

الْبَيْدَاءُ بِأَسْوَاقِ الْأَمِيَّةِ

وَالْكَشْفُ عَنْ تَمَوِّهَاتِ أَهْلِ الطُّغْيَانِ

تَأَلَّفَ

الْإِمَامَ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ السَّمْعَانِيَّ

(المتوفى سنة ٤٤٤ هـ)

تَحْقِيقُ

د. عَبْدِ الْغَنِيِّ بْنِ رَشِيدِ الْإِيُوبِ

دار الضيافة

للشريعة والتاريخ
القديم



الْبَيْتُ كَعَرْسِ الْأَوْلِيَاءِ
وَالْكَثْفُ عَنْ تَمَوَّهَاتِ أُمَّهِ الطَّغْيَانِ

جَمِيعُ الحُقُوقِ مَحْفُوظَةٌ
الطبعة الأولى
٢٠١٤هـ - ١٤٣٥هـ

التجليد الفني
شركة مؤلفات الميرالم للخدمات
ببغداد - العراق



دار الصيافة
للنشر والتوزيع

الكويت - حولي - شارع الجنتن البصري
ص.ب. ١٣٤٦ مولد
الربيع البريدي، ٣٢٠١٤
تلفاكس: ٩٦٥٢٦٥٨١٨٠
نقال: ٩٦٥٩٣٦٦٤٨٠

www.daraldeyaa.com

info@daraldeyaa.com

الموزعون المعتمدون

C دولة الكويت، دار الصيافة للنشر والتوزيع - حولي		
تلفاكس: ٢٦٦٥٨١٨٠	نقال: ٩٦٥٩٦٤٨٠	
C المملكة العربية السعودية، دار المنهاج للنشر والتوزيع - جدة دار الديمقراطية للنشر والتوزيع - الرياض الكتبة المكيّة - مكة المكرمة مكتبة العبيكان - جميع فروعها في المملكة		
هاتف: ٦٢١١٧١٠	هاتف: ٤٩٥٥١٩٢	فاكس: ٦٢٢٠٢٩٢
هاتف: ٥٢٤٠٨٢٢	هاتف: ٩٠٠٢٠٢٠٢٩	فاكس: ٥٢٦١٢٩٩٠
C الإمارات العربية المتحدة، دار الفقيه - أبو ظبي مكتبة الفقيه - أبو ظبي مكتبة الصرمين للنشر والتوزيع - دبي		
هاتف: ٦٦٧٩٣٠	تلفاكس: ٦٢٩١٥٠٢	فاكس: ٦٦٧٩٣١
هاتف: ٢٧٢١٩٧٩		فاكس: ٢٧٢١٩٦٩
C الجمهورية التركية، مكتبة الارشاد - اسطنبول		
هاتف: ٠٢١٢٢٨١٦٣٣/٢٤	فاكس: ٠٢١٢٢٨١٧٠٠	
C الجمهورية اللبنانية، دار إحياء التراث العربي - بيروت شركة دار البشائر الإسلامية - بيروت شركة الشام - بيروت - كورنيش المزرعة		
هاتف: ٥٤٠٠٠٠	هاتف: ٧٠٢٨٥٧	فاكس: ٨٥٠٧١٧
هاتف: ١٧٠٧٠٢٩		فاكس: ٧٠٤٩٦٢
C الجمهورية العربية السورية، دار الحجر - دمشق - حلبوني دار الكلم الطيب - دمشق - حلبوني		
هاتف: ٣٣٢٨٢٦٦	هاتف: ٢٤٥١٢٢٦	فاكس: ٢٤٥٢١٩٢
هاتف: ٢٢٣٧١٠٢		فاكس: ٢٢٣٧١٠٢
C جمهورية مصر العربية، دار البصائر - القاهرة - زهراء مدينة نصر		
تلفاكس: ٠٢٢٤١١١٤٤١	محمول: ١٠٠٢٤١٣٦٣	
C المملكة الأردنية الهاشمية، دار الرازي - عمان - العبدلي دار محمد دحميس للنشر والتوزيع - عمان		
تلفاكس: ٤٤٦١١١٦	هاتف: ٦٤٦٥٢٢٩٠	تلفاكس: ٦٤٦٥٢٢٨٠
هاتف: ٤١٧١٣٠	فاكس: ٤١٨١٣٠	
C الجمهورية اليمنية، مكتبة تريم المدينة - تريم		
هاتف: ٠٢٢٢٥٢٥٢٦٦		
C الجمهورية الإسلامية الموريتانية، شركة الكتب الإسلامية - نواكشوط		
هاتف: ١٧٣٢١٣٠	فاكس: ١٧٣٢١٣٠	

لا يسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه وبأي شكل من الأشكال أو نسخه أو حفظه في أي نظام إلكتروني أو ميكانيكي يمكن من استرجاع الكتاب أو أي جزء منه، وكذلك لا يسمح بالانتباس منه أو ترجمته إلى أي لغة أخرى دون الحصول على إذن خطي من الناشر.

الْبَيْتُكَ عِرْصَةُ أَصُولِ الْأُمَمِ

وَالْكَشْفُ عَنْ تَمَوِّهَاتِ أَهْلِ الطُّغْيَانِ

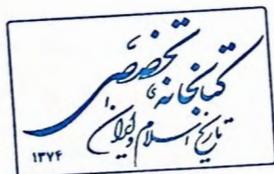
تَأليف

الإمام أبي جعفر محمد بن أحمد بن محمد السميناني

(المتوفى سنة ٤٤٤ هـ)

تحقيق

د. عبد العزيز بن رشيد الأيوب



دار الضيافة

للتبشير والتوزيع

الكويت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله على تمام فضله وإكرامه، وعلى سابغ إحسانه وإنعامه، وهو الذي بنعمته تتم الصالحات، وببركة عونه تتكامل الأعمال والحسنات، وهو ذو الجلال والإكرام، وذو الطول والإنعام، فله الحمد واجباً، وله الدين واصباً.

والصلاة والسلام على البشير النذير، والسراج المنير سيدنا محمد النبي الرسول، الذي ألبسه ربُّه حلّة الكرامة وتاج القبول، ورضوان الله تعالى عن آله الأبرار، وأصحابه الأئمة الأخيار، وعن جميع التابعين لهم بإحسان إلى آخر الزمان.

أما بعد:

فلا يخفى أنّ علمَ العقيدة هو أشرف العلوم، وذلك لشرف موضوعه، ذلك أنّ موضوعه يتعلّق بالله جلّ وعلا، وأنّ الاشتغال به من الأمور الضرورية، إذ به يعرف العبد ربّه وما يجب عليه نحو مولاه.

ولمّا لهذا العلم من أهميّة بالغّة، وفوائد جمّة في تأصيل الإيمان في النفوس المسلمة، وبنائه على قواعد متينة، جاء حرص علماء الإسلام على الاهتمام بتبليغه، وإبراز معالمه، ودرء الشُّبه عنه، ومحو الشكوك فيه، لإنقاذ البشرية من الركام الذي كان ينوءُ بأفكارها وحياتها ويثقلها، لتسير بعد ذلك وفق منهج الله القويم.

وقد وجدنا في كل عصرٍ من العصور نخبة من العلماء يحملون هذا اللواء، وكان همُّهم الأكبر، هو الحفاظ على العقيدة الصحيحة التي جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهَّرة، ونشرها للناس بروح التسامح من غير غلوٍّ ولا شطط. فكان من ذلك تراثٌ عظيمٌ جدًّا لا يحصى كثرةً، حتى إنك لتجدُ للواحد منهم كتبًا عديدة، مختلفة المقاصد والمطالب.

ومن العلماء الذين وجَّهوا عنايتهم لخدمة عقيدة أهل السنة والجماعة وبسط مسائلها في القرن الخامس الهجري صاحب هذا الكتاب أبو جعفر السمناني. ولقد نشأ كتابه هذا نتيجة ظروف المواجهة الواسعة والشاملة بين أهل السنة والمعتزلة في ذلك الوقت.

وقد جاء تحقيقي لهذا الكتاب القيِّم لأجل إبراز دور السمناني في إثراء الفكر الأشعري، وإبداء آرائه الكلامية التي تهدف إلى الدِّفاع عن العقيدة الإسلامية، وإحاطتها بسياج يقف في وجه كل من تُسَوِّل له نفسه التشويش على تلك العقيدة.

وبعد، فهذا عملي بذلتُ فيه قصارى جهدي، وأفرغت فيه كل وسعي، وآمل فيما قمتُ به من تحقيق أن أكون قد وقَّفت في إخراج هذا الكتاب البالغ الأهمية بما يليق بمنزلة صاحبه الرفيعة.

