.

والجـــواب من وجوه:

أحـــدها: أن الإجماع غير صحيح، قال السيد مانكديم: لأنا نخالف فيه وإنما هو من إطلاقات المجبرة.

الثاني: أن دلالة الإجماع سمعية لاستناده إلى الكتاب والسنة، ولا يصح لكم الاستدلال بالسمع حتى تثبتوا عدل الله وأنه لا يريد القبيح.

الثالث: أنه أحادي والمسألة قطعية.

الرابع: أن المراد من الإجماع غير معلوم ضرورة، فلا بد من تأويله بمتشابهات الكتاب والسنة، ولستم بأولى منا بالتأويل فنتأوله على ما يوافق دلالة العقل والسمع،وهما قد دلا على أن الله تعالى لا يريد القبائح، وأنه لا يجب وقوعه مما يشاءه إلا فعل نفسه كما مر فيجب تأويل هذا الكلام على الوجه الذي يمكن حمله عليه وهو أن ما يشاؤه من فعل نفسه كان وما لم يشأه لم يكن.

فإن قيل: لِمَ أخرجتم الطاعات من هذه المشيئة وأنتم تقولون إنه يشاؤها؟

قيل: إنما أخرجناها؛ لأن الكلام يقتضي أنه لا بد من كون ما شاءه ولم نجد ما يجب كونه عند المشيئة لا محالة إلا أفعال نفسه، وأما الطاعات فحصولها متوقف على اختيار المطيع كما مر.

فإن قيل: الظاهر من هذا التركيب العموم، وأنه لا يقع إلا ما يشاء، ولا مخصص لبعض ما يدخل تحت المشيئة دون بعض، فإن قلتم: المخصص العقل، قلنا: التخصيص به ممنوع أو غيره فدلوا عليه بدليل لا يحتمل التأويل.

قيل: المخصص العقل والسمع، وقد مر الدليل على جواز التخصيص بالعقل في الثالثة من مسائل قوله تعالى: {انَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة:٢٠].

وأما السمع فنحو قوله: {وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ} [غافر:٣١] نص في أنه لا يشاءُ بعض الكائنات، وهذا معنى التخصيص، وما أحسن ما قاله السيد محمد بن إبراهيم الوزير في هذا، وحاصله أنه لا دليل للخصم في ذلك إلا لو تبين بدليل آخر أن الله تعالى يشاء أن يكون العباد مجبورين على أفعالهم، لكنه قد ثبت أنه شاء أن يكونوا مختارين فيها بمشيئتهم لها لقوله تعالى: {وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ} [الإنسان:٣٠] ولم يقل: وما تشاءون من غير استثناء كما قال الجبرية فقد كان الاختيار الذي شاء الله أن يكون العباد عليه، ولكن بعد مشيئة الله لذلك ولم يكن الجبر الذي لم يشأه الله.

الوجه الخامس: أنا نعارضهم بأمرين أحدهما إجماع المسلمين على قولهم لا مرد لأمر الله ثم لم يمنع ذلك من كون العصاة رادين لأمر الله بتركهم الطاعة وارتكابهم المعصية.

فإن قالوا: المراد بهذا الأمر لما يريده الله من فعل نفسه.

قلنا: فارضوا منا بمثله فيما شاء الله كان.

الثاني: قول الأمة: استغفر الله من جميع ما كره الله، فإنه يدل على أنه يكره المعاصي؛ لأنها التي وقع منها الاستغفار، وعلى مذهب الخصم يلزم أن يقال: استغفر الله عما يريده الله لا عن قولهم عن جميع ما يكرهه الله.

الشبهة الرابعة عشرة [الإضلال المذكور في القرآن]

ما اشتمل عليه القرآن من الآيات الظاهرة في إرادته تعالى للقبائح كآيات المشيئة ونحو ما في الآية التي نحن بصددها من قوله: {يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً} [البقرة:٢٦] فإنه جواب عن الاستفهام في قوله: {مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً} [البقرة:٢٦] فكأنه قال: أراد أن يضل به كثيراً.

والجـــواب: أما آيات المشيئة فسيأتي الكلام عليها في مواضعها، وأما قوله: {يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً} فسيأتي الكلام عليه في المسألة التي بعد هذه.

الشبهة الخامسة عشرة [الأحاديث]

قالوا: روي عن النبي ﷺ: «لو شاء الله أن لا يعصى لما خلق إبليس».

والجواب: أنا نطالبكم بتصحيح الحديث، ثم إن صح فأحادي، والمسألة قطعية، ثم إن ذلك لا يتم على أصلكم؛ إذ لا تأثير لإبليس عندكم؛ لأن الفعل لله تعالى بزعمكم لحصوله بالقدرة.

وبعد فهو معارض بأحاديث كثيرة نحو «إن الله كره لكم قيل وقال....»الخبر وحديث: «إن الله كره لكم العبث في الصلاة» وغير ذلك مما يتواتر معنى، وما كرهه الله لا يكون مريداً له على أن التأويل ممكن، وهو أن الله تعالى لو شاء المنع من المعصية بسلب القدرة عليها والاختيار لما خلق لما خلق إبليس؛ لأنه يعود على غرضه بالنقض، لكنه أراد التمكين من الطاعة والمعصية ليحصل ما أراده من التكليف. والله أعلم.

تنبيه

ما تقدم من أنه تعالى يريد الطاعات ويكره المقبحات يدل على أنه لا يريد المكروه كراهة تنزيه ولا يكرهه وهو كذلك، وفي حكمه الفعل اليسير والصادر عن غير المكلف، سواء كان الصادر عنه قبيحاً كالواقع من الساهي والنائم والبهائم فإنها وإن لم تقبح منهم فإنها قبيحة في نفسها عند من لا يعتبر القصد والعلم كما مر في الاستعاذة، والقول بأن الله تعالى لا يريد هذه الأنواع متفق عليه بين الشيوخ؛ لأنه لا غرض له سبحانه في إرادتها؛ إذ الغرض له جل وعز في إرادة فعل غيره ترجيح وجوده على عدمه والبعث عليه، وهذا مبني على التكليف بفعله، وهذه الأنواع قبيحة وما لم يكن حسناً فالكراهة لا يوجدها تعالى إلا للزجر عن الفعل ولا مدخل لذلك هنا، وهذه الدلالة بعينها تدل على أنه لا يكره المباح ولا يريده، وقد تقدم نحو ما هنا في عدم إرادة المباح وكراهته.

فإن قيل: إذا لم يكره المكروه فلم سمي مكروهاً؟

قيل: إنما سمي بذلك تجوزاً؛ إذ النهي عنه ليس حقيقياً؛ إذ لم يقترن بوعيد ولا غيره مما يقتضي قبحه، فكان سبب تسميته مشابهته للقبيح من وجه وهو استحقاق الثواب بتركه.

الفصل الثاني في الخلاف في إرادته تعالى لنعيم أهل الجنة

ذهب أبو علي إلى أنه لا يجوز من الله تعالى أن يريد أكلهم وسائر ما يتلذذون به من النعيم؛ لأنه مباح وقد تقدم أنه لا يريد المباح.

وقال أبو هاشم: بل يجوز ذلك، واختاره الإمام القاسم بن محمد، والدواري في (الغياصة).

قال الإمام المهدي: وهو الأقرب؛ إذ فيه كمال النعمة لهم إذا علموا أنه يريده، كما أن الضيف إذا علم أن المضيف يريد منه الأكل فإنه يكون ألذ وأهنأ، ولاتفاق العقلاء على أن السخي إذا وفر العطاء فإنه يريد أن المعطى يقبل منه ما أعطاه، والله عز وجل أولى بذلك لكرمه وغناه، ويدل عليه سمعاً قوله تعالى: {كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئاً} [الطور:١٩] وظاهر الأمر يقتضي إرادته إلا لدليل وإن لم يقتض كونه واجباً ولا مندوباً لسقوط التكليف، لكن لفعله على تركه مزية وهو كونه ثواباً يستحق على أبلغ الوجوه.

فإن قيل: هلا جاز إرادة أكل أهل الدنيا ونحوه ليكون أكمل في الإحسان ويكون تفضلاً؟

قيل: قد مر الجواب عن هذا في الفصل الأول، وأما قولهم: إنه يكون تفضلاً، فالتفضل غير واجب على الله تعالى فلا يكون إلى العلم بتلك الإرادة طريق، فيكون عبثاً بخلاف نعيم أهل الجنة لوجوبه.

قلت: لقائل أن يقول: الطريق إلى العلم بذلك في المباح موجودة، وهي ما تقدم من الدليل العقلي، ولورود الأمر بالأكل ونحوه كما مر، واستدل له السيد أحمد الشرفي بحديث: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه...»الخبر، وقد مر تخريجه في الرابعة من مسائل قوله تعالى: {يُخَادِعُونَ اللَّهَ} [البقرة:٩] ثم أورد سؤالاً وهو: إنكم قد قلتم: إن

الإرادة في حق الله تعالى المراد وعلمه باشتمال الفعل على المصلحة فما هي في المباح ونعيم أهل الجنة؟ وأجاب بأنها الأمر بالمباح والإخبار به، وبيان حكمه، ونعيم أهل الجنة مع نصب قرينة ترجح الفعل على الترك، أو علمه باشتمال ذلك الفعل على المصلحة.

نعـــم ولقائل أن يقول: إذا كان الثواب مستحقاً على أبلغ الوجوه وقد قلتم: إنه يجوز إرادة التذاذ أهل الجنة فإنه يجب القطع بوقوع تلك الإرادة؛ لأن أبلغ الاستحقاق لا يحصل من دونها ولا مانع منها.

قلت: أما قاضي القضاة فقد حكى عنه الحاكم وجوبها لذلك، ويوضحه أن تعظيمهم يظهر بهذه الإرادة، ولأنه لما وفر دواعيهم ومنع صوارفهم صار ملجئاً لهم إلى الانتفاع، والملجئ إلى فعل لا بد أن يريده.

وقال الإمام المهدي: الأقرب عدم الوجوب، وإنما الواجب خلق الشهوة والمشتهى، والتمكين منه على وجه التعظيم، ولا دليل على وجوب أكثر من ذلك، ولا نسلم أن الإلجاء يوجب الإرادة، بل يجوز أن تتعلق إرادته بمجرد الإلجاء، سيما إذا كان إلجاء بطريق الدواعي والصوارف كما خلق فينا شهوة المباح في الدنيا ولم يصرفنا عنه صارف يقاوم الداعي ولم تجب إرادته.

الموضع السادس في الرضا والسخط والولاية والمحبة

ذهب أكثر الأصحاب إلى أن الولاية والمحبة والرضا بمعنى إرادة نفع الغير وكراهة مضرته، والسخط كراهة نفعه وإرادة مضرته، وقد ذكرنا حجتهم على ذلك في قوله تعالى: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة:٧] وإذا كانت بمعنى الإرادة والكراهة فهي حادثة فلا يصح القول بأن الله تعالى ساخط فيما لم يزل خلافاً لسليمان بن جرير، وقد مر الكلام عليه في الرابعة من مسائل قوله تعالى: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة:٧].

وقالت النجارية[1]: ليست معاني هذه الألفاظ متفقة في المعنى، واختاره السيد محمد بن إبراهيم.

وقال الرازي: الرضا ترك الاعتراض والمحبة ليست مجرد الإرادة، فيجوز أن يريد الشيء ولا يحبه، وفرق بينهما بأن المحبة التي لا تبعة فيها فهي أخص، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم.

قال الإمام المهدي: ولعله أراد بها الشهوة، ولهذا قال: لا يشتهيه، ويجوز التمدح بنفي الشهوة عنه تعالى وإن كانت مستحيلة عليه سبحانه كما في قوله تعالى: {مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا} [الجن:٣] واحتج هؤلاء على الفرق بين هذه الألفاظ بوجهين:

أحدهما: ما نقل عن أهل اللغة من الفرق، ومنه قول ابن دريد:

رضيت قسراً وعلى القسر رضا

---

(١) وقالوا: إن الله يريد القبائح ولا يحبها ولا يرضاها. تمت مؤلف.

من كان ذا سخط على صرف القضا

فقال: رضيت قسراً، والمقسور ليس بمريد لما قسر عليه، بل تارك للاعتراض، ويقول الواحد منا: أحب جاريتي، ولا يقول: أريدها.

الثاني: أن الصائم العاطش يحب شرب الماء للطبيعة ولا يريده.

والجواب: أن ابن دريد ليس من العرب العرباء، بل من الأدنى فلا حجة في شعره، فلا نسلم أن القسر يمنع الإرادة، فإن الإنسان قد يريد فعل ما أكره عليه لينجو، سلمنا فالمعلوم أن الرضا بمعنى الإرادة ظاهر في اللغة كما يقال: رضيت هذا الشيء، ورضيت البيع والنكاح، أي أردته؛ إذ لا يحتمل هنا ترك الاعتراض، ولا يكفي[1] في تنفيذ ذلك، بل لا بد من الإرادة، فإن استعمل في ترك الاعتراض فمجاز؛ لأن الغالب فيمن ترك الاعتراض في شيء أنه مريد له، لا سيما إذا كان له به تعلق.

وأما المثال فالمحبة فيه بمعنى الشهوة وهو استعمال مجازي؛ لأن الغالب فيمن اشتهى شيئاً أن يكون مريداً له، سيما حيث لم يكن فيه قبح، وقيل أبو علي: هو مِن مجاز الحذف أي أحب الاستمتاع[2] بجاريتي، فتكون المحبة بمعنى الإرادة حقيقة، وهكذا يقال في محبة الصائم للماء يعني أن المحبة بمعنى الشهوة، وإنما حملناها على ذلك؛ لأن استعمال المحبة بمعنى الإرادة ظاهر شائع في اللغة ولا يحتمل، قوله تعالى: {فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَه} [المائدة: ٥٤] غير الإرادة

(١) أي ترك الاعتراض. تمت مؤلف.
(٢) أو أريد الانتفاع بها. تمت مؤلف.

لاستحالة الشهوة عليه تعالى أي يريد إثابتهم، ويريدون طاعته، وكذلك قول عليعليه السلام في قتل عثمان: والله ما كرهت ولا رضيت أو كما قال، فقابل الكراهة بالرضا وهي ضد الإرادة، وكذلك الولاية، والموالاة معناها إرادة النفع، وكراهة الضرر.

قال الإمام المهدي: ولا بد من تعظيمه مع الموالاة؛ لأنا لا نسمى أولياء لليهود وإن كرهنا مضرتهم في الدنيا وأردنا نفعهم ، ومنه قوله تعالى: {اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ} [البقرة:٢٥٧] ونحوها وقد نريد نفع الأعداء ودفع المضار عنهم أيام الهدنة ولا نكون بذلك موالين.

تنبيه

قال النجري: وقولنا إن الرضى وما ذكر معه بمعنى إرادة النفع وكراهة الضرر والسخط بالعكس إنما هو في الشاهد، فأما في القديم تعالى فليس معناهما إلا الإرادة فقط؛ إذ لا يكره الله عقاب الأنبياء ولا ثواب الكفار؛ لأنه لا يكره القبيح من فعله لعدم الفائدة كما تقدم.

تنبيه

وما تقدم من أن الألفاظ المذكورة بمعنى إرادة النفع إلى آخره في حق الله تعالى إنما هو عند أكثر أصحابنا خلافاً للإمام القاسم بن محمد

وأتباعه فقالوا: معنى رضا الله ومحبته، والولاية بمعنى[1] المحبة الحكم باستحقاق الثواب قبل وقته، وإيصاله إليه في وقته، والكراهة الحكم باستحقاق العقاب قبل وقته، وإيصاله في وقته في الدار الآخرة، والسخط بمعناها، والوجه في ذلك أن حملها على المعنى الحقيقي لا يجوز في حقه سبحانه وتعالى؛ لأنها أعراض وهو عز وجل ليس بمحل للعرض. وإلى هنا انتهى الكلام على مسألة الإرادة، والحمد لله على هدايته وإرشاده.

وبقيت أبحاث تتعلق بالمسألة كبيان أحكام الإرادة، وما يجري على الله من الأسماء باعتبار كونه مريداً ونحو ذلك، وسنذكرها في غير هذا الموضع إن شاء الله تعالى.

المسألة الخامسة [في الإضلال]

قالت المجبرة: قوله تعالى: {يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً} [البقرة:٢٦] يدل على أن الله تعالى يضل بعض خلقه عن الدين أي يخلق فيهم الضلال، وذلك أن المعنى الأصلي في الإضلال عن الدين عندهم إنما يكون بالدعاء إلى تركه وتقبيحه في أعينهم، وهذا هو الإضلال المنسوب إلى الشيطان وفرعون ونحوهما، وهذا لا يجوز نسبته إلى الله إجماعاً.

قال الرازي: الأمة مجمعة على أن الإضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى؛ لأنه ما دعا إلى الكفر ولا رغب فيه، بل نهى عنه وزجر،

(١) لا التي بمعنى ملك التصرف. تمت مؤلف.

وتوعد بالعقاب عليه، وإذا انتفى هذا المعنى الحقيقي ثبت بالإجماع أن الآية ليست على ظاهرها، فحينئذٍ لا بد من التأويل، فأهل الجبر حملوها على أن المراد بذلك خلق الضلال فيهم وصدهم عن الإيمان، وربما قالوا هذا حقيقة اللفظ؛ لأن الإضلال عبارة عن جعل الشيء ضالاً كما أن الإخراج عبارة عن جعله خارجاً، هكذا حقق مذهبهم الرازي وما ذكره من أنهم ربما قالوا: إن حقيقة الإضلال هو خلق الضلال فيهم، وصدهم عنه هو الظاهر من مذهبهم.

قال أبو حيان: وإسناد الضلال إلى الله تعالى إسناد حقيقي كما أن إسناد الهداية كذلك فهو خالق الضلال والهداية.

وفي كتب أصحابنا عنهم أنهم ينسبون ذلك إلى الله تعالى على معنى أنه يغويهم ويصدهم عن الدين وهو الجاري على مذهبهم في أنه تعالى الخالق لأفعال العباد، وأنه لا يقبح من الله تعالى قبيح.

وإذا عرفت تحقيق مذهبهم فاستمع لما أملي عليك في رده وإبطاله من كلام أئمة الهدى، ومصابيح الدجى، فأقول:

أجابت العدلية بأنكم قد اعترفتم بأنه لا يجوز القول بأن الله تعالى دعاهم إلى ترك الدين وقبحه في أعينهم، وإنما المعنى أنه خلق الضلال فيهم، أو صدهم عنه، وحال بينهم وبينه بأي الموانع، وهذا باطل لغة، وعقلاً، ونقلاً، أما اللغة فلأنا قد استوفينا المعاني اللغوية للإضلال في قوله تعالى: {وَلاَ الضَّالِّينَ} ولم ينقل أحد من أئمة اللغة أن خلق الضلال أو الصد عن الدين من معانيه، وإنما المعروف في

اللغة أنه يقال لمن منع غيره من أمر على جهة القسر والجبر: إنه منعه وصرفه، ولا يقال أضله إلا إذا لبس عليه، وأورد عليه شبهة لا يهتدي معها.

وأما العقل فمن وجوه:

أحـــدها: أنكم جعلتم أساس مذهبكم هذا كون الباري تعالى هو الخالق لأفعال العباد، وأنه لا يقبح منه قبيح لو فعله، وقد أبطلنا هذين الأساسين في الاستعاذة والفاتحة، وفي مواضع أخر من كتابنا هذا.

الثاني: أنه لو كلفهم مع خلقه للضلال فيهم، ومنعهم منه للزم قبائح كثيرة، كتكليف ما لا يطاق وفعله للجهل فيهم وعدم الفائدة في إنزال الكتب، وبعثة الرسل إلى غير ذلك من اللوازم الفاسدة، وقد تقدم كثير منها في الثالثة من مسائل الاستعاذة وغيرها.

وأما النقل فلأن الله تعالى قد ذم إبليس، ومن سلك مسلكه في إضلال الناس، وشنع على من لا يؤمن ولم يتذكر فقال: {فَمَا لَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ} [الإنشقاق:٢٠] {فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ} [المدثر:٤٩] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أنه لا مانع لهم من الإيمان البتة، وأنهم إنما ضلوا بسوء اختيارهم، وبسبب انقيادهم لمن حذرهم الله منهم من شياطين الإنس والجن، فكيف يتوهم عاقل مع ذلك أن يكون الله تعالى هو الخالق للضلال فيهم والمانع لهم من الإيمان، وما أحسن ما قاله إمامنا الهادي يحيى بن الحسين عليه السلام في بعض كتبه حيث قال: كيف يغوي خلقه ويضلهم ولا يرشدهم ثم يعذبهم على

فعله، إذاً لكان لهم ظالماً، وعليهم متعدياً، وهو مع ذلك يعيب على من فعل مثل هذا الفعل إذ يقول عز وجل: {وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً}[النساء:١١٢] وبعث إليهم الرسول، وأنزل عليهم الكتاب، ثم قال: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً}[البقرة:٢٠٨] فأمرهم أن يدخلوا في السلم والإيمان، ولو كان كما يقول الجاهلون أنه هدى قوماً، وأضل قوماً ولم يهدهم لم يكن لقوله: {ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً}[البقرة:٢٠٨] معنى، إذا كان عز وجل بزعمهم أدخل قوماً في الإسلام وحال بين قوم وبين الدخول في الإسلام، فما معنى قوله لقوم داخلين في الإسلام: {ادخلوا} وهم داخلون، كما لا يقول لقائم: قم، وكما لا يقول لجالس: اجلس، ويقول لقوم حال بينهم وبين الدخول في الإسلام: ادخلوا، فكيف يقدرون على ذلك وهو قد حال بينهم وبين الدخول في الإسلام، كما لا يقول لمقعد: قم، ولا لأعمى: ابصر.

وقال الإمام القاسم بن محمد في (الأساس): إن القول بذلك -أعني نسبة الإضلال إلى الله تعالى- بمعنى الإغواء عن طريق الحق ذم لله تعالى، وتزكية لإبليس وجنوده، وذلك كفر.

واعـــلم أن الرازي قد بسط الكلام فيما نقله عن العدلية في رد ما ذهب إليه هو وحزبه، وحاصله راجع إلى ما ذكرنا، ومنه ما هو داخل في وجوه التأويل الآتية، فلا نطيل بما لا طائل تحته.

وإذا ثبت أنه لا يجوز حمل الآية على ما تقوله وجب المصير إلى تأويلها، وردها إلى المحكم من الكتاب ودلالة العقل، وقد ذكر أئمة

العدل في ذلك وجوهاً:

أحدها: أن معنى الآية الحكم عليهم بالضلال، وتسميتهم به، والشهادة به عليهم وهو معنى شائع في اللغة، وقد مر الاستشهاد عليه في قوله: {وَلَا الضَّالِّينَ} [الفاتحة:٧]، ومن شواهده قول طرفة[1]:

وما زال شربي الراح حتى أضلني

صديقي وحتى ساءني بعض ذلكا

أراد سماني ضالاً، وهذا الوجه ذكره القاسم بن إبراهيم، والهادي، والناصر، وذهب إليه قطرب، وكثير من المعتزلة، وقال الإمام المهدي: هو أصح المعاني في الآية، أي يحكم بضلالهم بحسب مخالفتهم إياه؛ لأن الضمير راجع للقرآن وهو لا يضل به أحداً، بل يهتدي به، فكأنه سبحانه أراد أنه يحكم بضلال كثير من الناس بسبب القرآن حيث لم يهتدوا به.

قلت: وفي رجوع الضمير للقرآن نظر، والظاهر رجوعه إلى المثل، وعليه أئمة التفسير، فكأنه تعالى أراد بالمثل ظهور ما علمه من ضلالهم ليصح الحكم عليهم به وتسميتهم ضالين؛ لأن ذلك لا يصح قبل ظهور الضلال.

واعترضه الرازي بأمرين:

أحدهما: حكاه عن غيره وهو أن من أهل اللغة من أنكر هذا الوجه، وقال: إنما يقال: ضللته تضليلاً إذا سميته ضالاً، كما يقال: فسقته؛

(١) طرفة بن العبد.

إذا سميته فاسقاً، ولا يقال أضله بمعنى سماه ضالاً وحكم عليه بالضلال.

ثانيهما: أن الله تعالى إذا سماه بذلك وحكم به عليه امتنع تخلفه ووجب الإتيان به، وإلا انقلب خبر الله تعالى كذباً، وعلمه جهلاً، وكل ذلك محال، فالمفضي إليه يجب أن يكون محالاً، فيجب أن يكون ضلال العبد ثابتاً واجباً، وهذا عين الجبر الذي تفرون منه.

والجـــواب عن الأول: بأنه قد ثبت ما ذكرناه عن العدول من أئمة العترة وحفاظ اللغة، ومن علم حجة على من لم يعلم، وقد اعترف الرازي بأنه مستعمل[1]؛ لأن الرجل إذا قال لآخر: فلان ضال، جاز أن يقول: لم جعلته ضالاً؟ أي لم سميته وحكمت به عليه.

والجـــواب عن الثاني: يؤخذ من الرابعة من مسائل قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ} [البقرة:٦].

الوجه الثاني: أن إسناد الإضلال إلى الله تعالى إسناد إلى السبب البعيد، وهو يتخرج على وجهين:

أحدهما: أنه لما ضرب المثل فازداد به المؤمنون إيماناً إلى إيمانهم، وازداد به قوم ضلالاً إلى ضلالهم كان سبباً في الإضلال والهداية، فصح نسبته إلى الله تعالى من هذه الجهة، وهذا اختيار الزمخشري، والنيسابوري وهو من الخصوم، وهو معنى مشهور في اللغة، وقد تقدم ذكره في الفاتحة، وشواهده كثيرة في القرآن وغيره، قال تعالى في الأصنام: {رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ} [إبراهيم:٣٦] أي ضل بها

(١) أي: في الحكم والتسمية.

كثير، وقال تعالى: {وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ...} إلى قوله: {فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ، وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ} [التوبة:١٢٤،١٢٥] فأضاف زيادة الإيمان والكفر إلى السورة؛ لأن الصلاح والفساد يحصلان عند نزولها، ويقال: أمرضني الحب، أي مرضت بسببه، وأفسدت فلانة فلاناً وهي لم تعلم به، وقال الشاعر:

دع عنك لومي فإن اللوم إغراء

أي يغري الملوم باللوم، والمراد أنه يكون سبباً فيه.

وعن مالك بن دينار -رحمه الله- أنه دخل على محبوس قد أخذ بمال عليه وقيد فقال: يا أبا يحيى، أما ترى ما نحن فيه من القيود، فرفع مالك رأسه فرأى سلة فقال: لمن هذه السلة؟ فقال: لي، فأمر بها تنزل، فإذا دجاج وأخبصة، فقال مالك: هذه وضعت القيود على رجلك، فأسند وضع القيود إلى السلة لما كانت سبباً فيه، فكذلك يجوز أن يضاف الإضلال إلى الله تعالى على معنى أن الضُلاَّلَ ضلوا بسبب إنزاله الآيات المشتملة على الامتحانات.

ثانيهما: أن الله تعالى لما خلق الإنسان على هيئة وجبلة يألف معها ما اعتاده من خير أو شر، صح أن ينسب إليه سبحانه الإضلال من هذا الوجه، وهذا ذكره الراغب، وقد مر في الفاتحة.

واعترض الرازي هذا الوجه -أعني نسبة الإضلال إلى الله تعالى من حيث أنه فعل السبب- فقال: هذه المتشابهات إما أن يكون لها أثر في

تحريك الدواعي أو لا، إن كان لها أثر وجب على أصلكم أن تقبح؛ لأنها إذا أثرت في ترجيح المعصية وجب وقوع المعصية لما مر في قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] من أنه إذا حصل الرجحان فلا بد وأن يحصل الوجوب، وحينئذٍ يحصل الجبر وهو قبيح عندكم، فما أدى إليه يجب أن يقبح.

فإن قلتم: لا نسلم أنه يحصل الوجوب عند الرجحان.

قلنا: فأنتم توافقون في أنه ينبغي أن يكون المكلف مزاح العلة والعذر، وإنزال هذه المتشابهات مع أن لها أثراً في ترجيح المعصية كالعذر للمكلف في عدم فعل الطاعة فوجب أن تقبح، وأما إن لم يكن لها أثر، فهي أجنبية عن الضلال فلا تصح نسبته إليها، كما لا ينسب إلى صرير الباب ونغيق الغراب.

قلت: وكان عليه أن يزيد، وإذا لم تصح نسبته إليها فلا تصح نسبته إلى فاعلها؛ لأن النسبة إليه فرع على صحة النسبة إليها، ولأنه أجنبي عن الضلال مع عدم الأثر مثلها.

والجواب: أنا لا نسلم أن القول بالمرجح يوجب وقوع الفعل، سواء كان الفعل طاعة أم معصية، وقد استوفينا الرد على الرازي في السادسة من مسائل المقدمة، وفي السابعة من مسائل الآية التي ذكرها، وإذا بطل ذلك بطل ما رتبه عليه من لزوم الجبر الذي ألزمنا لأجله قبح إنزال المتشابه.

وأما قوله: إنه ينبغي أن يكون المكلف مزاح العلة، فمسلم، لكن

لا نسلم أن إنزال المتشابه يكون عذراً للمكلف في ترك الطاعة، وإنما ألجأهم إلى القول بذلك جهلهم بالحكمة في إنزاله، أو تجاهلهم لأجل عنادهم، وهي زيادة المشقة في التكليف والابتلاء كما سيأتي بيانه في سورة آل عمران، ولا شك أن أصل التكليف حسن كما مر في الفاتحة وغيرها، فكذلك الزيادة فيه، وإذا[1] حسن من الله تعالى إبقاء إبليس -لعنه الله- وتمكينه من إغواء العباد وإضلالهم، فإن أراد بإزاحة العلة أن لا يكون له داعي إلى المعصية، فذلك باطل لما مر في الثالثة عشرة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] وغيرها من أن شرط التكليف زوال الإلجاء، وأن يكون المكلف متردد الدواعي بين الطاعة والمعصية لتحصل المشقة التي لا يتم التكليف من دونها، وأما العلة فقد أزاحها الله تعالى بما ركب في العبد من العقل الوافر، وما أنزله من الكتب، وأرسله من الرسل مع خلق القدرة على ما كلفه به وتمكينه منه، وهذا واضح والحمد لله.

الوجه الثالث: أن يكون المراد بإضلال الله إياهم هو خذلانهم، وترك اللطف والتوفيق لهم لما علمه من تماديهم في الطغيان، وانهماكهم في العصيان، وهذا حكاه الناصر عن بعض أهل النظر كما مر في الفاتحة، وهو بيِّن واضح في اللغة، ومن شواهده قوله:

أضاعوني وأي فتى أضاعوا

ليوم كريهة وسداد ثغرِ

ويقال لمن ترك سيفه في الأرض الندية حتى فسد وصدى: أنت

(١) هكذا في الأصل، ولعلها (ولذا) والله أعلم.

أفسدته وأصديته.

واعترضه الرازي بأن هذا إنما يسمى إضلالاً إذا كان الأولى والأحسن المنع، فلا يقال للوالد: إنه أضل ولده، إذا ترك معاهدته بالتأديب إلا إذا كان الأحسن بالوالد أن يمنعه من ذلك، وذلك حيث لم يحصل من المنع مفسدة من الولد أعظم من المفسدة الأولى، فأما إن كان يحصل ذلك فلا يقول أحد إنه أضله، وأفسده بالتخلية وعدم المنع، وهاهنا لو منع الله تعالى المكلف جبراً عن هذه المفسدة لزمت مفسدة أعظم من الأولى وهي التكليف مع عدم شرطه المتقدم قريباً، فكيف يقال: إنه أضله وأفسده بمعنى أنه ما منعه.

والجواب: أنا لم نقل إنه أضله بمعنى أنه ما منعه قسراً وجبراً، وإنما قلنا: إنه أضله، بمعنى أنه خلاه وشأنه، فلم يمده بلطف ولا توفيق لعلمه بعدم التطافه مع كونه متمكناً من فعل الطاعة واختيارها، وترك المعصية واجتنابها، فلا تلزم المفسدة المذكورة، وإنما هذا الاعتراض مبني على القول بالجبر، وحينئذ فيصح أن يقال: إن الله تعالى أضل أهل الضلال، بمعنى أنه تركهم وضلالهم ولم يمنعهم منه، ولا محذور فيه.

وأما قوله: إنه لا يقال ذلك إلا إذا كان الأحسن المنع، فغير مسلم، بل لا يقال ذلك إلا لمن كان قادراً على المنع، والله تعالى قادر على المنع من المعاصي، لكن منعت حكمته جل وعلا من الجبر والإلجاء.

الوجـــه الرابـــع: أن تكون نسبة الإضلال إلى الله تعالى على جهة الحقيقة، ويكون ذلك منه تعالى جزاءً لهم على أفعالهم الخبيثة،

وقبائحهم العظيمة، وهذا قول القاسم بن إبراهيم فيما رواه عنه في (البدر الساري)، ونص عليه الإمام أحمد بن سليمان في الحقائق، واختاره السيد محمد بن إبرهيم الوزير وقال: من عجائب أهل التأويل تكلف وجهٍ لحسن ذلك، وترك الوجه المنصوص عليه وهو العقوبة، ورجحه ابن جرير، ورواه عن بعض الصحابة قال: حدثني موسى بن هارون، قال: حدثنا عمرو بن حماد، قال: حدثنا أسباط، عن السدي في خبر ذكره، عن أبي مالك، وعن أبي صالح، عن ابن عباس، وعن مرة عن ابن مسعود، وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ {يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً} يعني المنافقين {وَيَهْدِى بِهِ كَثِيراً} [البقرة:٢٦] يعني المؤمنين، قال ابن جرير: فيزيد هؤلاء ضلالا إلى ضلالهم لتكذيبهم بما قد علموه حقاً يقينا من المثل الذي ضرب الله {وَيَهْدِى بِهِ} يعني بالمثل كثيراً من أهل الإيمان والتصديق، فيزيدهم هدىً إلى هداهم، وإيماناً إلى إيمانهم؛ لتصديقهم بما قد علموه حقاً يقيناً أنه موافق ما ضربه الله له مثلاً وإقرارهم به، وذلك هداية من الله لهم به، واستدل هؤلاء بظواهر آيات كثيرة جعل ما نسب إلى الله تعالى من الإضلال ونحوه فيها مرتباً على تقدم المعاصي من العبد ترتب المسبب على سببه، كقوله تعالى: {طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ} [النساء:١٥٥] {فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ} [الصف:٥] {وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ} [البقرة:٢٦] {وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ} [الأنعام:١١٠] {فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً} [البقرة:١٠] {وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ} [الأنعام:١١٠] {فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً} [المائدة:١٣] {وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ

وَاسْتَغْنَى ، وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى} [الليل:٨-١٠] {إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً...} إلى قوله: {كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ} [الأعراف:١٦٣] {فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ} [يونس:٧٤] وفي آية أخرى: {عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ} [الأعراف:١٠١] {وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ} [النساء:١٥٥] وفيها رد قولهم: إن قلوبنا غلف من أصل الخلقة، والحكم بأنها إنما صارت كذلك بسبب كفرهم، وأنهم استحقوا الطبع عليها عقوبة إلى غير ذلك من الآيات الدالة بظواهرها على أن الختم والطبع والإضلال إنما كانت جزاء على المعاصي وعقوبة لمرتكبيها، وذلك لا يكون إلا بعد أن يبين الله طرق الهداية ويدلهم عليها، ويدعوهم إليها كما قال تعالى: {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ} [التوبة:١١٥]، وقوله تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً} [الإسراء:١٥] وقوله: {ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ} [الأنفال:٥٣] فنص على أنه لا يسلبهم النعمة، ويبدلهم منها النقمة، والعقوبة إلا بعد تغييرهم ما بأنفسهم وهو عدم الشكر، وامتثال أوامره، والترك لمناهيه، ولا شك أن الهداية للإيمان من أعظم النعم بدليل قوله تعالى: {بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ} [الحجرات:١٧]، فإذا كان عادة الله التغيير على العصاة بسلب النعم وإبدالها بالعقاب والنقم جاز أن يعاقب من لا يقبل الهداية بسلبها عنه وإضلاله عن الحق، والطبع والختم على قلبه، والقول بأن الإضلال يكون عقوبة رواه في (البدر

الساري) عن الهادي إلا أنه جعله عبارة عن الخذلان والبراءة منهم، وأما الضلال فهو فعلهم ونحوه في (الجامع الكافي) عن أحمد بن عيسى، ومحمد بن منصور -أعني أنهما فسرا إضلال الله تعالى لعباده بالخذلان لمن علم منه المعصية وإيثار الهوى- وقد تقدم بعض كلمات أحمد في الاستعاذة، ولعل كلام القاسم والإمام أحمد بن سليمان يعود إلى هذا.

والمراد بالخذلان ترك الهداية التي بمعنى اللطف، والزيادة في تنوير القلوب، وشرح الصدور كما ذلك مفهوم من متفرقات كلماتهم، وقد مر بعضها في الفاتحة.

وأما الهداية التي بمعنى الدلالة فلا يجوز خلو المكلف عنها؛ إذ لا يصح التكليف من دونها.

وقد حمل بعض العدلية الإضلال في الآية على العذاب والعقوبة كما هنا، إلا أنه لم يحمله على الإضلال في الدنيا ولا على الخذلان، بل على عذاب الآخرة وعقابها، واحتج عليه بقوله تعالى: {إِذِ الأَغْلاَلُ فِى أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلاَسِلُ يُسْحَبُونَ...} إلى قوله: {كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ} [غافر:٧١-٧٤].

واعترضه القفال وقال: لا نسلم أن الضلال والإضلال قد يكونان بمعنى العذاب، وأجاب عما يستدل به أصحابنا على استعمالهما في ذلك من قوله: {إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِى ضَلاَلٍ وَسُعُرٍ} [القمر:٤٧] وقوله: {كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ} [غافر:٧٤] بأنه لا يجوز في الآية الأولى أن

يكون معناها في ضلال عن الحق في الدنيا وسعر في الآخرة أي في جهنم، ويكون قوله: {يَوْمَ يُسْحَبُونَ} [القمر:٤٨] من صلة سعر، وأما الآية الأخرى فيحتمل أن يراد بإضلال الله إياهم إبطال أعمالهم وإحباطها في الآخرة، ويحتمل أن يراد به خذلانهم في الدنيا لإعراضهم عن الحق، فإذا خذلهم جاءوا يوم القيامة وقد بطلت أعمالهم.

والجواب: أن هذين التأويلين خلاف الظاهر، بل في تأويل الآية الأولى تفكيك النظم، وفي الأخرى تقدير مضاف وهو الأعمال، وكل ذلك لا ملجئ إليه، فلا يبعد المنع منه، وكذلك تأويل الآية الأخرى بالخذلان يأباه السياق ولا موجب له.

الوجه الخامس: أن يحمل الإضلال على الإهلاك والإبطال، وهو وجه مستعمل في اللغة، وقد مر في الفاتحة، ومنه يقال: أضل القوم ميتهم، إذا واروه في قبره؛ لأنه يصير بذلك في حكم المستهلك الذي قد بطل وذهب.

قال النابغة:

وآب مضلوه بعين خلية

وغودر بالجولان حزم ونائل

والمراد هنا أن الله أبطل أعمالهم، وأهلكها حتى لا ينتفعون بها.

واعترضه الرازي بأنه لا يليق حمل الآية عليه؛ لأن قوله: {وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً} [البقرة:٢٦] يمنع منه.

والجواب: أنه لا يمنع منه إلا لو حملت الهداية على الدلالة

والتوفيق، وأما إذا حملت على الإثابة والنجاة فلا. والله أعلم.

فهذه خمسة أوجه من التأويل إذا حملنا الإضلال في الآية على الإضلال عن الدين، وأما إن لم نحمله على ذلك ففيه تأويلات أخر:

أحـــدها: ما اعتمده أبو علي ومن وافقه وهو أن يحمل الإضلال على الإضلال عن طريق الجنة.

قالوا: وهذا في الحقيقة ليس بتأويل، بل حمل اللفظ على ظاهره؛ لأن الله تعالى لم يبين ما يضلهم عنه، فحملناه على هذا لعدم المانع منه، ولا ملجئ إلى غيره من المجازات والتأويلات البعيدة.

قال الـــرازي: ثم حملوا ما في القرآن على هذا، واحتجوا بقوله تعالى: {كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ} [الحج:٤] أي يضله عن الجنة وثوابها بدليل آخر الآية.

واعترضـــه الرازي بأنه قال: (يضل به)، أي باستماع الآيات، والإضلال عن طريق الجنة ليس بسبب استماع الآيات، بل بسبب الإقدام على القبائح.

والجواب: أن استماع الآيات مع ردها من القبائح على أن رد الضمير إلى استماع الآيات غير مسلم، بل هو راجع إلى المثل، وجهلهم بحسن مورده لتقصيرهم في النظر وعنادهم من أعظم القبائح.

الوجـــه الثاني: أن لا تكون الهمزة للتعدية، بل للوجدان فيكون المعنى: إن الله تعالى وجدهم ضالين.

واعترضه الرازي بأن مجيئ الهمزة للوجدان غير ثابت في اللغة، وأن

الهمزة لا تفيد إلا التعدية، وتأول قول عمرو بن معدي كرب لبني سليم: قاتلناكم فَمَا أَجْبَنَّاكُمْ، وهاجيناكم فما أفحمناكم، وسألناكم فما أبخلناكم، على أن المراد فما أثر قتالنا في صيرورتكم جبناء، وهكذا البواقي، وليس المراد فما وجدناكم جبناء، وقال: إن هذا أولى دفعاً للاشتراك، ولو سلم فالمعدى بالباء لا يكون بمعنى الوجدان.

والجواب: أنه قد نص على مجيئ الهمزة للوجدان مشاهير من أئمة العربية، ولم ينقلوا في ذلك خلافاً وهم القدوة في نقل اللغة.

وأما تأويله لقول عمرو بن معدي كرب فتعسف بلا موجب.

وأما قوله: إن المعدى بالباء لا يكون بمعنى الوجدان، فالباء فيه ليست للتعدية وإنما هي باء السببية ومفعول الفعل كثيراً، وكان الأولى في الاعتراض أن يقال: الجملة كالجواب لقولهم: ماذا، ولا يستقيم أن تكون الهمزة للوجدان مع جعل الجملة جواباً؛ إذ لا يصح أن يقال: لمن قال: ما ذا أردت بسفرك؟ أردت وجدت زيداً محموداً.

الوجه الثالث: أن يكون قوله: {يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِى بِهِ كَثِيراً} [البقرة:٢٦] من كلام الكفار قالوه على سبيل التهكم فأجاب الله عليهم بقوله: {وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ} [البقرة:٢٦].

واعتـــرضه الرازي وغيره بأن فيه تفكيك النظم، حيث يكون أول الكلام من كلام الكفار وآخره من كلام الله تعالى، لا سيما مع اتصال الكلامين بحرف العطف، ولو احتمله المقام فهو غير مخلص من نسبة الإضلال إلى الله؛ لأنه قد نسب إليه في قوله: {وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ

الْفَاسِقِينَ} وفي قوله: {يضل به من يشاء} فلا حاجة لتكلف مثل هذا التأويل في هذا الموضع مع أن الخصم لو سلمه لم تنقطع حجته لتمسكه بما هو أصرح منه في الدلالة على مذهبه، فعليك بالتأمل لما مر من هذه التأويلات ففيها غنية عن بعض التكلفات مع أنها شاملة لكل شبهة يوردها الخصم، وبعضها أقوى من بعض كما لا يخفى على الفطن.

واعـــلم أن الرازي قد أجاب عما ذكرناه من التأويل للآية إجمالاً وتفصيلاً، فأما التفصيل فقد ذكرناه وأجبنا عليه، وأما الإجمال فمن وجوه:

أحدها: مسألة الداعي والمرجح وهي أن القادر على العلم والجهل والهدى والضلال لِمَ فعل هذا دون الآخر؟ ومقصوده أنه لا بد أن ينتهي الأمر إلى داع موجب يخلقه الله في العبد كما مر تحقيق مذهبه في ذلك.

الثاني: مسألة العلم كما مر في قوله: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] وقد قرر هنالك أنه لو وقع من العبد خلاف ما علمه الله منه لانقلب علم الله جهلاً.

الثالث: أَن فعل العبد لو كان بإيجاده لما حصل إلا ما يريد، والمعلوم خلافه، فإن كل أحد لا يريد إلا العلم والاهتداء ، ولا يحصل له إلا الجهل والضلال.

فإن قلتم: سبب ذلك أنه اشتبه عليه العلم والهدى بالجهل

والضلال، فظن الجهل علماً، والضلال هدىً فقصدهما.

قلنا: ذلك الظن خطأ، فإن اختاره أَوَّلاً فقد اختار الجهل وذلك غير ممكن[1]، وإن اشتبه عليه ذلك بسبب ظن متقدم لزم أن يكون قبل كل ظن ظن، إلى ما لا نهاية له وهو محال.

الوجه الرابع: أن التصورات غير كسبية، والتصديقات البديهية غير كسبية، وذكر نحو ما تقدم في المقام الثاني من الفصل الثاني في الموضع الرابع في المسألة السابعة من مسائل قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} [البقرة:٢١].

والجواب عن الوجه الأول: قد مر في السادسة من مسائل المقدمة، وفي السابعة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧] وكذلك الجواب عن الثاني قد مر في الرابعة من مسائل هذه الآية[2]، والجواب عن الثالث يؤخذ من السابعة من مسائل قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} [البقرة:٢١] ومن جواب الشبهة الرابعة من الثالثة عشرة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧]، والجواب عن الرابع قد مر في ذلك المقام.

---

(١) لأن الفرض أنه لا يختار إلا بعد اشتباه العلم بالجهل. تمت مؤلف.

(٢) أي قوله: {ختم الله على قلوبهم}. تمت مؤلف.

المسألة السادسة [استطراد في استدلال المجبرة]

قد مر في المسألة الرابعة من هذه الآية أن المجبرة استدلوا بهذه الآية على أن الله تعالى يريد القبائح من العباد.

والجواب: أن ذلك اغترار منهم بالظاهر، وقد أوضحنا بما ذكرنا من وجوه التأويل السابقة أن الآية ليست على ظاهرها، وبه يبطل تمسكهم بها.

المسألة السابعة [شبه المجبرة والرد عليها]

ظاهر الآية أنه يجوز أن يطلق على الله تعالى أنه يضل عباده؛ لأنه أطلق في الآية أنه يضل كثيراً، وهذا قول المجبرة كافة.

وقالت العدلية: لا يجوز ذلك؛ لأنه يوهم الخطأ وهو أن الله تعالى أغواهم عن طرق الدين، وظاهر إطلاق رواية الإمام المهدي عن العدلية أنه لا خلاف بينهم في ذلك، وصرح بنسبته إليهم جميعاً النجري، وهكذا القول في كل لفظة توهم الخطأ فإنه لا يجوز إطلاقها؛ لإيهامها الخطأ، هكذا احتج أصحابنا على المنع، والظاهر من إطلاق عبارات كثير منهم المنع وإن كان المتكلم خالياً، وليس ثم سامع يتوهم الخطأ، وقد صرح بذلك في (الغياصة) فقال: إنه يمتنع وإن لم يكن هناك من يعلمه المتكلم لجواز أن يكون هناك إنسان لا يعلمه، ولو فرضنا القطع بأنه ليس ثمة إنسان فإن الملائكة والجن ربما سمعوا ذلك منه فيتوهمون الخطأ في اعتقاده.

واعـــلم أن في كلام أصحابنا نظراً من وجوه:

أحـــدها: أن الله تعالى قد أطلق الألفاظ الموهمة للجبر والتشبيه في كتابه كما في هذه الآية، وكإطلاق الوجه واليد والعين، ووكل عباده إلى القرائن العقلية والنقلية، فما لنا لا نكتفي بتلك القرائن عند إطلاقنا للألفاظ الموهمة، على أنا لو اعتبرنا مطلق الإيهام للزم منع إطلاق الصفات الذاتية، كعالم، وقادر؛ لإيهام كون إطلاقها عليه

على حد إطلاقها على الواحد منا سيما عند العوام، وقد تقدمت إشارة إلى هذا في العاشرة من مسائل الحمد لله.

فإن قيل: قد ذكر السيد أحمد الشرفي في (شرح الأساس) أنه لا يجوز منا الإطلاق إلا بقرينة ظاهرة تصرف عن الخطأ ولا تكفي النية والقصد، قال: وليس كذلك ما في الكتاب والسنة الصحيحة من ذلك، فإنه يكفي في تخصيصه بالمعنى الجائز في حقه تعالى بالعقل بما قد عرف من الأدلة القطعية.

قيـــل: هذه دعوى من السيد ـ رحمه الله ـ كيف وقد وصف الله تعالى القرآن بأنه هدىً وتبياناً[1] لكل شيء، وأنه يهدي للتي هي أقوم، ووصفه رسول الله ﷺ بنحو ذلك، وأمر باتباعه، وأخذ الهدى منه، والتدبر لآياته ونحوه من كلام الوصي، وقد مر في المقدمة وغيرها كثير من ذلك، وجاء في القرآن من الحث على اتباع الرسول والتأسي به ما لا يخفى، وكل ذلك يدل على أنه يجوز منا أن نطلق على الله تعالى ما قد أطلق جنسه في الكتاب والسنة، ويزيده وضوحاً ما مر من قول أمير المؤمنين عليه السلام فما دلك القرآن عليه من صفته فأتم به.

الوجه الثاني: أن أمير المؤمنين عليه السلام قد أطلق لفظ القضاء والقدر في أفعالنا في جوابه للشامي، واكتفى بالقرينة العقلية، ولما عرف أن السائل لا يهتدي إليها عرفه المعنى الصحيح الذي أراده، وقد مر في الرابعة من مسائل قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧]

---

(١) هكذا في الأصل، ولعل وجه النصب الحكاية. والله أعلم.

وغيرها، وفي هذا رد على الشرفي حيث قال: لا يجوز منا إطلاق ما أطلق في الكتاب والسنة.

الوجه الثالث: أن إيهام الخطأ غير مسلم؛ لأنه لا معنى له إلا كون السامع يسبق فهمه إلى الخطأ ونحن لا نسلمه؛ لأن السامع إما أن يكون عارفاً للمعاني التي يحتملها اللفظ أو لا، إن كان عارفاً صار اللفظ مجملاً في حقه فيتردد فهمه فلا نقطع بمعنى مخصوص نحمله عليه، ولا نرتكب خطأ، وحينئذ لا وجه لقبح النطق، وإن لم يكن عارفاً فالمسألة قطعية لا يجوز للسامع أن يقلد المتكلم في إطلاق اللفظ، بل يجب عليه أن ينظر، فإن وجده صحيحاً وإلا رد كلامه وحكم بكذبه، فمن أين يدخل الخطأ على السامع حتى يحكم بقبح هذا الإطلاق؟

فإن قيل: لم يحكم بقبحه لأجل خلل يرجع إلى السامع، بل لأجل خلل يرجع إلى الناطق به؛ لأنه يوهم أنه[1] يعتقد المعنى الفاسد، ودفع التهمة عن النفس واجب.

قيل: إنما تلحق التهمة إذا لم يكن للفظ معنى صحيح يمكن حمل الناطق به على إرادته، فأما إذا كان له ذلك فالواجب حمله على إرادة المعنى الصحيح لوجوب الحمل على السلامة مهما أمكن.

فإن قيل: اللفظة المشتركة إذا أطلقت وجب حملها على جميع معانيها؛ إذ لا مخصص لمعنى دون آخر، ولا مانع من إرادة جميع

---

(١) في الأصل (أن) ولعل الصواب ما أُثبِتَ.

المعاني، وحينئذ فلا وجه يوجب الحمل على إرادة المعنى الصحيح، فتعين قبح الإطلاق للإيهام المذكور.

قيل: أما أبو هاشم فلا يرد عليه هذا؛ لأنه يمنع صحة إرادة المعنيين جميعاً، وإذا امتنعت إرادتهما صار اللفظ مجملاً لا يحصل بسببه إيهام، وأما غيره فهم وإن صححوا ذلك فهم يشترطون عدم المانع من إرادة أحد المعنيين، والمطلق للعبارة إما جبري، أو عدلي، أو ملتبس الحال، إذا كان جبرياً فلا تهمة في حقه لظهور إرادة المعنى الفاسد، فلا يصح منه الإطلاق لما يلحقه من التهمة؛ لأنه مجاهر بالخطأ، وإن كان عدلياً فالواجب حمله على السلامة، وذلك يمنع من حمل اللفظة على معنييها، سلمنا أنه غير مانع، فالمعلوم أنه لا يحمل عليها إلا مع عدم القرينة الصارفة لأحدهما، وهاهنا القرينة كونه عدلياً، وإن كان ملتبس الحال في العدل والجبر، فلا يحسن حمل اللفظة على المعنيين معاً، فنحمله على الجبر مع احتمال كونه عدلياً، وأنه قصد المعنى الصحيح، والتهمة لا تكون إلا عن أمارة مرجحة، ومجرد احتمال اللفظ للخطأ لا يكون مرجحاً لكونه أراده إلا لو لم يحتمل سواه، وأما هنا فقد احتمل المعنى الصحيح فلا موجب للتهمة، وغاية الأمر وجوب التوقف في أمره، وبهذه الوجوه يثبت أنه لا يقبح إطلاق الألفاظ الموهمة في الباري تعالى، إلا ممن يقصد المعاني الفاسدة منها.

فإن قيل: هذا مخالف لإجماع العدلية كما مر في حكاية النجري عنهم.

قيل: في الحكاية عنهم جميعاً نظر، فإن الإمام الموفق بالله لم يمنع إلا

إذا كان يوهم أحد الحاضرين، وقد ذكرنا كلامه بلفظه في العاشرة من مسائل الحمد لله، وفي الرابعة من مسائل بسم الله، وهذا الإمام المهدي استضعف دليل الأصحاب وهو إيهام الخطأ، وعدل إلى دليل آخر ذكره في منع إطلاق القول بأن المعاصي بقضاء الله وقدره وهو أن في الإطلاق تشبه بأهل الجبر؛ لأنه قد كثر ولعهم بإطلاق هذه العبارة - أعني القضا والقدر- حتى صارت كالمختصة بهم، فلأجل ذلك يقطع سامعها بأن المتكلم بها منهم؛ لأنها قد صارت كالعلامة لهم فيقبح من العدلي التلبس بشعارهم، كما يقبح من المسلم التلبس بلباس اليهود والنصارى لئلا يتوهم أنه منهم، ودفع التهمة واجب، ولهذا قال قاضي القضاة وغيره: إنه يقبح من العدلي تسمية نفسه سُنياً لتسمي المجبرة بهذا الاسم وولعهم به، وإن كان أهل الإسلام كلهم سنيين أي متبعين لسنة نبينا محمد ﷺ قال عليه السلام: ولعل أصحابنا إنما قصدوا هذا المعنى خلا أنهم أتوا بعبارة لا توضح مقصودهم، ومقتضى كلامه عليه السلام أن ما لا يكون شعاراً للمجبرة فيجوز إطلاقه وإن كان فيه إيهام للسامع اكتفاء بالقرينة الخارجية[1]، بل قد صرح عليه السلام بذلك وقال: قد أشار إليه أصحابنا، وذلك أنه قال بعد أن نص على أنه لا يجوز من العدلي إطلاق ما اختص به المجبرة وإن لم يحصل منه إيهام لما مر من أنه شعار خاص بهم ما لفظه: ويحسن عند أصحابنا تجنبه لئلا يؤدي إلى التسامح في ذلك من الجهال، وقد أشاروا إلى هذا حيث قالوا: لا يجوز إطلاق هذه العبارة، فمفهومه أنه مع التقييد الرافع للإيهام يجوز.

---

(١) وهو كون المتكلم عدلياً والقرائن العقلية. تمت مؤلف.

قال عليه السلام: والأمارات قائمة مقام التقييد حيث تفيد فائدته، ومع ما ذكره الإمامان عليهما السلام[1] لا تستقيم دعوى الإجماع من العدلية، لا سيما ودلالة الكتاب، وإطلاقات السنة، والآثار العلوية قاضية بخلافه، ويمكن حمل الإجماع على ما لم تشتهر فيه القرينة الصارفة، أو على ما كان شعاراً، ومما[2] يدل على ضعف الإجماع أن ظاهر كلام الإمام القاسم بن محمد عليه السلام في (الأساس) يدل على أنه لا يمتنع الإطلاق إلا مع قصد المعنى الفاسد، وذلك أنه نص على أنه يجوز أن يقال: إن الله يضل الظالمين بمعنى يحكم عليهم، أو يهلكهم، أو يعذبهم لا بمعنى يغويهم، وهكذا كلامه في كل ما ذكره في فصل المتشابه، وهذا الإمام من مشاهير أئمة العترة المقتفين لآثار سلفهم، الحريصين على نقل مذاهبهم، ومن أراد الاحتياط لدينه والتوثق بالعروة الوثقى فليستضيءْ بنور القرآن، ويتبعه في صفات الرحمن، فيطلق ما أطلق، ويمسك عما ليس فيه إلا ما كان في صحيح السنة، وكلام الوصي، وأئمة الهدى أثره، فهو في حكم ما في القرآن، كما نص عليه باب مدينة العلم عليه السلام، وقد مر عنه عليه السلام الإطلاق في مواضع، وكذلك أطلق الهادي وغيره الوجوب على الله وهم القدوة، وبهم الأسوة.

---

(١) الموفق بالله والمهدي عليهما السلام.

(٢) في الأصل (وجهاً) ولعل الصواب ما أُثبِتَ، والله أعلم.

المسألة الثامنة [الهداية]

قد تقدم ذكر معاني الهداية في قوله تعالى: {اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} [الفاتحة:٦] واللبيب الحازم لا يخفى عليه المعنى اللائق بقوله تعالى: {وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً} [البقرة:٢٦] والأشبه أن تكون الهداية فيها بمعنى التوفيق واللطف، وهو اختيار الإمام القاسم بن محمد عليه السلام ويكون ذلك جزاءً على أعمالهم الصالحة، وكون الهدى بمعنى التوفيق جزاء إنما هو على مذهب الهادي والناصر، وأما على ما ذهب إليه الإمام أحمد بن سليمان من أنه لا يكون جزاءً، بل تفضلاً فلا، ولكن إن كان وجهاً مستقلاً فهو قوي في حمل الآية عليه، وإنما اخترنا هذين الاحتمالين؛ لأن الله تعالى جعله مرتباً على تصديقهم بضرب المثل، فكأنه تعالى جعل لهم هذه الهداية بسبب إيمانهم تفضلاً واستحقاقاً له مع احتمال غيرها من المعاني السابقة، ما عدا ما كان بمعنى الدلالة والدعاء؛ لأن الله تعالى لم يخص بهما أحداً كما مر، ولا يجوز منه ذلك مع التكليف.

وقالت المجبرة فيما حكاه الرازي عنهم: هاهنا وجه آخر وهو: أن يكون الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم قال الله: {وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلاَمِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} [يونس:٢٥].

والجواب: أن هذا المعنى غير ثابت في اللغة؛ إذ لا يقال لمن أجبر غيره وأكرهه على سلوك طريق أنه هداه إليه، وإنما يقال رده إليه

وأكرهه عليه على أنه لو صح من جهة اللغة لامتنع من جهة العقل لما مر من بطلان القول بالجبر.

فإن قيل: إنما يكون ممتنعاً عقلا على القول بالجبر المحض، وأما على رأي من يثبت للعبد كسباً فلا؛ لأنه يقول: الهدى خلق لله وكسب للعبد.

قيل: هذا الكسب غير معقول، سلمنا فوقوع حركة العبد للطاعة وغيرها إن كان خلقاً لله، فمتى خلقه الله استحال من العبد الامتناع منه، وإذا لم يخلقه استحال منه الإتيان به وهذا عين الجبر، وإن لم يكن خلقاً لله فهو مذهبنا، وأيضاً لو كان كما قلتم لكان لا يخلو من أن يخلقه الله ثم يكتسبه العبد، أو العكس، أو يقع الأمران معاً، إن كان الأول لزم الجبر، وإن كان الثاني لزم أن يكون الباري تعالى مجبوراً على خلقه -تعالى الله عن ذلك- وإن كان الثالث لزم أن لا يحصل الفعل إلا بعد اتفاقهما، والمعلوم عدم الاتفاق، ولو قدر وقوعه احتاج إلى اتفاق آخر؛ لأنه من جملة الأفعال المحتاجة إلى ذلك، فيؤدي إلى ما لا نهاية له وهو محال.

أجاب الرازي بأنه قد ثبت بالدليل العقلي القاطع أن الله تعالى خالق أفعال العباد إما بواسطة، أو بغير واسطة، وما تمسكتم به فوجوه نقلية قابلة للاحتمال، فلا تقاوم القطعي.

والجواب: أنه لا دليل لكم لا من العقل ولا من النقل، والشبه العقلية التي تمسكتم بها قد أبطلناها في الاستعاذة وغيرها، والمتشابهات التي اتبعتموها قد بينا الوجوه الصحيحة فيها.

وأما قولكم: إنا لم نتمسك إلا بوجوه نقلية فتجاهل ظاهر، فإنه لا يخفى عليكم أنا قد أشرقناكم بريقكم، وأنشبنا الشجا في حلوقكم، وأتينا من البراهين العقلية بما عجزتم عن دفعه إلا بإنكاركم لحكم العقل الذي يعلمه كل عاقل، على أن أدلتنا النقلية واضحة صريحة قاطعة، وبدفع ما في بعضها من الاحتمال الباطل مخالفته لقضية العقل المبتوتة، وما وضح بطلانه من الاحتمالات فهو في حكم المعدوم، فلا يصح القدح به في دلالة الدليل. والله الموفق.

المسألة التاسعة [في الفسق والفساق]

في قوله تعالى: {وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ} [البقرة:٢٦] دليل على ثبوت الفسق، ولا خلاف فيه في الجملة.

قال الإمام المهدي: اتفق الناس على أن مرتكب الكبيرة من المسلمين يسمى فاسقاً لقوله تعالى عقيب قذف المحصنة: {وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} [النور:٤] ونحوها، ولا خلاف أيضاً أن الكافر يسمى فاسقاً لخروجه عن طاعة الله، ولا خلاف أن البر التقي لا يسمى فاسقاً ولا كافراً.

واعـــلم أن المعاني الثابتة للفسق ثلاثة:

أحدها: بحسب أصل اللغة وهو الخروج كما مر، يقال: فسقت الرطبة إذا خرجت من قشورها.

الثاني: بحسب عرفها؛ وهو الخروج على جهة الإضرار، ومنه قيل للفأرة: فويسقة؛ لخروجها من جحرها لطلب المضرة. ذكره في (الغياصة).

الثالث: بحسب اصطلاح المتكلمين؛ وهو ارتكاب كبير من الذنوب غير كفر عمداً، والمراد بقوله: غير كفر أي غير كفر جحود، وإنما أطلق؛ لأنه المتبادر عند الإطلاق غالباً، وكفر النعمة يقيد بها، والفاسق المرتكب كذلك، وهذا الحد هو ظاهر كلام أئمة العترة عليهم السلام بل لا يبعد الاتفاق عليه لما مر[1]، وفي (الأساس) وشرحه: ومرتكب الكبيرة الغير المخرجة من الملة يسمى فاسقاً اتفاقاً بين أهل علم الكلام، وقال في (الغياصة): هو عبارة عن معاني مخصوصة يستحق لأجلها أحكام مخصوصة، وعقاب عظيم دون العقاب الأعظم مع أحكام دنيوية مخصوصة، وهو كالشرح للأول، ومعناه أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، فلا يسمى كافراً ولا مؤمناً بل فاسقاً، ولا يثبت له حكم المؤمن ولا حكم الكافر، بل يكون له حكم ثالث، ولهذا سميت المسألة مسألة المنزلة بين المنزلتين.

قال الرازي: وهي منزلة الفساق والكفار التي بين منزلة المؤمنين والكافرين في هذه الدنيا.

وقال الموفق بالله في (الإحاطة): فإن قيل: فما معنى المنزلة بين المنزلتين؟ قيل: له: إن من ارتكب كبيرة من أهل القبلة لا يوصف بأنه كافر، ولا بأنه مؤمن وإنما يوصف بأنه فاسق عاص طالح متعد.

---

(١) من الاتفاق على تسمية مرتكب الكبيرة فاسقاً. تمت مؤلف.

وفي كلامه عليه السلام بيان الأحكام الدنيوية وهي إطلاق هذه الأسماء عليه، وما ذكرناه من ثبوت المنزلة بين المنزليتن هو قول أئمتنا، وجمهور المعتزلة فلا يسمى مرتكب الكبيرة عندهم مؤمناً ولا كافراً، ولا يجوز وصفه بأحد هذين الوصفين.

قالت المرجئة: بل يسمى مؤمناً، والمراد بالمرجئة بعض العدلية وكل المجبرة، ووافقهم بعض الخوارج في تارك الواجب الشرعي وهم النجدات؛ لأنه لا يسمى كافرا إلا من فعل فعلاً محرما عقلياً، كما مر في السادسة من مسائل أول هذه السورة، وتقدم هنالك أيضاً أن منهم من لا يجعل كل معصية كفراً.

وقالت الخوارج: بل يسمى كافراً إلا أن منهم من أطلق هذا في كل معصية، ومنهم من قيده ببعض المعاصي كما أشرنا إليه قريباً، وحققنا في أوائل هذه السورة.

وحكى الموفق بالله عن الأباضية أنه مشرك.

وقال الحسن البصري: بل يسمى منافقاً.

قلت: وقريب منه قول الناصر كما مر في قوله: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ} [البقرة:٨].

احتـــج الأولون على أنه لا يسمى مؤمناً بما مر في السادسة من قوله تعالى: {يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ} [البقرة:٣] من الأدلة عقلاً وشرعاً القاضية بأن الإيمان اسم مدح على الإطلاق، والفسق اسم ذم على الإطلاق،

فلا يجتمعان في حق شخص واحد لاستحالة أن يكون ممدوحاً مذموماً في حالة واحدة.

فإن قيل: لا مانع من ذلك مع اختلاف الجهة فيكون ممدوحاً لإيمانه مذموماً لفسقه، كمن أحسن إلى شخص وأساء إليه، فإنه يستحق شكر إحسانه، وذم إساءته.

قيل: إنما يتم هذا لو كان الإيمان هو التصديق فقط، وقد أبطلناه فيما مر، فلا إيمان حتى يستحق عليه المدح، وأما القياس الذي استندوا إليه فقد مر جوابه في الخامسة من مسائل قوله تعالى: {وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ} [البقرة:٢٥].

قال الإمام المهدي: ويوضح ما ذكرناه من تنافي لفظ المؤمن والفاسق قوله تعالى: {أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً لاَ يَسْتَوُونَ} [السجدة:١٨] فأوضح سبحانه أن بين الوصفين تنافيا فلا يصح اجتماعهما لشخص واحد؛ إذ لو صح لم يصدق نفي تساويهما؛ إذ لقائل أن يقول: إذا كان الفاسق هو المؤمن فهما مستويان، وهذا واضح كما ترى.

واحتجوا على أنه لا يسمى كافراً بأن للكفر حقيقتان: لغوية واصطلاحية كما مر في قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ...} الآية[البقرة:٦]، فإما أن يقال: إن الفاسق يسمى كافراً بالنظر إلى المعنى اللغوي، أو بالنظر إلى المعنى الاصطلاحي، وبأيهما يقال فهو باطل، أما الأول؛ فلأن الفاسق يسمى فاسقاً وإن لم يغط شيئاً،

ولو أريد بالفسق الكفر اللغوي لم يسم فاسقاً إلا من غطى شيئاً، وأيضاً حقيقة كل واحد منهما لغة مباينة لحقيقة الآخر، ويلزم أن لا يقتصر في هذا الاسم على الفاسق، بل يطلق على كل من غطى شيئاً ولو نبياً أو ولياً.

وأما الثاني فبطلانه من وجوه:

أحـــدها: أن الحقيقة الاصطلاحية لم تتناول مرتكب الكبيرة كما مر تحقيقها في قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا}.

الثاني: أن الكافر في الشرع اسم لمن يستحق أعظم العقاب ويختص بأحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة، والموارثة، والدفن في مقابر المسلمين، ومعلوم أن صاحب الكبيرة لا يستحق أعظم العقاب، ولا تجري عليه هذه الأحكام.

قال الهادي عليه السلام: وقد قامت السنة عندنا بمناكحة أهل الكبائر من أهل الصلاة نسائهم ورجالهم، وموارثتهم، وأكل ذبائحهم، وأنه لا يتوارث أهل ملتين شيئاً، وأطال عليه السلام الكلام في ذلك وقال في من جعل حكم الفساق حكم إحدى ملل الكفر: إنه قد خالف حكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فإنه لم يكن يحكم في أهل الحدود ونحوهم بأنهم مشركون أو منافقون، ولا يحرم مناكحتهم، ولا موارثتهم، ولا ذبائحهم، ولا يفرق بينهم وبين نسائهم، ولا تؤخذ منهم الجزية، بل كانوا يسمون بالأسماء القبيحة من الفسق والظلم والفجور، هذا حاصل كلامه عليه السلام.

إذ عرفت هذا فالقائل بأنه يسمى كافراً شرعاً لا يخلو إما أن يقول بذلك ولا تجري عليه تلك الأحكام كما رواه في (الغياصة) عن بعضهم، أو مع إجرائها كما هو قول أكثرهم، الأول باطل؛ لأن هذا الاسم لا يجري في الشريعة إلا على من تجري عليه تلك الأحكام، مع أن القول بهذا يسير؛ لأنه يعود إلى الخلاف في العبارة أو إلى ما ذهب إليه بعض الأئمة من تسميته كافر نعمة، والثاني أيضاً باطل لمخالفته ما كان عليه الصحابة قبل الفتنة وبعدها، أما قبلها فالمعلوم من حالهم في وقت المشائخ أنهم لم يكونوا يسمون من شرب الخمر كافراً، والزاني والسارق، بل يجرون عليهم الحدود، ثم يعاملونهم معاملة المسلمين في أنهم لا يمنعونهم من المساجد، ولا يحرمون مناكحتهم وغير ذلك، وهذه الأحكام تابعة للتسمية، وكانوا لا يسمونهم مرتدين، وأما بعد الفتنة فالمعلوم من سيرة أمير المؤمنين عليه السلام في أهل البغي أنه لم يبدأ بقتالهم، ولم يتبع مدبرهم، ولم يسمهم كفرة.

قال السيد مانكديم في (شرح الأصول): ولهذا لما سئل عليه السلام عنهم أكفار هم؟ فقال: من الكفر فروا، فقال: أمسلمون هم؟ قال: لو كانوا مسلمين ما قاتلناهم، كانوا إخواننا بالأمس فبغوا علينا. فلم يسمهم كفاراً ولا مسلمين، بل أثبت لهم منزلة بين المنزليتن، وأجرى عليهم الاسم الذي يليق بهم وهو البغي.

قال الإمام المهدي: المعلوم ضرورة أنه لم يُكَفِّر علي عليه السلام طلحة والزبير حين خرجا عليه وقد فسقا بالخروج عليه؛ لأن الخروج على الإمام بغي، والبغي فسق إجماعاً، وكانت الصحابة حينئذٍ مجمعة على

ذلك؛ لأن الخوارج إنما حدث خلافهم عند التحكيم وكان متأخراً عن يوم الجمل، فلو كان كل معصية كفراً لأنكر الصحابة على علي عليه السلام كونه لم يسمهم كفاراً وكونه لم يجر عليهم أحكام الكفار في القتل والسبي، بل طلبوا منه أن يقسم الغنائم بينهم، فقال: أيكم تأتي عائشة في سهمه؟! فاعترفوا بالخطأ فيما توهموه من أن حكمهم حكم الكفار، وقالوا: أصبت وأخطأنا، فصار إجماعاً عنهم على أنه لا يجوز الحكم بكفرهم ولا تسميتهم كفاراً.

قلت: مقتضى كلام الإمام عليه السلام أن الحجة موافقة الصحابة لعلي عليه السلام لا مجرد قوله وما فعله وليس كذلك فإن الحجة عندنا وعند قدماء أئمة العترة عليهم السلام ومن تبعهم من خلفهم وشيعتهم هي قول الوصي وفعله، والأدلة في ذلك معلومة.

قال السيد مانكديم بعد أن روى عنه ما مر: وقوله عليه السلام حجة.

الوجـــه الثالث من الوجوه التي أبطل بها القول بتسمية الفاسق كافراً بحسب المعنى الاصطلاحي: إن الكبيرة لو كانت كفراً لم يشرع اللعان بين الزوجين؛ وذلك أن أحدهما قد فسق قطعاً إما المرأة بالزنا أو الزوج بالقذف، فلو كان الفسق كفراً لم يحتج في الفرقة بينهما إلى لعان؛ إذ اختلاف الملتين توجب الفرقة إجماعاً لقوله تعالى: {لاَ هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلاَ هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ} [الممتحنة:١٠] ونحوها، فثبت بما ذكرنا أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى كافراً، ولا أن تجرى عليه أحكام الكفر، وكما أنه لا يسمى كافراً، فكذلك لا يسمى مشركاً كما تقول

الأباضية؛ لأن الكافر والمشرك واحد، وقد ثبت أنه لا يسمى كافراً فكذلك ما هو في معناه، والدليل على أن الشرك في معنى الكفر أنا نصف المجوسي، واليهودي، والنصراني بأنه مشرك، فدل على أنه منقول عن معناه الأصلي؛ لأنه في الأصل اسم لمن شارك غيره، أو ضم شيئاً إلى شيء، وأيضاً جاء القرآن بذلك قال تعالى: {ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ} [الأنعام:١] أي يشركون، قال الموفق بالله: بإجماع المفسرين، وقال تعالى: {فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ} [التوبة:٥] قال الموفق بالله: ولا خلاف أن المراد به أهل الكتاب، وقال تعالى حاكياً عن اليهود والنصارى: {وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ} [التوبة:٣٠].

هذا وأما ما ذهب إليه الحسن من أنه يسمى منافقاً فقد مر الكلام عليه في الأولى من مسائل قوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ} [البقرة:٨].

واعلم أن للمرجئة والخوارج شبهاً يتمسكون بها، فأما المرجئة فقد مر في سياق قوله تعالى: {يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ} [البقرة:٣] اختلاف أهل الإسلام في حقيقة الإيمان، وأنه ذهب كثير من الفرق إلى أنه اسم لبعض الأركان التي ذكرها أئمة العترة، وجمهور المعتزلة في بيان معناه الشرعي، وإذا كان مقصوراً على بعض تلك الأركان، وكان الفاسق آتياً بذلك البعض وجب أن يسمى مؤمناً؛ لحصول حقيقة الإيمان فيه بزعمهم، وهذا إحدى الشبه التي يتمسكون بها.

والجواب: يؤخذ من هنالك، ففيه مقنع لمن أراد تحقيق مذهب

أئمة العدل في ماهية الإيمان وإبطال ما عداه.

ولنذكر للمرجئة في هذا الموضع شبهتين: إحداهما عقلية، والأخرى سمعية:

أما الأولى فقالوا: قد علمنا أن الفاسق يجري عليه طرف من أحكام الإيمان وهو التوارث والتناكح ونحوهما، وطرف من أحكام غير المؤمنين وهو التبري واللعن ونحوهما، فيجب أن يكون موصوفاً بهما جميعاً، وفي ذلك تسميته مؤمناً وهو مطلوبنا.

والجـــواب: أنه لا يتم ما ذكرتم إلا لو كان تسمية المؤمن مؤمناً لإجراء بعض أحكام الإيمان عليه؛ لأنه لم يسم لأجل ذلك، بل لإتيانه بالواجب واجتنابه المحرم ، والفاسق ليس كذلك.

وأما الشبهة السمعية فقوله تعالى: {الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ...} الآية[الأنعام:٨٢].

قالوا: فأوضح تعالى أن الظلم قد يختلط بالإيمان، والظلم فسق فيصح كون الشخص الواحد مؤمناً، فاسقاً، وهذا عين مطلوبنا.

والجواب: أن الآية إنما تدل على صحة اجتماع الإيمان اللغوي وفعل الظلم، ونحن لا ننكر ذلك؛ لأن الله تعالى قد أثبت الإيمان اللغوي مع الشرك في قوله تعالى: {وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ} [يوسف:١٠٦] وإنما ننكر اتصاف الظالم بالإيمان الشرعي، وفي التحقيق أنهم بنوا مذهبهم على أن الإيمان باق على معناه اللغوي، وقد أبطلناه فيما مر، وأيضاً لو كان باقياً على المعنى اللغوي للزم

اجتماعه مع الشرك، فيوصف الشخص الواحد بأنه مؤمن ومشرك وهم لا يقولون به.

هـــذا وأما الخوارج فلهم شبه كذلك عقلية وسمعية

أما العقلية فأحدها أن الفاسق يستحق الذم والإهانة وعذاب النار، فيجب أن يكون كافراً.

والجواب: أن هذا لا يصح الاحتجاج به إلا لو كان الكافر لم يسم كافراً إلا لذلك، وليس كذلك، فإنه إنما سمي كافراً لاستحقاقه العقاب الأعظم ، وأحكام مخصوصة، وليس شيء من ذلك ثابتاً للفاسق.

الشبهة الثانية [شبهة أن التقسيم الديني للكفر والإيمان]

أن الإيمان والكفر دينان معلومان ولهما أحكام، فلو كان الفسق منزلة ثالثة لكان ديناً معلوماً وله أحكام.

والجواب: أن للفسق أحكاماً تخالف أحكامهما[1]، ولا يلزم تسميته ديناً مستقلاً؛ إذ لا يسمى ديناً إلا ما كان من باب الاعتقاد.

قلت: الفسق قد يكون من باب الاعتقاد كالباغي إذا كان معتقداً أنه محق في بغيه، والكفر قد لا يكون من باب الاعتقاد كلبس الزنار، وإظهار كلمة الكفر اختياراً ممن لا يعتقد معناها ونحو ذلك، فالأولى أن يقال: لا نسلم أن كل كفر يكون ديناً أي يعتقده صاحبه ديناً، فكذلك

(١) أي أحكام الإيمان والكفر. تمت مؤلف.

الفسق لا يجب فيه ذلك، بل كل منهما قد يكون ديناً وقد لا يكون ديناً، وأما الأحكام فقد ثبت لكل منهما حكم يخالف حكم الآخر.

الشبهة الثالثة [الصلة بين الفسق والكفر]

أن الفسق يضاد الإيمان ويمنعه، فيجب أن يكون كفراً.

والجـــواب: لا نسلم أنه يضاده، بل يخالفه، فيجوز أن يكون معه بعض خصال الإيمان. فهذه شبههم العقلية.

وأما السمعية: فآيات كثيرة من كتاب الله، وسنتكلم عليها في مواضعها إن شاء الله إلا أنا نذكر منها شبهة واحدة هي أقوى ما تمسكوا به، وهي قوله تعالى: {وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ} [البلد:١٩] فليكن كافراً.

والجـــواب: أن الآية واردة مورد المبالغة في استحقاق الكفار للنار، فكأنهم لكبر معصيتهم، وعظم عقابهم، وقوة استحقاقهم إياه هم أصحاب المشأمة المستحقون لدخول النار دون غيرهم، ونظيرها ما مر في وجه اختصاص المتقين بكون القرآن هدىً لهم في قوله: {هُدًى لِلْمُتَّقِينَ} [البقرة:٢] مع أنه هداً للناس، ومنه قوله: {أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا} [الأنفال:٤] فكأنه قال لا مؤمن غيرهم، وليس المراد به إلا للمبالغة في وصفهم بالإيمان لما علم من ثبوت إيمان من لم يستكمل تلك الأوصاف، ومنه قوله ﷺ لما سمع من يذم كفار قريش: «إن أولئك للملأ» فكأنه قال: لا ملأ غيرهم، وغير ذلك كثير.

فإن قيل: إنما وجب حمل هذه النظائر على المبالغة للعلم بأن الظاهر غير مراد، بخلاف هذه الآية فلا موجب لحملها على ذلك.

قيل: بل الموجب ما مر من أن الفاسق ليس بكافر.

تنبيه [الفرق بين الفاسق والكافر عند العترة]

وما مر عن أئمة العترة من أن الفاسق لا يسمى كافراً، فالمراد أنه لا يسمى كافراً بالمعنى الذي ذهبت إليه الخوارج، وأما إطلاق الكفر عليه وتسميته به على معنى أنه كافر بأنعم الله فهو قول الصادق، والقاسم، والناصر، ونص عليه الهادي في مسائل الرازي ولم يقيده بكفر النعمة، بل أطلق القول بكفره، وأطال في الاحتجاج عليه وأطلقه أيضاً غيره، والظاهر أنه إجماع قدماء العترة عليهم السلام.

قال القاسم: والكافر من لم يحكم بما أنزل الله، وأقام على ما نهى الله عنه لقوله سبحانه: {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ} [المائدة:٤٤] وهذا مما لا اختلاف فيه عن آل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يجهله منهم إلا كل جهول، ذكره في (الجامع الكافي) .

وفي الجامع أيضاً عن القاسم في قوله تعالى: {وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ} [آل عمران:٩٧] قال: الكفر هو الترك بعد الاستطاعة، ومن ذلك أيضاً إنكاره وجحوده، وفيه عن الباقر في هذه الآية قال: من لم يكن به من مرض أو سلطان فلم يحج فهو كما قال الله، وفيه عن الحسن بن يحيى، ومحمد بن منصور أن من ترك صلاة واحدة متعمداً حتى مات وهو ذاكرٌ لها، مستطيع أن يؤديها فلم يؤدها فهو

كافر.

وفي (شرح القلائد) للإمام المهدي أن الحاكم حكى هذا القول -يعني تسمية الفاسق كافر نعمة- عن الزيدية.

قلت: وهو مذهب الإمام أحمد بن سليمان ورواه عن المعتزلة، وفي الرواية عنهم نظر، ورواه في (الأساس) عن ابن عباس، وفي(البدر الساري) عن المرتضى، وفي (شرح الأصول) عن جماعة من الخوارج، وقال الأكثر من العدلية والجبرية: لا يجوز تسميته كافر نعمة، وقال الإمام المهدي: الأقرب أن تسميته بذلك لا تجوز وإن قيد[1] إلا عند جحده لبعض نعم الله تعالى؛ لأنه يكون كذباً.

احتـــج الأولون بحجج:

أحـــدها: أنه قد ثبت أن الطاعات[2] شكر لله تعالى على نعمه كما مر في الرابعة من مسائل قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} [البقرة:٢١] فمن تركها أو بعضها فقد أخل بالشكر الذي هو وجه وجوبها، والمخل بالشكر يوصف بأنه قد كفر النعمة التي أنعم عليه بها؛ لأن الإخلال بالشكر هو الكفر في عرف اللغة، ولا شك أن مرتكب الكبيرة بترك واجب، أو فعل محظور مخل بالشكر.

الحجة الثانية: ما ذكره الهادي عليه السلام وهو أن أصل كل كفر وشرك من عبادة الأصنام وغيرها هو المعصية؛ لأن الله تعالى لما نهاهم أن

---

(١) بكونه كافر نعمة. تمت مؤلف.

(٢) والمراد بالطاعة الانقياد للمنعم بفعل ما أمر به وترك ما نهى عنه. تمت مؤلف.

يعبدوا معه غيره فتعدوا وعبدوا معه غيره كانوا له عاصين، وصاروا بمخالفة أمره ونهيه كافرين، وكذلك اليهود والنصارى لم نجد أصل كفرهم إلا معصية الله تعالى في محمدﷺ حيث لم يمتثلوا ما أمر الله به من تصديقه واتباعه، فكذلك من ينتحل الإسلام وهو مقيم على كبائر المعاصي، فإنه يجب أن يكون حاله حال من ذكرنا من العاصين[1]؛ لأنه وإن أقر بمحمد -صلى الله عليه وآله- بلسانه فهو جاحد بفعله، معرض عن الله بقلبه.