هذا وأسأل الله العلي العظيم أن ينفع بهذا العمل، ويجعله لوجهه خالصًا، إنه تعالى خير مسؤول وأفضل مأمول، وإنه نعم المولى ونعم النصير.

والله المستعان

التعريف بالمصنف
أبي جعفر السمناني

١ - اسمه وكنيته^(١) :

هو: أبو جعفر محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن محمود السَّمْنَانِي^(٢)، الفقيه الحنفي، والمتكلم من كبار أهل السنة الأشاعرة.

٢ - ولادته:

ذكر الخطيب البغدادي زمان مولد شيخه فقال: «سمعتُ السَّمْنَانِي سُئِلَ عن مولده فقال: ولدتُ في سنة إحدى وستين وثلاثمائة» من الهجرة النبوية^(٣).

(١) انظر ترجمته في: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٣٥٥/١ دار الكتب العلمية، بيروت، وتبيين كذب المفتري لابن عساكر الدمشقي ص ٢٥٩، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، والجواهر المضية في طبقات الحنفية لابن أبي الوفاء القرشي ٢١/٢، دار مير محمد كتب خانة، كراتشي، وسير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي ٦٥١/١٧، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة، والبداية والنهاية لابن كثير ٦٤/١٢، مكتبة المعارف، بيروت، والوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي ٤٨/٢ دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ.

(٢) السَّمْنَانِي: بكسر السين المهملة وسكون الميم وفتح النون، نسبة إلى سمنان العراق، وأما سمنان التي ينسب إليها خلق كثير فهي مدينة من مدن قوس بين الدامغان وجوار الري. انظر: الأنساب لأبي سعيد السمعاني ٣٠٦/٣، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ومعجم البلدان لياقوت الحموي ٢٥٢/٣، دار الفكر، بيروت.

(٣) انظر: تاريخ بغداد ٣٥٥/١.

٣ - نشأته وأعماله:

لم تمدنا المصادر بمعلومات عن حياته وظروف نشأته، سوى النزر القليل، فتذكر المصادر أنه سكن بغداد، وكانت وقتئذٍ من المدن العلمية العظيمة، وتلقَّى العلم على أيدي علمائها، وكان له مكانة علمية كبيرة يدل عليها هذا الكتاب الذي بين أيدينا، وما فيه من آراء ومناقشات وتعليقات له، وكذلك ما تُرجم له من أنه تولَّى مناصب عدة في حياته، فتولَّى القضاء بحلب سنة ٤٠٧هـ^(١)، وقلد الحسبة والمواريث سنة ٤١٢هـ^(٢)، وتولَّى قضاء الرصافة سنة ٤١٥هـ^(٣)، ثم عاد إلى العراق وولي قضاء الموصل إلى أن مات وهو على القضاء، وكان له في داره مجلس نظر يحضره الفقهاء والمتكلمون^(٤).

ومما يبدُّ على مكانته العلمية واحترامه للعلم وطلابه، ما رُوِيَ أن تلميذه أحمد بن يحيى كان يقرأ عليه الفقه، وهو إذ ذاك صبي، والسمناني إذ ذاك قاض بحلب، فحضر شاهدان من عدول حلب ليؤدِّيا شهادة عند القاضي السمناني، فاشتغل بتدريس أبي الحسن عن استماع شهادتهما، حتى فرغ التلميذ من درسه، فشق على الشاهدين ذلك، وقالوا في أنفسهما: يُقدِّم هذا الصبي علينا، ويؤخرنا فيما حضرنا فيه عنده حتى يفرغ، ففطن أبو جعفر السمناني لذلك منهما، فالتفت إليهما بعد الفراغ، وقال لهما: لعلكما شق عليكمما اشتغالي

(١) انظر: تاريخ الإسلام للحافظ الذهبي ١٩٣/٣١، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

(٢) انظر: الكامل في التاريخ لعلي بن أبي الكرم الشيباني ١٣٥/٨، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

(٣) انظر: المصدر السابق ١٤٧/٨.

(٤) انظر: تبين كذب المفتري ص ٢٥٩.

بهذا الصبي عنكما، والله إن دام على ما هو عليه لتشهدان بين يديه.
فقدّر الله تعالى أن أحمد بن يحيى تفقّه وكبر، وزوّجه السمناني بابنته،
وتوفي السمناني بعد ذلك، وولي أحمد بن يحيى القضاء بحلب، وأتى
الشاهدان المشار إليهما، وشهدا بين يديه^(١).

٤ - شيوخه:

تلقّى السمناني العلم على أجلة من العلماء من أهل عصره، منهم:

١ - أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني البصري ثم
البغدادي، الإمام الثقة الفقيه الأصولي، المتكلم على مذهب الأشعري،
الملقب بشيخ السنة ولسان الأمة، كان شيخ المالكية في وقته، وعالم عصره
والمرجع إليه فيما أشكل على غيره، وله التصانيف الكثيرة المنتشرة في الرد
على المخالفين من الملحدة والرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج وغيرهم
من المبتدعة^(٢).

قال الخطيب البغدادي: «وحدثنا عنه القاضي أبو جعفر محمد بن أحمد
السمناني وكان ثقة، فأما الكلام فكان أعرف الناس به، وأحسنهم خاطراً،
وأجودهم لساناً، وأوضحهم بياناً، وأصحهم عبارة»^(٣).

درس السمناني عليه علم الكلام والنظر والأصول، وصار من أكبر

(١) انظر: بغية الطلب في تاريخ حلب لكamal الدين بن أبي جرادة ٣/١٢٢٤، دار الفكر،
بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

(٢) انظر: ترتيب المدارك للقاضي عياض ٧/٤٤، وزارة الأوقاف المغربية، ١٤٠٢هـ،
وتبيين كذب المفتري ص ٢١٩.

(٣) انظر: تاريخ بغداد ٥/٣٧٩.

أصحابه، توفي سنة ٤٠٣هـ.

٢ - أبو القاسم نصر بن أحمد بن محمد بن الخليل، الفقيه المرجي الموصل^(١). سكن بعض آبائه الموصل، وولد هو بها، وهو أول من حدث عن أبي يعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصل^(٢). روى عنه السمناني وخلق كثير. توفي سنة ٣٩٠هـ.

٣ - أبو الحسن علي بن عمر بن محمد بن الحسن الحميري، البغدادي، الحربي، السكري^(٢)، ويعرف أيضاً بالصيرفي وبالكيال، صاحب أحمد بن الحسن الصوفي. قال فيه الذهبي: «الشيخ العالم المعمر مسند العراق»^(٣). ولد سنة ٢٩٦هـ، وتوفي سنة ٣٨٦هـ.

٤ - أبو الحسن علي بن عمر بن مهدي بن مسعود الدارقطني^(٤)، الإمام الحافظ الكبير، شيخ الإسلام، ولد في سنة ٣٠٦هـ، إليه النهاية في معرفة الحديث وعلومه، وكان يدعى فيه أمير المؤمنين، سمع الكثير، وجمع وصنف، وألف وأجاد، وأفاد وأحسن النظر والتعليل والانتقاد. توفي سنة ٣٨٥هـ.

٥ - أبو محمد الحسن بن أبي عبد الله السمناني، روى عنه أبو جعفر السمناني الحديث^(٥).

(١) انظر: سير أعلام النبلاء ١٦/١٧.

(٢) انظر: لسان الميزان لابن حجر العسقلاني ٤/٢٤٦، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة.

(٣) انظر: سير أعلام النبلاء ١٦/٥٣٨.

(٤) انظر: تاريخ الإسلام ٢٧/١٠٢.

(٥) انظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم لابن الجوزي ٨/١٣١، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.

٦ - أبو الحسن هبة الله بن موسى بن الحسن بن محمد المزني الموصلي^(١)، يعرف بابن قتيل، حدّث عن أبي يعلى الموصلي، وروى عنه أبو جعفر السمناني وغيره.

٥ - تلامذته:

لما شاع ذكر السمناني، وبان للناس علمه وفضله، أقبل عليه طلبه العلم من كل مكان، فتخرّج من تحت يده جماعة من الفقهاء والقضاة والمتكلمين، منهم:

١ - ابنه: أبو الحسين أحمد بن محمد السمناني^(٢)، الإمام القاضي، ولد بسمنان سنة ٣٨٤هـ، تفقه على أبيه في مذهب أبي حنيفة، وأخذ عنه علم الكلام، وكان معه لما ولي قضاء حلب سنة ٤٠٧هـ، وولي قضاء باب الطاق، وتولى أيضاً قطعة من السواد، وتنقلت به الأحوال إلى أن تزوج قاضي القضاة محمد بن علي الدامغاني بابنته، وولاه نيابة القضاء بنواح على شاطئ دجلة والفرات.