الحجـــة الثالثة: أنه قد ثبت النص في كتاب الله بتسمية مرتكب بعض الكبائر كافراً فليطلق على مرتكب غيرها من الكبائر لعدم الفارق، فمن ذلك آية الحج، ومنه قوله تعالى: {إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً} [الإسراء:٢٧] ومنه قوله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ} [المائدة:٤٤]، وقد روي أن هذه الآية وقوله: {فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [المائدة:٤٥] و{هُمُ الْفَاسِقُونَ} [المائدة:٤٧] نزلت في هذه الأمة كما سيأتي في موضعه.

وقال الناصر: الكافرون في المسلمين، والظالمون في اليهود، والفاسقون في النصارى، رواه عن الشعبي وهي نص في أن من عصى الله بالحكم بغير ما أنزل الله فهو كافر، وقد استدل بها الهادي على كفر كل من عصى الله؛ لأن العاصي لم يحكم بما أنزل الله ولفظه: ومن ترك فرائض الله وسعى في ضدها من حرام الله فليس من

(١) يعني في تسميته كافراً. تمت مؤلف.

المهتدين، ومن كان كذلك فهو لله من العاصين، ومن عصى الله، وفسق في دينه، وخالف أمره في نفسه أو غيره فلا يحكم في فعله بحكم الله، ومن لم يحكم بما أنزل الله فهو من الكافرين، وذكر الآية[1]، ثم قال: فأخبر الله سبحانه بالدلالة على الكافرين، ووصفهم بالعدول عن شرائع الدين، ومن عدل عن شرائع الدين ولم يحكم في فعله بحكم رب العالمين فهو في حكم الله عنده من الكافرين، لا يسميه ذو عقل وبيان فيما أبانه من المعاندة بحكم الله من العصيان إلا بما سماه الله سبحانه من الكفران. ذكره في جواب الرازي.

وقد استدل الناصر في (البساط) بآيات كثيرة على ما ذهب إليه، وسيأتي بيان دلالتها في مواضعها إن شاء الله.

الحجـــة الرابعة: أن السنة الصحيحة والآثار عن أمير المؤمنين عليه السلام وغيره من السلف قد دلت على كفر مرتكب الكبيرة، ولنذكر منها في هذا الموضع ما ذكره الناصر عليه السلام في (البساط) ولم نذكر من خرج هذه الأحاديث من أئمتنا والمحدثين في هذا الموضع؛ لأنه سيجيء لبعضها مواضع تستدعي ذكرها هي أخص بها، فأرجينا استيفاء الطرق إلى هنالك هرباً من التطويل، قال عليه السلام: وهذا شيء مما رويناه من الحديث في تصحيح ما ذكرناه مما هو متبع للقرآن وموافق له: حدثنا بشر، قال: حدثنا وكيع، قال: حدثنا مبارك، عن الحسن، قال: قال رجل: يا رسول الله -صلى الله عليه وآله: «الحج كل عام؟ قال: لو

---

(١) يعني قوله: {ومن لم يحكم بما أنزل الله...} الآية. تمت مؤلف.

قلت: نعم لوجب، ولو وجب ما قمتم بها، ولو تركتموها كفرتم».

قال: وحدثنا بشر، قال: حدثنا، وكيع، قال: حدثنا سفيان، قال: حدثنا علي بن بذيمة، قال: سمعت أبا عبيدة يقول: قال رسول الله -صلى الله عليه وآله: «لما وقع النقص في بني إسرائيل جعل أحدهم يرى أخاه على الذنب فينهاه عنه ولا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وجليسه، فصرف الله قلوبهم بعضهم ببعض، ونزل فيهم القرآن: {لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ...} إلى آخر أربع آيات {وَلَكِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ فَاسِقُونَ} [المائدة:٧٨-٨١]» قال: وكان رسول الله -صلى الله عليه وآله- متكئاً فاستوى جالساً ثم قال: «كلا والذي نفسي بيده حتى تأخذوا على يدي الظالم فتأطروه على الحق أطرا» قال الحسن بن علي عليه السلام: يأطروه على الحق أي يعطفوه على الحق عطفاً.

قال: وحدثنا بشر قال: حدثنا وكيع قال: حدثنا سفيان، عن الأعمش، عن أبي الضحى، عن مسروق أن رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس في حجة الوداع فقال: «ألا لا ترجعن بعدي كفاراً يضرب بعضكم بعضا، ألا ولا يؤخذ الرجل بجريرة أخيه».

قال: وحدثنا بشر، قال: حدثنا وكيع، قال: حدثنا فضيل بن غزوان، عن نافع، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وآله: «أيما رجل كفر رجلاً فأحدهما كافر».

قال: وحدثنا بشر، قال: حدثنا وكيع، قال: حدثنا سفيان، عن

عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وآله: «أيما امرئ قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما» قال عبد الله: وسمعت ابن عمر يقول: أحق ما طهر المسلم لسانه.

قال: وحدثنا بشر، قال: حدثنا وكيع، قال: حدثنا ابن هلال، عن الحسن، قال: قال رسول الله ﷺ: «سباب المؤمن فسق وقتاله كفر».

قال: وحدثنا بشر، قال: حدثنا وكيع، قال: حدثنا المسعودي، عن القاسم بن محمد، والحسن بن سعيد[1]، قال: قيل لعبد الله: إن الله يكثر ذكر الصلاة في القرآن {الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ} [المؤمنون: ٢] {وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ} [المعارج: ٣٤]، فقال عبد الله ذلك على مواقيتها، قالوا: يا أبا عبد الرحمن ما كنا نرى ذلك إلا على تركها، فقال عبد الله: تركها الكفر.

قال: وحدثنا محمد بن منصور، قال: حدثنا أحمد بن عيسى بن زيد، عن ابن علوان، عن أبي خالد، عن زيد، عن آبائه، عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وآله: «سيأتي على الناس أئمة بعدي يميتون الصلاة كميتة الأبدان، فإذا أدركتم ذلك فصلوا الصلاة لوقتها، ولتكن صلاتكم مع القوم نافلة فإن ترك الصلاة عن وقتها كفر».

قال: وحدثنا محمد بن منصور، قال: حدثنا حرب[2] بن الحسن،

---

(١) في البساط ص ٩٧: (الحسن بن أبي سعيد).

(٢) حرب: هو حرب بن الحسن الطحان المحاربي. تمت.

قال: حدثنا حيان بن سدير، قال: حدثنا سديف المكي، قال: حدثني محمد بن علي وما رأيت محمديا يعدله قال: حدثنا جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: «يا أيها الناس من أبغضنا أهل البيت بعثه الله يوم القيامة يهودياً، قال: قلت: يا رسول الله، وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم؟ قال: وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم».

قال: وحدثنا بشر عن عطية الكاهلي، عن علي عليه السلام، قال: (المكر غدر والغدر كفر).

قال: وحدثنا بشر، قال: حدثنا وكيع، قال: حدثنا سفيان، عن زبيد، عن أبي وائل، عن عبد الله، قال عبد الله: سباب المسلم فسق، وقتاله كفر، قال سفيان: قال زبيد: قلت لأبي وائل أنت سمعته؟ قال: نعم، قال الحسن بن علي بن الحسن عليه السلام: إنما اتبع قول رسول الله صلى الله عليه وآله.

قال: وحدثنا وكيع، قال: حدثنا عبد الله بن موسى، قال: أخبرنا هاشم بن البريل، ومحمد بن إسماعيل الزبيدي، عن سعيد بن حنظلة، عن مازن العبدي، قال: قال علي عليه السلام: ما وجدت إلا القتال أو الكفر.

قال: وحدثني محمد بن منصور، قال: حدثني أحمد بن عيسى، عن الحسين، عن أبي خالد، عن زيد، عن آبائه، عن علي عليه السلام،

قال: قال له رجل: يا أمير المؤمنين، أرأيت قومنا أمشركون هم -يعني أهل القبلة؟ قال: (لا والله ما هم بمشركين ولو كانوا مشركين ما حلت لنا مناكحتهم، ولا ذبائحهم، ولا مواريثهم، ولا المقام بين أظهرهم، ولا جرت الحدود عليهم، ولكنهم كفروا بالأحكام، وكفروا بالنعمة والأعمال غير كفر الشرك) قال الحسن بن علي عليه السلام: يعني شرك العدل بالله لا شرك الطاعة للشيطان مع الله.

قال: وحدثنا محمد بن منصور، عن ابن هاشم، عن محمد بن إسماعيل، عن معقل الخثعمي قال: جاء رجل إلى علي عليه السلام فسأله عن امرأة لا تصلي فقال: من لم يصل فهو كافر.

قال: وحدثنا محمد بن منصور، قال: حدثنا أبو كريب عن حفص، قال: حدثنا أشعث، عن كردوس، قال: سمعت على المنبر رجلاً من أهل بدر -يعني عليا- قال: رب غاد قد غدا فما يؤوب إلى أهله حتى يعمل عملاً يدخل به النار، ثم قرأ {يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ} [آل عمران:١٠٦] يقول: كفروا بعد إيمانهم ورب الكعبة، كفروا بعد إيمانهم ورب الكعبة.

قال: وأخبرني محمد بن خلف العطار، قال: حدثني عمرو بن عبد العزيز، عن أبي بكر بن عياش، قال: حدثني الضبي، قال: بلغ علياً عن لبيد بن عطارد التميمي شيء فأرسل إليه فأخذه فمر به على مسجد سماك وفيه نعيم بن دجاجة التميمي فقام إليه فانتزعه من رسل علي عليه السلام وخلى سبيله، فبلغ ذلك علياً، فأرسل إليه فأخذه فضربه

أسواطاً، فقال له نعيم: إن البقاء معك لذل، وإن فرقتك لكفر، قال: أو كذلك هو، قال: نعم، قال: خلوا سبيله.

قال: وحدثنا بشر بن عبد الوهاب، قال: حدثنا وكيع، قال: حدثنا سفيان، عن معمر عن ابن طاووس، عن أبيه، عن ابن عباس {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ} [المائدة: ٤٤] قال: هو كفر، وليس كمن كفر بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله.

قال: وحدثنا أبو جنان، عن الضحاك، عن ابن عباس، قال: من كان له مال تجب فيه الزكاة فلم يزكه، أو مالٍ يبلغه حج بيت الله فلم يحج سأل عند الموت الرجعة، قال: فقال رجل: اتق الله يا ابن عباس إنما سألت الكفار الرجعة، فقال ابن عباس: أنا أقرأ بها عليك القرآن {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلاَ أَوْلاَدُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ...} إلى قوله: {فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ} [المنافقون: ٩،١٠] قال: فقال رجل: يا بن عباس، وما يوجب الزكاة؟ قال: مائتان فصاعداً، قال: فما يوجب الحج؟ قال: الزاد والبعير.

وروي لنا عن عبيد الله بن رافع، عن عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما بعث الله نبياً إلا وله حواري فيمكث النبي بين ظهرانيهم ما شاء الله يعمل بينهم بكتاب الله حتى إذا قبض الله نبيه مكث الحواريون يعملون بكتاب الله وبأمره وسنة نبيهم، فإذا انقرضوا كان من بعدهم أمراء يركبون رؤوس المنابر، يقولون ما لا يعرفون، ويعملون ما ينكرون، فإذا رأيتم ذلك فحق على كل

مسلم أن يجاهدهم، فإن لم يستطع فبقلبه ليس وراء ذلك إسلام».

قال: وأخبرني محمد بن علي بن خلف العطار، قال: حدثني بكر بن عيسى الأحول أبو زيد، قال: حدثني عبد الله بن الحسن، قال: حدثني ثابت أبو المقداد، قال: أدركت أصحاب علي عليه السلام متوافرين، قال: فسمى منهم رجالاً كثيراً، قال: قلت لهم: أي شيء كنتم تسمون من خالفكم؟ قال: كنا نسميهم بالفسق، والضلال والنفاق، وبالكفر غير كفر الشرك.

قال الناصر عليه السلام: وفي هذا ما يكثر[1].

الحجة الخامسة: إجماع قدماء آل محمد عليهم السلام كما تفيده رواية الجامع الكافي عن القاسم، ورواية الحاكم عن الزيدية؛ إذ لا يمكن حمل روايته على إطلاقها لظهور خلاف بعض المتأخرين كالموفق بالله، والسيد مانكديم وغيرهما.

احتج الأكثر بأن كفر النعمة هو جحدها وعدم اعتقادها، والفاسق غير جاحد، بل هو معترف بنعمة الله عليه قولاً واعتقاداً، وحاصل هذه الحجة أنا لا نسلم أن الطاعات شكر، وإنما الشكر هو الاعتراف بالنعمة مع التعظيم بقلبه أو بجارحته، والفسق لا ينافيه فيصح تسميته فاسقاً شاكراً، ولا يسمى كافراً إلا إذا جحد النعمة ولم يعظم فاعلها.

قال السيد مانكديم ما معناه: إنه لا يصح تسميته كافراً لنعمة الله إلا

---

(١) البساط من ص ٩٤-١٠٤.

إذا جحدها، والفاسق غير جاحد فكيف يطلق هذا الاسم، فإن جحدها فلا شك في كفره، ومبنى الاحتجاج على أن الطاعات غير شكر، وإنما الشكر الاعتراف كما مر في الرابعة من مسائل قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} [البقرة:٢١].

فإن قيل: قد مر في تلك المسألة عن بعض من لم يجعل الطاعات شكراً، القول بأنها جارية مجرى الشكر، وقرروا ذلك بما يفيد الاعتراف بكونها شكراً، وحينئذ لا يصح قولهم هنا: لا نسلم كون الطاعات شكراً.

قيل: بل يصح ذلك؛ لأنهم وإن أجروها مجرى الشكر في بعض الوجوه فقد فرقوا بينها وبينه من ستة أوجه، وقد ذكرناها في ذلك الموضع، على أن عبارتهم وإن أفادت ما ذكرتم من الاعتراف بكون الطاعات شكراً فقد ذكر النجري أن الشكر ضربان عام وهو الاعتراف، وخاص وهو العبادة، والواجب عقلاً إنما هو الأول، وأما الثاني فلم يجب إلا شرعاً لكونه لطفاً لا لكونه شكراً، والفاسق شاكر بالمعنى الأعم؛ إذ كفر النعمة هو ترك الشكر بالمعنى العام؛ لأنه الذي يوجبه العقل لا غيره.

وقال الإمام المهدي: المعلوم ضرورة أن الشكر المستحق في مقابلة النعم إنما هو الاعتراف بنعمة المنعم مع وقوع تعظيمٍ حيث يستحقه، وأنه لا يجب على من أنعم عليه منعم أن يكد نفسه في خدمته واتباع مراضيه؛ إذ لو أوجبنا عليه ذلك لجرت النعمة مجرى الأجرة، فيكون ذلك معاوضة لا إنعاماً حقيقياً وإن لم يقصد المنعم حصول ذلك الغرض مع علمه بوجوبه، فحينئذ ليس الشكر هو الأعمال ومطابقة

رضوان المنعم، وإنما هو الاعتراف على وجه مخصوص، والفاسق لا شك معترف بنعمة الله، معظم لله تعالى، فحينئذ لا يجوز وصفه بأنه كافر نعمة.

قلت: وما ذهب إليه الأكثر من أن الشكر هو الاعتراف هو الذي نص عليه أئمة اللغة كما مر في الثالثة من مسائل الحمد لله رب العالمين، وقد تضمن هذا الاحتجاج الرد للحجة الأولى من حججِ الأئمة عليهم السلام، ومن أراد معرفة الحق في كون الطاعات شكراً أم لا فليرجع إلى ما حققناه في سياق قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} [البقرة:٢١] فإن الخلاف هنا فرع على الخلاف ثمة.

هذا وأما سائر ما احتج به الأولون فيمكن الجواب عنه بأن يقال: لا نسلم ما ذكره الهادي من أن علة تسمية المشرك ونحوه كافراً نفي المعصية من حيث أنها معصية، بل من حيث كونها معصية مخصوصة يستحق فاعلها أعظم العقاب في الآخرة، وتجري عليه في الدنيا أحكام مخصوصة من عدم التوارث وغيره مما مر، ولم نجد هذا في الفاسق فلا يصح الإلحاق.

وأما الآيات والأخبار والإجماع المروي عن القدماء عليهم السلام فذلك كله محمول على ما يقتضيه ظاهر الحال من أن العاصي لا يكون إلا جاحداً للنعمة، وبيانه أن المعصية لله تعالى بمنزلة الإساءة إلى المحسن في الشاهد، والإساءة لا تكاد تصدر ممن هو معترف بالإحسان، وإنما تصدر من المنكر[1] غالباً، فإذا علم واشتهر إحسان المحسن إلى من أساء

(١) أي المنكر للإحسان. تمت مؤلف.

إليه فإن المسيء يُسمى كافر نعمة بناء على الغالب؛ إذ الأغلب من حال البشر أن الإحسان يدعو إلى طاعة المحسن، واجتناب معاصيه وإن لم تكن واجبة، وأنه لا يخالفه ويعصيه إلا من لا يعترف بنعمه، فأجري على المسيء الوصف بكفر النعمة نظراً إلى الغالب من استلزام الإساءة إنكار النعمة وجحدها، وإذا وصف به، فالوصف مشروط بوقوع الجحد للنعمة بحيث لو علم أن المسيء إلى المحسن معترف بإحسانه لم تجز تسميته كافر نعمة؛ إذ ليس بكافر بها، لا يقال إذا أساء إلى المحسن فقد استخف به، ومن حق الشكر أن يصحبه التعظيم،والمستخف بغيره لا يقال إنه معظم له، وإذا انتفى التعظيم فليس بشاكر، فصح وصفه بأنه كافر نعمة؛ لأنا نقول: ليس كل إساءة استخفاف، بل منها ما هو استخفاف كالشتم ولطم الوجه، ومنها ما ليس كذلك كسرقة شيء من ماله، وقتل بعض عياله، فكذلك من يعصي الله واثقاً بعفوه وكرمه، راجياً لثوابه، فإنه غير مستخف بحقه، فلا يصح تسميته كافر نعمة.

وقيل: إن كلام الأئمة عليهم السلام محمول على التشبيه؛ وذلك أن العاصي أشبه جاحد النعمة من حيث أنه لم يفعل ما كلف به مما هو كالشكر مع وفور نعم الله عليه، ولذلك إن الأئمة عليهم السلام لم يكونوا يجرون عليهم أحكام الكفار مع تمكنهم منها، ومع هذا الحمل لا يكون بين العدلية خلاف؛ لأن الظاهر أن الأكثر لا يمنعون إجراء اسم الكافر عليه بهذا المعنى كما تفيده عبارة (الغياصة) إن قيد بما يرفع الوهم، وإلا فالإطلاق يوهم أنه غير معترف ولا مقر.

قال في (الغياصة): واجتناب ما يوهم الخطأ واجب.

وأقول: لا ملجئ إلى تأويل كلام الأئمة عليهم السلام ولا إلى حمل أدلتهم على الغالب، ولقد أجاد الهادي عليه السلام فيما حكيناه عنه في الحجة الثانية، وما قيل في جوابها من أنه ليس العلة في تسمية المشرك ونحوه كفاراً مطلق المعصية دعوى لا دليل عليها.

والحق أن الكفر من الحقائق الشرعية، فمن حكم عليه الشرع بالكفر وسماه كافراً أجرينا عليه ما أجراه عليه الشارع من حكم واسم، ولانسلم أنه لا يسمى كافراً إلا من اختص بأحكام مخصوصة من عدم التوارث، والتناكح ونحوهما، بل هو أنواع منه ما ينافي إجراء أحكام المسلمين عليه، ومنه ما لا ينافيها كما يدل عليه ما مر من قول علي عليه السلام: لكنهم كفروا بالأحكام وكفروا بالنعم والأعمال غير كفر الشرك، وقد أجرى النبي صلى الله عليه وآله وسلم على المنافقين أحكام المسلمين.

قال في (الغياصة): المعلوم من أحكام المنافقين على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على حقن دمائهم وأموالهم، وهم في ذلك يشبهون أهل الملة، فأما عقاب الآخرة فيقرب أن عقابهم أعظم لقوله تعالى: {إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ} [النساء:١٤٥] ولا متمسك للأكثر أعظم من قولهم إن الكفر هو الجحد فقط، وهو متمسك ضعيف لما ثبت من أن الكفر هو عدم الشكر، وأن الطاعات من الشكر باعترافهم، ودعواهم أنه لا يجب عقلاً إلا الاعتراف دون الامتثال للأمر والنهي دعوى مجردة عن الدليل، وقد مر في قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ} إقامة الدليل على وجوب امتثال أمر المالك المنعم

عقلاً، سلمنا فقد أوضحنا بما ذكرناه من الأدلة الشرعية كتاباً وسنة أن الكفر من الحقائق الشرعية، والأحاديث النبوية في ذلك لا يبعد تواترها معنى، وكلها دالة على أن ارتكاب كبائر العصيان من ترك واجب، أو ارتكاب محظور من الكفر، سواء كان مرتكبها جاحداً أم لا، وما أحسن ما قاله الناصر عليه السلام في (البساط) في تقرير ما ذهب إليه من أن الكفر هو المخالفة لأمر الله تعالى ولفظه: واعلم هداك الله أن الشيطان اللعين الرجيم لم يكن كفره بجحد لربه منه ولا عدل به سواه، وإنما كفره وجحده من طريق ترك طاعته، وأمره إياه بالسجود، واستكباره على آدم لأجل ربه؛ إذ قال: {أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ} [الأعراف:١٢] فكل عاص لربه كافر كإبليس، وإن أكثر الناس الآن ليأتون من الاستكبار الذي كفر الله به إبليس، وأخرجه به من الجنة ولعنه بأكثر مما جاء به إبليس لا يرون عليهم في ذلك شيئاً، ولا يعظم لديهم، فيقول أحدهم للآخر: تكلمني وتساويني في المجلس والقول وأنا ابن فلان القائد، وابن فلان الملك الجبار المعاند، وابن فلان الموسر الغني، وأنت ابن فلان الفقير المسكين، وابن فلان المؤمن الصانع بيده المكتسب بيديه، وما أشبه ذلك، ولا تراهم يفخرون بأنه كان نبياً، ولا ورعاً، ولا براً، ولا تقياً، ولا مؤمناً رضياً زكياً، ولا بأنهم في أنفسهم صالحون، ولربهم مرضون مطيعون، ولمعاصيه مجتنبون، ومنها حذرون، وهذا أكبر من استكبار الشيطان أو مثله.

قلت: ويشهد لما ذكره عليه السلام قول أمير المؤمنين بعد أن ذكر ما فعل الله تعالى بإبليس اللعين لتكبره ومخالفته ما أمره الله به، وذلك قوله: فاعتبروا بما كان من فعل الله بإبليس إذ أحبط عمله الطويل، وجهده

الجهيد، وكان قد عبد الله ستة آلاف سنة لا يدرى أمن سني الدنيا أم من سني الآخرة عن كبر ساعة واحدة، فمن ذا بعد إبليس يسلم على الله بمثل معصيته، كلاً ما كان الله سبحانه ليدخل الجنة بشراً بأمر أخرج به منها ملكاً، إن حكمه في أهل السماء والأرض لواحد، وما بين الله وبين أحد من خلقه هوادة في إباحة ما حرمه على العالمين. رواه في (النهج). والهوادة: الصلح.

ثم قال الناصر عليه السلام بعد ما تقدم: غير أن الكفر والجحد والكبر يختلف، فبعضه أعظم وأجل إثماً وعقاباً، فمنه ما يزيل عن الملة، ويوجب سفك الدماء، وإحلال المال والسبي، وبعضه يوجب الحدود التي ذكرها الله، وليس ما أوجب الحد مزيل عن الملة؛ لأنه لا يجتمع وجوب سفك الدم والسبي، وغنيمة المال، وإقامة الحدود في حال واحدة، ومنها للأدب والزجر اللذين جاءت بهما السنة عن رسول الله -صلى الله عليه وآله- ثم ذكر عليه السلام أنه لا ينبغي أن يقال للعاصي من المسلمين يا كافر لئلا يسبق إلى الأفهام أنه أراد الكفر المخرج عن الملة، وإن كان هذا الاسم واقعاً على جميع الذنوب في اللغة والعقل.

فائدة

قال الإمام المهدي: حكى الفقيه عبد الله بن زيد إجماع قدماء أهل البيت عليهم السلام على نفي المنزلة بين المنزلتين.

قلت: وإذا صح إنكارهم ذلك، فالظاهر أن كفره عندهم غير كفر الشرك والجحود المخرج عن الملة كما مر.

وقال الإمام المهدي: إذا صح عنهم ذلك فالأقرب أنه عندهم كافر

نعمة؛ لأن الحاكم قد روى هذا القول عن الزيدية جملة، ولأنهم كثيراً ما يطابقون قول أبي القاسم البلخي كما نحكيه عن القاسم والهادي وهو يجعل العبادات شكراً لا مصالح، وإذا جعلوها شكراً كان المخل بها كافر نعمة، وكذلك يجعلون طاعة الله في اجتناب مناهيه جارية مجرى الشكر، فمن أتى معصية فقد أخل بإحدى جنبتي الشكر فكان إخلاله كفر نعمة.

قال عليه السلام: وهذا رأي المتقدمين منهم، وأما المتأخرون كالمؤيد بالله، وأبي طالب، والسيد مانكديم، والمنصور بالله، وأحمد بن سليمان وغيرهم ممن درس في علم الكلام فإنهم قد صرحوا بإثبات المنزلة بين المنزلتين أي اسماً بين الاسمين، وحكماً بين الحكمين، وهو الحق الواضح المجمع على صحته، فافهم هذه النكتة فإنها غريبة.

قلت: وممن صرح بإثبات المنزلة بين المنزلتين الهادي عليه السلام وقد مر نصه في ذلك، والظاهر أنه قول أهل البيت عليهم السلام جميعاً؛ لأنهم وإن سموا العاصي كافراً فلم يثبتوا له أحكام المشركين ونحوهم، ولا أحكام المؤمنين، ولا معنى للمنزلة بين المنزلتين إلا ذلك. والله أعلم.

المسألة العاشرة [في العهد والميثاق]

قد مر ذكر معنى العهد والميثاق، وقلنا: إن الميثاق هو العهد الموثق باليمين، وذلك بالنظر إلى أصل وضعه، وأما هنا فقال أبو حيان: ليس على ذلك وإنما كني به عن الالتزام والقبول.

وقال ابن جرير: هذا وصف من الله للفاسقين الذين أخبر أنه لا يضل بالمثل الذي ضربه لأهل النفاق غيرهم.

واختلف في معنى العهد المذكور على أقوال ذكرها المفسرون، منها ما يفيد العموم، وأن المراد به وصية الله إلى خلقه، وأمره إياهم بطاعته، ونهيه لهم عن معصيته في كتبه على ألسنة رسله، ونقضهم له: ترك العمل به.

ومنها ما يفيد الخصوص، وأن الآية نزلت في طائفة مخصوصة، غير أنها وإن كانت كذلك فهي متناولة بعموم اللفظ كل من كان على مثل ما كانوا عليه من الضلال.

قال الحاكم: وفي الآية دليل على وجوب الوفاء بالعهد وقبح نقضه، فيدخل فيه أوامر الله، والأيمان والنذور، والمعاقدات.

وقال القرطبي: في الآية دليل على أن الوفاء بالعهد والتزامه، وكل عهد جائز ألزمه المرء نفسه فلا يحل له نقضه، سواء كان بين مسلم أم غيره؛ لذم الله تعالى من نقض عهده وقد قال: {أَوْفُوا بِالْعُقُودِ} [المائدة:١] وقال لنبيه -صلى الله عليه وآله: {وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ} [الأنفال:٥٨]فنهاه عن الغدر، وذلك لا يكون إلا بنقض العهد، ويؤيد ذلك من السنة ما رواه الإمام أبو طالب في أماليه قال: أخبرنا ابن عدي الحافظ، أخبرنا ابن الأشعث[1]، حدثنا موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر، عن أبيه، عن جده

(١) هو محمد بن محمد بن الأشعث قد مر ذكره. تمت مؤلف.

جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده علي بن الحسين، عن أبيه عن جده علي عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له، ولا صلاة لمن لا يتم ركوعها».

وفي أمالي المرشد بالله عن الحسن، قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وآله: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له» وفي سنده من لا أعرفه.

وأخرج أحمد، والبزار، وابن حبان، والطبراني في الأوسط، والبيهقي في الشعب، عن أنس قال: خطبنا رسول الله -صلى الله عليه وآله- فقال: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له» وأخرجه الطبراني في الكبير من حديث عبادة بن الصامت وأبي أمامة، وفي الأوسط من حديث ابن عمر.

وأخرج البخاري في تاريخه، والحاكم وصححه عن عائشة، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «حسن العهد من الإيمان» وقد مر في مسألة النفاق[1] والخداع والحيلة[2] ما يؤيد هذا، ووجوب الوفاء بالعهد معلوم عقلاً لا يخالف فيه أحد من العقلاء على اختلاف طرائقهم وتباين أديانهم، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام في عهده للأشتر: وإن عقدت بينك وبين عدو لك عقدة وألبسته منك ذمة فحط عهدك بالوفاء، وارع ذمتك بالأمانة، واجعل نفسك جنة دون ما

(١) في قوله: {ومن الناس من يقول آمنا بالله}. تمت مؤلف.
(٢) كلاهما في قوله: {يخادعون الله}. تمت مؤلف.

أعطيت، فإنه ليس من فرائض شيء الناس أشد عليه اجتماعاً مع تفرق أهوائهم وتشتت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعهود، وقد لزم ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين لما استوبلوا من عواقب الغدر، فلا تغدرن بذمتك، وتخيسن بعهدك، ولا تختلن عدوك، فإنه لا يجترئ على الله إلا جاهل شقي، وقد جعل الله عهده وذمته أمناً أفضاه بين العباد برحمته، وحريماً يسكنون إلى منعته ويستفيضون إلى جواره، فلا إدغال ولا مدالة ولا خداع فيه، ولا تعقد عقداً تجوز فيه العلل، ولا تقولن على لحن القول بعد التأكيد والتوثقة، ولايدعونك ضيق أمر لزمك فيه عهد الله إلى طلب انفساخه بغير الحق، فإن صبرك على ضيق ترجو انفراجه وفضل عاقبته خير من غدر تخاف تبعته، وأن تحيط بك من الله طلبة لا تستقيل فيها دنياك ولا آخرتك. رواه في (النهج).

قوله: استوبلوا أي وجدوه وبيلاً أي ثقيلا وخيماً، ولا تخيسن: أي لا تغدرن، والختل: المكر والخديعة، وأفضاه بين عباده: جعله مشتركاً بينهم، ويستفيضون إلى جواره: ينتشرون في طلب حاجاتهم ساكنين إلى جواره، والإدغال: الإفساد، والمدالة: المخادعة.

المسألة الحادية عشرة [إيضاح وجه القطيعة المذكورة في الآية]

اختلفوا في المراد من قوله تعالى: {وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ} [الرعد:٢٥] على أقوال:

أحـــدها: أنه رسول الله -صلى الله عليه وآله- قطعوه بالتكذيب

والعصيان، وفيه ضعف؛ إذ لو كان المراد بذلك لقيل (مَنْ) مكان (مَا).

الثاني: أن الله أمر أن يوصل القول بالعمل فقطعوا بينهما بأن قالوا ولم يعملوا، وهذا مبني على أنها نزلت في المنافقين.

الثالث: أن المراد أن الله أمرهم أن يصلوا حبلهم بالمؤمنين فانقطعوا إلى الكفار.

الـــرابع: أنه نهى عن الفتن والتنازع وهم كانوا مشتغلين بذلك.

الخامس: أنهم أمروا بتصديق الأنبياء كلهم فقطعوه بتصديق بعض وتكذيب بعض.

السادس: أنه الرحم والقرابة، ورجحه ابن جرير؛ لأن الله قد ذكر المنافقين في غير آية، ووصفهم بقطيعة الرحم.

السابع: أنه على العموم في كل ما أمر الله به أن يوصل، قال أبو حيان: وهذا هو الأوجه؛ لأن فيه حمل اللفظ على مدلوله من العموم، ولا دليل واضح على الخصوص، واختاره الإمام القاسم بن محمد فقال في هذه الآية: تدل على تحريم نقض عهود الله، وعلى تحريم قطع ما أمر الله به أن يوصل من صلة الأرحام، وإيتاء ذوي القربى، وأداء الأمانة إلى أهلها، ومودة ذوي القربى، والاجتماع على الحق، وترك التفرق في الدين.

المسألة الثانية عشرة [استطراد في ذكر القطيعة]

المراد بلفظ أمر في قوله تعالى: {وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ} [الرعد:٢٥] القول الدال على الطلب؛ إذ لا يمكن غيره، ولا خلاف بين الأصوليين في أن إطلاق الأمر على القول واستعماله فيه حقيقة، إلا ما يروى عن بعض المجبرة ممن أثبت الكلام النفسي فإنه جعله حقيقة في الكلام النفسي، مجازاً في القول وغيره، ولا خلاف أيضاً في أن لفظ أمر مستعمل في غير القول من الشأن، والغرض، وجهة التأثير والفعل.

فالأول: كقوله تعالى: {وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ} [القمر:٥٠] أي شأننا.

والثاني: لأمر ما جدع قصير أنفه أي لغرض وداع.

والثالث[1]: نحو: زيد مشغول بأمر أي بفعل.

والرابع[2]: نحو احتراك الجسم لأمر أي لمعنى مؤثر فيه، ثم اختلفوا في استعماله في هذه المعاني هل هو حقيقة أم مجاز؟ فالذي اختاره الحسين بن القاسم ونسبه إلى الأكثر ورواه في (شرح الجوهرة) عن الحاكم: أنه حقيقة في القول فقط، مجاز فيما عداه.

وقال الإمام يحيى، وأبو الحسين، والشيخ الحسن الرصاص: بل هو حقيقة فيها أجمع ما خلا الفعل.

---

(١) وهو الفعل، تمت.

(٢) وهو جهة التأثير. تمت.

وقال المنصور بالله، والإمام المهدي، وأحمد بن محمد الرصاص: هو مشترك بين الصيغة، والشأن، والغرض، ورواه الإمام المهدي عن أبي الحسين، والحاكم، وأكثر أصحابنا.

وقيل: هو للقدر المشترك بين القول والفعل، قال بعضهم: وهذا القول لا يعرف نسبته إلى أحد، وإنما جوزه الآمدي في معرض المنع لدليل القول بالاشتراك بين القول المخصوص والفعل، ثم أورد على ذلك إيرادات، وأجاب عنها فأشعر ذلك بأنه يرتضيه.

قال العطار: والإشعار ممنوع؛ لأن المناضر لا يستلزم طريقه؛ لأن الغرض إلزام الخصم ولو بما لا يقوله الملزوم، بل المدار على اعتراف الخصم بالمقدمة.

وقيل: هو مشترك بين القول والفعل وهذا مروي عن أكثر الشافعية.

وقيل: هو مشترك بين القول والكلام النفسي، قال في حواشي (الجوهرة): وهذا محكي عن المحققين من الأشعرية كالجويني، والغزالي، والرازي، رواه عنهم الإمام يحيى.

احتـــج الأولون بأن القول هو المتبادر إلى الذهن عند إطلاق لفظ أمر، والتبادر علامة الحقيقة، بخلاف غيره فإنه لا يسبق إلى الفهم إلا بقرينة نحو جاء فلان لأمر فأنه يفهم أنه جاء لغرض بقرينة التعليل، واحتجوا ثانياً بأنه قد ثبت أنه حقيقة في القول بلا خلاف.

وأما في غيره فاللفظ دائر بين أن يكون مشتركاً بينه وبين ذلك الغير، أو مجاز في الغير، والمجاز أولى من الاشتراك فوجب المصير إليه.

احتـــج أهل القول الثاني بأن لفظة الأمر متى أطلقت لم يسبق إلى الفهم أحد المعاني الأربعة دون بعض إلا بقرينة، وهذا علامة الاشتراك، فإذا قلت: سمعت أمر فلان، فهم القول، وإن قلت: جاء فلان لأمر الغرض، أو تحرك الجسم لأمر فهم أنه لا بد من شيء تعلق التحرك به، وإن قيل: أمر فلان مستقيم فالمراد به شأنه وطريقته، واعترضه الرازي، وكان من حق المستدل أن ينقل عن أهل اللغة أنهم قالوا: إن لفظ الأمر مشترك بين هذه المعاني، أو أن الفهم يبقى متردداً بينها عند الإطلاق، وأما غير أهل اللغة فلا عبرة بما يتبادر إلى أفهامهم.

احتـــج المنصور بالله وموافقوه بتردد الفهم بين هذه الثلاثة، ولا يترجح أحدها إلا بقرينة، وذلك دليل الاشتراك.

وأما جهة التأثير فليس استعمال لفظ أمر حقيقة لغوية فيها؛ لأن أهل اللغة لم يعقلوا معناها الذي ذكره المتكلمون حتى يضعوا لها عبارة تدل عليها.

وأجيب بأن ليس المراد المعنى الذي يذكره المتكلمون، بل المقصود أنه لا بد من أمر لأجله تحرك الجسم كائناً ما كان من فاعل، أو معنى، أو صفة أو غير ذلك، فلا بد من أمر جملة لولاه لما احترك الجسم، وهذا شيء يعقله أهل اللغة.

قال في حواشي (الجوهرة): بل يقرب أنه يعلم بالضرورة، وأما عدم استعماله في الفعل حقيقة؛ فلأنه لو كان حقيقة فيه لاطرد في قليله وكثيره، والمعلوم أنه غير مطرد في القليل فإنه لا يقال لمن حمل خردلة

أو بصق ريقه هو في أمر.

احتـــج القائل بأنه للقدر المشترك بين القول والفعل بأنه أولى من القول بالاشتراك اللفظي والمجاز.

وأجيب بأن الحمل على القدر المشترك إنما يكون أولى إذا لم يقم دليل على أحدهما، وهنا قد قام الدليل على أحدهما كما مر؛ إذ لو لم يقيد بذلك لأدى إلى ارتفاع المجاز والاشتراك لإمكان حمل كل لفظ يطلق لمعنيين على أنه موضوع للقدر المشترك بينهما، على أن القول بالاشتراك المعنوي مما يخالف الإجماع على أنه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه، لا باعتبار أنه ما صدق عليه الموضوع له.

احتـــج القائلون بأنه مشترك بين القول والفعل بقوله تعالى: {وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ} [هود:٩٧] أي فعله؛ إذ القول لا يوصف بالرشد بل بالسداد، والأصل في الإطلاق الحقيقة، وكذلك قوله: {وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ} [القمر:٥٠].

وأجيب بأن الأمر في الأولى إما بمعنى القول، والمعنى أنهم امتثلوا أمر فرعون وما أمره الذي أمر به برشيد، فأراد الصيغة، ولا نسلم أن القول لا يوصف بالرشد، وإما بمعنى الشأن، وإما بمعنى الفعل فمجاز لقيام المانع[1] من حمله على الحقيقة، لكن حمله على الشأن أولى؛ لأنه أشمل من الفعل، وأما الآية الثانية فهو فيها بمعنى الشأن؛ إذ لو أريد الفعل لزم اتحاد أفعاله تعالى وحدوثها دفعة كلمح البصر، وهو باطل؛ لأنه يصير المعنى وما فعلنا إلا فعلة واحدة أو دفعة واحدة

(١) وهو عدم اطراده. تمت مؤلف.

كلمح، ويكون المراد من الفعل الأفعال كلها؛ لأن اسم الجنس المضاف للعموم، وفي هذا الجواب نظر؛ لأنه يلزم مثله في الشأن وقد قال تعالى: {كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ} [الرحمن:٢٩] والأولى أن يقال هذا اللفظ محتمل للفعل والشأن، وعلى أيهما حمل فمجاز لما مر من تبادر القول دون غيره، أو نحمله على الحقيقة على تقدير الشأن عند القائل به، وعلى المجاز إن أريد الفعل لقيام المانع من الحقيقة.

احتجوا بأنه قد خولف بين جمع الأمر بمعنى القول، فقال في جمعه: أوامر، وبين جمعه بمعنى الفعل فقالوا: أمور، فدل على أنه حقيقة فيهما، والجمع أحد أدلة الحقيقة.

وأجيب بأنا لا نسلم أن أوامر جمع أمر بمعنى القول، بل القياس في جمعه: أمور، لكنهم خالفوا القياس للفرق بينه وبين الشأن ونحوه فإنه يجمع على أمور، والأصل أن أوامر جمع آمرة بصيغة اسم الفاعل فاستعير هذا الجمع للأمر بمعنى الصيغة؛ لأنها أشبه باسم الفاعل؛ لأنها باعثة على الفعل فكأنها آمرة، ولهذا خصوا ما كان بمعناها بمخالفة القياس، وقد قيل: إن أمور ليس بجمع؛ لأنه يقع موقع المفرد فيقال: أمر فلان مستقيم، فيفهم منه ما يفهم من قوله: أموره مستقيمة.

قال في حواشي (الجوهرة): على أن اختلاف الجمع ليس بأن يدل على أنه حقيقة فيها بأولى من أن يدل على أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، ولا نسلم أن الجمع أحد أدلة الحقيقة، وكيف يقال: إن

لفظ الأمر يستعمل حقيقة في الفعل مع أن أبا الحسين منع من استعماله فيه حقيقة ومجازاً.

نعم وأما القائلون بأنه مشترك بين القول والكلام النفسي، والقائلون بأنه حقيقة في النفسي، مجاز فيما عداه، فمذهبهم مبني على إثبات الكلام النفسي، ونحن لا نسلمه، وليس هذا موضع استيفاء الكلام عليه.

المسألة الثالثة عشرة [حد الأمر المخصص]

اختلف في حد الأمر بمعنى الصيغة المخصوصة، فقال الإمام المهدي: هو قول القائل لغيره: افعل، أو نحوه على جهة الاستعلاء مريداً لما تناوله، فقوله أو نحوه ليدخل فيه لتفعل، أو ألزمتك أن تفعل وما في معناه.

وقوله: على جهة الاستعلاء ليخرج الدعاء والالتماس.

وقوله: مريداً لما تناوله؛ ليخرج التهديد.

وقال في (الغاية): هو القول الإنشائي الدال على طلب الفعل استعلاءً، فقوله: القول كالجنس يخرج المهمل والطلب بالإشارة والقرائن.

وقوله: الإنشائي ليخرج الإجبار نحو: أنا طالب منك كذا، أو موجب عليك كذا والمفردات؛ لأنها تسمى قولاً عند غير المنطقيين، وظاهر كلام الإمام المهدي دخول أنا موجب عليك كذا في مسمى الأمر، وقوله الدال على طلب الفعل احتراز عن النهي؛ لأنه يدل على طلب الترك، وقيل: هو قول القائل لمن دونه: افعل، وهو ينتقض عليه بالتهديد والسؤال، فإن كل واحد منهما بصيغة افعل، وينتقض أيضاً بالرتبة فإن الأمر قد يكون ممن لا رتبة له؛ إذ الرتبة عبارة عن المزية لا عن القهر، وما صدر عن من لا رتبة له قد يكون أمراً، ولهذا ينسبون من أمر من هو أعلى منه رتبة إلى الحمق والجهل،

ويدل على أن ما صدر عن الأدنى قد يكون أمراً: قول عمرو بن العاص:

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني

وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

وقول حباب بن المنذر ليزيد بن المهلب:

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني

فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً

وكلاهما[1] دون المأمور، وكان صاحب هذا الحد يعتبر العلو، وهذا يبطله، ثم إنه غير جامع لخروج أمر الغائب.

وقيل: وهو قول القائل: افعل، على جهة الاستعلاء[2] ولم يذكر الإرادة؛ لأنها شرط في كون الأمر أمراً، ولا يلزم ذكر الشروط في الحد وإنما يذكر الخواص.

وقال قاضي القضاة: لا بد من ذكرها؛ لأنها من الخواص ومؤثرة، واعترض الحد بأنه غير جامع لخروج أمر الغائب، والمثنى، والمجموع، وغير مانع لشموله للتهديد.

وقيل: هو قول يستدعي بنفسه الفعل من الغير بشرط أن يكون المقول له دون القائل في الرتبة، وهذا منسوب إلى أبي الحسين.

---

(١) أي عمرو بن العاص وحباب بن المنذر، وهما دون معاوية ودون يزيد بن المهلب؛ لأن الخطاب في البيت الأول لمعاوية، والله أعلم. تمت.

(٢) نسب هذا الجدل إلى القاضي شمس الدين. تمت مؤلف.

قيل: وهو ينتقض بالخبر نحو: أنا موجب عليك كذا، أو طالب منك بصحة أمر الأدنى لمن فوقه.

وقيل: أما النقض بالخبر فلا يصح؛ لأنه احترز عنه بقوله يستدعي، والخبر لا يستدعي الفعل إلا بواسطة الإرادة، ولأنه قد يكون في معنى الأمر إذا قارنه، أو تعقبه، أو تقدمه وعيد على الإخلال به، ويرد عليه أنه ترك الاستعلاء.

وقيل: هو قول القائل لغيره: افعل أو ليفعل على جهة الاستعلاء دون الخضوع مع كون المورد للصيغة مريداً لحدوث المأمور به.

قال في (الجوهرة): والأولى تجنب لفظ المأمور به لئلا يكون إحالة بأحد المجهولين على الآخر، ويقال مع كونه مريداً لما تناولته الصيغة حتماً.

واعتـــرض بأنه غير جامع لخروج المثنى والمجموع والأمر بلغة العجم.

وأجيب: بأن المراد ما كان بهذا الوزن وهو يختلف بحسب وروده على الواحد والأكثر، وبأن الكلام في الأمر في لغة العرب إذ أوامر الكتاب والسنة لم ترد إلا بها، وأورد عليه أيضاً أن ذكر الخضوع حشو؛ لأن ذكر الاستعلاء يغني عنه.

نعم لو قال هو افعل أو ليفعل أو ما يقوم مقامهما إلى آخر الحد كما فعله بعضهم لسلم من الاعتراض، لكن مع الجواب المذكور لا يرد الاعتراض.

وقال أبو الحسين: لا بد في الأمر من خواص ثلاث: الصيغة، والاستعلاء، والإرادة، قالوا: وإذا ثبت ذلك حددناه بأنه قول تفصيلي يستدعي الفعل بنفسه لا على جهة التذلل، فقوله تفصيلي أي مخصوص ليخرج النهي ونحوه.

وقوله: ونحوه، ليخرج الخبر بوجوب الفعل؛ لأن استدعاءه الفعل بواسطة التصريح بالإيجاب، وكذلك قوله: أريد منك فعل كذا، فإن استدعاءه بواسطة الإخبار عن الإرادة.

قال الدواري: الأجود في حد الأمر أن يقال: صيغة إنشائية يطلب بها الفعل من الغير على جهة الاستعلاء، وإنما قال: إنه الأجود، لشموله جميع صيغ الأمر، وجميع المأمورين، ولما فيه من الاحتراز عن الإخبار بالوجوب والإرادة، ثم قال:

واعـــلم: أن هذه الحقائق إنما تصح على قول من يرجع بالأمر إلى نفس الصيغة مع الإرادة فيجعل نفس القول هو الأمر، وهو في التحقيق بخلاف ذلك، فإن الأمر شيء معنوي لا لفظي، وكذلك سائر ضروب الكلام والإنشاء من الاستفهام وغيره، وأدل دليل على ذلك حسن إضافة الصيغة إلى هذا الجنس من الكلام[1].

وإذا عرفت هذا كانت هذه الحقائق لصيغة الأمر لا غير، أما الأمر فهو: طلب الفعل من الغير على جهة الاستعلاء، والعبارة عن ذلك، الطلب: قولك افعل، وكذلك سائر الأمور الطلبية من النهي،

---

(١) فيقال صيغة أمر، صيغة استفهام ونحو ذلك. تمت مؤلف.

والاستفهام وغيرهما تحد بالطلب لا بالصيغة، بخلاف الخبر فإنه نفس اللفظ لعدم معنى الطلب فيه، فلا يعترض به على ذلك وإن كان يصحبه طلب الإخبار من المخبر فهو في نفسه راجع إلى اللفظ، ثم قال: ويمكن أن يقال: إن العرب لا تعقل معنى الأمر إلا من الصيغة، ولهذا لا يسمون الطلب أمراً ما لم يلفظ، قال: والذي غرهم في ذلك لزوم الطلب للصيغة، وأما إضافة الصيغة إلى الأمر مثلاً في قولنا صيغة الأمر فجار على منهاج قولهم جرد قطيفه والأصل صيغة هي أمر.

قلت: وما جنح إليه الدواري من أن الأمر معنوي إنما يتأتى على مذهب الأشعرية في إثبات الكلام النفسي، وأما على ما ذهب إليه أصحابنا فلا؛ إذ الطلب الذي أشار إليه لا يعقل، ولا دليل عليه، وإنما المعقول من لفظ الطلب هو النطق بالصيغة المخصوصة، وهكذا سائر أنحاء الكلام فإن المعقول منها ليس إلا هذه الحروف والأصوات بدليل أن من علمها وصفها بأنها كلام وإن جهل المعنى النفسي، ومن جهلها لم يصفها بأنها كلام وإن علم المعنى النفسي، وقد تقدم الكلام على إبطال الطلب النفسي في الموضع الرابع من السادسة من مسائل المقدمة.

واعـــلم أن الأشاعرة لما كان الكلام النفسي هو العمدة عندهم لم يلحظ بعضهم إلى حد الأمر إلا باعتبار الأمر النفسي، ولم يحده بالنظر إلى الصيغة؛ لأن ذلك هو الأصل عندهم، وممن اقتصر على حد النفسي ابن السبكي في (جمع الجوامع) فقال: هو اقتضاء فعل غير

كف مدلول عليه بغير كف، فالاقتضاء هو الطلب الذي يزعمونه وهو يعم الطلب الحازم وغيره، وخرج بقوله: غير كف النهي، وقوله: بغير كف أي مدلول عليه بصيغة لا يكون لفظ كف، وكذا مرادفه كاترك؛ لأنها في معنى النهي فلم تجعل الصيغة إلا دالة على الأمر ولم يجعلها نفس الأمر كما ترى، وأورد على هذا الحد بأن فيه تعريف بالأخفا؛ لأن التعريف اشتمل على الطلب المعبر عنه بالاقتضاء وهو نظري.

وأجيب: بأنا لا نسلم أنه نظري، بل هو بديهي؛ فإن كل عاقل يفرق بينه وبين غيره كالأخبار وما ذاك إلا لبداهته، سلمنا فكونه نظرياً لا يفيد كونه أخفى من الأمر.

تنبيه

قد تقدم في أثناء الحدود ما يفيد أن بعضهم يشترط في كون الأمر أمراً العلو، وهو كون الآمر أعلى رتبة من المأمور، وبعضهم يشترط الاستعلاء وهو الطلب بعظمة[1]، وبعضهم يشترط التحتم، وبعضهم لم يشترط شيئاً من ذلك.

ونحن نفصل الخلاف في ذلك للتوضيح وتتميم الفائدة فنقول: ذهب إلى اشتراط العلو جمهور المعتزلة وغيرهم،ومنعه من يشترط الاستعلاء، وهذا من أصحابنا، ومن لا يشترطهما معاً، وقد مر ما

(١) حاصله أن العلو هيئة في المتكلم والاستعلاء هيئة في الكلام. تمت مؤلف.

يدل على عدم اشتراطه، وذهب بعض إلى اشتراط العلو والاستعلاء معاً، وذهب الأشعري وأكثر أتباعه إلى عدم اشتراطهما معاً، واحتجوا بقوله تعالى حاكياً عن فرعون: {مَاذَا تَأْمُرُونَ} [الأعراف:١١٠] مخاطباً قومه، فأطلق الأمر على القول المخصوص بلا علو من القائلين ولا استعلاء.

وأجيب: بأنه مجاز للقطع بأن الطلب على سبيل التصريح والتساوي، ولا يسمى أمراً، وردّ بأن الأصل في الإطلاق الحقيقة، وأجيب بأن القرينة تدفع الأصل وهو ما علم من حاله أنه لم يكن إلا مستشيراً لهم لا مستأمراً، لكن لما كان المشير يأتي بصيغة افعل سماه أمراً تجوزا، واحتجوا أيضاً بما مر من شعر عمرو بن العاص؛ إذ عمرو من أتباع معاوية، وليس عنده علو ولا استعلاء.

قلنا: أما العلو فمسلم، وأما الاستعلاء فغير مسلم فإنه كان يستعلي على معاوية بقوله في مواضع عديدة.

وذهب أئمتنا عليهم السلام، وأبو الحسين، وأبو إسحاق الشيرازي، وابن المسيب، والرازي، والآمدي: إلى اشتراط الاستعلاء وحده، ورواه في (شرح الغاية) عن أكثر المتأخرين.

قال: ونقله صاحب (الملخص) عن أهل اللغة، وجمهور أهل العلم، واختاره، وحجتهم ما مر من أن الطلب على سبيل التضرع ونحوه، لا يسمى أمراً قطعاً، ولا يسمى الطالب آمراً.

وأما اشتراط التحتم فهو قول الحسن الرصاص، ورواه سيلان عن

صاحب (الفصول).

قيل: والأولى إسقاطه؛ لأنه مبني على أن الأمر حقيقة في الوجوب، والذي هو حقيقة في الوجوب إنما هو مسمى الأمر الذي هو صيغة افعل، والكلام في لفظ الأمر لا في مسماه، فهما مسألتان مختلفتان.

المسألة الرابعة عشرة [صفة الأمر]

اختلف العلماء في الأمر، هل له بكونه أمراً صفة يتميز بها أم لا؟ فقال المنصور بالله والإمام يحيى، وأبو الحسين، وابن الملاحمي وغيرهم: ليس للأمر بكونه أمراً صفة يتميز بها عن التهديد وغيره، وإنما يتميز بإرادة المأمور به؛ لأن المتهدد لا يريد ما تناولته الصيغة والآمر يريده، وحجتهم بأن المعقول من كون الآمر آمراً أن الأمر ورد على صيغة افعل، وغرضه أن يفعل المأمور الفعل فلا حكم[1] للأمر بكونه أمراً فيعلل به[2]؛ لأن كلما يرجع إلى الصيغة من كونها خطاباً أو إلى محلها من كونه جسماً، أو إلى الآمر من كونه مخاطباً، أو إلى المأمور من كونه مخاطباً اسم مفعول ينتقض بالتهديد ما خلا إرادة المأمور به فأغنت في التمييز، ولا دليل عليها يدعيه الخصم، وقال الأكثر: بل له صفة يتميز بها زائدة على مجرد حروفه؛ إذ لا يكفي في تميزه مجرد الحروف لاستوائها فيه وفي التهديد، وتلك الصفة هي

(١) أي لا صيغة له. تمت مؤلف.

(٢) أي بالحكم. تمت مؤلف.

كونه طلباً، والدليل على أن الصفة هي كونه طلباً أنه قد ثبت أن مجرد الحروف لا يكفي فلا بد من أمر زائد، وذلك الأمر لا يجوز أن يكون راجعاً إلى المتكلم، ولا إلى ما تناولته الصيغة؛ لأن ذلك مع التهديد والأمر على سواء، فلم يبق إلا ما ذكرناه وهو كونه أمراً.

وأجابوا عما احتج به الأولون من وجهين:

أحدهما: أنا نعلم أن للصيغة إذا كانت أمراً حكماً يخالف حكمها إذا كانت تهديداً، فيجب أن يكون الأمر الذي تميزت به راجعاً إليها في نفسها، وما ذكروه متعلق بالمريد وما تناولته الصيغة، ولا يرجع إلى الصيغة بل هي عنه بمعزل.

الثاني: أن المريد للمأمور به إن أراده قبل أن تتناوله صيغة الأمر لم يتميز بها عن التهديد ونحوه[1]؛ إذ لا علاقة حينئذ بين الأمر والإرادة؛ لأنها معه ومع غيره على سواء، ولا وجه يقتضي اختصاصها بأيهما[2] قبل وجودهما، وإن أراده بعد أن تناولته الصيغة لم يصح أن يريد ما تناولته إلا بعد مصيرها أمراً، والفرض أنها لا تصير أمراً إلا بإرادة ما تناولته، وهذا دور، وبيانه لا يريد ما تناولته الصيغة إلا وهي طلب في تلك الحال وهي لا تصير طلباً إلا بإرادة ما تناولته فيقف كل منهما على الآخر.

فإن قيل: إذا وجدت الصيغة حال إرادة المأمور به صارت أمراً، ولا

(١) الإباحة وأمر النائم والساهي. تمت مؤلف.
(٢) أي الأمر وغيره. تمت مؤلف.

يلزم محال ؛ لأنه دور معية.

قيل: إن أريد بالصيغة الطلب فقد صارت أمراً، وإن لم يرد بها الطلب فهي وسائر ألفاظ الخبر والإنشاء مع تلك الإرادة على سواء؛ إذ لا اختصاص فيلزم لو أراد صيغة الخبر عند إرادته لفعل يصدر من غيره أن يكون أمراً؛ إذ لا مؤثر في مصير صيغة الطلب أمراً إلا مقارنة إرادة المأمور به، فيلزم مثله في كل لفظ قارنها، لا يقال: إنما يصير أمراً ما قارن الإرادة من الصيغة المخصوصة فقط؛ لأنا نقول: تلك الصيغة إن وضعت لتفيد الطلب فقد وضعت أمراً من قبل الإرادة، فلا حاجة إليها في مصيرها أمراً، وإن وضعت لذلك بشرط مقارنة الإرادة لزم أن لا يكون طلباً حتى تتعلق الإرادة بمطلوبها، ولا مطلوب لها قبل تعلق الإرادة؛ إذ لا يصير طلباً لمطلوب إلا بها فيلزم الدور، وإن وضعت لا لتفيد الطلب فلما قارنت إفادته لزم في الخبر، وذلك باطل فبطل ما احتج به الأولون.

قال الإمام المهدي: ومما يلزم أبا الحسين أنه لو كان أمراً لأجل الإرادة لزم أن لا يستدل بالأمر على الإرادة؛ لأنا لا نعلمه أمراً حتى نعلمها على مقتضى كلامه، والمعلوم أنا نستدل به على أن المورد له مريد لما تناوله ونعلم ذلك ضرورة، وقد أجاب[1] عن هذا بأن قال: إنا لا نستدل بالأمر على الإرادة من حيث كونه أمراً، بل من حيث كون الصيغة الموضوعة للطلب، فإذا سمعناها مجردة عن قرينة التهديد

(١) يعني أبا الحسين. تمت مؤلف.

ونحوه علمنا أنه مريد لما تناولته.

قال عليه السلام: ولم يزد في هذا الجواب على أن سلم ما ذكرناه من أنا نستدل بالأمر على الإرادة.

وأما قوله: إنما دل عليها من حيث كونه صيغة وضعت للطلب لا من حيث كونه أمراً، فمغالطة؛ لأنها لا معنى لكونه طلباً إلا كونه أمراً.

فإن قيل: أليس مذهب الجمهور أن صيغة الطلب حقيقة في الأمر مجاز في التهديد كما حكاه عنهم أبو الحسين، واحتج على ذلك بأن السامع إذا سمع غيره يقول: افعل كذا مجرداً عن القرائن فإنه يتبادر إلى فهم الطلب، فما لكم لا تقولون إنه لا يحتاج إلى صفة تميزه عن التهديد اكتفاءً بوضع الصيغة؛ إذ لا تستعمل في التهديد وغيره إلا بقرينة فلا يعدل به عن الموضوع له من دونها.

قيل: لأنا لا نوجب الصفة لتميزه عن التهديد فقط، بل ليتميز عن سائر أقسام الكلام من الخبر وغيره كما أوجبنا للخبر بكونه خبراً صفة يتميز بها عن سائر أقسام الكلام، هكذا أجاب الإمام المهدي.

فرع

واختلف القائلون بأن للأمر بكونه أمراً صفة تميزه عن غيره في تعيين المؤثر في تلك الصفةن فقالت البصرية: المؤثر فيها إرادة المأمور به، ورواه الدواري عن جمهور الزيدية، وإنما نسب التأثير إلى الإرادة المذكورة؛ لأنه لو لم يرد المأمور به لم يطلبه بالصيغة المخصوصة، فكانت هي المؤثرة في إيقاع هذه الصيغة طلباً فنسب إليها، وإن كان

المؤثر حقيقة في إيجاد الصيغة طلباً هي القادرية؛ لأن الإرادة إنما تؤثر فيما تعلقت به وهي إنما تتعلق بالمطلوب لا بالطلب، لكن لما كانت القادرية لم توقع الصيغة طلباً إلا لأجل إرادة المطلوب، وكانت تلك الإرادة هي التي تصرف تأثير القادرية إلى وجه دون وجه وصفناها بأنها هي المؤثرة وإن كان التأثير في الحقيقة إنما هو للقادرية.

وقالت الأشعرية: بل المؤثر إرادة الموجد للصيغة كونها أمراً وإن لم يرد المأمور به لما زعموه من أنه يصح من الله الأمر بما لا يريده، وقد مر إبطاله في الموضع الخامس من المسألة الرابعة من مسائل هذه الآية، ومما يقال لهم هنا: إن المعلوم ضرورة في الشاهد أنا لا نعقل كون الصيغة أمراً إلا إذا علمنا أن موردها أراد ما تناولته، وإذا لم تعتبر هذه الإرادة لزم أن تكون الصيغة أمراً وإن كره المأمور به إذا كان قد أراد كونها أمراً وأنتم لا تقولون بهذا.

فإن قيل: أما مع الكراهة فلا يصح كونها أمراً لما بينهما من التدافع.

قيل: إذا جوزتم أن يكون أمراً وإن لم يرد المأمور به فلا تدافع؛ لأنه لا فرق بين أن يكون مريداً له[1] أو كارهاً له، فلا وجه لما تزعمون، ونسبة هذا المذهب إلى الأشعرية إنما هو على رواية الإمام المهدي وصاحب (الجوهرة).

قال الحسين بن القاسم: لكنه لم يوجد في كتبهم الأصولية نسبة هذا القول إلى أحد منهم، قال: والأقرب أن الأشاعرة لا يثبتون للأمر حالاً، ولم يشتهر عنهم إلا القول بأن الأمر بالشيء لا يستلزم

(١) أي للمأمور به. تمت مؤلف.

إرادته، وقد صرح بذلك الإمام يحيى في (معياره).

قلت: وفيما قاله -رضي الله عنه- نظر، فإنه قد صرح به بعضهم، ففي حاشية العطار على شرح جمع الجوامع عن منع الموانع: إن إرادة إحداث الصيغة شرط من غير توقف، قال: وقد حكى قوم فيها الاتفاق، وكذلك كلام الإمام يحيى فإنه مصرح فيه بأن بعض الأشعرية يشترطون إرادة كونه أمراً، والذي أوجب نفي الحسين بن القاسم نسبة هذا القول إلى الأشعرية أن الإمام يحيى نسب إليهم القول بأنه ليس للأمر حال، ثم قال: إن منهم من يشترط إرادة كونه أمراً، وظاهره أن تلك الإرادة لم تؤثر في صفة، لكنه يقال ليس المراد بالصفة إلا كونه أمراً وهي لا تحصل إلا بشرطها وهو الإرادة فيجب أن تكون مؤثرة فيها؛ إذ لا معنى لتأثيرها إلا كون الصيغة لا تكون أمراً إلا بها. والله أعلم.

وقال أبو القاسم البلْخي وأصحابه: بل إنما يثبت الأمر أمراً لذاته لا لمؤثر، ومعناه أن للأمر بكونه أمراً صفة لذاته وهي الأمرية كما أن الجوهر صفة ذاتية وهي الجوهرية.

وأجيب بأنه يلزمه أن يكون التهديد أمراً؛ لأن الصيغة لم تخرج عن كونها أمراً، ويلزمه أيضاً أن يكون الجزء الواحد من الصيغة أمراً، وأن لا يكون للمواضعة في ذلك تأثير؛ لأنها تكون أمراً قبل الوضع وهو باطل.

وقال الرازي: لا حاجة إلى شيء يتميز به الأمر عن غيره، بل

الوضع كاف في كون الصيغة أمراً؛ إذ لا تعتبر فيه إرادة كسائر الأوضاع النحوية نحو: أسد، وحمار، واختاره الحسين بن القاسم، واحتج له بأنه من علم بوضع لفظ إذا ورد عليه ذلك اللفظ من حكيم، علم أنه مراد به معناه الحقيقي إلا أن يصرف عنه صارف من القرائن، وإن كان مشتركاً فالتمييز للقرائن لا لما ذكروه من الأفعال القلبية التي غالبها الخفاء، وقد أشرنا إلى هذا وجوابه فيما مر[1]، قال: وكلام أبي القاسم محمول على هذا.

قال الدواري: وليس كذلك فإن من تقدم من أهل العدل لم يذكروا ذلك عن أبي القاسم وهم أعرف بمقاصد أسلافهم وإن كان ما ذكره الرازي غير بعيد عن المقصد، فهذا تحقيق الخلاف فيما به يكون الأمر أمراً على ما هو المشهور من الخلاف، وإلا ففي المسألة خبط وخلط الفرع بالأصل[2]، ومناقضة في النقل، ففي (شرح الغاية) عن الإمام يحيى أن أبا علي وأتباعه يقولون: إنه لا يكون الأمر أمراً إلا بإرادات ثلاث: إرادة حدوث الصيغة، وإرادة كونها أمراً، وإرادة المأمور به، واقتصر أبو هاشم على إرادة حدوث الصيغة والمأمور به، ونسبه في الحواشي إلى أكثر أئمة الزيدية، والشيعة، منهم: المؤيد بالله، وأبو طالب، والمهدي، وفي (البرهان) عن أبي هاشم كقول أبي علي.

قيل: ويحترز بالأولى عن النائم، والثانية عن نحو التهديد، والثالثة

---

(١) في الرد على أبي الحسين. تمت مؤلف.

(٢) يعني خلط ما جعله المؤلف هنا فرعاً على مسألة كون للأمر حالاً بالمسألة كما في الغاية ومناقضة النقل لأنه وقع اختلاف بين الأصحاب في نقل أقوال بعض العلماء. تمت مؤلف.

الصيغة، تصدر عن المبلغ والحاكي.

وقيل: إن اشتراط الإرادات الثلاث لتحقيق ماهية الأمر، وفي (جمع الجوامع) عن أبي هاشم، وأبي علي اعتبار إرادة الدلالة باللفظ على الطلب، ومعناه إرادة كونه أمراً.

وروى الدواري عن أبي هاشم أنه لا يثبت للأمر حالاً، فما حكي هنا عن أبي علي، وأبي هاشم على اختلاف النقل عنهم يخالف ما مر من إطلاق الرواية عن البصرية، وكذلك ما حكي هنا عن أئمة الزيدية يخالف ما مر عنهم.

تنبيه [تعدد الخلاف في وجود الكلام]

وما ذكرناه من اختلافهم في الأمر هل له صفة أم لا، فهو لا يختص به بل الخلاف في سائر وجوه الكلام من النهي، والخبر، والاستخبار، والعرض، والتمني ونحو ذلك، والعلماء في ذلك على إطلاقين، وتفصيل، الإطلاق الأول لجمهور المعتزلة أن لكل نوع من أنواع الكلام حالاً وحكماً، فللأمر بكونه أمراً حكم، وللنهي بكونه نهياً حكم، وكذلك سائر أنواع الكلام، واختاره الإمام المهدي، ورواه الدواري عن جماهير المتكلمين والأصوليين، واحتجوا بوجهين:

أحدهما: أنه إذا قيل: زيد في الدار لم يكن خبراً عن زيد بن خالد دون غيره إلا بإرادة المخبر كونه خبراً عنه وهو المراد بالصفة.

الثاني: أن مثل هذه الصيغة قد تقع من الساهي والنائم، ولا تكون

خبراً ولا يستحق عليها مدحاً ولا ذماً، وتقع من اليقظان فينعكس الحكم، فلا بد من أمر تميزت به عند صدورها من اليقظان وليس إلا الإرادة.

الإطلاق الثاني للمنصور بالله، وأبي الحسين، وابن الملاحمي أنه لا حكم لشيء من أنواع الكلام، ويوخذ حجتهم، وردها من نفيهم ذلك في الأمر.

وأما التفصيل فهو للشيخ الحسن الرصاص فإنه يقول: إن للخبر بكونه خبراً حكماً بخلاف الأمر.

قال الرازي: ولعل سائر أنواع الكلام عنده حكمها حكم الخبر؛ إذ طريقة الدلالة في ذلك واحدة، إلا النهي فإنه عنده كالأمر.

وروى الإمام المهدي عنه أنه لا صفة لما عدا الخبر، ووجه الفرق ما قاله الإمام عز الدين في (المعراج) وهو أنه جعل تمييز الأمر والنهي وغيرهما بإرادة المأمور به، وكراهة المنهي عنه، فاكتفى بذلك عن إثبات صفة لهما، بخلاف الخبر فإنه لا يصح أن يتميز بإرادة المخبر عنه؛ إذ قد يكون باقياً وماضياً وقديماً[1].

---

(١) يعني وهذه الثلاثة لا يصح تعلق الإرادة بها. تمت مؤلف.

المسألة الخامسة عشرة [دلالة الأمر في الآية]

دل قوله: {وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ} [البقرة:٢٧] على أن مسمى الأمر الذي هو الصيغة للوجوب؛ لأن الله ذم هؤلاء على عدم امتثال ما أمر الله به من الصلة، والمعلوم أن الأمر بالوصل على اختلاف القول فيه إنما كان بالصيغة المخصوصة، وقد تقدم البحث في المسألة في قوله تعالى: {اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} [الفاتحة:٦].

المسألة السادسة عشرة [خاتمة الآية]

أما الفساد في الأرض فقد مر في قوله تعالى: {لاَ تُفْسِدُوا فِى الأَرْضِ} [البقرة:١١] ما يغني ويكفي، وأما وصفهم بالخسران فلأنهم استبدلوا النقص بالوفاء، والقطع بالوصل، والإفساد بالإصلاح، والعقاب بالثواب، وقيل: الخاسرون بفوت التوبة، ولزوم العقوبة، وقيل: خسروا نعيم الآخرة، وقيل غير ذلك.

قال القفال: وبالجملة إن الخاسر اسم عام يقع على كل من عمل عملاً لا يجزى عليه فيقال له: خاسر، كالرجل إذا أعطى شيئاً ولم يأخذ بإزائه ما يقوم مقامه. والله أعلم.

تفسير قوله تعالى:

{كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} [البقرة: ٢٨]

قوله تعالى: {كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} [البقرة:٢٨].

الاستفهام للتقريع، والتوبيخ، والإنكار، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى [كفر الجحود]

يحتمل أنه أنكر عليهم الكفر بالله الذي بمعنى الجحود؛ لأن معهم من الآيات ما يصرفهم عن الكفر ويدعوهم إلى الإيمان بالله تعالى وإلى توحيده، ولو لم يكن إلا إحياؤهم بعد أن كانوا أمواتاً ثم أماتهم بعد ذلك فإن المحيي المميت هو الذي يكون إلهاً، وأما غيره من الأصنام ونحوها فلا تصلح للإلهية لعدم قدرتها على ما ذكر، ويحتمل أن يراد بالكفر عدم الشكر على نعمه الجسام التي من أعظمها وأصولها نعمة الحياة المذكورة في هذه الآية، فتكون الآية دليلاً على أن شكر المنعم واجب.

المسألة الثانية [الرد على الطبائعية]

في هذه الآية رد لقول الطبائعية والمنجمين ونحوهم؛ لأنها تدل على أنه لا يقدر على الإحياء والإماتة إلا الله؛ إذ لو كان لغيره تأثير فيهما

لم يصح إنكار كفرهم بمن فعل ذلك؛ لأن لهم أن يقولوا: لا وجه لإنكارك علينا لأجل تلك النعمة؛ لأن غيرك الذي فعلها بنا، أو أنك غير مختص بالقدرة عليها. والله أعلم.

المسألة الثالثة [دلالة الآية على أن الكفر من العباد]

في الآية دليل على أن الكفر من قبل العباد، وإلا لما صح التوبيخ عليه وإنكار وقوعه منهم، كما لا يصح التوبيخ على صورهم وألوانهم، وأيضاً لو لم يكن فعلهم لكانت الحجة على الله لهم بأن يقولوا: أنت الذي خلقته فينا وأنت الذي خلقت القدرة الموجبة له أو الداعي الموجب أو نحو ذلك والحكيم لا ينكر على أحد ولا يحتج عليه بما يعلم فساده، وهذا واضح لا يحتاج إلى التطويل، وقد أجاب الرازي هنا بمسألة العلم ومسألة الداعي والمرجح، وقد أجبنا عليهما فيما مر[1]، وبالله التوفيق.

المسألة الرابعة [شبهة الاحتجاج بالآية على نفي عذاب القبر]

احتج قوم بهذه الآية على نفي عذاب القبر وآخرون على إثباته، وسيأتي بيان وجه الاستدلال بها، والكلام في المسألة يكون في أربعة مواضع:

الأول: في الخلاف في عذاب القبر ونعيمه، وذكر ما احتج به كل فريق.

---

(١) في المقدمة وفي قوله: {سواء عليهم}. تمت مؤلف.

الثاني: في اختلاف القائلين بثبوته في كون التعذيب يكون بعد إحياء الميت، أو حال موته.

الثالث: في تعيين وقته.

الرابع: في جواز دخول الملكين القبر.

الموضع الأول في الخلاف في عذاب القبر ونعيمه

ذهب أكثر الأمة إلى أن عذاب القبر ثابت لأهل النار، وقال السيد مانكديم، والقرشي: لا خلاف في ذلك إلا عن ضرار بن عمرو، قال السيد: وكان من أصحاب المعتزلة ثم لحق بالمجبرة ولهذا شنع ابن الراوندي على المعتزلة، وقال: إنهم ينكرون عذاب القبر.

وقال قاضي القضاة: لا نعرف معتزلياً نفى عذاب القبر، بل منهم من يجوزه ولا يقطع به، ومنهم من يقطع به وهم الأكثر.

وروى القسطلاني إجماع أهل السنة على ثبوته، وعلى ثبوت سؤال منكر ونكير ونسب القول به في (الأساس) إلى أئمتنا عليهم السلام ما خلا قديم قولي الإمام أحمد بن سليمان ذكره في (الحقائق) وقد رجع إلى موافقة الأكثر في (الحكمة الدرية).

قلت: وممن روي عنه نفيه الناصر، والهادي، وولداه الناصر والمرتضى، وبشر المريسي، ويحيى بن كامل من المجبرة، والمرتضى الموسوي، ورواه في (الغياصة) عن بعض البغدادية، ورواه الشرفي عن أبي القاسم البستي، فهؤلاء قد روي عنهم إنكار عذاب القبر.

قلت: أما الإمام الهادي فقد روى عنه ولده المرتضى ما يدل على ثبوت النعيم والعذاب لكن للأرواح، وظاهره أنه لا يكون ذلك لها في القبر بل في غيره، وأن ذلك من قبيل الروح والراحة، والتنغيص بالذم والتبكيت فقط، وقد استوفى كلامه في (البدر الساري) وفيه عن الناصر إثبات سؤال الملكين لكن لا يسميان نكيراً ومنكراً.

واعـــلم أن أكثر ما يذكر في هذا الموضع الخلاف في عذاب القبر وقليل من يذكر النعيم، وقد ذكره صاحب (الغياصة) فإنه قال: الذي عليه أكثر أهل العدل القول بحياة القبر وعذابه، وأنه روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النار، وقال في (البدر الساري): إنما ترك ذكره الجمهور بناء على أن النصوص في العذاب أكثر، وأن الأكثر من الثقلين عصاة فكان أجدر بالذكر، وكذلك لا يختص العذاب والنعيم بالقبر، بل المقصود حصوله قبل يوم القيامة، ذكره القرشي وقال: سواء كان في القبر أو لم يكن، فإن كثيراً من الناس لا يقبر بأن يصلب، أو يحرق، أو تأكله السباع ونحو ذلك، ولكن عبر عنه بعذاب القبر؛ لأنه الغالب.

وإذا عرفت الخلاف في هذه المواضع فاستمع لما يتلى من الحجج فنقول:

احتج من أثبته بوجوه:

أحـــدها: أن العقلاء لا تمنع أن يعيد الله الحياة في جزء من الجسد أو في جميعه على الخلاف فيثيبه أو يعذبه، وإذا لم يمنع منه العقل وورد به الشرع وجب قبوله واعتقاده.

الثاني: أن الكتاب العزيز قد دل على ثبوته في آيات، وسيأتي الكلام عليها في مواضعها، ومنها هذه الآية التي نحن بصددها، ووجه الاستدلال بها أن قوله: {ثُمَّ يُحْيِيكُمْ} ليس هو الحياة الدائمة الواقعة عقيب البعث؛ لأنه عطف رجوعهم إليه تعالى بثم التي تقتضي التراخي والرجوع إليه سبحانه تكون عقيب الحياة التي للبعث فدل على أن الحياة المذكورة تكون عقيب الإماتة قبل البعث، ولا بد لها من فائدة وإلا لكانت عبثاً، والفائدة هي الإثابة أو التعذيب مع سؤال الملكين؛ إذ لا دليل على فائدة غير هذا.

الوجه الثالث: أنه قد صح عن النبي -صلى الله عليه وآله- بذلك أخبار كثيرة بل قيل: إنها متواترة، فمن ذلك ما رواه المرشد بالله قال: أخبرنا أبو طاهر بن عبد الرحيم، انا ابن حبان، ثنا علي بن إسحاق، ثنا محمد بن زنبور، ثنا عبد العزيز ابن أبي حازم، عن سهل، عن حبيب بن حسان، عن مجاهد، عن ابن عباس قال: دخلت مع النبي -صلى الله عليه وآله- في بعض حوائط الغابة فإذا بقبرين، فقال رسول الله ﷺ: «سبحان الله سبحان الله، إن صاحبي هذين القبرين يعذبان في غير كبير، أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة، وأما الآخر فكان لا يستنزه من البول» ثم أخذ جريدة رطبة فكسرها نصفين فجعل عند رأس كل واحد منهما نصف وقال: «لعله يرفه عنهما ما دامتا رطبة».

أما محمد بن زنبور واسمه جعفر بن أبي الأزهر مولى بني هاشم، أبو صالح المكي فوثقه النسائي، وابن حبان، وأبو أحمد الحاكم،

توفي سنة ثمان وأربعين ومائتين، روى له أبو طالب، والمرشد بالله، والنسائي، ويروى أنه حج ثمانين حجة، وزنبور بضم الزاي وسكون النون.

وأما عبد العزيز فهو المدني، روى عنه جماعة من الحفاظ النقاد، وثقه ابن معين، وقال في (التقريب): صدوق، مات سنة أربع وثمانين ومائة، احتج به الجماعة، وروى له أبو طالب، والمرشد بالله.

وأما حبيب بن حسان فهو الكوفي، قال الذهبي: ضعفوه.

وفي (شرح التجريد): أخبرنا أبو الحسين بن إسماعيل، قال: حدثنا محمد بن الحسين اليماني، قال: حدثنا محمد بن شجاع، قال: حدثني القاسم بن يحيى بن آدم، عن وكيع، عن الأعمش قال: سمعت مجاهداً يقول عن طاوس عن ابن عباس: إن النبي -صلى الله عليه وآله- مرّ بقبرين فقال: «إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير، أحدهما كان لا يستنزه أو لا يستبرئ عن بوله، والآخر كان يمشي بالنميمة» شك أبو عبد الله، وهو في (أصول الأحكام) و(الشفاء).

ابن اليمان هو الحنفي، أبو جعفر، ذكره في (طبقات الحنفية) وقال في (الطبقات): خرج له المؤيد بالله ووثقه.

وأما ابن شجاع فهو البلخي، أبو عبد الله البغدادي، قال المنصور بالله: هو المبرز على نظرائه من أهل زمانه فقهاً، وورعاً، وثباتاً، على رأي أهل العدل، وله تصانيف كثيرة، قال علامة العصر: تكلم عليه الحشوية ونالوا منه، وقالوا: كان ينال من أحمد،

قال في (الطبقات): ولا يبعد أنه من رجال الشيعة، مات ساجداً في صلاة العصر سنة ست وستين ومائتين، خرّج له المؤيد بالله ووثقه.

وأما القاسم بن يحيى فالظاهر أن ذكر القاسم غلط فإنه ذكر في (الجداول) رواية محمد بن شجاع عن يحيى بن آدم، ورواية يحيى بن آدم عن وكيع فيحقق البحث، ويحيى بن آدم ثقة مشهور، وكذلك وكيع.

والحديث أخرجه البخاري فقال: حدثنا قتيبة، حدثنا جرير، عن الأعمش بسند المؤيد بالله وفي آخره: «ثم أخذ عوداً رطباً فكسره باثنتين ثم غرز كل واحد منهما على قبر ثم قال: لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا».

وقتيبة هو ابن سعيد، وجرير هو ابن حازم.

وفي سنن ابن ماجة: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا أبو معاوية ووكيع عن الأعمش، عن مجاهد، عن طاوس، عن ابن عباس قال: مر رسول الله -صلى الله عليه وآله- بقبرين جديدين فقال: «إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان لا يستنزه من بوله، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة» والحديث قال في المنتقى: رواه الجماعة.

قلت: والروايات كلها بإثبات طاووس بين مجاهد وابن عباس كما ترى، إلا رواة المرشد بالله، ورواه النسائي بإثبات طاووس من طريق هناد بن السري عن وكيع عن الأعمش بالسند المذكور، ثم قال: ورواه منصور عن مجاهد عن ابن عباس ولم يذكر طاووساً،

وذكر حديث منصور أبو داود فقال: حدثنا عثمان بن أبي شيبة، ثنا جرير، عن منصور، عن مجاهد، عن ابن عباس عن النبي -صلى الله عليه وآله- بمعناه.

وأبو معاوية المذكور هو: محمد بن حازم التيمي مولاهم الضرير الشيعي الثبت، وثقه الذهبي والعجلي، وقال: يرى الإرجاء، ويعقوب وقال: قلما دلس، وقال الحاكم: احتج به الشيخان، وقد اشتهر عنه غلو التشيع، توفي سنة خمس وتسعين ومائة، احتج به الجماعة، وروى له المرادي.

وفي (المناقب): وعن علي عليه السلام، قال: «مر رسول الله -صلى الله عليه وآله- بقبرين يعذبان وما يعذبان في كبير أما أحدهما فكان لا يتنزه من بوله وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة» أخرجه ابن عساكر من طريق عبد الله بن محمد بن عمر بن علي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام.

وفي سنن ابن ماجة: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا وكيع، ثنا الأسود بن شيبان، حدثني بحر بن مرَّار، عن جده أبي بكر، قال: مر النبي -صلى الله عليه وآله- بقبرين فقال: «إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فيعذب في البول، وأما الآخر فيعذب بالغيبة».

أما الأسود فهو: ابن شيبان السدوسي البصري، أبو شيبان، وثقه ابن معين، وقال أبو حاتم: صالح الحديث، وفي (التقريب): ثقة، عابد، توفي سنة ستين ومائتين، روى له المرشد بالله، واحتج به مسلم، والأربعة إلا الترمذي.

وأما بحر فهو: ابن مرار -بفتح الميم وتشديد الراء- ابن عبد الرحمن بن أبي بكر الثقفي، أبو معاذ البصري، قال في (التقريب): صدوق اختلط بآخره.