قدم بغداد وسمع من الحسن بن الحسين النوبختي، وابن أبي مسلم الفرضي، وإسماعيل بن هشام الصرصري، وأحمد بن محمد بن الصلت المجبر، وجماعة.

وروى عنه أبو منصور القزاز، ويحيى بن الطراح، وأبو البدر الكرخي، وأبو المعالي النحاس^(٣).

(١) انظر: تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر الدمشقي ٣٨٦/٥٤، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء ٣٠٤/١٨.

(٣) انظر: تاريخ الإسلام ١٩٣/٣١، والجواهر المضية ٩٥/١.

قال الخطيب البغدادي: «كُتِبَتْ عنه شيئاً يسيراً، وكان صدوقاً»^(١). وقال فيه الذهبي: «وكان ثقة صدوقاً، حسن الخلق، كبير القدر، وافر الجلالة»^(٢). توفي سنة ٤٦٦هـ.

٢ - أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب التجيبي الأندلسي الباجي^(٣) الفقيه المالكي، ولد سنة ٤٠٣هـ. وكان أحد الحفاظ المكثرين في الفقه والحديث، سَمِعَ الحديث ورحل إلى بلاد المشرق سنة ٤٢٦هـ، فسَمِعَ هناك الكثير، واجتمع بأئمة ذلك الوقت، كالقاضي أبي الطيب الطبري، وأبي إسحاق الشيرازي، وجاور بمكة ثلاث سنين مع المحدث الكبير أبي ذر الهروي، وأقام ببغداد ثلاث سنين، وبالموصل سنة عند أبي جعفر السمناني قاضيها، فأخذ عنه الفقه والأصول والكلام، وسمع الخطيب البغدادي، وسمع منه الخطيب أيضاً. ثم عاد إلى بلده بعد ثلاث عشرة سنة قضاها في بلاد المشرق، له مصنفات عديدة، منها: المنتقى في شرح الموطأ، وإحكام الفصول في أحكام الأصول، والتسديد إلى معرفة التوحيد. توفي سنة ٤٧٤هـ.

٣ - أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي^(٤)، أحد حفاظ الحديث وضابطيه المتقنين، ولد سنة ٣٩٢هـ، وتفقه على أبي الطيب الطبري، وأبي الحسن المحاملي، واستفاد من

(١) انظر: تاريخ بغداد ٤/٣٨٢.

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء ١٨/٣٠٥.

(٣) انظر: تاريخ الإسلام ٣٢/١١٣، وطبقات المفسرين لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ٥٣/١، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ.

(٤) انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١/٢٤٠، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى،

الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، وأبي نصر ابن الصباغ.

توفي سنة ٤٦٣هـ، ودفن إلى جانب بشر الحافي.

٤ - أبو طاهر عمر بن عبد العزيز بن أحمد الفاشاني المروزي^(١)، الفقيه الشافعي، رحل في صباه، وتفقه ببغداد على أبي حامد الإسفراييني، وكان من بقايا أصحابه، وسمع بالبصرة من أبي عمر الهاشمي السُّنن، وأخذ علم الكلام من أبي جعفر السمناني وبرع فيه. وروى عنه محيي السنة البغوي وغيره. توفي سنة ٤٦٣هـ.

٥ - أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الزنجاني^(٢)، الفقيه، قدم بغداد وسمع الحديث، ودرس الفقه على أبي الطيب الطبري، والكلام على أبي جعفر السمناني، وسمع منه الحديث أيضاً، وقدم دمشق وسمع بها أبا نصر بن طلاب، وحدث بها عن أبي جعفر السمناني.

٦ - أبو بكر محمد بن مروان بن عبد الله الطنزي^(٣)، القاضي الزاهد، قدم أصبهان وروى عن أبي جعفر السمناني.

٧ - أبو علي الصرصري، سمع من أبي جعفر السمناني الحديث^(٤).

٨ - أحمد بن يحيى بن زهير بن هارون بن موسى العقيلي^(٥)، ولد

(١) انظر: تاريخ الإسلام ١٢٥/٣١.

(٢) انظر: تاريخ الإسلام ١٢٥/٣١.

(٣) انظر: تكملة الإكمال لمحمد بن عبد الغني البغدادي ٤٧/٤، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى.

(٤) انظر: الوافي بالوفيات ٦٢/١٢.

(٥) انظر: بغية الطلب في تاريخ حلب ١٢٢٢/٣، والوافي بالوفيات ١٦١/٨، والجواهر المضية في طبقات الحنفية ١٣٢/١.

بحلب سنة ٣٨٠هـ. وقد قرأ الفقه على أبي جعفر السمناني بحلب، وعلق عليه التعليق المنسوب إليه على مذهب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه.

سَمِعَ الحديث من عمه عبد الصمد بن زهير بن هارون، والقاضي أحمد بن محمد بن عبد الله بن أبي أسامة، وكان فقيهاً فاضلاً أدبياً، وهو أول من ولي القضاء بحلب من بني أبي جرادة بعد الثلاثين والأربعمئة من الهجرة.

٩ - أبو الحسن مشرق بن عبد الله الحلبي^(١)، الفقيه الحنفي، العابد الزاهد، تفقه على أبي جعفر السمناني، وسمع بحلب ودمشق، وكان منقطعاً في المسجد الجامع، وحدث في سنة ٤٥٢هـ.

وقد سَمِعَ من الحسن بن أحمد بن محمد بن إبراهيم الحلبي، وحدث عن أبي علي الفورسي، وروى عنه أبو بكر الخطيب البغدادي، ومحمد بن الحسين السبيعي الحلبي، وأبو الغنائم محمد بن علي النرسي الكوفي المعروف بالمقرئ المحدث، وأبو الوليد الباجي وآخرون. توفي سنة نيف وستين وأربعمئة.

٦ - وفاته:

توفي القاضي أبو جعفر السمناني بالموصل وهو على القضاء بها في يوم الاثنين السادس من شهر ربيع الأول من سنة أربع وأربعين وأربعمئة من الهجرة^(٢).

(١) انظر: تاريخ بغداد ١٤/١٦٠، وبغية الطلب ١/٤٦٢، وتكملة الإكمال ٤/٢٩٠، والجواهر المضية ٢/١٧٤.

(٢) انظر: تاريخ بغداد ١/٣٥٥، واللباب في تهذيب الأنساب لعلي بن أبي الكرم الشيباني ٢/١٤١، دار صادر، بيروت، ١٤٠٠هـ.

٧ - ثناء العلماء عليه:

قال تلميذه الخطيب البغدادي في وصفه: «كان ثقة عالمًا فاضلاً سخياً، حسن الكلام»^(١)، وقال عنه الحافظ ابن حجر العسقلاني: «أحد أئمة الأصول من الأشاعرة»^(٢)، ولقبه ابن أبي بكر السفاقي بتاج العلماء^(٣)، ووصفه الحافظ الذهبي في ترجمته بأنه من أذكى العالم^(٤). وقد لُقِّب في بعض المصادر عندما ذكر بقاضي القضاة، وناصح الدين، وتاج الإسلام^(٥).

ومن أجمل ما قيل عنه قول تلميذه أبو الوليد الباجي، مادحاً له بأبيات قال فيها عندما أتى الموصل ليدرس عليه علم الكلام والأصول^(٦):

ورست قواعده وحل المقود	حيث التقت ظبة السماحة والعل
لا يستضام ونبعه لا يقصد	فجنابه لا يستباح وجاره
ذام ولا للفضل عنه مبعد	حرم المكارم لا ينال فناءه
إذ بالحضيض لغيره مستوقد	عالي محل النار في كلب الشتا
علم الهدى هذا الإمام الأوحد	هذا الشهاب المستضاء بنوره
كانت شياطين الضلال تمرد	هذا الذي قمع الضلالة بعدما

(١) انظر: تاريخ بغداد ١/٣٥٤.

(٢) انظر: فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٧/٥٠٤، دار المعرفة، بيروت.

(٣) انظر: تبیین كذب المفتري ص ١٢٥.

(٤) انظر: السير ١٧/٦٥١.

(٥) انظر: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لأبي الحسن الششتري ٣/٩٨، دار الثقافة،

بيروت، ١٤١٧هـ.

(٦) انظر: المصدر السابق ٣/٩٩.

٨ - مؤلفاته:

لم يذكر المؤرخون للسمناني أي مؤلف له، سوى أن له مصنفاتٍ في الفقه الحنفي وتعليقات^(١).

ولكننا في تتبعنا لمحتوى الكتاب الذي بين أيدينا، وجدنا السمناني يُشير إلى ما يفيد أن له عدة مصنفات في علم الكلام، فقد قال عند استدلاله على وجوب تعلق إرادة الله سبحانه بكل حادث أن له كتاباً في اعتقادات الصحابة وأقوالهم في هذا الباب^(٢)، وذكر عند الحديث في آخر الكتاب عن وجوب تسمية المعتزلة قدرية أن له كتاباً اسمه: الطبقات في القدر^(٣)، وكتاباً ثالثاً يحمل نفس الموضوع، جمع فيه السمناني بعض الآثار والأحاديث النبوية الواردة في القدرية^(٤).

وقد أشار ابن حزم الظاهري في كتابه الفصل إلى أن للسمناني كتاباً في موضوع الإمامة^(٥).



(١) انظر: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني ٧٠/٦، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ.

(٢) انظر: البيان ق ٣٨/أ.

(٣) انظر: البيان ق ١٤١/أ.

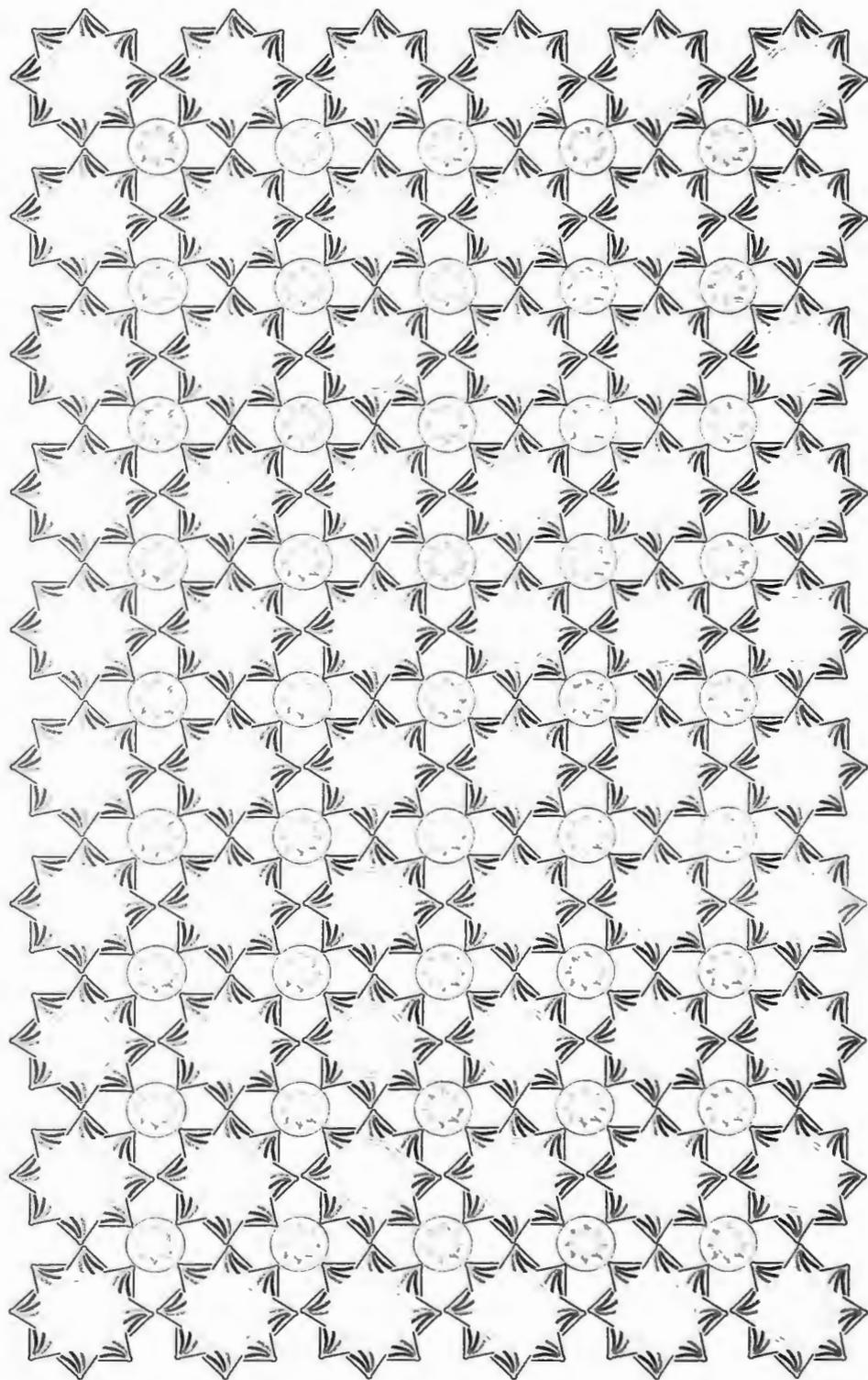
(٤) انظر: البيان ق ١٤٢/أ.

(٥) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الأندلسي ١٦٩/٤، مكتبة الخانجي، القاهرة.

تحقيق النص

ويشتمل على:

- * توثيق الكتاب .
- * وصف النسخة المخطوطة .
- * منهج تحقيق النص .
- * صور من مخطوطة الكتاب .



تحقيق النص

أ - توثيق الكتاب:

لم يشر أحدٌ من المؤرخين المعاصرين للمؤلف أو المتأخرين عنه إلى كتابه هذا، غير أن اسمه جاء مثبتاً مع عنوان الكتاب في الورقة الأولى من النسخة الخطية الوحيدة التي بين يدي، وكتب فيها ما يلي:

«البيان عن أصول الإيمان، والكشف عن تمويهات أهل الطغيان، تأليف الشيخ الأجل الإمام الأوحدي أبي جعفر السمناني البغدادي المالكي صاحب القاضي أبي بكر الباقلاني - رحمة الله عليهما - وتلميذه».

هذا كل ما نملكه في توثيق الكتاب اعتماداً على سندها الخارجي، وهو دليل لا يكفي - في الغالب - لإثبات نسبة الكتاب إليه، وذلك لاحتمال أن يكون الناسخ أو غيره وهم في نسبه إليه - والشك مقدّم على اليقين في هذا المجال - كأن يرى عنوان هذا الكتاب؛ ويكون للسمناني كتاب يحمل نفس العنوان، فيجعله له وهو لغيره، أو يكون هذا الكتاب لسمناني آخر فيظن أنه لا يوجد غير أبي جعفر السمناني فينسبه له.

ومهما يكن من أمر، فإن هذا الاحتمال وغيره يجعلنا نعتد في توثيق هذا الكتاب على أدلةٍ أخرى عن طريق النص نفسه، وذلك بفحص محتوى النص، ومن خلال ذلك تبين لي صحة نسبه لأبي جعفر السمناني، وذلك لأمرين اثنين: أحدهما: منهج هذا الكتاب، وأسلوبه، وتقسيماته، وطريقة عرض مسأله،

وذكر آراء العلماء وأدلتهم في المسائل المختلف فيها، وما يرد عليها من نقد واعتراض، والإجابة عن أدلة الخصم، فهذا وغيره يشبه - وإلى حد كبير - ما ورد في بعض مؤلفات شيخه أبي بكر الباقلاني، مثل كتاب التمهيد، والإنصاف، والتقريب والإرشاد «الصغير»، كما يوجد بينهما تماثل في المصطلحات والأمثلة المستدلُّ بها.

والثاني: موضوع الكتاب، وألفاظه، وعصره، وبيئته، يدلُّ على أنَّ صاحب هذا الكتاب عالم متكلمٌ أشعري من علماء تلك الفترة الزمنية التي عاش فيها السمناني.

وأودُّ أن أشير في هذا المقام إلى أنَّ الشيخ محمد زاهد الكوثري - رحمه الله - قد اطَّلَع على هذا الكتاب في المكتبة العثمانية بحلب، وأثبت صحة نسبة هذا الكتاب لأبي جعفر السمناني^(١).

ب - مخطوطات الكتاب:

ليس بين يدي من نسخ مخطوطة لكتاب «البيان عن أصول الإيمان» إلا نسخة واحدة، هي نسخة المكتبة العثمانية بحلب، تحت رقم (٥٧٧)، وهذه النسخة كاملة، كتبت بالمداد الأسود، إلا الأبواب والفصول، فإنها كتبت بالمداد الأحمر، والورق متين بحد ذاته، والنسخة مكتوبة بخط معتاد قريب من النسخ قليلاً، مقروء مفهوم بتؤدة وروية تامتين.

وتقع هذه النسخة في مجلد بجلد قديم، عدد أوراقه (١٤٣) ورقة، وسطورها (٢٢) سطراً، وعدد الكلمات في السطر الواحد ما بين (١٢ - ١٣)،

(١) انظر: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية للويس غرديه وقنواتي ص ٣٤٠، نقله إلى العربية صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت.