فائـدة [في تقرير رواية عذاب رجلين]

لم يعرف اسم الرجلين المقبورين ولا أحدهما، ولعل ذلك لقصد الستر عليهما وهو عمل مستحسن، ولا ينبغي الفحص عن تسمية من وقع في حقه ما يذم به، والظاهر أنهما مسلمين لقوله في رواية ابن ماجة: جديدين.

وفي حديث أبي أمامة عند أحمد أنه ﷺ مر بالبقيع فقال: «من دفنتم اليوم هاهنا» والبقيع: مقبرة المسلمين.

وفي رواية أبي بكرة عند أحمد، والطبراني بإسناد صحيح: «يعذبان وما يعذبان في كبير وبلى: وما يعذبان إلا في الغيبة والبول» وهذا الحصر ينفي كونهما كافرين؛ لأن الكافر يعذب على كفره بلا خلاف.

وقال أبو موسى: بل كانا كافرين لما في حديث جابر أنه صلى الله عليه وآله مر على قبرين من بني النجار هلكا في الجاهلية.

وأجيب بأنه ضعيف كما اعترف به، وسيأتي حديثه أن المسموع من بني النجار جماعة ولم يذكر سبب تعذيبهم أعني البول والنميمة ولو سلم ما احتج به، فلعلها تعددت الواقعة، رجعنا إلى ما نحن بصدده:

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا عبد الله بن رستة، ثنا الحسين بن

أحمد، ثنا أبو الحسن بن بسطام، ثنا أبو الحجاج القيس، ثنا درست الرقاشي، عن أنس قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من لم يؤمن بعذاب القبر فعذبه الله، ومن لم يؤمن بشفاعتي فلا جعله الله فيها».

قوله: درست الرقاشي، الصواب درست عن يزيد الرقاشي كما في (الجداول).

ودرست بضم الدال والراء وسكون المهملة بعدها مثناة من أعلى وهو ابن زياد العنبري البصري، روى عن يزيد الرقاشي وابن جدعان وغيرهما، قال ابن عدي: أرجو أنه لا بأس به، وقال ابن معين: لا شيء، وقال البخاري: ليس بالقائم، وفي (التقريب): ضعيف.

وفي أمالي المرشد بالله أيضاً: أخبرنا ابن السواق، انا القطيعي، ثنا بشر بن موسى، ثنا أبو عبد الرحمن، ثنا ابن لهيعة، عن أبي الزبير أنه سأل جابراً عن عذاب القبر فقال: دخل النبي -صلى الله عليه وآله- نخلاً لبني النجار فسمع أصوات رجال من بني النجار قد ماتوا في الجاهلية يعذبون في قبورهم فخرج النبي -صلى الله عليه وآله- فزعاً فأمر أصحابه أن يتعوذوا من عذاب القبر، وأخرجه أحمد بإسناد صحيح.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا الذكواني، انا ابن حبان، ثنا محمد بن هارون، ثنا أبو حذافة، ثنا عبد العزيز بن محمد عن أنس أن رسول الله -صلى الله عليه وآله- دخل حائطاً من حوائط بني النجار فسمع صوتاً من قبر فقال: «متى دفن هذا القبر؟» قالوا: في الجاهلية،

فسر بذلك وقال: «لولا أن تدافنوا لسألت الله أن يسمعكم عذاب القبر».

وفيه: أخبرنا ابن غسان، انا الأسفاطي، ثنا أبو حليقة، ثنا محمد بن بشار، ثنا محمد بن جعفر، ثنا شعبة سمعت قتادة يحدث عن أنس أن رسول الله -صلى الله عليه وآله- قال: «لولا أن تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم عذاب القبر»، وهو في الجامع الصغير منسوباً إلى أحمد والنسائي إلا أنه قال: «لولا أن لا تدافنوا» بزيادة: لا، قال بعض الشراح: يحتمل أن لا زائدة، والمعنى: لولا الخوف عليكم من الموت والدفن بسبب سماع ذلك لدعوت ...إلخ، ويحتمل أن تكون أصلية أي لولا الخوف عليكم من ترك دفن موتاكم لما يحصل لكم من الفزع والدهشة المقتضية لترك مصالحكم حتى تتركوا دفن موتاكم.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا ابن ريذة، انا الطبراني، ثنا محمد بن عثمان، ثنا يعلى بن المنهال، ثنا إسحاق بن منصور، ثنا أبو بكر بن عياش، عن الأعمش، عن أبي وائل، عن عبد الله، عن النبي صلى الله عليه وآله: «إن الموتى ليعذبون في قبورهم حتى أن البهائم تسمع أصواتهم».

وفيه: أخبرنا أبو طاهر بن عبد الرحيم، انا ابن حبان، ثنا إبراهيم بن محمد، ثنا محمد بن المغيرة، ثنا النعمان، عن الوصاني، عن عطية عن أبي سعيد: ارتحلنا ليلة مع نبي الله صلى الله عليه وآله فنفرت راحلته، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «فزعت من صوت هذا القبر فإنه يعذب».

وفيه: أخبرنا الجوزداني، انا ابن شهدل، انا ابن عقدة، انا أحمد بن الحسن، ثنا أبي، ثنا حصين، عن أبي حمزة، وأبي الجارود، عن أبي جعفر وزيد بن علي: العذاب الأدنى: عذاب القبر، والدابة، والدجال، والعذاب الأكبر: جهنم يوم القيامة.

وبإسناده ثنا حصين، عن محمد بن عبد الله بن الحسن، عن أبيه، عن آبائه أن النبي -صلى الله عليه وآله- قال: «لولا أن تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر ما أسمعني».

وبإسناده ثنا حصين، عن الحسن بن زيد بن الحسن، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام: دخل رسول الله صلى الله عليه وآله بعض حوائط المدينة فسمع أصوات يهود عند مغيربان الشمس فقال: «هذه أصوات يهود تعذب في قبورها».

وقال في (الاعتصام): أخرج البخاري عن أم خالد، قالت: بينما رسول الله -صلى الله عليه وآله- في حائط لبني النجار ونحن معه إذ حادت به بغلته فكادت تلقيه، وإذا قبر ستة أو خمسة، فقال صلى الله عليه وآله: «من يعرف أصحاب هذه الأقبر؟ فقال رجل: أنا، فقال: فمتى ماتوا؟ قال: في الشرك، قال: إن هذه الأمة تبتلى في قبورها، فلولا أن لا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه، ثم قال: تعوذوا بالله من عذاب القبر، قالوا: نعوذ بالله من عذاب القبر، قال: تعوذوا بالله من عذاب النار، قالوا: نعوذ بالله من عذاب النار، قال: تعوذوا بالله من عذاب الفتن ما ظهر منها

وما بطن، قالوا: نعوذ بالله من عذاب الفتن ما ظهر منها وما بطن، قال: تعوذوا بالله من فتنة الدجال، قالوا: نعوذ بالله من فتنة الدجال».

وفي صحيح البخاري: حدثنا محمد بن المثنى، حدثنا يحيى[1]، حدثنا شعبة، قال: حدثني عون بن أبي جحيفة، عن أبيه، عن البراء بن عازب، عن أبي أيوب، قال: خرج النبي -صلى الله عليه وآله- وقد وجبت الشمس فسمع صوتاً فقال: «يهود تعذب في قبورها» وأخرجه مسلم، والنسائي.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا أبو طاهر[2]، انا أبو حيان، ثنا إبراهيم بن محمد، ثنا محمد بن مغيرة، ثنا النعمان، عن ورق اليشكري، عن عاصم، عن أبي وائل، عن مسروق، عن عائشة قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «عذاب القبر حق، قلت: فهل يسمعه أحد؟ قال: لا يسمعه الجن والإنس ويسمعه غيرهم» أو قال: «الهوام» وهو في الجامع الصغير عنها بلفظ: «عذاب القبر حق» ونسبه إلى الخطيب في التاريخ.

أما محمد بن المغيرة فهو: الشهروري روى «ثلاثة ما كفروا قط: مؤمن آل يس، وآسية امرأة فرعون، وعلي بن أبي طالب» كذبه ابن عدي لهذا، واحتج به الطبراني في الكبير.

وأما ورق فهو: ابن عمر اليشكري، أبو بشر، وثقه أحمد،

---

(١) القطان. تمت مؤلف.

(٢) أي عبد الرحيم. تمت مؤلف.

وابن معين، وقال ابن عدي: لا بأس به. روى له المرشد بالله، واحتج به الجماعة.

وفي صحيح البخاري: حدثنا عبدان، أخبرني أبي، عن شعبة سمعت الأشعث، عن أبيه، عن مسروق، عن عائشة: أن يهودية دخلت عليها فذكرت عذاب القبر فقالت لها: أعاذك الله من عذاب القبر، فسألت عائشة رسول الله ﷺ عن عذاب القبر فقال: «نعم عذاب القبر» قالت عائشة: فما رأيت رسول الله ﷺ بعد صلى صلاة إلا تعوذ من عذاب القبر. وهو من صحيح مسلم بطريقين.

أما عثمان[1] فهو: لقب عبد بن عثمان بن جبلة -بفتح الجيم والموحدة- ابن أبي رواد العتكي بفتح العين والتاء المثناة، ذكره هو وأباه في (التقريب) ووثقهما.

وأما الأشعث فهو: ابن أبي الشعثاء سليم بن سواد المحاربي الكوفي، من ثقات الكوفيين، ووثقه أحمد، توفي سنة خمس وعشرين ومائة، روى له الأخوان[2]، واحتج به الجماعة، وأما والده فقال في (التقريب): ثقة باتفاق، وتوفي زمن الحجاج، وخبر قوله: عذاب القبر محذوف أي حق أو ثابت، وأخرجه النسائي، والإسماعيلي، وأبو داود الطيالسي.

وعن زيد بن أرقم مرفوعاً: «عذاب القبر حق فمن لم يؤمن به عذب فيه» أخرجه ابن منيع.

---

(١) هكذا في الأصل، ولعلها (أما عبدان) و الله أعلم.

(٢) م و ط. تمت مؤلف.

وفي صحيح البخاري: حدثنا يحيى بن سليمان، حدثنا ابن وهب، قال: أخبرني يونس، عن ابن شهاب، قال: أخبرني عروة بن الزبير أنه سمع أسماء بنت أبي بكر تقول: قام رسول الله -صلى الله عليه وآله- خطيباً فذكر فتنة القبر التي يفتتن فيها المرء، فلما ذكر ذلك ضج المسلمون ضجة.

أما يحيى فهو: ابن سليمان، أبو سعيد الجعفي الكوفي، نزيل البصرة، وثقه ابن حبان وقال: ربما أغرب، وقال في (التقريب): صدوق يخطئ، وقال النسائي: ليس بالقوي، توفي سنة سبع أو ثمان وثلاثين ومائة، روى له المرشد بالله، وفي كتاب (حي على خير العمل) واحتج به البخاري، والترمذي.

وأما يونس فهو: ابن يزيد الأيلي بفتح الهمزة وسكون التحتانية بعدها لام، أبو يزيد مولى آل أبي سفيان، قال في (التقريب): ثقة إلا أن في روايته عن الزهري وهما قليلاً وفي غير الزهري خطأ، وقال في (التقريب) عن أحمد أنه ضعفه، ووكيع نسبه إلى سوء الحفظ، وشذ ابن سعد فقال: ليس بحجة، قال الذهبي: بل هو ثقة حجة كمالك، وقال ابن مهدي، وابن المبارك: كتابه صحيح، وقال أحمد بن صالح: نحن لا نقدم عليه أحداً في الزهري، ووثقه النسائي وغيره.

قلت: وأحسبه من رجال المؤيد بالله والسيلقي، وأخرج له الجماعة.

وأما ابن وهب فهو عبد الله، وقد مر.

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا أبو طاهر، انا ابن حبان، ثنا محمد بن جرير، ثنا زكريا الصيرفي، ثنا بشر بن محمد، ثنا عبد الله بن عمران، عن ابن أشوع، عن الشعبي، عن جابر، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من مات مبطوناً مات شهيداً ووقي عذاب القبر».

أما ابن جرير فهو: محمد بن جرير بن رستم الطبري، أبو حفص الآملي، عداده في ثقات محدثي الشيعة، وليس بصاحب التفسير والتاريخ، روى له المرشد بالله.

وأما زكريا فهو: ابن يحيى الصيرفي، ذكر في (الجداول) من أخذ عنه، ثم قال فيها: قال مولانا أبو يحيى[1] الوكاز المصري، قال ابن عدي: رأيت مشائخ مصر يثنون على أبي يحيى في العبادة، والاجتهاد، والفضل، وله أحاديث كثيرة بعضها مستقيمة، توفي سنة أربع وخمسين ومائتين، وفي التعقيب: زكريا بن يحيى بن أبان بموحدة ونون، مصري، يروي عنه ابن جرير والطحاوي، صدوق يهم.

قلت: ولعل ذكر الصيرفي تصحيف، والصواب المصري.

وأما بشر فهو: ابن محمد بن أبان اليشكري الواسطي، قال الذهبي: صدوق إن شاء الله، وقال ابن عدي: أرجو أنه لا بأس به، وذكره في التعقيب.

وأما عبد الله بن عمران فذكره في (الجداول) من رجال المرشد بالله ولم يبين حاله، وفي (التقريب) ثلاثة ممن لهم هذا الاسم وكلهم مقبولون.

---

(١) هو مؤلف الطبقات. تمت مؤلف.

وأما ابن أشوع فهو: سعيد بن عمرو بن أشوع الهمداني، قاضي الكوفة، عداده في الشيعة، وقد تكلم عليه الجوزجاني لذلك فقال: زائغ غال، وقال الذهبي: صدوق، وقال النسائي: لا بأس به، ووثقه ابن حبان، وابن معين، والنسائي، والعجلي، وابن حجر في (التقريب)، توفي في ولاية خالد بن عبد الله، روى له المرشد بالله، واحتج به البخاري، ومسلم، والترمذي.

وفي (الجامع الصغير) عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «من مات مرابطاً في سبيل الله أمنه الله من فتنة القبر» ونسبه إلى الطبراني في الكبير من حديث أبي أمامة.

وفي (المقاصد الحسنة) للسيد العلامة أحمد بن عبد الله الوزير رحمه الله ما لفظه: عبد الرزاق، عن ابن جرير، عن رجل، عن ابن شهاب أن النبي -صلى الله عليه وآله- قال: «من مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة وقي فتنة القبر وكتب شهيداً».

وروى أبو قرة في السنن نحوه عن عبد الله بن عمر مرفوعاً، والطبراني، وأبو يعلى عنه بسند متصل، وله طريق أخرى أخرجها أحمد وإسحاق والطبراني ورواه أبو نعيم عن جابر بلفظ: «من مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة أجير من عذاب القبر، وجاء يوم القيامة وعليه طابع الشهداء».

وفي الباب عن أنس عند أبي يعلى، وعن علي عليه السلام عند الديلمي بلفظ: «من مات ليلة الجمعة أو يوم الجمعة رفع الله عنه عذاب القبر».

قال رحمه الله: ويروى الأمن من فتنة القبر لمن مات في أحد الحرمين،

أو في طريق مكة، أو مرابطاً، ولمن يقرأ سورة الملك عند منامه، وقد نظم ولي الله ابن رسلان ذلك فقال:

عليك بخمس فتنة القبر تمنع ... وتنجي من التعذيب عنك وتدفع
رباط بثغر ليله ونهاره ... وموت شهيد شاهد السيف يلمع
ومن سورة الملك اقترأ كل ليلة ... ومن روحه يوم العروبه[1] تنزع
وموت شهيد البطن جاء ختامها ... وذو غيبة تعذيبه يتنوع

وفي أمالي المرشد بالله: أخبرنا أحمد بن المظفر، انا ابن الشقا، ثنا أبو حليفة، ثنا مسدد، عن محمد بن سليمان، عن أنس أن رسول الله ﷺ كان يقول: «اللهم إني أعوذ بك من الكسل والعجز والجبن والهرم والبخل، وأعوذ بك من عذاب القبر، وفتنة المحيا والممات».

قلت: هكذا في أمالي المرشد بالله عن محمد بن سليمان عن أنس، وأظنه من تحريف النساخ وغلطهم، والصواب عن المعمر بن سليمان عن أبيه عن أنس كما في كتب الحديث، ففي صحيح البخاري: حدثنا مسدد، حدثنا المعتمر، قال: سمعت أبي، قال: سمعت أنس بن مالك يقول: كان نبي الله ﷺ يقول: «اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل والجبن والهرم، وأعوذ بك من عذاب القبر، وأعوذ بك من فتنة المحيا والممات» وهو بهذا السند[2] والمتن في سنن أبي داود إلا أن

(١) يوم العروبة هو يوم الجمعة. تمت مؤلف.
(٢) فإنهما معاً روياه عن مسدد بسنده المذكور. تمت مؤلف.

أبا داود زاد البخل بعد ذكر الجبن فقال: والجبن والبخل والهرم.

وفي (شرح القسطلاني): إن بعض رواة صحيح البخاري زادها في ذلك الموضع.

ورواه مسلم من طرق أخرى متصلة بأبيه فقط، وبعضها غير متصلة بأحدهما فقال: حدثنا يحيى بن أيوب، حدثنا ابن علية، قال: وأخبرنا سليمان التيمي، حدثنا أنس بن مالك، قال: كان رسول الله -صلى الله عليه وآله- يقول: «اللهم إني أعوذ بك من العجز...» إلى آخر ما مر بتقديم وتأخير، وذكر البخل بعد الهرم قال: وحدثنا أبو كامل، حدثنا يزيد بن زريع، وحدثنا محمد بن عبد الأعلى، حدثنا معتمر كلاهما[1] عن التيمي، عن أنس، عن النبي -صلى الله عليه وآله- بمثله غير أن يزيد ليس في حديثه قوله: «من فتنة المحيا والممات».

وفيه: حدثني أبو بكر ابن نافع العبدي، حدثنا بهز بن أسد العمي، حدثنا عروة الأعور، حدثنا شعيب بن الحبحاب، عن أنس قال: كان صلى الله عليه وآله يدعو بهؤلاء الدعوات: «اللهم إني أعوذ بك من البخل والكسل وأرذل العمر وعذاب القبر وفتنة المحيا والممات».

أما التيمي فهو: سليمان بن طرخان بفتح الطاء وسكون الراء المهملتين بعدهما خاء معجمة التيمي، أبو المعتمر، قال علامة العصر: كان مائلاً إلى الوصي، وثقه أحمد، وابن معين، وابن سعد، وأثنى عليه العلماء، وقال غيره: كان ثقة عابداً لم يضع جنبه عشرين

---

(١) يعني ابن زريع والمعتمر. تمت مؤلف.

سنة، كان يصلي الصبح بوضوء العشاء، توفي سنة ثلاث وأربعين ومائة، روى له أئمتنا الأربعة، احتج به الجماعة.

وأما يحيى بن أيوب فهو: المقابري بفتح الميم والقاف وكسر الموحدة، البغدادي، قال في (التقريب): العابد ثقة، وفي التعقيب عنه مسلم، توفي سنة أربع وثلاثين وله سبع وسبعون سنة.

وأما محمد بن عبد الأعلى فهو: الصنعاني البصري، قال في (التقريب): ثقة، واحتج به مسلم، والترمذي، والنسائي، وابن جرير وغيرهم، مات سنة خمس وأربعين ومائتين.

وأما أبو بكر بن نافع فهو: محمد بن أحمد بن نافع العبدي البصري، قال في (التقريب): صدوق.

وأما بهز بن أسد، فقال أحمد: إليه المنتهى في التثبت، وقال أبو حاتم: إمام صدوق، وفي رواية: ثقة، وقال الذهبي: إمام حجة، قال الأزدي: كان يتحامل على عثمان، وقال في هامش (الجداول): عداده في رجال الشيعة ومحدثيهم، احتج به الجماعة، توفي بعد المائتين، وقيل: قبلها.

وأما هارون فهو: ابن سعد العجلي أو الجعفي الكوفي، أبو محمد الأعور، قال أبو حاتم: لا بأس به، وفي (الكاشف) وغيره: صدوق ورموه بالرفض، قال علامة العصر: هو من عيون الزيدية بايع زيد بن علي عليه السلام وولاه النفس الرضية واسط، روى له المرادي، وأبو طالب، والمرشد بالله، واحتج به مسلم.

وأما ابن الحبحاب فهو: بحاءين مهملتين مفتوحتين وباءين موحدتين

الأزدي مولاهم أبو صالح البصري، وثقه أحمد وابن سعد، مات سنة ثلاثين أو إحدى وثلاثين ومائة، روى له أئمتنا الثلاثة، واحتج به الجماعة إلا ابن ماجة.

وحديث أنس هذا أخرجه أيضاً أحمد، والترمذي، والنسائي، وروى المرشد بالله نحوه عن عبدالملك بن عمير عن مصعب بن سعد عن أبيه مرفوعاً، وأخرجه البخاري، والنسائي.

وفي (أمالي المرشد بالله): أخبرنا غيلان، انا أبو بكر الشافعي، ثنا الحسين بن غزوان، عن سليمان عم الأقطع سمعت مسلمة يحدث عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة كان من دعاء النبي صلى الله عليه وآله: «اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، ومن فتنة البلايا، ومن فتنة القبر، ومن شر فتنة الكفر، ومن شر فتنة المسيح الدجال، اللهم اغسل خطاياي بالثلج والبرد، ونق قلبي من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، وباعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب، اللهم إني أعوذ بك من الكسل والهرم» وفي السند من لا أعرفه.

وفي (صحيح البخاري): حدثنا معلى بن راشد، حدثنا وهيب، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وآله كان يقول: «اللهم إني أعوذ بك من الكسل والهرم، والمأثم والمغرم، ومن فتنة القبر وعذاب القبر، ومن فتنة النار وعذاب النار، ومن شر فتنة الغنى، ومن شر فتنة الفقر، وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال، اللهم اغسل عني خطاياي بماء الثلج والبرد، ونق قلبي من الخطايا كما

نقيت الثوب الأبيض من الدنس، وباعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب».

معلى بضم الميم وفتح العين واللام مشددة، قال العجلي: ثقة ثبت ذو صلاح، توفي سنة ثمان عشرة ومائتين، روى له المؤيد بالله، والمرشد بالله، واحتج به الشيخان، والترمذي، والنسائي.

وأما وهيب فهو: ابن خالد بن عجلان الباهلي مولاهم أبو بكر المصري، وثقه جماعة، وقال ابن سعد: حجة، قال في (التقريب): لكنه تغير قليلاً بآخره، توفي سنة خمس وستين ومائة، روى له الأخوان والمرشد بالله، واحتج به الستة.

وفي (صحيح البخاري): حدثنا أبو اليمان، قال: أخبرنا شعيب عن الزهري، قال: أخبرنا عروة بن الزبير، عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وآله أخبرته أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يدعو في الصلاة: «اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال، وأعوذ بك من فتنة المحيا وفتنة الممات، اللهم إني أعوذ بك من المأثم والمغرم، فقال له قائل: ما أكثر ما تستعيذ من المغرم؟ فقال: إن الرجل إذا غرم حدث فكذب ووعد فأخلف» وأخرجه مسلم بسند البخاري، قال: حدثني أبو بكر بن إسحاق، أخبرنا أبو اليمان فذكره، وهو في سنن أبي داود، قال: حدثنا عمرو بن عثمان، ثنا بقية، ثنا شعيب فذكره، وأخرجه النسائي.

أما أبو اليمان فهو: الحكم بن نافع القضاعي البهراني بفتح الموحدة

الحمصي، ثقة ثبت، يقال: إن أكثر حديثه عن شعيب مناولة، مات سنة اثنتين وعشرين ومائتين، روى له المرادي والمرشد بالله، واحتج به الستة.

وأما شعيب فهو: ابن أبي حمزة الأموي مولاهم أبو بشر الحمصي، قال ابن حجر: ثقة عابد، وثقه ابن معين وغيره، توفي سنة اثنتين أو ثلاث وستين ومائة، روى له أبو طالب والسيلقي، واحتج به الجماعة.

وأما أبو بكر بن إسحاق فهو: محمد بن إسحاق الصغاني بفتح المهملة ثم المعجمة أبو بكر نزيل بغداد، وثقه وأثنى عليه غير واحد، مات سنة سبعين ومائتين، روى له أبو طالب، واحتج به مسلم والأربعة.

وفي (صحيح مسلم): حدثنا نصر بن علي الجهضمي، وابن نمير، وأبو كريب، وزهير بن حرب جميعاً عن وكيع، قال أبو كريب: حدثنا الأوزاعي، عن حسان بن عطية، عن محمد بن أبي عائشة، عن أبي هريرة، وعن محمد بن أبي كثير، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا تشهد أحدكم فليستعذ بالله من أربع، يقول: اللهم إني أعوذ بك من عذاب جهنم، ومن عذاب القبر، ومن فتنة المحيا والممات، ومن شر فتنة المسيح الدجال».

وفيه: حدثني زهير بن حرب، حدثنا الوليد بن مسلم، حدثني الأوزاعي، حدثنا حسان بن عطية، حدثني محمد بن عائشة أنه

سمع أبا هريرة يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا فرغ أحدكم من التشهد الآخر فليتعوذ بالله من أربع: من عذاب جهنم، ومن عذاب القبر، ومن فتنة المحيا والممات، ومن شر المسيح الدجال» وله عنده طريقان إلى الأوزاعي غير هذه، وقال: «إذا فرغ أحدكم من التشهد...» ولم يذكر الآخر، وله عنده خمس طرق أخر وليس فيها ذكر الصلاة ولا التشهد.

أما نصر فهو: نصر بن علي بن نصر بن علي بن صهبان الأزدي الجهضمي الصغير، أبو عمرو، وثقه النسائي وغيره، طلبه المستعين للقضاء فقال: استخير، فصلى ركعتين فنام فقبض سنة خمسين ومائة، روى له أبو طالب والموفق بالله، وعنه الجماعة وغيرهم، وإنما قيدناه بالصغير للفرق بينه وبين جده نصر بن علي بن صهبان فإن هذا من مشائخ وكيع، والمترجم له من الآخذين عن وكيع كما هنا، وصهبان بضم المهملة وسكون الهاء.

وأما ابن أبي عائشة فقال في (التقريب): ليس به بأس، وفي هذه الأخبار دليل لمن يقول بجواز الدعاء في الصلاة، وقد مر الخلاف في ذلك.

وفي (صحيح مسلم): حدثنا قتيبة بن سعد، عن مالك بن أنس فيما قرئ عليه، عن أبي الزبير، عن طاووس، عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يعلمهم هذا الدعاء كما يعلمهم السورة من القرآن يقول: «اللهم إنا نعوذ بك من عذاب جهنم، وأعوذ بك من عذاب القبر، وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال، وأعوذ بك من

فتنة المحيا والممات» وكان من دعاء النبي صلى الله عليه وآله: «اللهم لك الحمد كالذي نقول وخيراً مما نقول، اللهم لك صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي، وإليك مآبي، ولك يا رب تراثي، اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، ووسوسة الصدر، وشتات الأمر، اللهم إني أسألك من خير ما تجيء به الرياح، وأعوذ بك من شر ما تجيء به الرياح» رواه في الجامع الصغير، ونسبه إلى الترمذي والبيهقي في الشعب من حديث علي عليه السلام.

والأخبار المتضمنة لذكر عذاب القبر وثبوته والاستعاذة منه كثيرة يتعسر علينا استقصاؤها، وسيأتي شطرٌ منها في المواضع الآتية، وفي أثناء الكتاب إن شاء الله.

الوجه الرابع: مما احتج به المثبتون لعذاب القبر أنه قد ثبت القول به عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه في الجنة- قال في مجموع زيد بن علي عليه السلام: حدثني زيد بن علي، عن أبيه، عن جده عن علي عليه السلام قال: عذاب القبر من ثلاث: من البول، والدين، والنميمة. وهو في العلوم.

وروى الموفق بالله عليه السلام في (سلوة العارفين) بسنده إلى علي عليه السلام قال: ما زلنا نشك في عذاب القبر حتى نزلت {أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ} [التكاثر:١] وأخرجه الترمذي، وقال أمير المؤمنين عليه السلام في كتابه إلى محمد بن أبي بكر: واعلموا عباد الله أن ما بعد الموت لمن لم يغفر الله له ويرحمه أشد من الموت عذاب القبر، فاحذروا ضيقه وظلمته وغربته، إن القبر يتكلم في كل يوم فيقول: أنا بيت الوحدة، أنا بيت

الغربة، أنا بيت الدود، أنا بيت التراب، وإنما القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار، وإنما العبد المسلم إذا دفن قالت له الأرض: مرحباً وأهلاً، لقد كنت من أحب خلق الله تمشي على ظهري، فإذا وليتك وصرت إليَّ لتعلم كيف أصنع بك، فيفسح له مد بصره ويفتح له باب إلى الجنة، وإذا دفن الكافر قالت له الأرض: لا مرحباً ولا أهلاً، لقد كنت من أبغض خلق الله تمشي على ظهري، فإذا وليتك وصرت إليّ ستعلم كيف أصنع بك، فيضيق عليه موضعه حتى تلتقي أضلاعه في حفرته، وهي المعيشة التي قال الله تعالى: {مَعِيشَةً ضَنكاً} [طه:١٢٤] ليسلط عليه في قبره حيات تنهش عظمه، لو أن واحدة منهن نفخت نفخة في الأرض لم ينبت زرع أبداً. رواه الموفق بالله في السلوة، وكذلك سائر كتابه عليه السلام إلى محمد بن أبي بكر وهو كتاب نفيس مشتمل على علوم غزيرة.

قال الموفق بالله عليه السلام في سند هذا الكتاب ما لفظه: عن أبي مخنف، عن سليمان بن أبي راشد الأسدي، عن عبد الرحمن بن عبد أن محمد بن أبي بكر كتب إلى أمير المؤمنين عليه السلام يسأله جوامع من الحلال والحرام، والسنن والمواعظ وهو إذ ذاك بمصر عامل له، ثم ذكر كتاب محمد وجواب باب مدينة العلم عليه السلام.

وأبو مخنف هو: لوط بن يحيى بن سعيد بن مخنف الأزدي الكوفي صاحب التصانيف، توفي سنة ثمان وخمسين ومائة، عداده في ثقات الشيعة، واعتمده أئمتنا وقد نالت منه النواصب. قال علامة العصر: وأكثر النقل عنه ابن أبي الحديد مع تحريه في النقل.

وأما سليمان وعبد الرحمن فيبحث عنهما إن شاء الله.

وقال علي عليه السلام بعد أن ذكر ما يقاسيه العبد عند نزول الموت عليه من الشدائد ما لفظه: ثم حملوه إلى محط في الأرض فأسلموه فيه إلى عمله، وانقطعوا عن زورته. رواه في (النهج) ولا معنى له إلا أنهم أسلموه إلى جزاء عمله؛ إذ التسليم للعمل لا يتصور، ولا يترتب عليه فائدة إلا بهذا التأويل.

الوجـــه الخامس: إجماع أهل البيت عليهم السلام على ثبوته[1] كما مر في الجامع الكافي.

الوجـــه السادس: أنه قد نقل سماع الكلام من القبر وسماع عذابه نقلاً مستفيضاً قديماً وحديثاً حتى ادعى بعضهم تواتر ذلك الإمام المهدي بلغنا عن حي الفقيه العلامة لسان المتكلمين، حواري أهل البيت المطهرين أحمد بن حميد الحارثي قد كثر نقل سماع عذاب القبر حتى بلغ التواتر لكثرة الناقلين لسماعه من جهات شتى.

[الحكايات الدالة على عذاب القبر]

قلت: وهكذا في كل زمان، فإن في كتب التواريخ والسير وغيرها من ذلك شيء كثير، ويحكى لنا في زماننا هذا حكايات متعددة، ونحن نأتي هنا بما صح لنا من الحكايات عن أهل زماننا وغيرهم مما يدل على ثبوت الحياة في القبر وعذاب العصاة فيه، ولا ننقل إلا ما هو عندنا صحيح.

---

(١) أي عذاب القبر. تمت مؤلف.

الحكاية الأولى

ما رواه الإمام المهدي في (شرح القلائد) وصححه قال: حدثنا السيد الأفضل ربيب حجر العبادة، ورضيع لبان الزهادة، سلالة الآباء الكرام المؤيد بن أبي الفضائل بن محمد بن علي في مسجد زيدان من مدينة صعدة هجرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين عليه السلام وذلك أنا كنا قد سمعنا الحكاية عنه من غيره، فلما وصل إلينا إلى صعدة أيام قراءتنا فيها أنا وحي صنوي -رحمة الله عليه- وهذا السيد ابن خالنا فوقف معنا أياماً، فسألته أنا وحي الصنو -قدس الله روحه- عما حكي لنا عنه من هذه القصة وذكرناها له فقال: نعم هي كما حكي لكما، قال: وذلك أني كنت في صغري أيام تعلمي القرآن أتعلمه أنا وصبي يتيم كان معنا فكانت قراءتي أنا وذلك الصبي مدة، ثم إنه توجع أياماً ثم توفي وهو دون البلوغ، فكفنه والدي في ثوب كان أعطانيه، فلما حملوه للدفن سرت أنا معهم وأنا يومئذٍ طفل صغير وكنت أسمع من أهلي أن الأطفال يسمعون عذاب القبر دون المكلفين، قال: فلما دفنوه وفرغوا وانصرفوا تأخرت عنهم عند القبر لأسمع ما يكون فيه، قال: فانفردت على القبر بعد انصرافهم مصغياً سمعي، فسمعت في القبر صوت شخص يتلو هذه الآية الكريمة: {أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ} [يونس:٦٢] قال: ثم سمعت كلاماً لم أفهم منه إلا كلمة واحدة سمعتها من الصبي وأنا أعرف صوته وكلامه، سمعته يقول: هذا ثوب السيد المؤيد، أظنه يعني الكفن، قال: ثم انصرفت عن القبر فأخبرت بما سمعت.

قال الإمام المهدي: هكذا سمعت أنا وحي الصنو من لسانه في الموضع المذكور، وهو في الفضل والورع، وصدق اللهجة أشهر من أن يوصف.

الحكاية الثانية

رواها الإمام المهدي أيضاً وصححها، قال: أخبرتنا الأخت الشريفة المطهرة العالمة العاملة عادت بركتها قالت: حدثتها امرأة جيدة أنها وجدت جمجمة ميت في خلاء لا تشك أنها رأس ابن آدم فرأت في جبهته إبرة مطرزة رتقا في العظم كما تطرز في حاشية الثوب، فعجبت من كونها في العظم على الهيئة التي تغرز في الخرقة، قالت: فاستخرجت الإبرة من تلك الجمجمة، وحملتها بيتي فوضعتها في حق أو نحوه، فلبثت أياماً فاحتجت إليها فطلبتها في الموضع الذي وضعتها فيه فلم أجدها، فعدت إلى موضع الجمجمة التي استخرجت الإبرة منها فوجدت الإبرة قد أعيدت إلى موضعها ذلك، فتركتها فيه وانصرفت فزعة من ذلك.

قال عليه السلام: هكذا سمعته من لسان الأخت المطهرة.

قالت: والمرأة المذكورة غير متهمة بالكذب.

الحكاية الثالثة

ما كتبه إلي سيدي المولى مفخر الزيدية، الجامع بين فضيلتي العلم والعبادة، علامة العصر عبد الله بن الإمام الحسن بن يحيى القاسمي ـ أيده الله ـ في شهر رجب الأصب سنة ست وستين وثلاثمائة وألف هجرية من مسكنه بباقم ببلاد آل أبي الخطاب، وذلك حال

تأليف هذه المسألة قال -أطال الله بقاءه: أخبرني شيخي القاضي العلامة محمد بن إسماعيل العنسي وكان من أهل التحري والتقشف، أحد تلامذة شيخنا العلامة علي بن يحيى العجري -رحمهما الله- قال: أخبره الإمام المهدي محمد بن القاسم عليه السلام أنه هو وجماعة من العلماء سمعوا أنه يقع في ليلة الجمعة عذاب للمهدي عبد الله فساروا في تلك الليالي إلى قبته فأراد السادن[1] إخراجهم فقالوا: نريد البقاء للمذاكرة والتلاوة، فبقوا إلى وقت السحور، وإذا القبة قد انشق ظهرها وهبط من السماء سلسلة حديد تلتهب[2]، فانشق القبر وانتصب منه شخص، ثم إن الإمام صعق هو ومن معه.

قلت: وقد سمعت هذه الحكاية من لسان علامة العصر قبل أن يكتب إليّ بها وأمرني بروايتها عنه، وإنما طلبت منه الكتابة للتثبت.

الحكاية الرابعة

رواها الفقيه العلامة صالح بن مهدي المقبلي في كتابه (المنار) الذي وضعه على (البحر الزخار) وقال: إنه قد صح سندها عن بعض أشراف مكة، وكان يسكن[3] القنفذة على نحو عشر مراحل من مكة من جهة اليمن، والحكاية أن الشريف دخل مكة وإذا بهندي فقير بفناء بيته قد حضره الموت، فطلب من خدم الشريف عصيدة لينة ففعلوا له، فانفرد بنفسه وأنفق أشراف الشريف عليه من بيته[4]،

(١) هو خادم القبة. تمت مؤلف.
(٢) نارا. تمت مؤلف.
(٣) أي بعض الأشراف. تمت مؤلف.
(٤) مجلسه. تمت مؤلف.

وإذا هو يستعين بالعصيدة على إدخال الدنانير إلى باطنه، ثم عقب ذلك الموت فعرف قبره وقال لخدمه: احفروا عنه وابقروا بطنه وخذوا الدنانير، قال: وكان عندهم في جهة القنفذة رجل أسود تكروري يتعلم القرآن، ويكتب بلوح يعرفونه[1]، فلما فتحوا قبر الهندي إذا بالتكروري مدفون وحده ومعه لوحه، وقد خلفوا التكروري حياً، فعلموا أن التكروري قد مات، فلما رجعوا من مكة سألوا عن التكروري فقالوا: مات، فذهبوا إلى قبره للاختبار فحفروا قليلاً ومنعتهم النار من باطن القبر، فعلموا أنه الهندي.

قلت: وفي هذه الحكاية مع إثبات عذاب القبر فوائد:

منها: أن العصاة المستوجبين للعذاب ينقلون من مكة المكرمة إلى غيرها، وأن المؤمنين قد ينقلون إليها.

ومنها الدلالة على أن من حب الدنيا المذموم الحرص على الدنيا والبخل بها، وأنه ليس المذموم منها محبة الجاه والشرف فقط كما قاله بعضهم؛ إذ مثل هذا الهندي لا يطلب بفعله هذا شرفاً، وهذه الحكاية ذكرها المقبلي في ما كتبه على تكملة (الأحكام) من آخر البحر في فصل في حب الدنيا.

الحكاية الخامسة

ما ذكره العلامة ابن حجر الهيثمي المكي الشافعي -رحمه الله- في كتابه (الزواجر عن اقتراف الكبائر) حاكياً له عن نفسه قال: كنت وأنا صغير أتعاهد قبر والدي -رحمه الله- للقراءة عليه، فخرجت يوماً

(١) أي يعرفون التكروري. تمت مؤلف.

بعد صلاة الصبح بغلس في رمضان بل أظن أن ذلك كان في العشر الأخيرة بل في ليلة القدر، فلما جلست على قبره وقرأت شيئاً من القرآن ولم يكن بالمقبرة أحد غيري، فإذا أنا أسمع التأوه العظيم، والأنين الفظيع بآه آه وهكذا بصوت أزعجني من قبر مبني بالنورة والجص له بياض عظيم، فقطعت القراءة واستمعت، فسمعت صوت ذلك العذاب من داخله، وذلك الرجل المعذب يتأوه تأوهاً عظيماً بحيث يقلق سماعه القلب ويفزعه، فاستمعت إليه زمناً، فلما وقع الأسفار خفي حسه عني فمر بي إنسان فقلت: قبر من هذا؟ قال: قبر فلان الرجل أدركته وأنا صغير، وكان على غاية من ملازمة المسجد والصلوات في أوقاتها، والصمت عن الكلام، وهذا كله شاهدته وعرفته منه، فكبر عليّ الأمر جداً لما أعلمه من أحوال الخير الذي كان ذلك الرجل متلبساً بها في الظاهر، فسألت واستقصيت الذين كانوا يطلعون على حقيقة أحواله، فأخبروني أنه كان يأكل الربا فإنه كان تاجراً ثم كبر وبقي معه شيء من الحطام فلم ترض نفسه الظالمة الخبيثة أن يأكل من جنبه[1] حتى يأتيه الموت، بل سول له الشيطان محبة المعاملة بالربا حتى لا ينقص ماله، فأوقعه في ذلك العذاب الأليم حتى في رمضان حتى في ليلة القدر، هكذا ساق هذه الحكاية ابن حجر المذكور -رحمه الله- ثم قال: ولما قلت ذلك لبعض أهل بلده قال لي: أعجب منه عبد الباسط رسول القاضي فلان، قال ابن حجر: وهذا الرسول أعرفه أيضاً كان رسولاً للقضاة أول أمره، ثم صار ذا ثروة.

---

(١) أي من جنب ماله أي ذاته. تمت مؤلف.

فقلت: وما شأنه؟

قال: لما حفرنا قبره لننزل عليه ميتاً آخر رأينا في رقبته سلسلة عظيمة، ورأينا في تلك السلسلة كلباً أسوداً[1] عظيماً مربوطاً معه في تلك السلسلة وهو واقف على رأسه يريد نهشه بأنيابه وأظفاره، فخفناه خوفاً عظيماً، وبادرنا برد التراب في القبر.

قالوا: ورأينا فلاناً عن رجل آخر لما حفرنا قبره لم يبق منه إلا جمجمة رأسه فإذا فيها مسامير عظيمة القدر عريضة الرؤوس مدقوقة فيها كأنها باب عظيم، فتعجبنا منها وردينا عليها التراب.

قالوا: وحفرنا عن فلان فخرجت لنا حية عظيمة من قبره ورأيناها مطوقة به، فأردنا دفعها عنه فتنفثت علينا حتى كدنا نهلك عن آخرنا، فنعوذ بالله من عذاب القبر الناشئ عن غضب الله ومعصيته.