ومسرتها (٢٤/١٧).

أما ناسخ الكتاب فهو أحمد بن علي بن محمد الحميدي، وتم نسخه لهذا الكتاب يوم الاثنين (١٨) من شهر شعبان سنة ٦٨٣هـ. وناسخها هذا لم أجد له ترجمة.

وهذا النسخة بشكل عام جيدة، وواضح من الهوامش على جانبيها أو بين سطورها أنها روجعت على نسخ أخرى؛ بها زيادات وتصويبات. ولكن بالرغم من هذا فقد وقع بها سقط في بعض المواضع، وقد أمكن الإشارة إلى ذلك السقط - إلا في مواضع قليلة - عن طريق السياق، أو بالرجوع إلى الكتب المشابهة التي تتحدث عن نفس ما تتحدث عنه مواضع السقط.

ج - منهج تحقيق الكتاب:

قمت بتحقيق الكتاب وفق الخطوات التالية:

١ - اهتمت بتنسيق الشكل العام للكتاب في أبوابه وفصوله، ووضعت العناوين المناسبة للفصول التي لم يعنونها المصنف، حتى يعين ذلك على فهم مراده.

٢ - اعتنيت بنص الكتاب أشد العناية، فأمعت في قراءة كلماته وألفاظه؛ لإثباتها صحيحة سليمة بما يتوافق مع السياق ومراد المؤلف، خاصة أن هناك كلمات كثيرة غير معجمة في نقطها، وصوّبت ما في المخطوطة من أخطاء، وشكّلت ما أبهم من كلماتها.

٣ - أخرجت كلمات الكتاب موافقة في كتابتها لقواعد الكتابة والإملاء الحديثة، بغض النظر عما هو موجود في مخطوطة الكتاب، كما اهتمت بوضع علامات الترقيم بين أجزاء الكلام؛ بما يؤدي إلى وضوح الكتاب وبيان

معانيه وسهولة قراءته .

٤ - وضعت أرقام أوراق المخطوطة على أحد جانبي الهامش ، مع تعيين بداية كل صفحة في صلب النص المحقق بخط مائل (/) ، والرمز للصفحة الأولى لكل ورقة بالرمز (أ) ، والصفحة الثانية بالرمز (ب) .

٥ - عزوت الآيات القرآنية إلى سورها ونصصت على أرقامها داخل السور .

٦ - خرّجت الأحاديث النبوية والآثار الوارد ذكرها في الكتاب - صراحة أو إشارة - حسب قواعد التخريج المعروفة ، مع الاكتفاء بذكر الحديث من صحيح البخاري ومسلم أو أحدهما - إن وجد فيهما أو في أحدهما - ، فإذا لم يكن فيما أو في أحدهما فإنني أخرّجه من كتب السنة المعتمدة .

٧ - ترجمت للأعلام المتكلمين الوارد ذكرهم في الكتاب ترجمة موجزة .

٨ - اجتهدت في نسبة الأبيات الشعرية التي وردت في الكتاب إلى قائلها ، وبيان أماكن وجودها في دواوين الشعر أو كتب اللغة .

٩ - عرّفت بالفرق الكلامية أو الملل غير المشهورة ، وقد حقّقت ما نسب إليها من أقوال أو آراء بالرجوع إلى كتبهم أولاً ، ثم إلى كتب الفرق والمقالات .

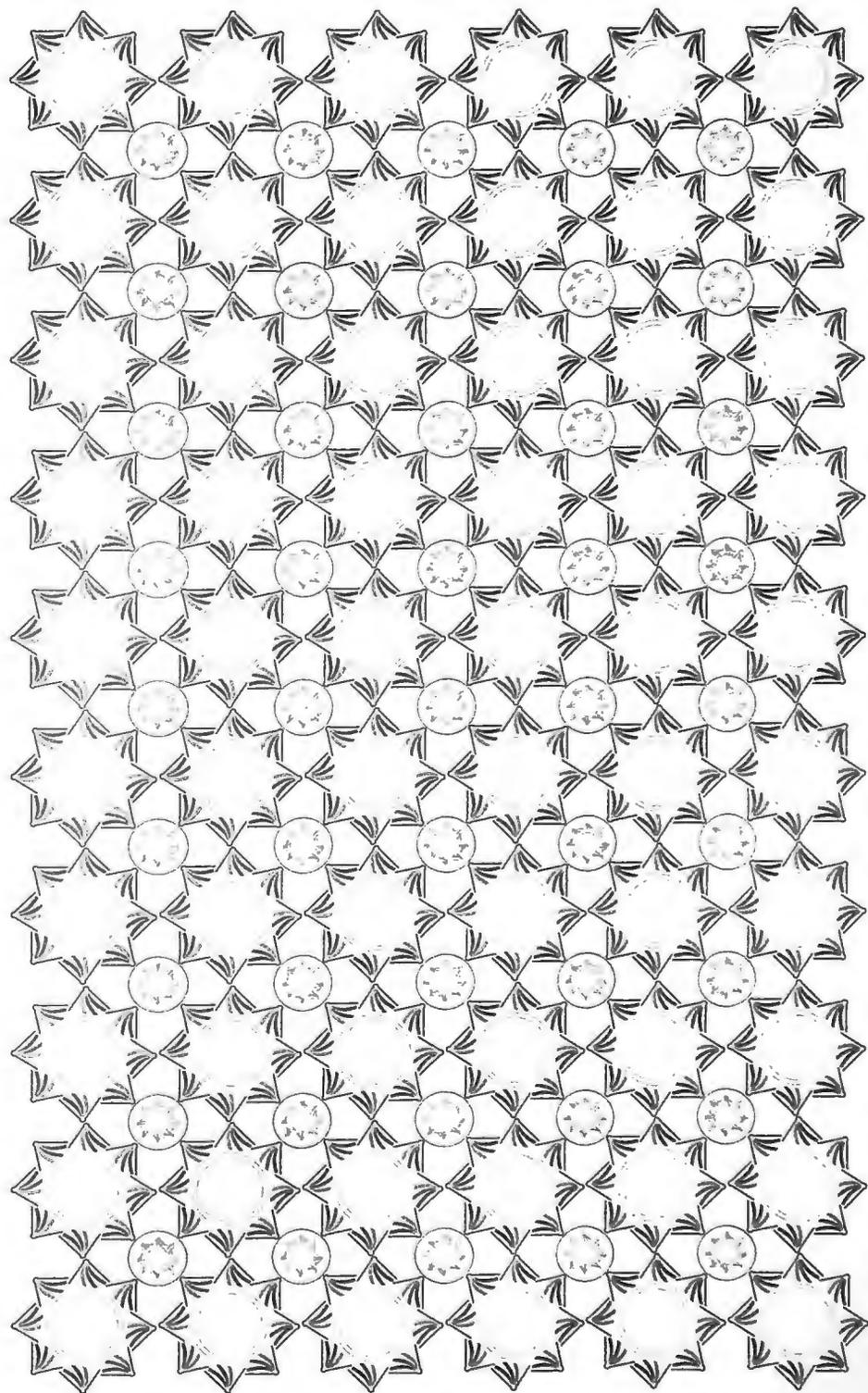
١٠ - المقارنة الدائمة بين كتب شيخه الباقلاني وكتابه هذا ، مع الإشارة إلى ما في كتاب المصنف من زيادة عليه إن وجدت ، وتشمل هذه المقارنة التعاريف والمصطلحات ، والأدلة المستدلّ بها ، والرد على شبهات المخالفين .

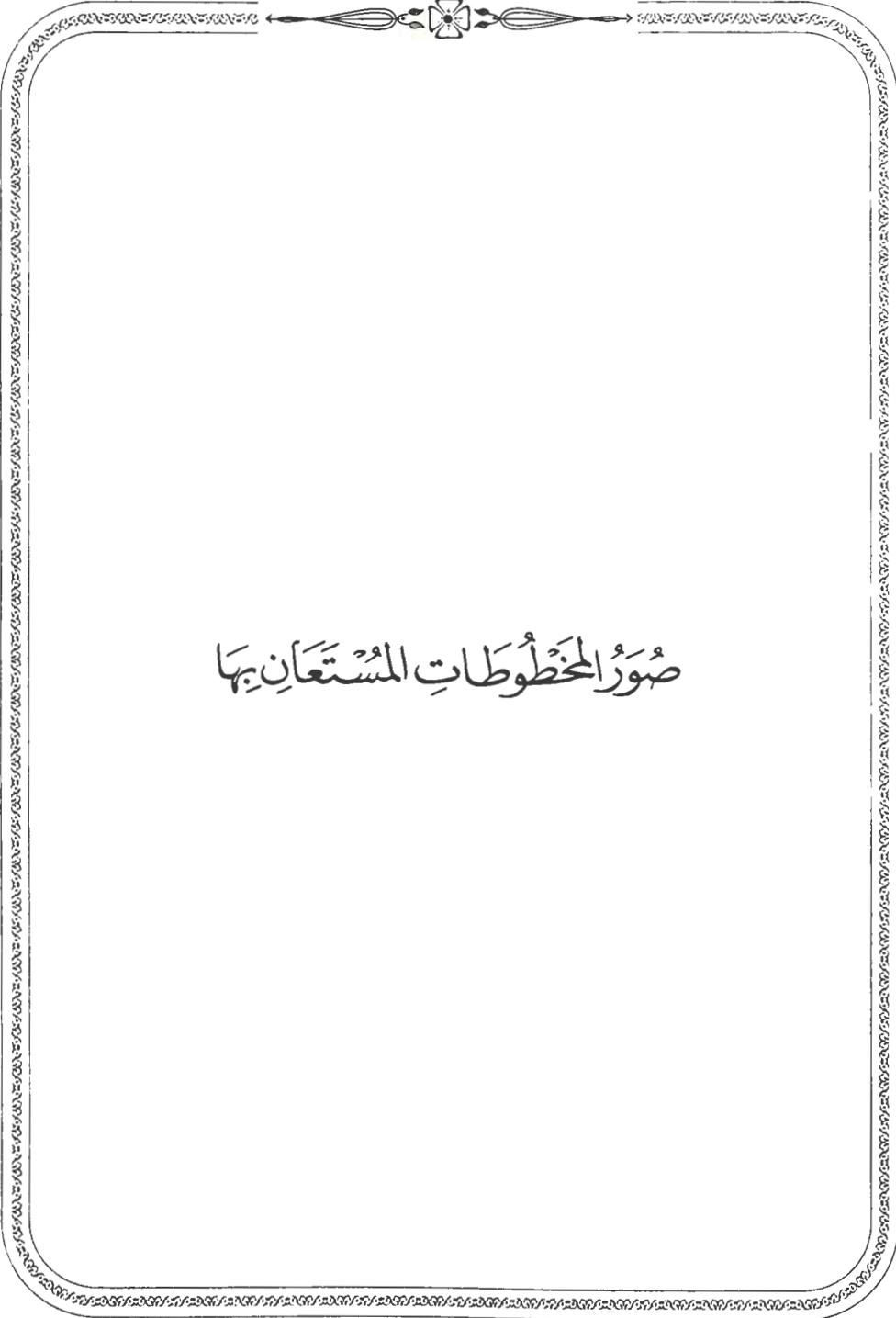
١١ - نقلت بعض التعليقات من هامش النسخة الخطية، وذلك لنفاسة النسخة التي بين يدي.

د - صور من مخطوطة الكتاب:

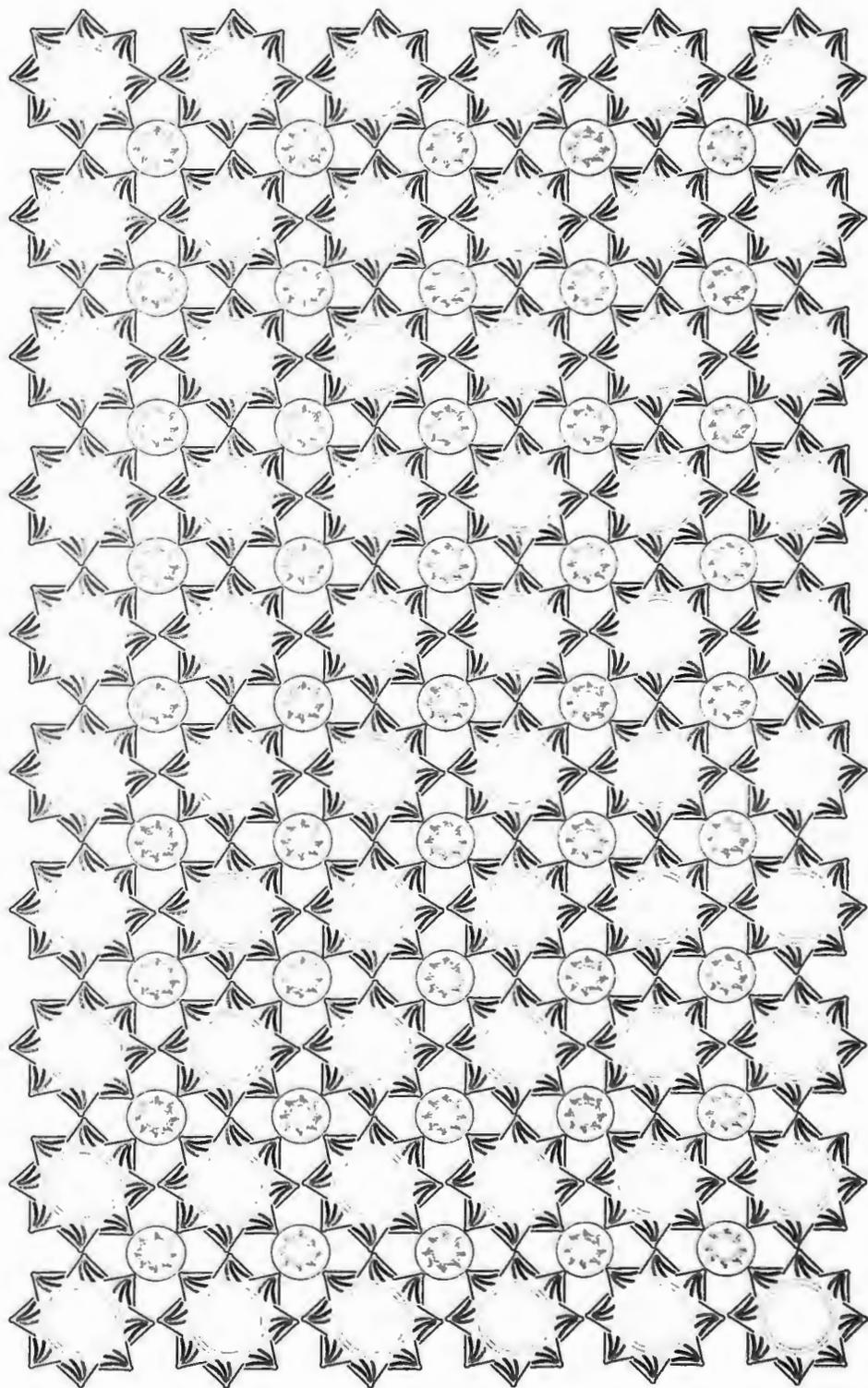
أرفقت بهذه المقدمة ورقة العنوان والصفحة الأولى والأخيرة من المخطوطة.

** ** *



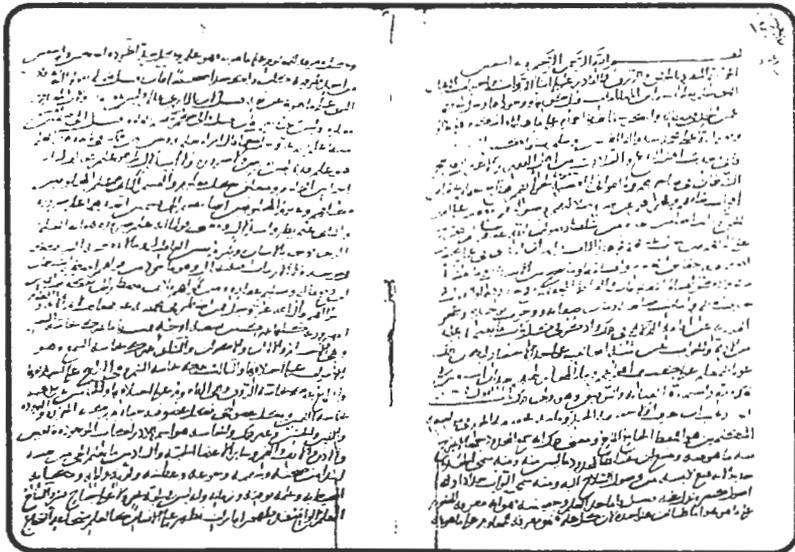


صُورُ الْمَخْطُوطَاتِ الْمُسْتَعَانَ بِهَا





صورة ورقة العنوان من المخطوطة



صورة الورقة الأولى من المخطوطة

الْبَيْتُكَ عِرْصَةُ الْأَمِينِ
وَالْكَشْفُ عَنْ تَمَوُّيَهَاتِ أَهْلِ الطُّغْيَانِ