قلت: وابن حجر هذا كان من مشاهير علماء الشافعية في القرن العاشر، وله مؤلفات كثيرة في الفقه وغيره معتمدة عند علماء الإسلام، وكان له همة عظيمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للزجر عن معاصي الله، وكتابه (الزواجر) شاهد بذلك، وكان من محبي أهل البيت عليهم السلام ومن المعترفين بفضلهم وعلو مرتبتهم، وقد نقل عنه في كتاب (رشفة الصادي) ابن بحر في فضائل بني الهادي شيئاً كثيراً مما يدل على ذلك.

---

(١) إنما صرف أسود للتناسب. تمت مؤلف.

واحتـــج المنكرون لعذاب القبر بالعقل والسمع

أما العقل فقالوا: لو كان له أصل لكان له فائدة وإلا كان عبثاً ولا فائدة فيه.

والجواب: أن فائدته معلومة وهي أن المكلف متى علم أنه إذا أقدم على المعصية عذب في القبر ثم في النار كان صارفاً له عن فعل القبيح، وداعياً له إلى فعل الواجب.

قالوا: لو كان ثابتاً لرأى النباش أثره، ولكان يجب في المصلوب والميت أن يسمع أنينه، وأن يشاهد اضطرابه كل أحد، والمعلوم خلافه.

قلنا: يجوز أن يخفى عذابه عن النباش والمستمع لمصلحة وأن لا يعذبه في تلك الحال، على أنا لا نسلم أن عذابه لم يره أحد ولم يسمعه فإنه قد يُرى ويسمع كما مر في الحكايات.

قوله: يجب أن يشاهده ويسمعه كل أحد.

قلنا: لا نسلم وجوب ذلك لجواز أن تكون المصلحة لقوم في سماعه ومشاهدته، ولا يكون للآخرين في ذلك مصلحة فيشاهدونه عظاماً نخرة وهو في حال العذاب ولا يعلمونه.

قالوا: لو جاز فيما نشاهده من الموتى أن يكونوا معذبين لجاز فيما نشاهد من الجمادات أن يكونوا أحياء فضلاء علماء، وذلك سفسطة، فإن قلتم: إنه معذب على غير الحال التي نشاهده عليها لزم في كل مشاهد أن يجوز كونه على غير ما نراه فيؤدي إلى أن لا نثق بمشاهد.

قلنا: لا يلزم ذلك؛ لأن الميت قد نزعت منه الحياة فيجوز أن يرد إليه المنزوع على الصفة التي هو عليها؛ لأن المحل محل حياة بخلاف الجماد فلم ينزع منه شيء وبنيته ليست بمحل للحياة، وللإمام المهدي عن هذا جواب وهو: أنا لا نقول بأي الطرفين، بل يجوز أن الله أحيا الأجزاء التي لا يكون الحي حياً إلا بها وهي لطيفة جداً فنعمها أو عذبها، وتجويز ذلك لا يقدح فيما علم ضرورة فلا يلزم ما ذكرتم.

فإن قيل: فيلزم تجويز كون الحجر الصم، بل في حبة الخردل حيوان منعم أو معذب لا يشاهد للطافته، وهذا معلوم البطلان.

أجيب بأنا لا نجوز ذلك فيما نشاهده على تلك الحال، وإنما نجوز أن تلك الأجزاء المنزوعة صارت في جهة أخرى منفصلة عن الجسم المشاهد، وتجويزه على هذا الوجه لا يقدح في ضروري، ويؤيده ما روي أن أرواح الشهداء منفصلة عن أجسامهم إلى حواصل طير خضر.

قلت: الحق أنه لا مانع من أن يكون معذباً على الحالة التي هو عليها وإن لم نشاهد عذابه كما في النائم الذي يتخيل ما يحزنه أو ما يفرحه فيكون في غم ولا يشعر به من حوله.

وأما ما احتجوا به من السمع فآيات منها هذه الآية التي نحن بصددها، ووجه دلالتها أنه تعالى ذكر أنه يحييهم مرة في الدنيا ومرة في الآخرة، ولم يذكر حياة القبر، ويؤكده قوله تعالى: {ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ، ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ} [المؤمنون:١٥،١٦].

والجـــواب: ما مر من أنه ليس المراد بقوله: {ثُمَّ يُحْيِيكُمْ} الحياة

الدائمة لقوله بعدها: {ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} سلمنا، فعدم ذكر حياة القبر هنا لا يدل على عدمها كيف وقد قام الدليل القاطع عليها، وهكذا يجاب عما ورد من ذكر الحياة الدائمة بعد الموت، فإنه يقال: عدم الذكر لحياة القبر لا يدل على عدمها. والله أعلم.

الموضع الثاني في اختلاف من أثبته

هل التعذيب لا يكون إلا بعد إحياء الميت أو يكون حال موته؟

فقالت العدلية: إذا أراد الله تعذيبهم فلا بد أن يحييهم؛ إذ لا يتألم إلا حي يعلم ذلك ضرورة، وكذا يقال: إذا أراد أن يثيبهم وخلافاً للصالحي من المعتزلة، وبعض الكرامية فيما رواه عنه وعنهم الرازي؛ لأن الحياة ليست شرطاً في الإيلام عندهم، ثم قال: وهذا باطل بالضرورة، والحق أنه لا بد من الإحياء، ثم اختلف القائلون بالإحيا، فروى الإمام المهدي عن أصحابنا أنه يجوز أن يعيده الله حياً بجميع أجزائه ويجوز أن يعيد الأجزاء التي لا يكون حياً إلا بها وهي الإنسان، فإن كانت أجزاؤه قد تفرقت لم تصح إعادة حياته إلا بعد تأليفه؛ لأن من شرط الحياة البنية المخصوصة.

وقال الرازي وغيره من المجبرة: البنية ليست شرطاً، بل تصح الحياة من دونها فيجوز أن يحيي كل جزء في الجهة التي هو فيها فيعذبه أو ينعمه.

قلنا: تجويز ذلك يستلزم أن يصير الحي أحياءً إلى آلاف، والضرورة تدفع ذلك.

قالوا: إنما يلزم ذلك لو كان تعلق الحياة بتلك الأجزاء على جهة الحلول، ونحن لا نقول بذلك.

قلنا: لا معنى يعقل لتعلق الحياة بالجسم إلا حلولها فيه.

قال الرازي: ويجوز أن تعذب أرواح الذين افترستهم السباع إن كانوا معذبين كما أنه يثيب أرواح الشهداء بجعلها في حواصل طير خضر.

قال الإمام المهدي: إذا جعل الأجزاء هي ما لا يكون الحي حياً إلا بها كما حكيناه عنه في مسألة الإنسان فهو قولنا.

وفي (البدر الساري) عن الهادي عليه السلام أن المعذب والمنعّم الروح، وقال الشرفي: يمكن أن يقال: إن المعذب الأرواح، وقد ثبت عن بعض أئمة أهل البيت عليهم السلام أن الروح جسم، أو يقال: إن الله يحيي بعض العاصين ويرد إليه روحه ويعذبه، ولا يلزم أن يكون ذلك في كل عاص.

أقول: الذي قضى به الشرع الشريف من السنة النبوية وكلام الوصي عليه السلام أنه يعاد الروح في الجسد بعد انصراف المشيع ورجوع المودع، وهذه الحالة تكون عقيب الدفن، وسنذكر بعض ما ورد في ذلك قريباً، وأما فيما بعد ذلك فظاهر الأخبار التي فيها أنه يفتح له باب من الجنة أو باب من النار، وأن القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار، أنه يكون منعماً أو معذباً وإن كان في رأي العين شبيهاً بالجماد، ويكون في تلك الحال حياً مدركاً لما هو فيه ولا تكون مشاهدتنا له على الحالة التي هو فيها مانعة من تنعمه أو عذابه

كالنائم الذي يكون في حال نومه متألماً أو مسروراً لرؤيا رآها، ونحن نشاهده على حاله في النوم ولا نعلم بما هو فيه. والله أعلم.

فإن قيل: إن من حق المثاب والمعذب أن يكون عاقلاً ليعلم أن ما فعل به عدل لا جور، وإلا جاز أن يعتقد العذاب ظلماً، والبعث على اعتقاد الجهل قبيح.

قيل: لم نقل إنه غير عاقل حال التعذيب، وإنما قلنا إنه كالنائم في كوننا لا ندرك ما به من الألم واللذة، وأما هو فيدرك ذلك ويعقله ويعلم أنه جزاء على عمله، على أن قولكم: إنه يكون محمولاً على اعتقاد الجهل لو كان غير عاقل وذلك قبيح غير مسلم؛ إذ لو كان قبيحاً للزم قبح إزالة العقل في الدنيا؛ لأن المجانين والصبيان يعتقدون بسبب إزالته جهلاً كثيراً، والمعلوم أن إزالته لا تقبح في الدنيا فكذلك في الآخرة، والجامع كونهم غير مكلفين، ذكر معنى هذا الإمام المهدي، وحاصله أن ما صدر عن غير المكلف فلا نسلم قبحه لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ لأن حقيقة القبح غير حاصلة فيه.

قلت: والذي يقطع النزاع، ويحل الإشكال هو ما قدمنا من أنا إنما شبهناه بالنائم في عدم إدراكنا لما به من الألم والموجب لذلك أنه قد ثبت أنه منعم أو معذب في قبره، ونحن لا نشاهده إلا ميتاً كالجماد، فوجب أن نقول بتعذيبه على الوجه المذكور. والله أعلم. وهذا ما وعدنا به في الأحاديث والآثار:

قال المرشد بالله في أماليه: أخبرنا ابن ريذة، انا الطبراني، ثنا عمر

والسدوسي، ثنا عاصم بن علي، ثنا المسعودي، عن عبد الله بن المخارق، عن سليم، عن أبيه قال عبد الله: إذا حدثتكم بحديث أتيناكم بتصديق ذلك: إن العبد المسلم إذا مات أجلس في قبره فيقال له: من ربك؟ ما دينك؟ ما نبيك؟ فيثبته الله فيقول: ربي الله، وديني الإسلام، ونبيي محمدﷺ فيوسع له في قبره ويفرج له فيه، ثم قرأ عبد الله: {يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ...} الآية[إبراهيم:٢٧].

أما الطبراني فهو: سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الشامي الطبراني، أبو القاسم، حدث عن ألف شيخ، وثقه الشيرازي وأثنى عليه غيره، وكان من أئمة الحديث، وقال في (الجامع الوجيز): كان ثقة واسع الحفظ كثيراً ما يروي فضائل أهل البيتعليهم السلام توفي سنة ستين وثلاثمائة، روى له المرشد بالله ووالده الموفق بالله.

وأما السدوسي فهو: عمر بن حفص السدوسي.

وأما عاصم فهو: عاصم بن علي بن عاصم بن صهيب التميمي، مولاهم أبو الحسن الواسطي، ثقة، أثنى عليه جماعة، وقال ابن معين: أصح سند الناس عاصم بن علي، وقال الذهبي: كان من أئمة السنة قولاً بالحق، مات سنة إحدى وعشرين ومائتين، روى له المرادي وأبو طالب، والمرشد، والسيلقي، واحتج به البخاري والترمذي، وابن ماجة، والحديث أخرجه ابن جرير، والطبراني، والبيهقي.

وفي (صحيح البخاري): حدثنا عياش بن الوليد، حدثنا عبد الأعلى، حدثنا سعيد عن قتادة، عن أنس بن مالك أنه حدثهم أن

رسول الله ﷺ قال: «إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه وإنه ليسمع قرع نعالهم[1] أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان: ما كنت تقول في هذا الرجل لمحمد ﷺ؟ فأما المؤمن فيقول: أشهد أنه عبد الله ورسوله، فيقال: انظر إلى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعداً من الجنة، فيراهما جميعاً» قال قتادة: وذكر لنا أنه يفسح في قبره، ثم رجع[2] إلى حديث أنس قال: «وأما المنافق والكافر فيقال له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول: لا أدري، كنت أقول ما يقول الناس، فيقولان: لا دريت ولا تليت، ويضرب بمطارق من حديد ضربة فيصيح صيحة يسمعها من يليه غير الثقلين».

أما عياش بالمثناة التحتية والشين المعجمة فهو: ابن الوليد الرقام، أبو الوليد البصري، وثقه ابن حجر، مات سنة ست وعشرين ومائتين.

وأما عبد الأعلى فهو: عبد الأعلى بن عبد الأعلى الشامي بالمهملة، البصري، أبو محمد، وثقه ابن معين، وأبو زرعة وقال أحمد: كان يرى القدر[3]، قال ابن حبان: لكن لم يكن داعياً إليه، مات سنة تسع وثمانين ومائة، روى له المرشد بالله، واحتج به الجماعة.

وأما سعيد فهو: ابن أبي عروبة اليشكري، مولاهم البصري، وثقه ابن معين وغيره، قيل: اختلط سنة خمس وأربعين ومائة، وتوفي سنة ست وخمسين ومائة، روى له أئمتنا الأربعة، وفي المناقب: واحتج

---

(١) زاد مسلم إذا انصرفوا. تمت مؤلف.

(٢) أي قتادة. تمت مؤلف.

(٣) يعني أنه عدلي. تمت مؤلف.

به الجماعة.

والحديث أخرجه مسلم، وأبو داود، والنسائي، وابن مردويه.

وقوله: «ولا تليت»: أصله تلوت؛ وإنما قلبوا الواو ياءً للازدواج والمعنى لا فهمت، ولا قرأت القرآن، أو لاد ريت، أو لا أتبعت من يدري.

قال في (الدر المنثور): أخرج الطيالسي، وابن أبي شيبة في المصنف، وأحمد بن حنبل، وهناد بن السري في الزهد، وعبد بن حميد، وأبو داود، وابن جرير، وابن أبي حاتم، وابن مردويه، والحاكم، وصححه البيهقي في كتاب عذاب القبر عن البراء بن عازب، قال: خرجنا مع رسول الله -صلى الله عليه وآله- في جنازة رجل من الأنصار فانتهينا إلى القبر ولما يلحد فجلس رسول الله ﷺ وجلسنا حوله وكأن على رؤوسنا الطير وفي يده عود ينكت به في الأرض، فرفع رأسه فقال: «استعيذوا بالله من عذاب القبر» مرتين أو ثلاثاً ثم قال: «إن العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدنيا، وإقبال من الآخرة نزل إليه ملائكة من السماء بيض الوجوه كأن وجوههم الشمس، معهم كفن من أكفان الجنة، وحنوط من حنوط الجنة، حتى يجلسوا منه مد البصر، ثم يجيء ملك الموت، ثم يجلس عند رأسه فيقول: أيتها النفس المطمئنة اخرجي إلى مغفرة الله ورضوانه، قال: فتخرج تسيل كما تسيل القطرة من فيِّ السقاء، وإن كنتم ترون غير ذلك، فيأخذها فإذا أخذها لم يدعوها في يده طرفة عين حتى يأخذوها فيجعلوها في ذلك الكفن وفي ذلك الحنوط، فيخرج منها كأطيب نفحة مسك وجدت على وجه الأرض،

فيصعدون بها فلا يمرون على ملأ من الملائكة إلا قالوا: ما هذا الروح الطيب؟ فيقولون: فلان بن فلان بأحسن أسمائه التي كانوا يسمونه في الدنيا، حتى ينتهوا بها إلى السماء الدنيا فيستفتحون له فيفتح لهم، فيشيعه من كل سماء مقربوها إلى السماء التي تليها حتى تنتهي به إلى السماء السابعة، فيقول الله: اكتبوا كتاب عبدي في عليين، وأعيدوه إلى الأرض فإني منها خلقتهم، وفيها أعيدهم، ومنها أخرجهم تارة أخرى، فتعاد روحه في جسده فيأتيه ملكان فيجلسانه، فيقولان له: من ربك؟ فيقول: ربي الله، فيقولان له: ما دينك؟ فيقول: ديني الإسلام، فيقولان له: ما هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ فيقول: هو رسول الله، فيقولان له: وما علمك؟ فيقول: قرأت كتاب الله فآمنت به وصدقت، فينادي مناد من السماء: أن صدق عبدي فأفرشوه من الجنة، وألبسوه من الجنة، وافتحوا له باباً إلى الجنة، فيأتيه من روحها وطيبها، ويفسح له في قبره مد بصره، ويأتيه رجل حسن الوجه، حسن الثياب، طيب الريح فيقول: أبشر بالذي يسرك، هذا يومك الذي كنت توعد، فيقول له: من أنت فوجهك الوجه يجيء بالخير؟ فيقول: أنا عملك الصالح، فيقول: رب أقم الساعة، رب أقم الساعة حتى أرجع إلى أهلي ومالي، قال: وإن العبد الكافر إذا كان في انقطاع من الدنيا، وإقبال من الآخرة تنزل إليه من السماء ملائكة سود الوجوه معهم المسوح، فيجلسون منه مد البصر، ثم يجيء ملك الموت حتى يجلس عند رأسه فيقول: أيتها النفس الخبيثة اخرجي إلى سخط من الله وغضب، فتفرق في جسده فينتزعها كما ينتزع السفود من الصوف

المبلول فيأخذها، فإذا أخذها لم يدعوها في يده طرفة عين حتى يجعلوها في تلك المسوح، ويخرج منها كأنتن ريح جيفة وجدت على وجه الأرض، فيصعدون بها، فلا يمرون بها على ملأ من الملائكة إلا قالوا: ما هذا الروح الخبيث؟ فيقولون: فلان بن فلان بأقبح أسمائه التي كان يسمى بها في الدنيا حتى ينتهى بها إلى السماء الدنيا، فيستفتح فلا يفتح له، ثم قرأ رسول الله -صلى الله عليه وآله: {لاَ تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ} [الأعراف:٤٠] فيقول الله عز وجل: اكتبوا كتابه في سجين في الأرض السفلى، فتطرح روحه طرحاً، ثم قرأ رسول الله -صلى الله عليه وآله: {وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ} [الحج:٣١] فتعاد روحه في جسده، ويأتيه ملكان فيجلسانه، فيقولان له: من ربك؟ فيقول: هاه هاه لا أدري، فيقولان له: ما دينك؟ فيقول: هاه هاه لا أدري، فيقولان له: ما هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ فيقول: هاه هاه، فينادي منادي من السماء: أن كذب عبدي فأفرشوه من النار وافتحوا له باباً إلى النار، فيأتيه من حرها وسمومها، ويضيق عليه قبره حتى تختلف فيه أضلاعه، ويأتيه رجل قبيح الوجه، قبيح الثياب، منتن الريح فيقول: أبشر بالذي يسوؤك، هذا يومك الذي كنت توعد، فيقول: من أنت؟ فوجهك الوجه يجيء بالشر، فيقول: أنا عملك الخبيث، فيقول: رب لا تقم الساعة».

وأخرج البيهقي في كتاب عذاب القبر عن ابن عباس، قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وآله: «كيف أنت يا عمر إذا انتهى بك

إلى الأرض فحفر لك ثلاثة أذرع وشبراً[1] في ذراع، ثم أتاك منكر ونكير أسودان يجران شعرهما كأن أصواتهما الرعد القاصف، وكأن أعينهما البرق الخاطف، يحفران الأرض بأنيابهما فأجلساك فزعاً فتلتلاك وتوهلاك؟ قال: يا رسول الله وأنا يومئذ على ما أنا عليه[2]؟ قال: نعم، قال: اكفيكهما بإذن الله يا رسول الله». قوله: «فتلتلاك وتوهلاك» يقال: تلتله: إذا أفزعه وأقلقه.

وأخرج البيهقي عن ابن عباس، عن النبي -صلى الله عليه وآله- قال: «إن الميت ليسمع خفق نعالهم حين يولون، ثم يجلس فيقال له: من ربك؟ فيقول: الله ربي، ثم يقال له: ما دينك؟ فيقول الإسلام ديني، ثم يقال له: من نبيك؟ فيقول: محمد، فيقال: وما علمك؟ عرفته وآمنت به وصدقت بما جاء به من الكتاب، ثم يفسح له في قبره مد البصر، ويجعل روحه مع أرواح المؤمنين».

وأخرج أحمد، وابن أبي الدنيا، والطبراني، والآجري في الشريعة، وابن عدي عن عبد الله بن عمر أن رسول الله -صلى الله عليه وآله- ذكر فتاني القبر فقال عمر: أترد إلينا عقولنا يا رسول الله؟ فقال رسول الله -صلى الله عليه وآله: «نعم كهيئتكم اليوم» قال عمر: بفيه الحجر[3].

وأخرج ابن أبي داود في البعث، والحاكم في التاريخ، والبيهقي

---

(١) أي الطول ثلاثة وشبر والعرض ذراع. تمت مؤلف.

(٢) أي كامل العقل تام الخلقة بدليل ما سيأتي. تمت مؤلف.

(٣) أي بفيه الحجر إن لم يجب سؤالهما وهو على هيئته الكاملة. تمت مؤلف.

في عذاب القبر عن عمر بن الخطاب، قال: قال لي رسول الله -صلى الله عليه وآله: «كيف أنت إذا ركبت في أربعة أذرع في ذراعين، ورأيت منكراً ونكيراً؟ قلت يا رسول الله، وما منكر ونكير؟ قال: فتانا القبر يبحثان الأرض بأنيابهما، ويطأن في شعارهما، أصواتهما كالرعد القاصف، وأبصارهما كالبرق الخاطف، معهما مرزبة لو اجتمع عليها أهل منى لم يطيقوا رفعها، وهي أيسر عليهما من عصاي هذه، فامتحناك، فإن تعاييت أو تلويت ضرباك بها ضربة تصير بها رماداً، قلت: يا رسول الله، وأنا على حالي هذه؟ قال: نعم، قلت: إذاً أكفيكهما». قوله: مرزبة: المرزبة التي يكسر بها المدر.

وأخرج أحمد عن أسماء عن النبي -صلى الله عليه وآله- قال: «إذا دخل الإنسان قبره فإن كان مؤمناً أحف به عمله الصلاة والصيام، فيأتيه الملك من نحو الصلاة فترده، ومن نحو الصيام فيرده فينادي اجلس، فيجلس، فيقول له: ما تقول في هذا الرجل -يعني النبي صلى الله عليه وآله؟ قال: من؟ قال: محمد، قال: أشهد أنه رسول الله، فيقول: وما يدريك أدركته؟ قال: أشهد أنه رسول الله، فيقول: على ذلك عشت، وعليه مت، وعليه تبعث، وإن كان فاجراً أو كافراً جاءه الملك وليس بينه وبينه شيء يرده فأجلسه وقال: ما تقول في هذا الرجل؟ قال: أي رجل؟ قال: محمد، فيقول: والله ما أدري سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته، فيقول له الملك: على ذلك عشت، وعليه مت، وعليه تبعث، ويسلط عليه دابة في قبره معها سوط ثمرته جمرة

مثل عرف البعير تضربه ما شاء الله لا تسمع[1] صوته فترحمه».

وأخرج أحمد، والبيهقي عن عائشة، قالت: جاءت يهودية فاستطعمت على بابي فقالت: أطعموني أعاذكم الله من فتنة الدجال ومن فتنة عذاب القبر، فلم أزل أحبسها حتى أتى رسول الله -صلى الله عليه وآله- فقلت: يا رسول الله، ما تقول هذه اليهودية؟ قال: «وما تقول؟ قلت: تقول: أعاذكم الله من فتنة الدجال ومن فتنة عذاب القبر، فقام رسول الله -صلى الله عليه وآله- فرفع يديه مداً يستعيذ بالله من فتنة الدجال ومن فتنة عذاب القبر، ثم قال: أما فتنة الدجال فإنه لم يكن نبي إلا وقد حذر أمته وسأحذركموه بحديث لم يحدثه نبي أمته، إنه أعور والله ليس بأعور، مكتوب بين عينيه كافر يقرؤه كل مؤمن، وأما فتنة القبر فبي تفتنون، وعني تسئلون، فإذا كان الرجل الصالح أجلس في قبره غير فزع ولا مشغوف، ثم يقال له: فيم كنت؟ فيقول: في الإسلام، فيقول: ما هذا الرجل الذي كان فيكم؟ فيقول: محمد رسول الله جاءنا بالبينات من عند الله فصدقناه، فيفرج له فرجة قبل النار فينظر إليها يحطم بعضها بعضاً فيقال له: انظر إلى ما وقاك الله، ثم يفرج له فرجة إلى الجنة فينظر إلى زهرتها وما فيها فيقال له: هذا مقعدك منها، ويقال على اليقين كنت، وعليه مت، وعليه تبعث إن شاء الله، وإذا كان الرجل السوء جلس في قبره فزعاً مشغوفاً فيقال له: فيم كنت؟ فيقول: لا أدري، فيقول: ما هذا الرجل الذي كان فيكم؟ فيقول: سمعت الناس يقولون قولاً فقلت

(١) أي الدابة. تمت مؤلف.

كما قالوا، فيفرج له فرجة قبل الجنة فينظر إلى زهرتها وما فيها فيقال: انظر إلى ما صرف الله عنك، ثم يفرج له فرجة قبل النار فينظر إليها يحطم بعضها بعضاً ويقال: هذا مقعدك منها، على الشك كنت، وعليه مت، وعليه تبعث إن شاء الله». قوله: ولا مشغوف، المراد به هنا: الذي مرض قلبه من الفزع.

فهذه الأحاديث صريحة في أنه تعاد الروح في الجسد بعد الدفن، فبعضها قد صرح فيه[1] بذلك، وبعضها هو كالصريح وهي الأحاديث التي فيها ذكر الجلوس والقعود، إذ لو لم يكن وقت السؤال على الهيئة التي كان عليها في الدنيا لم يكن لذكر الجلوس معنى.

ومن كلام الوصي في ذلك قوله عليه السلام: «إذا انصرف المشيع ورجع المتفجع أقعد في حفرته نجيا لبهتة السؤال وعثرة الامتحان». رواه في النهج.

الموضع الثالث في تعيين وقته

وقد اختلف في ذلك، فقال السيد مانكديم، وأبو علي، وأبو هاشم، وقاضي القضاة وغيرهم: لم يرد لتعيين وقته دليل فلا يقطع به، والأخبار المفيدة لكونه عقيب الدفن أحادية لا تفيد القطع.

وقال أبو الهذيل وبشر بن المعتمر: بل نقطع أن وقته بين النفختين، وهي النفخة التي يموت عندها كل حيوان يوم القيامة ينفخها إسرافيل في الصور كما ورد في الأثر، والنفخة التي يحيا بها كل ميت ويبعث

(١) كحديث عمر وحديث البراء. تمت مؤلف.

من في القبور، وهذا القول رواه ابن أبي الحديد عن كثير من المعتزلة قبل قاضي القضاة.

وقال السيد مانكديم، والقرشي: من الجائز أن يكون بين النفختين، وقال قاضي القضاة: الأقرب في الأخبار أنها الأوقات المقاربة للدفن وإن كنا لا نعينها بأعيانها.

احتـــج أبو الهذيل ومن وافقه بقوله تعالى: {وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ} [المؤمنون:١٠٠] {فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلاَ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلاَ يَتَسَاءَلُونَ} [المؤمنون:١٠١] فذكر أن النفخة الثانية واقعة عقيب البرزخ، والبرزخ: الأمر العظيم الهائل، ولا مستعظم بعد الموت إلا العذاب والنعيم، وأما استمرار الميت على حاله فلا، وإذا كان البرزخ هو ذلك والنفخة التي يحيا بها الموتى واقعة عقيبه لزم أن يكون التعذيب والنعيم بين النفختين؛ إذ لا قائل بأنه يستمر التعذيب والتنعيم إلى يوم القيامة، وإنما المسألة مرة واحدة بعد الموت.

وأجاب الإمام المهدي عليه السلام بأن الآية ليست واردة على النمط الذي قرروه، وإنما معناها أنه أخبر الله سبحانه أن الذي يحضره الموت يتمنى أن يزاد في عمره ليعمل صالحاً، فأخبر سبحانه أنه لا يجاب إلى ذلك، وأن بينه وبين مطلوبه برزخاً أي أمراً عظيماً هائلاً مانعاً من ذلك، وهو ذوقه سكرات الموت، ومنعه من العود إلى مثل التي كان عليها قبل الموت إلى يوم يبعثون.

قلت: والظاهر ما استقر به قاضي القضاة من أنه في الأوقات المقارنة

للدفن؛ للأخبار السابقة وغيرها وهي كثيرة من رواية أئمتنا والمحدثين ولا يبعد تواترها لمن بحث.

تنبيه [في الظاهر من كلام أصحابنا بعدم دوام عذاب ونعيم الغير]

ظاهر كلام أصحابنا(١) أن عذاب القبر ونعيمه لا يدوم، بل يكون حالاً فحالاً.

قال قاضي القضاة: أنكر مشائخنا أن يكون عذاب القبر دائماً في كل حال؛ لأن الأخبار إنما وردت بذلك في الجملة، فالذي يقال به هو ما تقتضيه الأخبار دون ما زاد عليه مما لا دليل عليه.

واحتج الإمام المهدي لأصحابنا بأن في الأدلة ما يقتضي دوامه، وفيها ما يقتضي انقطاعه، فمن الأول قوله تعالى: {النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاً} [غافر:٤٦] وهذه وإن كان ظاهره أنهم لا يحرقون بها وإنما يعرضون عليها، فقد دل على إحراقهم وتعذيبهم قوله تعالى: {أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً} [نوح:٢٥] وحديث: «القبر روضة من رياض الجنة...» الخبر ونحوه.

ومن الثاني قوله تعالى: {يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا...} الآية، فظاهره أنهم لا يعذبون بين الغدو والعشي، وفي بعض الآثار: أنه يقال للمؤمن: نم كنومة العروس، وآثار كثيرة تدل على أنه غير دائم، ولا يبعد الإجماع على أن عذاب القبر ليس كعذاب النار في التأبيد والتعظيم، هذا كلام أصحابنا واحتجاجهم.

---

(١) إذ لو قالوا بدوامه لما صح قولهم بأنه لا تعيين لوقته أو أنه بين النفختين. تمت مؤلف.

وحاصله أنه لا قطع بدوامه ولا انقطاعه.

وأما غيرهم فقد اختلفوا في ذلك أيضاً، فقال ابن القيم: يدوم عذاب الكفار وبعض العصاة، وينقطع عذاب من خفت جرائمهم من العصاة، وإنما يكون على قدر المعصية، ثم يرتفع، وقد يرتفع بدعاء، أو صدقة، أو نحو ذلك.

وقال اليافعي: بلغنا أنه يرتفع ليلة الجمعة تشريفاً لها، قال: ويحتمل اختصاص ذلك بعصاة هذه الأمة.

وقال النسفي: بل والكافر ينقطع عنه يوم الجمعة وليلتها، وشهر رمضان، ثم لا يعود إلى يوم القيامة، وإن مات ليلة الجمعة أو يومها عذب ساعة واحدة، وضغطه القبر كذلك، ثم لا يعود إلى يوم القيامة، وهذا يحتاج إلى دليل.

وقال القاضي أبو يعلى: لابد من انقطاع عذاب القبر؛ لأنه من عذاب الدنيا، والدنيا وما فيها منقطع، فلا بد من أن يلحقهم الفناء والبلاء، ولا يعرف مقدار مدة ذلك.

وعن طاووس: الموتى يفتنون في قبورهم سبعاً، فكانوا يستحبون أن يطعم عنهم تلك الأيام.

وعن عبيد بن عمير: المؤمن سبعاً، والمنافق أربعين صباحاً.

قلت: الظاهر أنه لا قطع بدوامه ولا انقطاعه، لكن قد جاء في بعض الأخبار أن من العصاة من لا ينزل به عذاب رأساً كالمبطون،

ومن مات يوم الجمعة أو ليلتها ونحو ذلك، وأن منهم من يدوم عذابه كما سيأتي من حديث أبي هريرة، وجاء: «إن المؤمن إذا أقعد وسئل يعاد جسده إلى ما بدئ منه من التراب، ويجعل روحه في النسيم الطيب وهي طير خضر تعلق في شجر الجنة» أخرجه البيهقي، والحاكم وغيرهما من حديث أبي هريرة، وروي أنه يقال للمؤمن: «نم كنومة العروس»، وجاء: «يعرض على الميت مقعده بالغداة والعشي» أخرجه الشيخان، والنسائي من حديث ابن عمر قال مسلم: حدثنا يحيى بن يحيى قال: قرأت على مالك عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله -صلى الله عليه وآله- قال: «إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار يقال: هذا مقعدك حتى يبعثك الله إليه يوم القيامة» ورواه البخاري عن إسماعيل بن أبي أويس عن مالك بالسند المذكور.

ورواه مسلم من طريق أخرى، قال: حدثنا عبد بن حميد، أخبرنا عبد الرزاق، أخبرنا معمر، عن الزهري، عن سالم، عن ابن عمر، قال: قال النبي -صلى الله عليه وآله: «إذا مات الرجل عرض عليه مقعده بالغداة والعشي إن كان من أهل الجنة فالجنة، وإن كان من أهل النار فالنار، ثم يقال: هذا مقعدك الذي تبعث إليه يوم القيامة» وهذا يدل على أنه لا يدوم عذابه ولا نعيمه، وظاهره أنه لا يكون فيما بين الوقتين نعيم ولا عذاب، وإنما يحصلان له في هذين الوقتين بالعرض؛

لأنه يحصل به تنعيم للمؤمن، وتعذيب للعاصي، نص عليه النووي وغيره.

إذا عرفت هذا فنقول: هذه لا تعارض بينها عند الإنصاف؛ لأن الواجب فيها ما يجب في غيرها من الأدلة الشرعية من الجمع بالتعميم والتخصيص، والإطلاق والتقييد، ونحو ذلك، فيقال:

أما ما روي من نجاة المبطون ونحوه من عذاب القبر فهو مخصص بعموم ما ورد في عذاب القبر.

وأما ما يدل على داوم العذاب لبعض العصاة كالمنافق فمخصوص به، ولا مانع من أن يكون معذباً في قبره وإن كنا إذا شاهدناه لم نجد أثر العذاب وإن لم نشاهد شيئاً من ذلك كما في النائم، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا، ونص عليه النووي في شرح صحيح مسلم فقال: المعذب عند أهل السنة الجسد بعينه أو بعضه بعد إعادة الروح[1] إليه، أو إلى جزء منه، ولا يمنع من ذلك كون الميت قد تفرقت أجزاؤه أو أكلته السباع، فكما أن الله تعالى قادر على أن يعيده للحشر فكذا يعيد الحياة إلى جزء منه أو أجزاء، ولا يمنع من ذلك مشاهدتنا للميت على حالة في القبر لا يصح معها السؤال والقعود ونحوهما، فإن له نظير في العادة وهو النائم فإنه يجد لذة وآلاماً لا يحس بحس شيئاً منها، وكذلك يجد اليقضان لذة وآلاماً لما يسمعه، أو يفكر فيه ولا يشاهد

(١) لأن النعيم والعذاب يقعان على الروح والجسد معاً باتفاق أهل السنة. تمت مؤلف.

ذلك جليسه منه، وكذلك كان جبريل عليه السلام يأتي النبي -صلى الله عليه وآله- فيخبر بالوحي ولا يدركه من حوله، وكل هذا ظاهر جلي، ثم حكى عن أصحابه أنهم قالوا: وأما إقعاده المذكور في الحديث فيحتمل أن يختص بالمقبور دون المنبوذ ومن أكلته السباع.

وأما ضربه بالمطارق فلا يمتنع أن يوسع له في القبر فيقعد ويضرب.

هـــذا وأما حديث عرض المقعد بالغداة والعشي، فليس نصاً في أنه لا يتنعم ولا يتعذب في غير هذين الوقتين، بل يحتمل ذلك، ويحتمل أن العرض المذكور زيادة في نعيمه وعذابه المستمر.

وأما حديث أنه يعاد الجسد تراباً والروح في النسيم الطيب، فخاص بالمؤمن ويكون معنى كونه روضة من رياض الجنة أنه كذلك عند المسألة والجلوس وعود الروح في الجسد، وكذلك عرض مقعده من الجنة عليه يحمل على أنه يعرض على الروح، والحاصل أن من ورد في حقه السلامة من العذاب خصصناه، ومن ورد أنه بعد الإقعاد والسؤال ينتقل ما يستحقه إلى روحه عملنا به، ومن ثبت دوام عذابه مع بقاء روحه في جسده قضينا به عليه، وقد بينا أنه لا مانع منه، ومن أطلق في حقه حكم لم يحكم بدوامه ولا انقطاعه، وهذه طريقة حسنة، لكن على الناظر قبل ذلك النظر في صحة الدليل وطريقه، ومعرفة وجه دلالته. والله الموفق والهادي.

[مسائل أخرى تتعلق بعذاب القبر]

ويلحق بهذه الجملة مباحث من الخلاف:

البحث الأول [تخصيص سؤال القبر]

اختلفوا هل المسألة في القبر واقعة على كل أحد أم لا؟ فروي عن عبيد بن عمير: أنه لا يفتن إلا المؤمن والمنافق، وأما الكافر فلا يسأل عن محمد -صلى الله عليه وآله- ولا يعرفه، والصحيح أن الكافر يُسأل؛ للأحاديث الصحيحة الكثيرة في ذلك، وممن نص عليه ابن القيم، والترمذي الحكيم، ولا أعلم فيه خلافاً بين من أثبت عذاب القبر إلا هذه الرواية عن عبيد بن عمير.

البحث الثاني هل يسأل الطفل الذي لا يميز

روي عن الحنفية وجزم به القرطبي في (التذكرة) أنه يسأل، وقال غير واحد من الشافعية: لا، وهو الظاهر؛ لأن السؤال إنما هو عن القيام بما كلفوا، وهذا غير مكلف.

وأما المميز، فقد روي ما يدل على أنه يسأل، قال في (الدر المنثور): أخرج ابن شاهين في السنة عن راشد بن سعد، قال: كان النبي -صلى الله عليه وآله- يقول: «تعلموا حجتكم فإنكم مسؤولون» حتى أنه كان أهل البيت من الأنصار يحضر الرجل منهم الموت فيوصونه، والغلام إذا عقل، فيقولون له: إذا سألوك من ربك فقل: الله ربي،

وما دينك؟ فقل: الإسلام ديني، ومن نبيك؟ فقل: محمد -صلى الله عليه وآله.

قلت: وهو محمول على أنه قد عقل التكاليف.

البحث الثالث (هل السؤال يختص بهذه الأمة أم يعم الأمم قبلها)

اختلفوا هل السؤال يختص بهذه الأمة[1] أم يعم الأمم قبلها؟

قال الحكيم الترمذي بالأول لظاهر الأحاديث[2]، وقال ابن القيم: الثاني؛ لأن الأحاديث لا تنفي ذلك، وإنما الذي فيها بيان كيفية امتحان هذه الأمة فيكون حال كُلِّ أُمَّةٍ مع نبيها كذلك فيعذب كفارهم بعد سؤالهم وإقامة الحجة عليهم، كما يعذبون في الآخرة بعد ذلك.

قلت: ويدل عليه تقريره لقول اليهودية لعائشة: أعاذك الله من فتنة القبر؛ إذ لا تعرف ذلك من كتب اليهود وعلمائهم[3]، والفتنة هي السؤال في القبر، وكذلك ما روي أنه صلى الله عليه وآله سمع عذاب قوم ماتوا في الجاهلية.

البحث الرابع هل السؤال بالعربية

قال القسطلاني: ظاهر قوله: ما كنت تقول في هذا الرجل أنه بالعربي، وقال ابن حجر: يحتمل أن يكون خطاب كل أحد بلسانه.

---

(١) يعني أمة الدعوة وهم من في زمن النبي ﷺ ومن بعدهم. تمت مؤلف.

(٢) فإن ظاهرها أنهم يسألون عن محمد ﷺ. تمت مؤلف.

(٣) هكذا في الأصل، ولعلها (إلا من كتب اليهود.. نخ) والله أعلم.

قيل: ويستأنس له بإرسال الرسل بلسان قومهم.

وعن البلقيني: أنه بالسريانية. والله أعلم.

الموضع الرابع في جواز دخول الملكين القبر

قال الأكثر: ويجوز دخول الملكين القبر للسؤال، وقال ضرار، وأبو القاسم البستي: لا، والحديث المروي في ذلك أحادي ضعيف لتضمنه لتسمية الملائكة المقربين باسمين متضمنين للذم والنقص وهما منكر ونكير، والمنكر القبيح، وكذلك النكير.

احتـــج الأكثر بأن العقل لم يمنع منه؛ لأنه مقدور ممكن، ولا وجه يقتضي قبحه، والنبي -صلى الله عليه وآله- قد أخبر به، ففي (الجامع الكافي): عن محمد بن منصور قال: سألت القاسم بن إبراهيم عن منكر ونكير فقال: إن الحديث فيهما كثير، وإن الله سبحانه يقدر عليه كما يقدر على غيره.

وقال الحسن بن يحيى وسئل عن منكر ونكير، وما يُسأل عنه العبد فقال: سمعنا عن النبي -صلى الله عليه وآله- وعن علي عليه السلام أنهما قالا: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار» و(يسأل عن خمس، من ربك؟ ومن نبيك؟ وما دينك؟ وما إمامك؟ ومن وليك؟ فيقول المؤمن: الله ربي، ومحمد نبيي، والقرآن إمامي، والإسلام ديني، وعلي وليي).

وفيه: عن الحسن أيضاً وهو قول محمد في المسائل: منكر ونكير حق ومن لم يقر بمنكر ونكير جهلاً فينبغي له أن يتعلم من العلماء،

وإن كان لا يقر به إنكاراً لذلك ورداً له فقد ثبت لنا عن رسول الله -صلى الله عليه وآله- أنه أثبت منكراً ونكيراً وعذاب القبر، وأجمع على ذلك علماء آل رسول الله ﷺ وغيرهم، وقد ثبت لنا عن علي عليه السلام أنه قال: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار» فهو كما روي عنه.

وروي عن علي عليه السلام أنه قال: (حرام على نفس تخرج من الدنيا حتى تعلم أين مصيرها).

وفيه: قال محمد: بلغنا عن النبي -صلى الله عليه وآله- وعن علي عليه السلام وعن علي بن الحسين، وأبي جعفر، وزيد بن علي عليهم السلام وغيرهم من علماء أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وآله- في منكر ونكير أحاديث كثيرة صحيحة، وهو عندنا كما قالوا.

قلت: والأحاديث الكثيرة منها ما قد تقدم في هذه المسألة، ومنها ما سيأتي في أثناء الكتاب إن شاء الله، ومنها ما نذكره في هذا الموضع وكل ذلك على قسمين؛ قسم يدل على دخول الملكين القبر للسؤال من دون ذكر تسميتهما، وقسم صرح فيه بتسميتهما منكراً ونكيراً.

قال المرشد بالله عليه السلام في (الأمالي): أخبرنا ابن السواق، حدثنا القطيعي، ثنا بشر بن موسى، ثنا أبو عبد الرحمن، ثنا ابن لهيعة، عن ابن الزبير، عن جابر لما سأله عن فتان القبر، قال صلى الله عليه وآله: «إن هذه الأمة تبتلى في قبورها، فإذا دخل المؤمن قبره وتولى عنه أصحابه جاءه ملك شديد الانتهار فقال له: ما كنت تقول في هذا

الرجل؟ فيقول المؤمن: رسول الله وعبده، فيقول له الملك: انظر إلى مقعدك الذي كان من النار قد نجاك الله منه وأبدلك بمقعدك التي ترى من النار مقعدك الذي ترى من الجنة فيراهما كلاهما[1]، فيقول المؤمن: دعوني أبشر أهلي، فيقول: اسكن، وأما المنافق فيقعد إذا تولى عنه أهله فيقال له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول: لا أدري، أقول ما يقول الناس، فيقول: لا دريت، هذا مقعدك الذي كان لك من الجنة قد أبدلت مكانه مقعدك من النار» قال جابر: فسمعت رسول الله -صلى الله عليه وآله- يقول: «يبعث كل عبد من القبر على ما مات عليه، المؤمن على إيمانه والمنافق على نفاقه». وهو في (الدر المنثور)، وقال: أخرجه أحمد، وابن أبي الدنيا، والطبراني في الأوسط، والبيهقي.

وأخرج ابن أبي عاصم في السنة، وابن مردويه، والبيهقي من طريق أبي سفيان عن جابر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا وضع المؤمن في قبره أتاه ملكان فانتهراه، فقام يهب كما يهب النائم، فيقال له: من ربك؟ فيقول: الله ربي، والإسلام ديني، ومحمد -صلى الله عليه وآله- نبيي، فينادي منادي: أن صدق عبدي فافرشوه من الجنة وألبسوه من الجنة، فيقول: دعوني أخبر أهلي، فيقال له: اسكن».

وفي (أمالي المرشد بالله): أخبرنا أحمد بن المظفر، انا ابن السقا، ثنا أبو حليفة، ثنا مسدد، ثنا بشر، ثنا عبد الرحمن بن إسحاق،

(١) هكذا في الأمالي، وفي الدر المنثور: كليهما وهو الصواب. تمت مؤلف.

عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا قبر الميت أو أحدكم أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما: المنكر، وللآخر: النكير، فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول: ما كان يقول هو عبد الله ورسوله، وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فيقولان: قد كنا نعلم أنك تقول هذا، ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعاً في سبعين ذراعاً، ثم ينور له، ثم يقال له: نم، فيقول: أرجع إلى أهلي فأخبرهم، فيقولان: نم، فينوم كنومة العروس لا يوقظه إلا أحب أهله إليه، حين[1] يبعثه الله عز وجل من[2] مضجعه ذلك، وإن كان منافقاً قال: لا أدري سمعت الناس يقولون شيئاً فقلت لا أدري، فيقولان: قد كنا نعلم أنك تقول ذلك، ثم يقال للأرض: التئمي، فتلتئم فتختلف فيها أضلاعه فلا يزال فيها معذباً حتى يبعثه الله عز وجل من مضجعه ذلك». وهو في الدر المنثور منسوباً إلى الترمذي وحسنه، وابن أبي الدنيا، وابن أبي عاصم، والآجري، والبيهقي.

وأخرج أحمد، والبيهقي في عذاب القبر، وابن مردويه عن أنس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إن هذه الأمة تبتلى في قبورها، وإن المؤمن إذا وضع في قبره أتاه ملك فسأله ما كنت تعبد؟ فإن الله هداه قال: كنت أعبد الله، فيقال له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول: هو عبد الله ورسوله، فما سأله عن شيء بعدها، فينطلق إلى بيت كان له في النار فيقال له: هذا بيتك كان لك في النار

(١) في الأصل: حتى، ولعل الصواب ما أُثبت.
(٢) (من) ظن والثابت في الأصل: (في).

ولكن الله عصمك ورحمك فأبدلك بيتاً في الجنة، فيقول: دعوني حتى أذهب فأبشر أهلي، فيقال له: اسكن، وإن الكافر إذا وضع في قبره أتاه ملك فينتهره فيقول له: ما كنت تعبد؟ فيقول: لا أدري، فيقول له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول كنت أقول ما يقول الناس، فيضربونه بمطراق من حديد بين أذنيه فيصيح صيحة يسمعها الخلق إلا الثقلين».

وأخرج ابن أبي الدنيا عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وآله- لعمر: «كيف أنت إذا رأيت منكراً ونكيراً؟ قال: وما منكر ونكير؟ قال: فتانا القبر، أصواتهما كالرعد القاصف، وأبصارهما كالبرق الخاطف، يطآن في أشعارهما ويحفران بأنيابهما، معهما عصا من حديد لو اجتمع عليها أهل منى لم يقلوها».

وأخرج البخاري عن أسماء بنت أبي بكر أنها سمعت رسول الله -صلى الله عليه وآله- يقول: «إنه قد أوحي إليّ أنكم تفتنون في القبور، فيقال: ما علمكم بهذا الرجل؟ فأما المؤمن أو الموقن فيقول: هو محمد رسول الله جاءنا بالبينات والهدى فأجبنا واتبعنا، فيقال له: علمنا أن كنت لمؤمناً، نم صالحاً، وأما المنافق أو المرتاب فيقول: لا أدري سمعت الناس يقولون شيئاً فقلت».

قلت: فهذه الأحاديث مع ما في المسألة من غيرها دليل واضح، وبرهان صريح على صحة قول القاسم بن إبراهيم، والحسن بن يحيى، ومحمد بن منصور أن الأحاديث في عذاب القبر ومنكر ونكير كثيرة ثابتة صحيحة، وتدل على بطلان قول البستي وضرار.

وأما ما استندا إليه من تضمن هذه الأخبار تسمية الملكين باسمين قبيحين، فجوابه من وجهين:

أحـــدهما: أن الأعلام لا تفيد معنى سوى تمييز المسمى وتعيينه، ولهذا تقع على الشيء ومخالفه وقوعاً واحداً نحو زيد فإنه يقع على الأسود كما يقع على الأبيض والقصير والطويل، وإذا كانت كذلك فلفظ منكر ونكير ليسا إلا علمين للملكين لا يستفاد منهما ذم ولا نقص، ولا غيرهما سوى تمييز الملكين كسائر الأعلام، وقد كانت العرب تسمي كلباً، وذئباً، وأسداً لم يريدوا بها مدحاً ولا ذماً.

الوجـــه الثاني: أنا لو سلمنا أنهما يتضمنان الوصف فلا نسلم تضمنهما وصفاً قبيحاً؛ إذ ليس المنكر هو القبيح في أصل الوضع، بل هو ما لا يعرفه الغير، ولما كانا على خلق هائل عظيم سميا بهذين الاسمين من حيث أن العبد لا يعرفهما .

نعـم وأما تسمية القبيح منكراً كما يقال يجب النهي عن المنكر فإنما ذلك تسمية شرعية فقط، وإنما سمي بذلك تشبيهاً بالمعنى اللغوي؛ لأن القبيح لما كان منهياً عنه عقلاً وشرعاً فكأنه غير معروف، ويؤيد ذلك أنهم وصفوا نقيض القبيح وهو الواجب والمندوب بالمعروف.

قال الإمام المهدي: وهذا يدل على أنهم لحظوا الوضع اللغوي فشبهوا القبيح بالذي لم يعرفه المشاهدون له فسموه منكراً، وشبهوا الواجب والمندوب بالأهيل المتداول فسموه معروفاً.

فائـدة [في استحباب تلقين الميت الشهادتين]

يستحب تلقين الميت عند الدفن وبعده كلمة الشهادة، وما يجاب به على الملكين، وسؤال الثبات له؛ لما أخرجه الطبراني، وابن مندة عن أبي أمامة عن رسول الله -صلى الله عليه وآله- قال: «إذا مات أحد من إخوانكم فسويتم التراب عليه فليقم أحدكم على رأس قبره، ثم ليقل: يا فلان بن فلانة، فإنه يسمعه ولا يجيب، ثم يقول: يا فلان بن فلانة، فإنه يستوي قاعداً، ثم يقول: يا فلان بن فلانة، فإنه يقول: أرشدنا رحمك الله، ولكن لا تشعرون، فليقل: اذكر ما خرجت عليه من الدنيا شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، رضيت بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد -صلى الله عليه وآله- نبياً، وبالقرآن إماماً، فإن منكراً ونكيراً يأخذ كل واحد منهما بيد صاحبه ويقول: انطلق بنا ما يقعدنا عند من لقن حجته، فيكون حجيجه دونهما، قال رجل: يا رسول الله، فإن لم يعرف أمه، قال: ينسبه إلى حوا، يا فلان بن حوا».

وفي (الدر المنثور): عن أبي أمامة: إذا مت فدفنتموني فليقم إنسان عند رأسي فليقل: يا صدي بن عجلان، اذكر ما كنت عليه في الدنيا، شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله.

وعن بعضهم: كان يستحب أن يقال للميت عند قبره إذا سوي وانصرف الناس: يا فلان، قل لا إله إلا الله ثلاث مرات، يا فلان، قل: ربي الله، وديني الإسلام، ونبيي محمد ﷺ ثم ينصرف.

وعن عمرو بن مرة: كانوا يستحبون إذا وضع الميت في اللحد أن يقول: اللهم أعذه من الشيطان الرجيم.

وعن الثوري: إذا سئل الميت من ربك ترايا له الشيطان في صورة فيشير إلى نفسه إني أنا ربك.

وفي مجموع زيد بن علي عليه السلام عن علي عليه السلام من حديث جنازة رجل من بني عبد المطلب، وفيه قال صلى الله عليه وآله: «ضعوه في حفرته لجنبه الأيمن مستقبل القبلة وقولوا: بسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله -صلى الله عليه وآله- لا تكبوه لوجهه، ولا تلقوه لقفاه، ثم قولوا: اللهم لقنه حجته، وصعد بروحه، ولقه منك رضواناً، فلما ألقي عليه التراب قام رسول الله -صلى الله عليه وآله- فحثا في قبره ثلاث حثيات، ثم أمر بقبره فربع ورش عليه قربة من ماءٍ، ثم دعا بما شاء الله أن يدعو له، ثم قال: اللهم جاف الأرض عن جنبه، وصعد بروحه، ولقه منك رضوانا».

وفي أمالي أبي طالب عن علي عليه السلام من حديث وفاة أمه فاطمة بنت أسد وفيه: «ثم نزل -يعني النبي -صلى الله عليه وآله- في قبرها ووضعها في اللحد، ثم قرأ آية الكرسي، ثم قال: «اللهم اجعل من بين يديها نوراً، ومن خلفها نوراً، وعن يمينها نوراً، وعن شمالها نوراً، اللهم املء قلبها نوراً، ثم خرج من قبرها».

وفي أمالي المرشد بالله عن ابن المسيب، قال: حضرت ابن عمر

في جنازة فلما وضعها في اللحد قال: بسم الله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله، فلما أخذ في تسوية اللبن على اللحد قال: اللهم أجرها من الشيطان ومن عذاب القبر، فلما سوى الكثيب عليه قام إلى جانب القبر ثم قال: اللهم جاف الأرض عن جثته، ولقها منك رضوانك، فقلت شيء سمعته من رسول الله -صلى الله عليه وآله- أم شيء قلته من رأيك؟ فقال: بل سمعته من رسول الله -صلى الله عليه وآله.

وأخرج أبو نعيم عن أنس أن رسول الله -صلى الله عليه وآله- وقف على قبر رجل من أصحابه حين فرغ منه فقال: «إنا لله وإنا إليه راجعون، اللهم نزل بك وأنت خير منزول به، جاف الأرض عن جنبيه، وافتح أبواب السماء لروحه، واقبله منك بقبول حسن، وثبت عند المسائل منطقه».

وأخرج أبو داود، والحاكم، والبيهقي عن عثمان بن عفان، قال: مر رسول الله -صلى الله عليه وآله- بجنازة عند قبر وصاحبه يدفن فقال: «استغفروا لأخيكم، واسألوا له التثبت فإنه الآن يسأل».

وأخرج سعيد بن منصور عن ابن مسعود، قال: كان رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ يقوم على القبر بعد ما يسوى عليه فيقول: «اللهم نزل بك صاحبنا وخلف الدنيا خلف ظهره، اللهم ثبت عند المسألة منطقه، ولا تبتله في قبره بما لا طاقة له به».

المسألة الخامسة [شبهة استدلال المجسمة بهذه الآية على أن الله عز وجل شأنه في كل مكان]

تمسكت المجسمة بقوله تعالى: {ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} [البقرة:٢٨] على أن الله تعالى في مكان إذ الرجوع إليه ولا مكان له لا يعقل، وينبغي قبل الجواب عما تمسكوا به من الآية أن نذكر الخلاف في المسألة والدلائل العقلية في ذلك فنقول:

قالت العدلية جميعاً وأكثر المجبرة: إن الله تعالى ليس بذي مكان ولا انتقال في الجهات من جهة إلى جهة.

قيل: والفرق بين المكان والجهة أن المكان هو الجسم الذي يقل الثقيل ويمنعه من الهُوي، والجهة هي الفراغ الذي يتحيز فيه الجسم فهي أمر عدمي وهما متلازمان، فكل ذي مكان فهو ذو انتقال والعكس، والله تعالى لا يجوز عليه شيء من ذلك.

وقالت المجسمة: بل له مكان، ثم اختلفوا، فالمحققون في التجسيم كالهشاميين ومن تبعهما يجعلونه كغيره من الأجسام في الحاجة إلى المكان، والتمكن فيه والاستقرار عليه، والتنقل في الجهات بناء على مذهبهم الفاسد.

وقالت الكلابية: بل هو على العرش بلا استقرار.

وقال بعض الكرامية: بل هو تعالى بجهة فوق أي في الجهة التي توصف بالفوقية غير معينة، وقيل: كلامهم يحتمل أنه بجهة فوق

لا على معنى أنه شاغل للجهة، ويحتمل أنه فوق العرش مماس له، أشار إلى هذين الاحتمالين الإمام يحيى، وحكى عليه السلام عن بعضهم قولاً آخر، وهو ان ذاته بكل مكان، وأنه فضا لا نهاية له.

قال الشرفي: وهؤلاء هم عباد الأهوية لاعتقادهم أن الهوى هو ربهم قالوا: لأنه محيطٌ بالأشياء فيه كل شيء، ومع كل شيء، وفيه الحياة وعند انقطاعه الموت.

احتـــج الأولون بوجوه:

أحـــدها: أن المكان والجهة إذا اختصت بهما ذات فاختصاصها بهما يستلزم الجسمية؛ إذ لا يختص بهما إلا ما يتحيز فيهما وذلك معلوم ضرورة، والجسمية تستلزم الحدوث لما مر في الفاتحة من البرهان القاطع على أن كل جسم محدث، والحدوث والجسمية باطلان في حق الباري تعالى.

الثاني: أنه لو كان له مكان لكان بعض الأماكن منه خالياً، وإذا كان كذلك كان لما يحدث في الخالي منه جاهلاً، والمعلوم أنه بكل شيء عليم، فوجب القطع بنفي المكان والانتقال عنه؛ لأنه يؤدي إلى ما علم[1] بطلانه، وما أدى إلى الباطل فهو باطل.

فإن قيل: ألستم تقولون إن علمه هو ذاته أو إنه عالم لذاته وذاته مع جميع المعلومات على سواء، فكيف يخفى عليه شيء أو يجهله؟

قيل: بل نحن نقول بذلك، لكن المعلوم أن كل محتجب عن غيره

(١) وهو جهل الباري تعالى. تمت مؤلف.

أو غائب عنه فإنه لا يعلمه على التفصيل، بل قد لا يعلمه أصلاً، ولا فرق بين العالم لذاته وغيره، ولذا قال أمير المؤمنين عليه السلام: (فاستفتحوه واستنجحوه، واطلبوا إليه واستمنحوه، فما قطعكم عنه حجاب، ولا أغلق عنكم دونه باب، وإنه لبكل مكان وفي كل حين وأوان، ومع كل إنسان وجان). رواه في (النهج)، وهو نص في أن اختصاصه بمكان، أو احتجابه بحجاب، أو غيبته خلف الأبواب مظنة حرمان الطلاب، وما ذلك إلا لما علم من أن الغائب قد لا يعلم بحال من غاب عنه، ولهذا عقبه بقوله: وإنه لبكل مكان، وقد احتج بهذا الوجه أمير المؤمنين عليه السلام فقال: (ومن قال عَلاَمَ فقد أخلى منه). رواه في (النهج)، أي من قال هو على العرش والكرسي فقد أخلى منه غير ذلك الموضع، لكن ابن أبي الحديد وجه الاحتجاج به على غير ما ذكرنا من لزوم الجهل، بل قال: إن أهل هذه المقالة يمتنعون من القول بخلو سائر المواضع عنه، ومراده عليه السلام إظهار تناقض أقوالهم.

قلت: ويمكن أنهم إنما امتنعوا من القول بخلو سائر المواضع عن علمه تعالى كما قررناه، فألزمهم أمير المؤمنين بأن خلو الذات عن الموضع يستلزم الخلو عن العلم بها، وبما يحدث فيها. والله أعلم.

الوجـــه الثالث: أن هذا المكان الذي زعمتموه لا يخلو إما أن يكون قديماً أو محدثاً؛ إذ لا واسطة، الأول باطل إذ لا قديم إلا الله تعالى، وأيضاً لو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً؛ لأن الاشتراك في صفة ذاتية يوجب الاشتراك في سائر الصفات الذاتية، والمعلوم أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له كما مر في قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} الآية[البقرة:٢١]، والثاني باطل أيضاً؛ إذ لو كان محدثاً

لكان الباري تعالى منتقلاً إليه، وإذا كان منتقلاً كان محدثا؛ لأن الانتقال دليل الحدوث، فثبت بهذه الوجوه أن الله تعالى ليس بذي مكان ولا انتقال، ويؤيده من كلام أمير المؤمنين عليه السلام مع ما مر قوله عليه السلام: لا يشغله شأن، ولا يغيره زمان، ولا يحويه مكان. رواه في (النهج)، وقال عليه السلام: لا ينظر بعين، ولا يحد بأين. رواه في (النهج).

قال ابن أبي الحديد: إن شئت قلت: إنه تكلم على الاصطلاح الحكمي، والأين عندهم حصول الجسم في مكان، وقال عليه السلام: الحمد لله الكائن قبل أن يكون كرسي أو عرش، أو سماء أو أرض، أو جان أو إنس. رواه في (النهج).

هـذا وقد تعلق هؤلاء المجسمة بشبه منها ما هو جواب على بعض الوجوه السابقة، ومنها ما هو شبهة دليل على دعواهم هذه.

الشبهة الأولى

أنه تعالى قائم بنفسه فلزم اختصاصه بجهة كالجسم.

والجواب: أنه قياس بغير جامع؛ إذ ليس علة اختصاص الجسم بالجهة كونه قائماً بنفسه، بل العلة التحيز، والباري تعالى ليس بمتحيز.

الشبهة الثانية

أنه موجود، ولا يخلو موجود في الشاهد من محل وجهة، فكذلك الغائب.

والجواب: أن الوجود لا يستلزم الجهة وإنما يستلزمها التحيز، سلمنا فيلزمكم أن يكون متحركاً أو ساكناً؛ إذ الموجود في الجهة في الشاهد لا يخلو من ذلك.

فإن قلتم: إن الدليل اقتضى في حقه تعالى خلاف ذلك.

قلنا: فكذلك نقول.

الشبهة الثالثة

أنه يحصل في الجهة ولا يشغلها فلا يلزم التحيز، وهذا رد لقولنا إن الحصول في الجهة يستلزم التجسيم ولعلها للكلابية أو الكرامية؛ إذ هشام وحزبه لا يتحاشون عن القول بالتجسيم تعالى عن ذلك.

والجواب: أنه لا يعقل حصول في الجهة إلا لمتحيز أو تابع لمتحيز، وللقوم شبه سمعية، ومنها ما نحن بصدده، وقد تقدم وجه احتجاجهم بها، والجواب أنه قد ثبت بما قدمنا أنه لا مكان له سبحانه وتعالى ولا جهة، وحينئذ فالواجب تأويل ما كان ظاهره يقتضي ذلك؛ إذ الدليل السمعي معرض للتأويل والاحتمال لوجوه المجاز، والدليل العقلي لا يحتمل ذلك، فكان هو المحكم، لا سيما وقد ورد السمع بمطابقته، قال تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى:١١] وقولكم وما تقتضيه شبهكم يخالف هذه الآية المحكمة.

إذا عرفت هذا فنقول: معنى الآية ثم إلى حكمه ترجعون أو إلى جزائه؛ لأنه تعالى يبعث من في القبور، ويجمعهم في المحشر، ويحكم

فيهم بحكمه العدل، ويجازيهم بما هم أهله، وذلك هو معنى الرجوع إلى الله تعالى وإنما وصف بذلك؛ لأنه رجوع إلى حيث لا يتولى الحكم غيره كقولهم: ارجع أمره إلى الأمير، أي إلى حيث لا يتولى الحكم غيره.

نعم وبقي الكلام على ما اختص به الكلابية وهو قولهم: إنه على العرش بلا استقرار، وما اختص به الكرامية من الشبهة على أنه بجهة فوق، وما قاله عباد الأهوية.

فأما الكلابية فشبهتهم: أنه قد جاء في القرآن أنه على العرش استوى فوجب التصديق به، ودل الدليل العقلي على أنه ليس بجسم فوجب نفي الاستقرار لاستلزامه الجسمية.

والجـــواب: أن العقل كما منع من الاستقرار فكذلك هو يمنع من حمل الآية على ظاهرها لاستلزامه التجسيم، أو إثبات ما لا يعقل، فوجب تأويل الاستواء بالاستيلاء وهو استعمال عربي مشهور، وسنوضحه في موضعه إن شاء الله، ومنه قوله:

قد استوى بشر على العراق ... البيت

وأما الكرامية فقالوا: لو لم يكن له جهة لكان نفياً محضاً وتلك الجهة هي جهة فوق؛ لأنها الجهة التي تنزل منها الأوامر والنواهي والكتب، وإرسال الرسل، ومنها تنزل الرحمة، وإليها يتوجه الدعاء.

والجـــواب: أما قولكم: لو لم تكن له جهة لكان نفياً محضاً،

فمبني على أن الوجود يستلزم الجهة، وقد تقدم إبطاله.

وتقـــريره: أنا لا نسلم أن نفي الجهة يستلزم ما زعمتموه، وإنما يستلزم نفي كونه من جنس العالم وهو مطلوبنا.

وأما قولكم: إن الأوامر ونحوها تنزل من جهة فوق، فذلك لا يدل على الجهة وإنما أجرى الله العادة بذلك لما فيه لنا من المصلحة واللطف؛ إذ الأمر الذي نتوقع إتيانه من فوقنا ليس كالذي يأتينا من سائر الجهات، ولأن السماء مسكن الملائكة وهم رسل الله إلى البشر والمبعوثون بالرحمة والعذاب، فكان نزول الكتب من تلك الجهة؛ لأن سكانها المأمورون بإيصالها إلى الأرض.

وأما عبّاد الأهوية[1] فقد ذكرنا شبهتهم والجواب أنه إنما كان محيطاً بالأشياء لما جعل الله فيه من المنافع العظيمة كحمله الأصوات والروائح والسحاب إلى غير ذلك، ولو كان ضيقاً لأدى إلى الضرر وإباحة الأسرار، وفوات المنافع التي لا تحصل إلا بما هو عليه من السعة والدقة والصفاء، فحدوثه وأثر التدبير فيه ظاهر لا يخفى، ألا ترى أنه مع كبره ضعيف يتغير بالظلم والأنوار، وتعاقب الليل والنهار، وحلول السحاب فيه والغبار، وكل متغير فهو محدث، ثم هو مع ذلك مُعدٌّ لما ذكرنا من المنافع وغيرها، وذلك دليل كونه مدبَّراً[2]، وما كان

(١) إذا أريد بالهواء الهواء الذي يحتوي على غاز الأكسوجين وهو الظاهر من كلامهم لقولهم: وعند انقطاعه الموت فهذا غير مسلم أنه يحيط بالأشياء، فهو مختص بالكرة الرضية، بل ليس منتشراً في غلافها الجوي كاملاً، فكلما ارتفع انخفظ الأكسوجين، وإن أرادوا القضاء فهو قراغ وليس كما توهموا، فالحمد لله الذي هدانا للإسلام.

(٢) اسم مفعول. تمت مؤلف.

مدبَّراً فلا بد له من مدبر.

فائـدة

قال الإمام المهدي: حكى الجويني عن الأستاذ أبي إسحاق أن استغناه تعالى عن المكان والحيز لمعنى؛ لأن الاستغناء ليس نفياً محضاً، بل إشارة إلى أنه قائم بذاته مستقل وهذا ثبوتي، وإذا كان ثبوتياً والمعقول منه مغاير للمعقول من ذاته المخصوصة لزم كونه معنى.

قال الإمام عليه السلام: والجواب أنا لا نسلم أن الاستغناء أمر ثبوتي، سلمنا فلا نسلم أن معنى كونه قائماً بنفسه مغاير للمعقول من ذاته، بل المرجع به إلى أنه غير محتاج وهو نفي.

تنبيه

ما مر من قول علي عليه السلام: وإنه لبكل مكان، يدل على جواز إطلاق القول بأنه تعالى بكل مكان وإن لم يقيده بما يرفع الإيهام إذا أريد به المعنى الصحيح، وهذا قول أحمد بن عيسى، والقاسم بن إبرهيم، والهادي، والإمام أحمد بن سليمان عليهم السلام ورواه الهادي، وابن أبي الحديد عن الموحدين، وحكاه ابن أبي الحديد في موضع آخر عن المعتزلة، واختاره السيد محمد بن عز الدين المفتي، ورواه عن عامة الآل عليهم السلام.

وقال أبو القاسم البلخي: لا يجوز إلا مقيداً بما يرفع الوهم، فيقال: الله تعالى بكل مكان، أي حافظ مدبر لئلا يوهم الخطأ.

وقال الإمام المهدي: لا يجوز ذلك مطلقاً، وراوه النجري عن جمهور المعتزلة وغيرهم؛ لأنه مجاز فلا بد من علاقة، والعقل لا يهتدي إلى القدر المبيح للتشبيه من العلاقة، فلا يجوز إلا بإذن سمعي وهو أن يرد من كلام الله أو كلام رسوله.

والجواب: أنه قد ورد الإذن بذلك، قال تعالى: {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ} [الحديد:٤] وقال: {وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ} [الزخرف:٨٤] {وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ} [الأعراف:٧] و{إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى} [طه:٤٦] وغير ذلك.

ومن كلام الوصي عليه السلام مع ما مر: (لا يقال له حد ولا نهاية، ولا انقطاع ولا غاية، ولا أن الأشياء تحويه فتقله أو تهويه، أو أن شيئاً يحمله فيميله أو يعدله، وليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج).

وقال عليه السلام: (سبق في العلو فلا شيء أعلى منه، وقرب في الدنو فلا شيء أقرب منه، فلا استعلاؤه باعده عن شيء من خلقه، ولا قربه ساواهم به في المكان).

وقال عليه السلام: (لم يحلل في الأشياء فيقال هو فيها كائن، ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن).

وقال عليه السلام: (مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة) روى ذلك كله في (النهج)، وهو والآيات المذكورة بمعنى قولنا: هو بكل مكان.

فإن قيل: لا شك أن جميع ما ذكرتم بمعنى هذا القول، لكن المعتبر

في جواز الاطلاق إذن خاص وهو هنا مفقود.

قيل: لا نسلم اشتراط ذلك؛ إذ لم تمنعوا إلا لعدم اهتداء العقل إلى العلاقة ومع ورود السمع بما هو في معنى ذلك فقد حصل اهتداء العقل إلى العلاقة بتعريف السمع، فإذا جاز إطلاق نحو قوله تعالى: {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ} [الحديد:٤] جاز إطلاق ما سواه في المعنى؛ إذ لا فارق، واشتراط الإذن الخاص يحتاج إلى دليل، سلمنا فقد ثبت الإذن الخاص بقول علي عليه السلام: وإنه لبكل مكان، وهو حجة مع ما يعضده من كلام أئمة الهدى وغيرهم من الموحدين.

هذا وأما معنى قولنا: إنه بكل مكان، فقال أحمد بن عيسى عليه السلام: هو عز وجل موجود بكل مكان بلا كيفية ولم يزد على ذلك، وأما غيره فحاصل كلامهم يؤول إلى معنى واحد، وهو أنه تعالى عالم بما في كل مكان، مدبر حافظ لما في كل مكان، فكأنه موجود في جميع الأمكنة لإحاطة علمه تعالى بالجميع.

قال الهادي عليه السلام: معنى قولنا ذلك في ربنا أنا نريد أنه الشاهد لنا غير الغائب عنا، لا يغيب عن الأشياء، ولا يغيب عنه شيء قرب أو نأى، وهو الله الواحد الجليل الأعلى؛ لأن من غاب عن الأشياء كان في عزلة منها، والعزلة فموجدة للحد والتحديد، ومن غابت عنه المعلومات كان من أمرها في أجهل الجهالات، وكانت عنه عازبة غائبة، والله سبحانه لا تخفى عليه خافية سراً كانت ولا علانية، فعلى

ذلك يخرج قولنا: إن الله بكل مكان، نريد أنه العالم الشاهد لكل شأن. ذكره في كتاب المسترشد.

فائـدة [في معنى قول علي عليه السلام (ليس في الأشياء بوالج)]

في معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: ليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج. فإن ظاهره التناقض؛ لأنه يقتضي أنه في كل مكان وأنه ليس في كل مكان وهذا تناقض، وكذلك الكلام الذي حكيناه عنه عليه السلام بعد هذا فإن ظاهره يوهم التناقض.

واعلم أن كلام أمير المؤمنين عليه السلام هو مذهب الموحدين، رواه عنهم ابن أبي الحديد، قال: والخلاف فيه مع الكرامية والمجسمة.

قلت: وما ذكره من أن كلام الوصي عليه السلام هو مذهب الموحدين فهو صحيح؛ لأنهم يقولون كما يفهم من كلام الإمام أحمد بن سليمان، والشرفي أن الباري تعالى لا داخل في العالم ولا خارج عنه، وإنما خالفت الكرامية والمجسمة؛ لأن هذا القول يقتضي نفيه؛ لأنه يكون حينئذ قد خلا من النقيضين؛ إذ لا تعقل ذات لا تكون داخلاً في العالم ولا خارجة عنه وإنما ذلك النفي المحض.

إذا عرفت هذا فاعـــلم أن علماء العدل والتوحيد قد أوضحوا المقصود من هذا المقال، وأزاحوا ما يوهمه ظاهره من الإشكال، فقال الإمام أحمد بن سليمان: نقول إنه ليس بخارج من الأماكن كخروج الشيء من الشيء ولا بغائب منها، ولو كان كذلك لأدى ذلك إلى

الانتقال والجهل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وقال السيد (أحمد بن محمد الشرفي): لا نسلم أن القول بذلك نفي له تعالى وإنما هو نفي أن يكون من جنس العالم.

وقال (ابن أبي الحديد): ينبغي أن يفهم من قوله عليه السلام: ولا عنها بخارج، أنه لا يريد سلب الولوج فيكون قد خلا من النقيضين؛ لأن ذلك محال، بل المراد بكونه ليس خارجاً عنها أنه ليس كما يعتقده كثير من الناس أن الفلك الأعلى المحيط لا يحتوي عليه، ولكنه ذات موجودة متميزة بنفسها، قائمة بذاتها، خارجة عن الفلك في الجهة العليا بينها وبين الفلك بعدٌ مّا غير متناه على ما يحكى عن ابن الهيصم،أو متناه على ما يذهب إليه أصحابه، وذلك أن هذه القضية وهي قولنا: الباري خارج عن الموجودات كلها، على هذا التفسير ليست مناقضة للقضية الأولى وهي قولنا: الباري داخل في العالم، ليكون القول بخلوه عنهما قولاً بخلوه عن النقيضين، ألا ترى أنه يجوز أن تكون القضيتان كاذبتين معاً بأن لا يكون الفلك المحيط محتوياً عليه، ولا يكون حاصلاً في جهة خارج الفلك، ولو كانت القضيتان متناقضتين لما استقام ذلك، وهذا كما نقول: زيد في الدار، زيد في المسجد، فإن هاتين القضيتين ليستا متناقضتين لجواز أن لا يكون زيد في الدار ولا في المسجد، فإن هاتين ولو تناقضتا لاستحالة الخروج عن النقيضين، لكن المتناقض زيد في الدار زيد ليس في الدار، قال: والذي يستشنعه العوام من قولنا: الباري لا داخل في العالم ولا خارج العالم غلط مبني على اعتقادهم تصور أن القضيتين تتناقضان، وإذا فهم ما

ذكرناه بأنه ليس هذا القول بشنيع، بل هو سهل وحق أيضاً فإنه تعالى لا متحيز ولا حال في المتحيز من حيث كان واجب الوجود، فإذن القول بأنه ليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج صواب وحق.

قلت: وحاصله أن القضيتين لا تتناقضان إلا إذا توارد نفي وإثبات على معنى واحد كقولنا: زيد في الدار زيد ليس في الدار، وهاهنا ليس كذلك، بل توارد نفيان على منفيين اثنين أحدهما نفي كون الباري تعالى حالاً في العالم، والثاني نفي ما ذهب إليه ابن الهيصم وأصحابه من كونه حالاً خارج العالم؛ لأنه تعالى لا يحتاج إلى المحل أصلاً؛ إذ لا يحتاج إليه إلا المتحيز أو الحال في المتحيز، والباري تعالى ليس بمتحيز ولا حالاً في المتحيز، فيكون معنى كلامه عليه السلام نفي كون الباري تعالى من جنس العالم.

ولقائل أن يقول: ما المانع من أن يقال المراد بذلك أنه لا داخل في العالم بذاته؛ لأن ذاته تعالى منزهة عن الحلول في الأشياء كما مر، ولا خارج عنه بعلمه وتدبيره؛ لأنه العالم بكل شيء، والقائم على كل شيء، والمدبر لكل شيء، ويدل على هذا سائر كلمات الوصي عليه السلام المتضمنة لهذا المعنى، وكلام الإمام أحمد بن سليمان صريح فيه.

وأما قوله عليه السلام: مع كل شيء لا بمقارنة ...إلخ فقال ابن أبي الحديد: مراده عليه السلام بذلك أنه يعلم الجزئيات والكليات كما قال سبحانه: {مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاَثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ} [المجادلة:٧].

قال: وأما قوله: وغير كل شيء لا بمزايلة، فحق لأن الغيرين في

الشاهد هما مازايل أحدهما الآخر وباينه بمكان أو زمان، والباري سبحانه يباين الموجودات مبيانة منزهة عن الزمان والمكان، فصدق عليه أنه غير كل شيء لا بمزايلة.

قلت: وهذا معنى كلام الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام.

وأما قوله عليه السلام: لم يحلل في الأشياء...إلخ فقال ابن أبي الحديد: ينبغي أن يراد أنه لم ينأ عن الأشياء نأياً مكانياً فيقال: هو بائن بالمكان؛ لأنه لا يجوز إطلاق القول بأنه ليس ببائن عن الأشياء، ولكنها بينونة بالذات لا بالجهة.

ولقائل أن يقول: ما المانع من أن يقال: مراده عليه السلام أنه لم ينأ عن الأشياء بعلمه وتدبيره فيكون معناه كمعنى قوله: وإنه لبكل مكان.

وقوله: مع كل شيء لا بمقارنة، وهذا هو الظاهر من كلامه عليه السلام، ولهذا جعلناه أحد الأدلة على جواز إطلاق القول بأن الله تعالى بكل مكان إذا قصد به المعنى الصحيح.