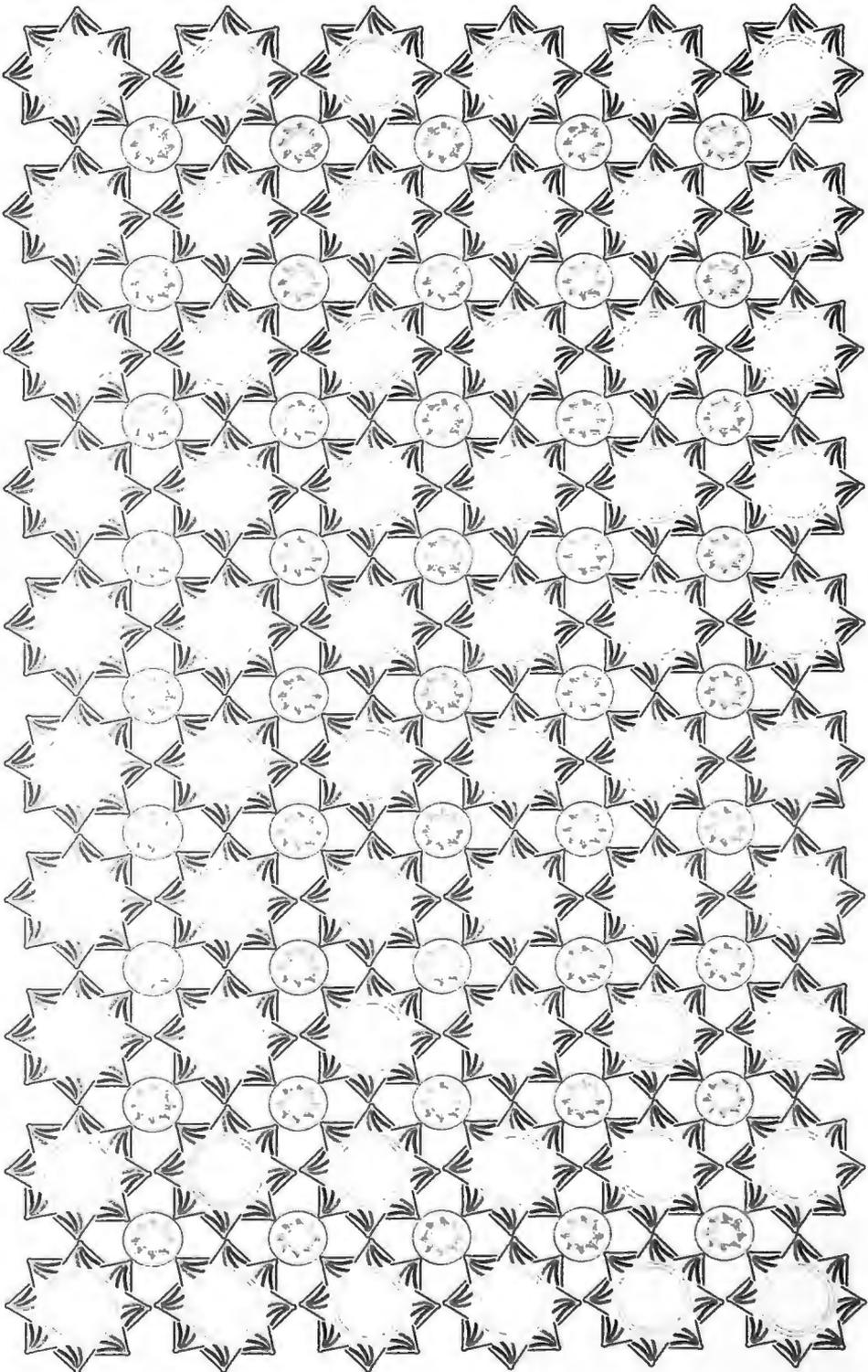
تَأَلَّفَ

الْإِمَامُ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ السَّمِينَانِي

(المتوفى سنة ٤٤٤ هـ)

تَحْقِيقُ

الدُّكُورُ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنِ رَشِيدِ الْأَيْتُوبِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ / وَبِهِ أَسْتَعِينُ

الحمد لله المنفرد بالخلق والرزق، والقادر على إنشاء الذوات وإحداث الأعيان، الذي عَلِمَ بعلمه حقائق المعلومات قبل كونها ووجودها، وجل بحكمه عنم أَلحد في صفاته وأنكر حقائقها، أحمده على ما هدانا، وأشكره على ما أولانا، وصلى الله على محمد نبيه وآله الطيبين وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد:

فإني وجدت أهل البدع والضلالات من أهل القدر والاعتزال قد نفخ الشيطان في مناخرهم، وبالغوا في العصبية^(١) لجرأتهم، هذا مع جهلهم بحقائق أقوال سلفهم، وعجزهم عن نصره ضلالتهم، وصولتهم مع ذلك على أهل الحق، ورأيت أيضاً من تقدّم من سلفنا - رضوان الله عليهم - لم يتخرج على أيديهم من ينوب عنهم في هذا الباب.

فأريت أن أبتدئ في عمل مختصر، أذكر فيه حقائق العلوم وأقسامها، وما يصح من الاستدلال وما يفسد منه، وأذكر أقسام المعلومات وألفاظ المحققين في حدودها، والقول في حدث العالم، وإثبات صانعه، وبيان صفاته، ووجوب توحيده، وعجز القدرية عن إقامة الدلالة في ذلك، وأذكر في كل باب ما يُعتمد عليه من الأدلة، والجواب عن شبه المخالفين على حد

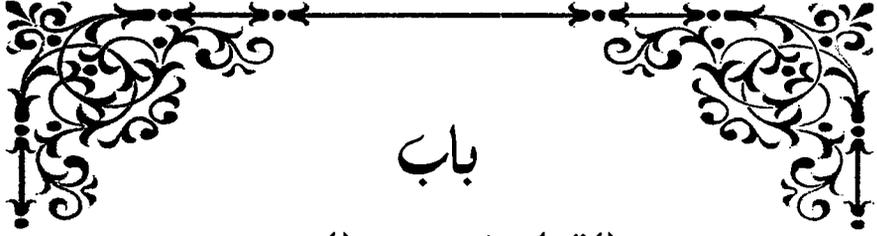
(١) في الهامش: المعصية. خ.

الاختصار؛ ليكون ذلك عوناً للمتعلم على كشف أهوائهم، وبياناً لمخاريقهم^(١)،
بعد أن أستعين في ذلك بالله، وأستمده العناية والتوفيق، وهو ولي ذلك.

* * *

(١) المخاريق: جمع مخراق، وهي ما تلعب به الصبيان من الخرق المفتولة. ومنه قول الشاعر: مخاريق بأيدينا لاعبيننا.

وقد وصفهم المصنف بذلك لاعتقاداتهم الفاسدة المبنية على الجهل، فهي كالمخاريق التي يلعب بها الصبيان في كونها لا قيمة لها. انظر: تاج العروس من جواهر القاموس لمحمد مرتضى الزبيدي ٥/٥١٢، دار الهداية.



باب

القول في حد الحد

ويجب أن تعرف - أولاً - حقيقة الحد ومائته، فحقيقة الحد في مواضع المتكلمين هو: اللفظ الجامع المانع. ومعنى ذلك أنه يَجْمَعُ المحدود جمعاً لا يخرج منه ما هو منه، ويمتنع أن يختلط بالمحدود ما ليس منه، ومنه سُمِّيَ الحديدُ حديدًا؛ لأنه يمنع لابسه من وصول السلاح إليه، ومنه سُمِّيَ البَوَابُ حدادًا. وله أصول كثيرة تدل عليه.

* * *

فصل

[في حد العلم]

فأما حد العلم وحقيقته: فهو أنه معرفة المعلوم على ما هو به^(١). وإنما ب/٢ قلنا: إن هذا حده؛ لأن كل علم فهو معرفة للمعلوم على ما هو به/، وكل معرفة للمعلوم على ما هو به فهو علم، وكل حدّ اطرّد وانعكس ولم ينتقض من أحد طرفيه، كان ذلك حدّاً صحيحاً.

فإن قيل: فلمَ لم تقولوا: إنه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ثقة^(٢)؟

قيل: لأن الباري عالم وليس بمُعْتَقِدٍ، ولأن المعدوم معلوم وليس

بشيء^{٥٤}.

(١) هذا تعريف الباقلاني في التمهيد ص ٢٥، والإنصاف ص ١٣، والتقريب والإرشاد ١٧٤/١. ويمثل هذا التعريف حده جماعة من العلماء، منهم: ابن فورك الأصبهاني في الحدود في الأصول، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ص ٧٦، والجويني في الإرشاد ص ١٢.