الفهارس العامة

أولاً: فهرس الآيات

الآيــة	رقمها	الصفحة
الفاتحة		
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	٢	٢٠٥٨؛ ٢٤٦٠
مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ	٤	٢٠١٨؛ ٢٣٣٣
إِيَّاكَ نَعْبُدُ	٥	٢٣١٥
اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ	٦	٢١٦٠؛ ٢٥١٠؛ ٢٥٦٥
أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ	٧	٢٤٥٨
غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ	٧	٢٣٩٦؛ ٢٤١٥؛ ٢٤٦٢؛ ٢٤٨٣
وَلاَ الضَّالِّينَ	٧	٢٤٩٠
البقرة		
لاَ رَيْبَ فِيهِ	٢	٢٠٥٥
هُدًى لِلْمُتَّقِينَ	٢	٢٥٢٢
يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ	٣	٢١٣٩؛ ٢٥١٤؛ ٢٥١٩
وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ	٤	٢٣٣٣
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ	٦	٢١٩٩؛ ٢٤٩١؛ ٢٥١٥
سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ	٦	٢٣٣٣؛ ٢٣٧٥
سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ	٦	٢٣٥٢
خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ	٧	٢٤٢٩؛ ٢٤٣٩؛ ٢٤٥٨
وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ	٨	٢٠٣٨؛ ٢٢٧٤؛ ٢٥١٤؛ ٢٥١٩
يُخَادِعُونَ اللَّهَ	٩	٢٤٨١

الآيـــة	رقمها	الصفحة
فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً	١٠	٢٤٩٦
لاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ	١١	٢٥٦٥
انَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٍ	٢٠	٢٤٧٧
اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ	٢١	٢١٩٠
يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ	٢١	٢٣٥٢؛ ٢٥٠٣؛ ٢٥٢٤؛ ٢٥٣٢؛ ٢٥٣٤؛ ٢٦٣٥
أَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ	٢٢	٢١٦٢
فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَاداً	٢٢	٢١٦٣؛ ٢١٧٣؛ ٢١٩٠؛ ٢٢١٧
وَالسَّمَاءَ بِنَاءً	٢٢	٢١٥٣
فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ	٢٣	٢٢١٩؛ ٢٢٢١؛ ٢٣٠٥؛ ٢٣١١؛ ٢٣١٣
وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا	٢٣،٢٤	٢٢٢١
وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ	٢٣	٢٢٥٩
وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ	٢٣	٢٣١٤
أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ	٢٤	٢٣١٥؛ ٢٣٢٦
فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا	٢٤	٢٢٧٠
أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي	٢٥	٢٣٥٦
قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ	٢٥	٢٣٧٨
وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً	٢٥	٢٣٧٩
وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ	٢٥	٢٣٣١؛ ٢٣٩٠؛ ٢٥١٥
وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ	٢٥	٢٣٨٥
وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ	٢٥	٢٣٧٣
إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً	٢٦،٢٧	٢٣٩٣
مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً	٢٦	٢٤٧٩
وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ	٢٦	٢٤٩٦؛ ٢٥٠١
وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً	٢٦	٢٤٩٩؛ ٢٥١٠
يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً	٢٦	٢٤٧٩؛ ٢٤٨٦؛ ٢٤٩٦؛ ٢٥٠١
وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ	٢٧	٢٥٦٥
ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ	٢٨	٢٦٣٣
كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً	٢٨	٢٥٦٩

الآيــة	رقمها	الصفحة
وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا	٣١	٢٣٠٩
وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ	١٤٩	٢٣٩٩
وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ	١٧٩	٢٢٩٦
كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ	١٨٠	٢٤٦٨
يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ	١٨٥	٢٤٣٠
ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً	٢٠٨	٢٤٨٩
يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً	٢٠٨	٢٤٨٩
لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ	٢٥٥	٢٣٩٧
اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا	٢٥٧	٢٤٨٥
أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا	٢٥٩	٢١٦٠
فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ	٢٥٩	٢١٦٠
وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي	٢٦٠	٢١٦٠
وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	٢٨٤	٢١٧٤
آل عمران		
وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ	٧١	٢٣٩٩
وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ	٩٧	٢٥٢٣
يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ	١٠٦	٢٥٣٠
أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ	١٣٣	٢٣٢٠
عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ	١٣٣	٢٣١٧؛ ٢٣١٨
النساء		
وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ	٨٢	٢٢٩١
وَأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَاناً مُبِيناً	٩١	٢٣٩٩
وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً	١١٢	٢٤٨٨
إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ	١٤٥	٢٥٣٦
طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ	١٥٥	٢٤٩٦
وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ	١٥٥	٢٤٩٧
المائدة		
أَوْفُوا بِالْعُقُودِ	١	٢٥٤٠
وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا	٢	٢٤٦٧
فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ	١٣	٢٤٩٦

الآيـــة	رقمها	الصفحة
جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ	٣٨	٢٣٦٠
وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أنزَلَ اللَّهُ	٤٤	٢٥٢٣؛ ٢٥٢٥؛ ٢٥٣٠
فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ	٤٥	٢٥٢٥
هُمُ الْفَاسِقُونَ	٤٧	٢٥٢٥
فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَه	٥٤	٢٤٨٤
إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ	٧٣	٢٢١٣
لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ	٧٣	٢٢٠٢
وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ	٧٣	٢٢١٤
لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ	٧٨-٨١	٢٥٢٧

الأنعام

ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ	١	٢٥١٩
فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ	١٤	٢٠٥٥
وَهُوَ يُطْعِمُ وَلاَ يُطْعَمُ	١٤	٢٣٩٧
أَقِيمُوا الصَّلاَةَ	٧٢	٢٤٦٧
الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ	٨٢	٢٥٢٠
وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ	١١٠	٢٤٩٦
وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ	١١٠	٢٤٩٦
زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً	١١٢	٢٣٣٥
وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ	١١٢	٢٣٣٥
وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الأَرْضِ	١١٦	٢١١١

الأعراف

وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ	٧	٢٦٤١
أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ	١٢	٢٥٣٧
لاَ تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ	٤٠	٢٦١١
وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ	٥٠	٢٣٢١
وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا	٩٦	٢٣٦٤
عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ	١٠١	٢٤٩٧
مَاذَا تَأْمُرُونَ	١١٠	٢٥٥٥
وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الآخِرَةِ	١٤٧	٢٣٤٣
إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً	١٦٣	٢٤٩٦

الآيــة	رقمها	الصفحة
الأنفال		
أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً	٤	٢٥٢٢
ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا	٥٣	٢٤٩٧
وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً	٥٨	٢٥٤٠
التوبة		
فاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ	٥	٢٥١٩
وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ	٣٠	٢٥١٩
وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ	١١٥	٢٤٩٧
فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَاناً	١٢٤،١٢٥	٢٤٩١
يونس		
وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلاَمِ	٢٥	٢٥١٠
وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ	٣٨	٢٢٥٩؛ ٢٢٧٢
وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ	٥٣	٢٣٩٩
أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ	٦٢	٢٥٩٦
قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَداً	٦٨	٢١٧٣
فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ	٧٤	٢٤٩٦
الْحَقِّ مِنْ رَبِّكُ	٩٤	٢٣٩٩
إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ	٩٦	٢٣٦٨
قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ	١٠١	٢١٦١
هود		
فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ	١٣	٢٣٠٥؛ ٢٣١١
وَقِيلَ يَاأَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ	٤٤	٢٢٩٤
وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ	٩٧	٢٥٤٧
يوسف		
وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ	١٠٥	٢١٤٣
وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ	١٠٦	٢٥٢٠

الآيــة	رقمها	الصفحة
الرعد		
يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ	٤	٢١٥٥
وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ	٢٥	٢٥٤٢؛ ٢٥٤٣
أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا	٣٥	٢٣١٧
أُكُلُهَا دَائِمٌ	٣٥	٢٣٧٣
إبراهيم		
لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ	٧	٢٠١٧
أَفِي اللَّهِ شَكٌّ	١٠	٢٠٥٥؛ ٢٠٥٩
يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ	٢٧	٢٦٠٧
رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ	٣٦	٢٤٩١
يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ	٤٨	٢٣١٧
يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ	٤٨	٢٣١٨
الحجر		
فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ	٩٤	٢٣٠٢
النحل		
يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ	٥٠	٢٠٨٨؛ ٢٠٨٩
بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ	٧٥	٢١١١
إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ	٩٠	٢٣٠١
وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ	١٢٥	٢١٤٠
الإسراء		
وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً	١٥	٢٤٩٧
وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً	٢٠	٢٣٥١
إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ	٢٧	٢٥٢٥
وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ	٦٤	٢٤٦٧
وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ	٨٦	٢٤٢٨
قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ	٨٨	٢٣١١

الآيــة	رقمها	الصفحة
مريم		
وَجَعَلَنِي نَبِيّاً	٣٠	٢٢٣٩
وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الأَمْرُ	٣٩	٢٣٨٧
يَاأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ	٤٢	٢١٨٩
طه		
وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً	١٠	٢٣٩٦
لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى	١٥	٢٣٣٣
إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى	٤٦	٢٦٤١
مَعِيشَةً ضَنكاً	١٢٤	٢٥٩٤
الأنبياء		
لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا	٢٢	٢١٨٢
وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ	٣٤	٢٣٣٢
الحج		
كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلاَّهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ	٤	٢٥٠٠
وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ	٣١	٢٦١١
إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا	٧٣	٢١٤٤
المؤمنون		
الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاَتِهِمْ خَاشِعُونَ	٢	٢٥٢٨
ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ	١٥،١٦	٢٦٠٣
وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً	١٨	٢١٦٢
كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ	٥١	٢٤٥٧
إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ	٩١	٢١٨٢
وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ	١٠٠	٢٦١٦
فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلاَ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ	١٠١	٢٦١٦
النور		
وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ	٤	٢٥١٢

الآيــة	رقمها	الصفحة
اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ	٣٥	٢١٩٧
الشعراء		
بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ	١٩٥	٢٢٨٥
وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الأَوَّلِينَ	١٩٦	٢٢٨٥
النمل		
وَجَحَدُوا بِهَا	١٤	٢٢٤٩
الروم		
وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ	٣	٢٢٩٠
وَكَانَ حَقّاً عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ	٣٠	٢٣٩٤
لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْ فَضْلِهِ	٤٥	٢٠١٥
السجدة		
جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ	١٧	٢٠١٤
فَلاَ تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ	١٧	٢٣٧٩؛ ٢٣٨١
أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً	١٨	٢٥١٥
سبأ		
وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ	١٣	٢١١١
فاطر		
إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ	٢٨	٢١٤٢
لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ	٣٠	٢٠١٤
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ	٣٤،٣٥	٢٠١٥
وَلاَ يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا	٣٦	٢٠٦١
إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولاَ	٤١	٢١٥٢؛ ٢١٥٣
يس		
يَاحَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ	٣٠	٢٤١٤

الآيــة	رقمها	الصفحة
الصافات		
قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا	١٠٥	٢٤٦٨
الزمر		
فَبَشِّرْ عِبَادِ	١٧،١٨	٢٠٧٤
تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ	٢٣	٢٢٩٢
إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ	٣٠	٢٠٥٩
لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ	٦٥	٢٣٤٤
وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ	٧٣	٢٣٢١
غافر		
مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ	١٨	٢٤٥٥
وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ	٣١	٢٤٧٨
النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا	٤٦	٢٦١٧
إِذِ الأَغْلاَلُ فِي أَعْنَاقِهِمْ	٧١-٧٤	٢٤٩٨
كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ	٧٤	٢٤٩٨
فصلت		
صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ	١٣	٢٢٩٢
اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ	٤٠	٢٤٥٦
لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ	٤٢	٢٢٨٧
سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ	٥٣	٢١٦١ ؛٢١٤٣
الشورى		
لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ	١١	٢٦٣٧ ؛٢٢١٠
الزخرف		
إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ	٢٢	٢١١١ ؛٢٠٧٠
مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلاَّ جَدَلاً	٥٨	٢١٣٨
وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ	٨٤	٢٦٤١
إِلاَّ مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ	٨٦	٢٠٧٤

الآيــة	رقمها	الصفحة
الدخان		
إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ	٥١-٥٧	٢٠١٥
الأحقاف		
إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا	١٣	٢٠٧٤
محمد		
فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ	١٩	٢٠٣٩؛ ٢٠٧٤
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ	٣٤	٢٣٦٨
الفتح		
مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ	٢٩	٢٤١٨
الحجرات		
وَلاَ تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ	٢	٢٣٤٣؛ ٢٣٤٤
بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ	١٧	٢٤٩٧
الذاريات		
وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ	٢٠،٢١	٢١٤٣
وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ	٥٦	٢١٤٩
الطور		
كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئاً	١٩	٢٤٨١
فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ	٣٤	٢٣١١
أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ	٣٥-٣٧	٢٢٩٢
النجم		
وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى	١	٢٢٨٠
ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى	٨	٢٢٨٠
فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى	٩	٢٢٧٩؛ ٢٢٨٠
فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى	١٠	٢٢٨٠
مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى	١١	٢٢٧٩

الآيــة	رقمها	الصفحة
وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى	١٣-١٥	٢٣٢٠
عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى	١٤	٢٣٢١
لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى	١٨	٢٢٧٨
القمر		
إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ	٤٧	٢٤٩٨
يَوْمَ يُسْحَبُونَ	٤٨	٢٤٩٨
وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ	٥٠	٢٥٤٧
وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ	٥٠	٢٥٤٤
الرحمن		
كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ	٢٩	٢٥٤٧
الحديد		
وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ	٤	٢٦٤١؛ ٢٦٤٢
ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ	٢١	٢٠١٧
المجادلة		
مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاَثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ	٧	٢٦٤٥
الحشر		
لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ	٢١	٢٢٩٢
الممتحنة		
لاَ هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ	١٠	٢٥١٨
الصف		
فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ	٥	٢٤٩٦
وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ	٨	٢٣٩٩
هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى	٩	٢٣٩٩
المنافقون		
يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ	٩،١٠	٢٥٣١

الآيــة	رقمها	الصفحة
التحريم		
قُوا أنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً	٦	٢٣٢٦
تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا	٨	٢١٤٨
المعارج		
وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلاَتِهِمْ يُحَافِظُونَ	٣٤	٢٥٢٨
نوح		
قَالُوا لاَ تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ	٢٣	٢١٦٩
أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً	٢٥	٢٦١٧
الجن		
مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلاَ وَلَدًا	٣	٢٤٨٣
المدثر		
يَاأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ	١-٥	٢٢٨٠
فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ	٤٩	٢٤٨٨
الإنسان		
وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ	٣٠	٢٤٧٨
الانشقاق		
فَمَا لَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ	٢٠	٢٤٨٨
البلد		
وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ	١٩	٢٥٢٢
الليل		
وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى	٨-١٠	٢٤٩٦
فَأَنْذَرْتُكُمْ نَاراً تَلَظَّى	١٤	٢٣٢٦

الآيــة	رقمها	الصفحة
العلق		
اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ	١-٣	٢٢٨٠
التكاثر		
أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ	١	٢٥٩٣
الإخلاص		
لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ	٣	٢٣٩٧

ثانياً: فهرس الأحاديث

حرف الألف

آخذه من ملك فوقي ويأخذه الملك من ملك فوقه ٢٢٨٣
أرض الجنة بيضاء، عرصتها صخور الكافور ٢٣٨٢
الأعمال عند الله سبعة ..... ٢٠١٨؛ ٢٠١٩
ألا لا ترجعن بعدي كفاراً يذب بعضكم بعضا ٢٥٢٧
ألا هل مشمر للجنة فإن الجنة لا خطر لها ٢٣٨٢
أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ٢٠٧٣
أن القرآن صعب مستصعب على من كرهه وهو الحكم ٢٢٩١
أن تجعل لله نداً وهو خلقك ٢١٦٣
أنا أفصح العرب ٢٢٦٨
أنهار الجنة تفجر من تحت جبال مسك ٢٣٨٣
أول زمرة تدخل الجنة وجوههم كالقمر ليلة البدر ٢٣٨٥
أيما امرئ قال لأخيه ٢٥٢٧
أيما رجل كفر رجلاً فأحدهما كافر ٢٥٢٧
إذا تشهد أحدكم فليستعذ بالله من أربع ٢٥٩١
إذا دخل الإنسان قبره فإن كان مؤمناً أحف به عمله الصلاة والصيام ٢٦١٣
إذا ذكر القدر فامسكوا ..... ٢١٣٨؛ ٢١٤١
إذا فرغ أحدكم من التشهد ٢٥٩٢
إذا فرغ أحدكم من التشهد الآخر فليتعوذ بالله من أربع ٢٥٩٢
إذا قبر الميت أو أحدكم أتاه ملكان أسودان أزرقان ٢٦٢٧
إذا مات أحد من إخوانكم فسويتم التراب عليه ٢٦٣٠
إذا مات الرجل عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ٢٦١٩
إذا وضع المؤمن في قبره أتاه ملكان فانتهراه ٢٦٢٦
إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ٢٦١٩
إن أزواج أهل الجنة ليغنين أزواجهن بأحسن أصوات سمعها أحد قط ٢٣٨٦
إن أسفل أهل الجنة أجمعين من يقوم على رأسه عشرة آلاف خادم مع كل خادم صحفتان ٢٣٨٤
إن أولئك للملأ ٢٥٢٢
إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه وإنه ليسمع قرع نعالهم ٢٦٠٨
إن العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدنيا ٢٦٠٩
إن الله تعالى إذا أنعم على عبد أحب أن يرى أثر نعمته عليه ٢٤٥٨
إن الله حي كريم ٢٣٩٥
إن الله كره لكم العبث في الصلاة ٢٤٧٩
إن الله يجمع فقراء هذه ومياسيرها في رحبة باب الجنة ٢٠١٥
إن الله يحب أن تؤتى رخصه ٢٤٨١

إن الله يستحي من ذي الشيبة المسلم..... ٢٣٩٥
إن المؤمن إذا أقعد وسئل يعاد جسده إلى ما بدئ ٢٦١٩
إن الملك الأعلى يعلمه بعلم ضروري يفعله الله في قلبه..... ٢٢٨٣
إن الموتى ليعذبون في قبورهم حتى أن البهائم تسمع أصواتهم ٢٥٧٩
إن الميت ليسمع خفق نعالهم حين يولون..... ٢٦١٢
إن طفيلاً رأى رؤيا..... ٢١٦٤
إن في الجنة لمجتمعاً للحور العين يرفعن بأصوات لم تسمع الخلائق بمثلها..... ٢٣٨٦
إن هذه الأمة تبتلى في قبورها..... ٢٦٢٥؛ ٢٦٢٧
إنا لله وإنا إليه راجعون ٢٦٣٢
إنه قد أوحي إليّ أنكم تفتنون في القبور ٢٦٢٨
إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير ..... ٢٥٧٤؛ ٢٥٧٥؛ ٢٥٧٦
استعيذوا بالله من عذاب القبر..... ٢٦٠٩
استغفروا لأحبكم..... ٢٦٣٢
اطلبوا العلم ولو بالصين ٢٠٤٠

حرف الباء

بما وقع النقص في بني إسرائيل جعل أحدهم يرى أخاه على الذنب فينهاه عنه..... ٢٥٢٦
بينا أنا أمشي إذ سمعت صوتاً من السماء فرفعت بصري ٢٢٨٠

حرف التاء

تعلموا حجتكم فإنكم مسؤولون ٢٦٢٢
تفكروا في الخلق ولاتفكروا في الخالق..... ٢١٣٨
تقتلك الفئة الباغية..... ٢٣٠٦

حرف الثاء

ثلاثة ما كفروا قط ٢٥٨١
ثم أخذ عوداً رطباً فكسره باثنتين ٢٥٧٥

حرف الجيم

الجنة لبنة من ذهب ولبنة من فضة..... ٢٣٨٤

حرف الحاء

الحج كل عام ٢٥٢٦
حسن العهد من الإيمان..... ٢٥٤١
حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات ٢١١٠

حرف الخاء

خرجت من خليلي جبريل آنفاً ٢٠١٦
خمس لا يعذر بجهلهن أحد ٢٠٤٧
خيركم الخفيف الحاذ ٢١٤٩

حرف السين

سباب المؤمن فسق وقتاله كفر ٢٥٢٧
سبحان الله سبحان الله ٢٥٧٣
ستقاتل الناكثين والقاسطين ٢٣٠٦
سيأتي على الناس أئمة بعدي يميتون الصلاة كميتة الأبدان ٢٥٢٨

حرف الضاد

ضعوه في حفرته لجنبه الأيمن مستقبل القبلة ٢٦٣١

حرف الطاء

طلب العلم فريضة على كل مسلم ..... ٢٠٤١؛ ٢٠٤٣؛ ٢٠٤٤

حرف العين

عذاب القبر حق ٢٥٨١
عذاب القبر حق فمن لم يؤمن به عذب فيه ٢٥٨٢
عليكم بالسواد الأعظم ٢٠٦٩
عليكم بدين العجائز ..... ٢١٣٨؛ ٢١٤٠

حرف الفاء

فزعت من صوت هذا القبر فإنه يعذب ٢٥٧٩
في الجنة نهر يقال له الريان ٢٣٨٣

حرف القاف

القبر روضة من رياض الجنة ..... ٢٦١٧؛ ٢٦٢٤؛ ٢٦٢٥

حرف الكاف

كلا والذي نفسي بيده متى تأخذوا على يدي الظالم فيأطر على الحق أطرا ٢٥٢٧
كيف أنت إذا رأيت منكراً ونكيراً ٢٦٢٨
كيف أنت إذا ركبت في أربعة أذرع في ذراعين ٢٦١٣

كيف أنت يا عمر إذا انتهى بك إلى الأرض فحفر لك ثلاثة أذرع وشبراً ٢٦١٢

حرف اللام

لا إيمان لمن لا أمانة له ..... ٢٥٤٠؛ ٢٥٤١
لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان ٢١٦٥
لا تكونوا إمعة ٢٠٧٠
لا قول ولا عمل ولا نية إلا بإصابة السنة ٢٣٣٥
لعلكم تظنون أن أنهار الجنة أخدود في الأرض ٢٣٨٣
لعله يرفه عنهما ما دامتا رطبة ٢٥٧٣
لما أسري بي إلى السماء دخلت الجنة فرأيت فيها قصراً من ياقوت ٢٣٢٣
اللهم إنا نعوذ بك من عذاب جهنم ٢٥٩٢
اللهم إني أعوذ بك من البخل والكسل وأرذل العمر وعذاب القبر وفتنة المحيا والممات ٢٥٨٧
اللهم إني أعوذ بك من العجز ٢٥٨٧
اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل والجبن والهرم ٢٥٨٦
اللهم إني أعوذ بك من الكسل والعجز والجبن والهرم والبخل ٢٥٨٦
اللهم إني أعوذ بك من الكسل والهرم ٢٥٨٩
اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر ..... ٢٥٨٩؛ ٢٥٩٠
اللهم اجعل من بين يديها نوراً ٢٦٣١
اللهم لك الحمد كالذي نقول وخيراً مما نقول ٢٥٩٣
اللهم نزل بك صاحبنا وخلف الدنيا خلف ظهره ٢٦٣٢
لو أن حورية بزقت في بحر لعذب ذلك البحر من عذوبة ريقها ٢٣٨٦
لو شاء الله أن لا يعصى لما خلق إبليس ٢٤٧٩
لو قيل لأهل النار: إنكم ماكثون في النار عدد كل حصاة في الدنيا لفرحوا ٢٣٨٧
لولا أن تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم عذاب القبر ٢٥٧٩
لولا أن تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر ما أسمعني ٢٥٨٠
لولا أن تدافنوا لسألت الله أن يسمعكم عذاب القبر ٢٥٧٩

حرف الميم

ما بعث الله نبياً إلا وله حواري ٢٥٣١
ما شاء الله وشئت ٢١٦٤
ما في الجنة أحد إلا وله زوجتان ٢٣٨٥
مالت به الرجال من يمين إلى شمال ٢٠٧٠
متى دفن هذا القبر ٢٥٧٨
مر رسول الله -صلى الله عليه وآله- بقبرين يعذبان وما يعذبان في كبير ٢٥٧٦
من أحب فطرتي فليستن بسنتي ومن سنتي النكاح ٢١٤٩
من أخذ دينه عن التفكر في آلاء الله والتدبر لكتابه ٢٠٤٦

من الحيض والغائط والنخامة والبزاق ٢٣٨٥
من دفنتم اليوم هاهنا ٢٥٧٧
من قال لاإله إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم الله ماله ودمه وحسابه على الله... ٢٠٧٢
من لم يؤمن بعذاب القبر فعذبه الله ٢٥٧٨
من مات ليلة الجمعة أو يوم الجمعة رفع الله عنه عذاب القبر ٢٥٨٥
من مات مبطوناً مات شهيداً ووقي عذاب القبر ٢٥٨٤
من مات مرابطاً في سبيل الله أمنه الله من فتنة القبر ٢٥٨٥
من مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة أجير من عذاب القبر ٢٥٨٥
من مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة وقي فتنة القبر وكتب شهيداً ٢٥٨٥
من يعرف أصحاب هذه الأقبر ٢٥٨٠

حرف النون

الناكثين والقاسطين والمارقين ٢٢٤٢
نعم عذاب القبر ٢٥٨٢
نعم كهيئتكم اليوم ٢٦١٢
نم كنومة العروس ٢٦١٩

حرف الهاء

هذه أصوات يهود تعذب في قبورها ٢٥٨٠

حرف الواو

وأما المنافق والكافر فيقال له: ما كنت تقول في هذا الرجل ٢٦٠٨
وأنت يا عم، لو أطعت الله لأطاعك ٢٤٥٥
والله لئن يأخذ أحدكم حبله ٢١٦٢
وبالعفو تنجون ٢٠١٥
وعجبت ممن يشك في الله وهو يرى أثر خلقه ٢٠٥٥
وما تقول؟ قلت: تقول: أعاذكم الله من فتنة الدجال ومن فتنة عذاب القبر ٢٦١٤
وماذا صنعت في رأس العلم حتى تسألني عن غرائبه ٢٠٤٤

حرف الياء

يؤتى بالموت في هيئة كبش أملح فيوقف على الصراط ٢٣٨٩
يا أيها الناس من أبغضنا أهل البيت بعثه الله يوم القيامة يهودياً ٢٥٢٨
يا علي، ما من دار فرحة إلا تبعتها ترحة ٢٣٨٨
يبعث كل عبد من القبر على ما مات عليه ٢٦٢٦
يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ٢٣٨٩
يزوج العبد في الجنة سبعين زوجة ٢٣٨٥

يعذبان وما يعذبان في كبير ٢٥٧٧
يعرض على الميت مقعده بالغداة والعشي ٢٦١٩
يقال لأهل الجنة خلود ولا موت ٢٣٨٩
يهود تعذب في قبورها ٢٥٨١

ثالثاً: فهرس الأعلام المترجم لهم

حرف الألف

أبان بن عثمان الأحمر ٢٢٧٧
أبو اليمان (الحكم بن نافع القضاعي) ٢٥٩١
أحمد بن محمد بن زياد الأعرابي ٢٠٤٠
أحمد بن صالح ابن أبي الرجال ٢٢٩٣
الأسود بن شيبان السدوسي ٢٥٧٦
أفلح بن محمد ٢٠٤٥
إسماعيل بن نجيح البجلي ٢٠٤١

حرف الباء

بحر بن مرار بن عبد الرحمن الثقفي ٢٥٧٧
بشر بن محمد اليشكري ٢٥٨٤
بهز بن أسد ٢٥٨٨

حرف الجيم

جويبر بن سعيد الأزدي ٢٠٤٥

حرف الحاء

حبيب بن حسان الكوفي ٢٥٧٤
الحسين بن المعتمر (أبو المعتمر) ٢٢٠٦
حفص بن سليمان ٢٠٤٣
حماد ابن أبي سليمان مسلم الأشعري ٢٠٤٢
حمزة بن القاسم العلوي ٢٣٢٣

حرف الدال

درست بن زياد العنبري ٢٥٧٨

حرف الزاي

زكريا بن يحيى الصيرفي ٢٥٨٤

حرف السين

سعيد بن أبي عروبة اليشكري ٢٦٠٨
سعيد بن عمرو بن أشوع الهمداني ٢٥٨٥
سلام بن سليم التميمي السعدي ٢٠٤١
سليم بن سواد المحاربي ٢٥٨٢
سليمان بن طرخان (أبو المعتمر) ٢٥٨٧

حرف الشين

شعيب بن أبي حمزة الأموي ٢٥٩١
شعيب بن الحبحاب الأزدي ٢٥٨٩

حرف الضاد

الضحاك بن مزاحم الهلالي ٢٠٤٥

حرف العين

عاصم بن علي بن عاصم التميمي ٢٦٠٧
عباد بن صهيب ٢٠٤٧
عبد الأعلى بن عبد الأعلى الشامي ٢٦٠٨
عبد العزيز ابن أبي حازم ٢٥٧٤
عبد الكريم بن أحمد الشيرازي الدراوردي ٢٠٤٠
عبد الله بن محمد البلوي ٢٢٠٦
عبد الله بن عمران ٢٥٨٤
عبد بن عثمان بن جبلة ٢٥٨٢
علي بن إبراهيم بن سلمة القطان ٢٠٤٣
علي بن يحيى الأملي ٢٠٤٦
علي بن إبراهيم بن البريد ٢٣٢٣
عمارة بن زيد ٢٢٠٦
عمر بن حفص السدوسي ٢٦٠٧
عياش بن الوليد البصري ٢٦٠٨

حرف الفاء

الفرحان بن أحمد الفرحان (أبو نصر) ٢٠٤٠
الفضل ابن العباس ٢٠٤٥

حرف القاف

الإمام القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل ٢٢٥٧

حرف الكاف

كثير بن شنظم ٢٠٤٤

حرف اللام

لوط بن يحيى بن سعيد الأزدي (أبو مخنف)..... ٢٥٩٤

حرف الميم

المؤيد بن أبي الفضائل..... ٢٥٩٦
محمد بن أبي عائشة ٢٥٩٢
محمد بن الحسين الأزدي (أبو الفتح الموصلي) ٢٠٤٢
محمد بن الحسين بن اليمان ٢٥٧٤
محمد بن سهل بن ميمون العطار ٢٢٠٦
محمد بن شجاع البلخي ٢٥٧٤
محمد بن شداد المسمعي..... ٢٠٤٦
محمد بن عبد الرحمن بن البيلماني..... ٢١٤٠
محمد بن عبيد بن واصل ٢٠٧٠
محمد بن علي العبدكي..... ٢٠٤٥
محمد بن يزداد السلمي ٢٠٤٥
محمد بن يزيد الرفاعي ٢٠٧٠
محمد بن أحمد بن نافع العبدي (أبو بكر بن نافع) ٢٥٨٨
محمد بن إسحاق الصغاني (أبو بكر) ٢٥٩١
محمد بن إسماعيل العنسي ٢٥٩٨
محمد بن الحسن الصفار..... ٢٢٧٧
محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد (أبو جعفر) ٢٢٧٧
محمد بن الحسين بن أبي الخطاب ٢٢٧٧
محمد بن المغيرة الشهروري ٢٥٨١
محمد بن جرير بن رستم الطبري..... ٢٥٨٤
محمد بن حازم التيمي (أبو معاوية) ٢٥٧٦
محمد بن زنبور ٢٥٧٣
محمد بن سليمان الكوفي ٢٢٧٩
محمد بن سنان..... ٢٢٧٨
محمد بن عبد الأعلى الصنعاني ٢٥٨٨
محمد بن مروان..... ٢٢٧٧
الإمام المرتضى محمد بن يحيى بن الحسين بن القاسم..... ٢١٥٥
معلى بن راشد ٢٥٩٠

حرف النون

نصر بن علي بن نصر الجهضمي..... ٢٥٩٢

حرف الهاء

هارون بن سعد العجلي ٢٥٨٨

حرف الواو

ورق بن عمر اليشكري ٢٥٨١
وهيب بن خالد بن عجلان الباهلي ٢٥٩٠

حرف الياء

يحيى بن سليمان الجعفي (أبو سعيد) ٢٥٨٣
يحيى بن آدم ٢٥٧٥
يحيى بن أيوب المقابري ٢٥٨٨
يونس بن يزيد الأيلي ٢٥٨٣

فهرس المحتويات

المسألة الخامسة احتجاج أصحاب الرازي بهذه الآية على عدم استحقاق العبد للثواب بفعله ---------- ٢٠١١
المسألة السادسة التعليق على لفظة اعبدوا---------- ٢٠٢٠
المسألة السابعة وجوب النظر ---------- ٢٠٢٤
المعرفة---------- ٢٠٢٤
تنبيه في وجه وجوب المعرفة وكونها لطفاً---------- ٢٠٣٥
تنبيه في بيان هل المعرفة ضرورية في دار التكليف---------- ٢٠٦٠
فائدة في معرفة الضروري لغة وعرفاً واصطلاحاً ---------- ٢٠٦٢
التقليد في أصول الدين ---------- ٢٠٦٨
آثار التقليد في أصول الدين ---------- ٢٠٧٢
القائلون بجواز التقليد في أصول الدين---------- ٢٠٧٢
مراتب التوحيد ---------- ٢٠٧٧
فائدة التعليق على ما روي عن الإمامن القاسم في جواز التقليد --- ٢٠٨١
الأدلة على وجوب النظر ---------- ٢٠٨٦
الفائدة الأولى: حقيقة الخوف---------- ٢٠٨٨
الفائدة الثانية: في بيان أسباب الخوف---------- ٢٠٩٠
شبه القائلين بأن أدلة جواز التقليد من عدمه متكافئة---------- ٢٠٩٨
تنبيهالعلم بمدلول الدليل ---------- ٢١٣٥
المسألة الثامنة في ذكر ما يتفكر فيه ---------- ٢١٤٤
المسألة التاسعة المعنى الوضعي لكلمة لعل---------- ٢١٤٨
المسألة العاشرة استكمال النظر في النعم---------- ٢١٥١
تنبيه في كروية الأرض من عدمها---------- ٢١٥١
تنبيه في دلالة الآية على صفات الله تعالى ---------- ٢١٥٩
المسألة الحادية عشرة الحث على الزيادة من الأدلة---------- ٢١٦٠

المسألة الثانية عشرة الدلالة على نزول المطر من السماء ---------- ٢١٦٤
المسألة الثالثة عشرة الأصل في الثمرات الاباحة ---------- ٢١٦٤
المسألة الرابعة عشرة في نفي الشريك لله تعالى---------- ٢١٦٥
ذكر الخلاف في مسألة نفي الشريك لله تعالى---------- ٢١٦٨
تنبيه في إبطال القول بإثبات قديم ثان ---------- ٢١٩٢
تنبيه في إلزام المجبرة بإثبات المعاني القديمة ---------- ٢١٩٩
تنبيه في أن عدم الخوض في صفات الباري من صفات
المستضعفين ---------- ٢٢٠٩
تنبيه ---------- ٢٢١٢
فائدة في تعريف المجبرة ---------- ٢٢١٧
فائدة في العلم بنفي الثاني وفرضه على الأعيان ---------- ٢٢١٨
المسألة الخامسة عشرة في معرفة الله وهل هي ضرورية ---------- ٢٢١٩
تفسير قوله تعالى: {وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا .....وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ} ---------- ٢٢٢١
قوله تعالى: {وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا ...} ---------- ٢٢٢٣
المسألة الأولى إثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله---------- ٢٢٢٥
فائدة ---------- ٢٢٢٨
تنبيه في أن المعجز لا يكون مقدوراً---------- ٢٢٣٤
تنبيه في الفروق بين المعجزة والشعبذة ---------- ٢٢٤٧
فوائد تتعلق بالنبي صلى الله عليه ومعجزاته ---------- ٢٢٧٨
الفائدة الثانية فيما به يعرف جبريل عليه السلام أنه مرسل إلى
محمد صلى الله عليه وآله وأن القرآن كلام الله ---------- ٢٢٨٥
الفائدة الثالثة في وجه كون القرآن معجزاً في حق العجم -------- ٢٢٨٦
الموضع الخامس في وجه إعجاز القرآن---------- ٢٢٨٧
مراتب تأليف الكلام ---------- ٢٢٨٩
المسألة الثانية مقدار المعجزة ---------- ٢٣١٤
فرع---------- ٢٣١٥
المسألة الثالثة دلالة الأية على أن القرآن من عند الله ---------- ٢٣١٧
المسألة الرابعة صيغة الآمر في الآية ---------- ٢٣١٧
المسألة الخامسة جواز الجدل لاظهار الحق ---------- ٢٣١٨
المسألة السادسة دلالة الآية على نسبة أفعال العباد إليهم ---------- ٢٣١٨

المسألة السابعة ما هو الاتقاء المذكور في الآية---------- ٢٣١٩
المسألة الثامنة الدلالة على أن النار قد خلقت ---------- ٢٣١٩
المسألة التاسعة الجواب على المرجئة في قولهم أن النار غير
معدة للفاسقين---------- ٢٣٣٠
تفسير قوله تعالى: وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ...وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ---------- ٢٣٣٣
قوله تعالى: وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ..... ---------- ٢٣٣٥
المسألة الأولى دلالة الآية على البعث---------- ٢٣٣٦
المسألة الثانية العلاقة بين الإيمان والأعمال ---------- ٢٣٣٨
المسألة الثالثة تخصيص العمل بأفعال الجوارح---------- ٢٣٣٨
المسألة الرابعة ماهية الأعمال الصالحة المذكورة في الآية ---------- ٢٣٣٩
المسألة الخامسة في شروط ثواب الأعمال ---------- ٢٣٤٠
أدلة القائلين بإحباط الأعمال ---------- ٢٣٤١
الشبهة الأولى ---------- ٢٣٤٨
الشبهة الثانية---------- ٢٣٥٠
الشبهة الثالثة ---------- ٢٣٥٠
فائدة تتعلق بالإحباط---------- ٢٣٥٧
فائدة أخرى في تحقيق مذاهب المخالفين في المسألة---------- ٢٣٥٨
المسألة السادسة توقيت استحقاق الثواب ---------- ٢٣٦١
الجهة الأولى: في الدلالة على أن استحقاق الثواب والعقاب يكون
عقيب فعل الطاعة والمعصية---------- ٢٣٦٣
الجهة الثانية في إبطال القول بأن الاستحقاق يتعلق بالموافاة ----- ٢٣٦٣
الجهة الثالثة في إبطال كون العلم بالموافاة شرطا في الاستحقاق- ٢٣٦٦
الشبهة الثانية لأهل الموافاة ---------- ٢٣٧٢
الشبهة الثالثة ---------- ٢٣٧٣
الشبهة الرابعة---------- ٢٣٧٣
فائدة ---------- ٢٣٧٤
المسألة السابعة في أن (كلما) تفيد التكرار ---------- ٢٣٧٤
المسألة الثامنة دلالة الآية على وجود الجنة ---------- ٢٣٧٤
المسألة التاسعة أحكام تتعلق بالثواب---------- ٢٣٧٥
فائدة ---------- ٢٣٨٣

المسألة العاشرة في رزق الدنيا والآخرة---------- ٢٣٨٣
المسألة الحادية عشرة فيما يناسب الآية مما جاءت به السنة النبوية من
أوصاف الجنة أسعدنا الله بدخولها آمين ---------- ٢٣٨٦
الصفة الأولى: أن الأنهار تجري من تحتها---------- ٢٣٨٧
الصفة الثانية: في أرزاق أهل الجنة. ---------- ٢٣٨٩
الصفة الثالثة: في أزواج أهل الجنة---------- ٢٣٩٠
الصفة الرابعة: الخلود---------- ٢٣٩١
فائدة ---------- ٢٣٩٥
تفسير قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي .....أُوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ} ---- ٢٣٩٧
قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي ...} ---------- ٢٣٩٩
المسألة الأولى الحياء في حقه تعالى ---------- ٢٤٠١
تنبيه ---------- ٢٤٠٣
المسألة الثانية حسن ضرب الأمثال---------- ٢٤٠٤
المسألة الثالثة في ماهية الحق ---------- ٢٤٠٤
فائدة ---------- ٢٤٠٥
المسألة الرابعة في مسألة الإرادة ---------- ٢٤٠٧
الموضع الأول في حقيقة الإرادة والكراهة ---------- ٢٤٠٨
تنبيه في أن الإرادة والكراهة أمران زائدان ---------- ٢٤١٤
تنبيه آخر إلى العلم بصفة الإرادة ---------- ٢٤١٦
الموضع الثاني: في كون الباري تعالى مريداً على الحقيقة أم لا؟--- ٢٤١٩
الموضع الثالث في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفة---------- ٢٤٢٦
الشبهة الثانية ---------- ٢٤٣٦
تنبيه ---------- ٢٤٣٩
الموضع الرابع أن إرادة الباري تعالى لا تحتاج إلى محل عند القائل
بأنها معنى محدث---------- ٢٤٤٨
الموضع الخامس فيما يريده الله تعالى من الكائنات وما لا يريده --- ٢٤٥٦
الفصل الأول فيما يريده الله تعالى وما لا يريده ---------- ٢٤٥٧
تنبيه في أن أفعال الله حسنة ---------- ٢٤٦١
شبهات المجبرة حول نسبة المعاصي ---------- ٢٤٧١
الشبهة الأولى في القبح---------- ٢٤٧١
الشبهة الثانية الإرادة ---------- ٢٤٧١

الشبهة الثالثة فعل القبائح ---------- ٢٤٧٧
الشبهة الرابعة الإكراه---------- ٢٤٧٨
الشبهة الخامسة العلم السابق---------- ٢٤٧٨
الشبهة السادسة الأمر هل يقتضي القضاء---------- ٢٤٧٩
الشبهة السابعة خلق إبليس ---------- ٢٤٧٩
الشبهة الثامنة كراهة الله للمعاصي ---------- ٢٤٧٩
الشبهة التاسعة هل يقبح من الله ما يقبح من غيره؟---------- ٢٤٨٠
الشبهة العاشرة الاخبار هل يدل على الرضاء؟---------- ٢٤٨١
الشبهة الحادية عشرة المشيئة---------- ٢٤٨١
الشبهة الثانية عشرة إباحة القبح عند الإكراه ---------- ٢٤٨٣
الشبهة الثالثة عشرة فيما شاء الله---------- ٢٤٨٣
الشبهة الرابعة عشرة الإضلال المذكور في القرآن ---------- ٢٤٨٦
الشبهة الخامسة عشرة الأحاديث---------- ٢٤٨٦
تنبيه ---------- ٢٤٨٧
الفصل الثاني في الخلاف في إرادته تعالى لنعيم أهل الجنة------ ٢٤٨٧
الموضع السادس في الرضا والسخط والولاية والمحبة---------- ٢٤٩٠
تنبيه ---------- ٢٤٩٢
تنبيه ---------- ٢٤٩٢
المسألة الخامسة في الإضلال ---------- ٢٤٩٣
المسألة السادسة استطراد في استدلال المجبرة ---------- ٢٥١١
المسألة السابعة شبه المجبرة والرد عليها---------- ٢٥١٢
المسألة الثامنة الهداية ---------- ٢٥١٨
المسألة التاسعة في الفسق والفساق ---------- ٢٥٢٠
الشبهة الثانية شبهة أن التقسيم الديني للكفر والإيمان---------- ٢٥٢٩
الشبهة الثالثة الصلة بين الفسق والكفر---------- ٢٥٣٠
تنبيه الفرق بين الفاسق والكافر عند العترة ---------- ٢٥٣١
فائدة ---------- ٢٥٤٦
المسألة العاشرة في العهد والميثاق---------- ٢٥٤٧
المسألة الحادية عشرة إيضاح وجه القطيعة المذكورة في الآية------- ٢٥٥٠
المسألة الثانية عشرة استطراد في ذكر القطيعة---------- ٢٥٥٢
المسألة الثالثة عشرة حد الأمر المخصص ---------- ٢٥٥٨

تنبيـه ---------- ٢٥٦٣
المسألة الرابعة عشرة صفة الأمر ---------- ٢٥٦٥
فـرع---------- ٢٥٦٨
تنبيـه تعدد الخلاف في وجود الكلام---------- ٢٥٧٢
المسألة الخامسة عشرة دلالة الأمر في الآية---------- ٢٥٧٤
المسألة السادسة عشرة خاتمة الآية ---------- ٢٥٧٤
تفسير قوله تعالى: {كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً .... ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} ---------- ٢٥٧٥
قوله تعالى: {كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً ...} ---------- ٢٥٧٧
المسألة الأولى كفر الجحود ---------- ٢٥٧٧
المسألة الثانية الرد على الطبائعية ---------- ٢٥٧٧
المسألة الثالثة دلالة الآية على أن الكفر من العباد---------- ٢٥٧٨
المسألة الرابعة شبهة الاحتجاج بالآية على نفي عذاب القبر---------- ٢٥٧٨
الموضع الأول في الخلاف في عذاب القبر ونعيمه ---------- ٢٥٧٩
فائـدة في تقرير رواية عذاب رجلين---------- ٢٥٨٥
الحكايات الدالة على عذاب القبر ---------- ٢٦٠٣
الحكاية الأولى---------- ٢٦٠٤
الحكاية الثانية ---------- ٢٦٠٥
الحكاية الثالثة ---------- ٢٦٠٥
الحكاية الرابعة ---------- ٢٦٠٦
الحكاية الخامسة ---------- ٢٦٠٧
الموضع الثاني في اختلاف من أثبته---------- ٢٦١٢
الموضع الثالث في تعيين وقته ---------- ٢٦٢٣
تنبيـه في الظاهر من كلام أصحابنا بعدم دوام عذاب ونعيم الغير ٢٦٢٥
مسائل أخرى تتعلق بعذاب القبر---------- ٢٦٣٠
البحث الأول تخصيص سؤال القبر ---------- ٢٦٣٠
البحث الثاني هل يسأل الطفل الذي لا يميز ---------- ٢٦٣٠
البحث الثالث هل السؤال يختص بهذه الأمة أم يعم الأمم قبلها------ ٢٦٣١
البحث الرابع هل السؤال بالعربية ---------- ٢٦٣١
الموضع الرابع في جواز دخول الملكين القبر---------- ٢٦٣٢
فائـدة في استحباب تلقين الميت الشهادتين ---------- ٢٦٣٨
المسألة الخامسة شبهة استدلال المجسمة بهذه الآية على أن الله عز

وجل شأنه في كل مكان ---------- ٢٦٤١
الشبهة الأولى ---------- ٢٦٤٤
الشبهة الثانية ---------- ٢٦٤٤
الشبهة الثالثة ---------- ٢٦٤٥
فائــدة ---------- ٢٦٤٨
تنبيــه ---------- ٢٦٤٨
فائــدة في معنى قول علي عليه السلام (ليس في الأشياء بوالج) - ٢٦٥١
الفهارس العامة ---------- ٢٦٥٥
أولاً: فهرس الآيات ---------- ٢٦٥٥
ثانياً: فهرس الأحاديث ---------- ٢٦٦٨
ثالثاً: فهرس الأعلام المترجم لهم ---------- ٢٦٧٤
فهرس المحتويات ---------- ٢٦٧٩