وانظر اختلاف المتكلمين في العلم: مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص ١٠، وأصول الدين للبيغدادي ص ١٣، والبرهان في أصول الدين للجويني، دار الوفاء بالمنصورة، الطبعة الرابعة، ٩٧/١، وأبكار الأفكار للآمدي ٧٣/١، والمستصفي لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م، ص ١٨، والمحصل للرازي ص ٢٤٣.

(٢) هذا التعريف يُنسب إلى أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم. انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٦/٢. وانظر في فساد أقاويل المعتزلة في حدّ العلم: التقريب والإرشاد للباقلاني ١٧٩/١، وشرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٧/١.

فصل

[في أقسام العلوم]

فإن قيل: فإلى كم قسمًا تنقسم العلوم^(١)؟

قيل: إلى قسمين:

فقسم منها: علم الله ﷻ كما قال: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾^(٢)، ونحن نُبَيِّن ذلك في بابه. وهذا العلم هو علم قديم ليس بعَرَض ولا ضرورة ولا استدلال، بل هو علم مخالف لسائر أجناس العلوم ومتعلق بكل معلوم.

والقسم الثاني: هو علم المخلوقين كلهم. وعلوم المخلوقين - أيضًا - تنقسم إلى قسمين: أحدهما: علم ضرورة، والثاني: علم نظر واستدلال. ومعنى قولنا: «إنه علم ضرورة» هو أنه العلم الذي يوجد بالإنسان، ويلزم نفس العاقل لزومًا لا يمكنه التشكك في موجهه ولا الارتباب فيه بحال، وهو مأخوذ من قولهم: اضطره السلطان إلى دفع ماله وتسليم عقاره، ومن قولهم: فلان مضطر إلى تكفّف الناس وسؤالهم، قال الله ﷻ: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ...﴾ الآية^(٣).

(١) انظر في أقسام العلوم: التقريب والإرشاد للباقلاني ١/١٨٣، وأصول الدين للبغدادي ص ١٨، والإرشاد للجويني ص ١٣، وأبكار الأفكار ١/٧٩، وشرح المواقف للجرجاني ٨٦/١.

(٢) سورة النساء: ١٦٦.

(٣) سورة المائدة: ٣.



والعلوم الضرورية كلها تُدْرِك من تسعة أوجه^(١):

فمنها: ما يُدْرِك بحاسة البصر، وهي: الأجسام، والألوان، والأكوان.

والثاني: يُدْرِك بحاسة السمع، وهو الأصوات على اختلافها.

والثالث: يُدْرِك بحاسة الشم، وهي الأرياح^(٢) على اختلافها.

والرابع: يُدْرِك بحاسة الذوق، وهي الطعوم على اختلافها.

والخامس: يُدْرِك بحاسة اللمس وبكل عضو حي، فكل عضو فيه حياة

يُدْرِك به الحرارة والبرودة واللين والخشُن وغير ذلك، والحاسة هو: اسم

للإدراكات الموجودة بالعين والأذن والأنف والفم وسائر الأعضاء الحية.

والسادس: ما يَعْلَمُ الحيُّ من نفسه ابتداءً من صحته وسقمه، وجوعه

وعطشه، ولذته وألمه، ومكانه المحيط به، وعلمه بوقته وزمانه، وأنه ليس في

لجة بحر ولا على جناح نسر.

والسابع: العلم الواقع عند ظهور أمارات تظهر على الإنسان، كالعلم

بشجاعة الشجاع/ عند تكرار الحرب منه وإقدامه على القتال، وكالعلم بجُبْنِ

الجبان، وإلحاح المُلِحِّ، وإلظاظ المُلِظِّ^(٣)، وَحَجَلِ الحَجَلِ، وَوَجَلِ الوَجَلِ،

وسخاوة السخي، وشح الشحيح، وفقه الفقيه، وقصد المتكلم إلى ما يقصده

(١) انظر: التقرب والإرشاد ١/١٨٨، والتمهيد ص٣٦، وأصول الدين للبغدادي ص١٩،

والبرهان للجويني ١/١٠٧.

(٢) الأرياح: جمع أرياح على من جعل الباء بدلاً لازماً، وهي شاذة.

انظر: تاج العروس ٦/٤١٣.

(٣) المُلِظُّ: الملاح شديد الإبلاغ بالشيء يلح عليه، ورجل ملظاظ: ملحاح.

انظر لسان العرب لابن منظور ٧/٤٦٠، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.

بكلامه . فيعلم ذلك ضرورة عند تكرار أسبابها .

والثامن: الواقع بكمال العقل، كعلم العاقل بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الجسم الواحد لا يكون في حالة واحدة في مكانين، وأنه محال اجتماع الضدين، وأنه لا يكون الشيء الواحد قديماً ومحدثاً...، وما جرى مجرى ذلك .

والتاسع: العلم الواقع عند سماع الخبر المتواتر بصدق مُخبره إذا وُجِدَ على شرائطه وصفاته، كالعلم الواقع لمن سمع الخبر المتواتر ولم يشاهده في البلاد بأن في الدنيا صينَ وخراسان ومكة وخوزستان^(١)، وكالعلم بظهور الأنبياء، وكالعلم بالوقائع والفتن والممالك والدول، وكل ما ثبت بالخبر المتواتر .

فهذه جمل أقسام العلوم الضرورية، والله ولي العون .

فأما القسم الآخر: - فهو علم نظر^(٢) واستدلال^(٣) -: وهو العلم الحاصل عقيب صحيح النظر فيما هو منظور فيه، كالعلم بحدث العالم وإثبات مُحدثه، وأنه عالم، قادر، سميع، بصير، مدرك، متكلم، وكالعلم بصدق الرسل

(١) خوزستان: هي بلاد الخوز، والخوز جبل معروف في العجم من أرض فارس، وهو اسم

لجميع بلاد خوزستان بين الأهواز وفارس، والنسبة إليها خوزي .

انظر: لسان العرب ٢٦٤/٤، وتاج العروس ١٤٣/١٥ .

(٢) النظري: هو ما احتيج في حصوله إلى الفكر والروية، وكان طريقه النظر والحجة، ومن

حكمه جواز الرجوع عنه والشك في متعلقه . انظر: التمهيد ص ٢٧، والإنصاف ص ١٥ .

(٣) الاستدلال: هو نظر القلب المطلوب به علمٌ ما غاب عن الضرورة والحس .

والدليل هو: ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه على معرفة ما لا يعلم باضطرار .

انظر: الإنصاف ص ١٦ .



عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وكالعلم بالأحكام الثابتة بالقرآن، وبالمتواتر من السنن والآثار.

وربما سمّاه أصحابنا بأنه علم مكتسب^(١)، ومعنى المكتسب هو: ما وُجِدَ
بالإنسان ودله عليه قدرة محدثة، ولهذا العلم حالة تُسمّى فيها أنه تذكّر النظر،
وهو: أنه متى عَلِمَ شيئاً بالدليل، ثم نَسِيَهِ، أو اقتطع عنه بالقواطع، ثم تذكّر
أسباب النظر - تذكّر ذلك العلم.

*** ** *

(١) انظر: اللمع للأشعري ص ٧٢، والتقريب والإرشاد ١/١٨٦، ونهاية الإقدام للشهرستاني

باب آخر

[في المعلومات]

والمعلومات كلها تنقسم إلى قسمين: موجودات، ومعدومات:
فالموجود: هو الشيء الثابت.

والمعدوم: هو المنتفي الذي ليس بشيء.

وقد ذهبت القدرية^(١) إلى أن المعدوم شيء^(٢) وذات وجوهر وعرض وسواد وبياض وحركة، وأن الله تعالى لم يخلق الشيء شيئاً، ولا جعل الذات ذاتاً، ولا خلق الحركة حركة، ولا أحدث السكون سكوتاً/، بل كان هو شيئاً^{ب/٣} لم يزل، وهي لم تزل أشياء وذواتاً وجواهر وأعراضاً^(٣).

(١) غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف والكمبي ومن تبعه من معتزلة بغداد.
انظر: الكامل في الاستقصاء لتقي الدين النجرائي ص ١٨٥، والشامل في أصول الدين

لإمام الحرمين الجويني ص ٢٤.

(٢) يرى الشهرستاني أن الذي أوقع المعتزلة في كون المعدوم شيئاً شبهة أرسطوطاليسية.
ويرى الآمدي أن سبب ذلك إنما هو من تطفلهم سلوك مسلك الهولانيين، ونسجهم على منوال الفلاسفة الإلهيين، وظنهم أن ذلك من اليقينيات، وأنه لا منافرة بينه وبين القول بحدوث الكائنات. انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٣٣، وغاية المرام للآمدي ص ٢٨١.

(٣) قيل أن أول من أحدث هذا القول من المعتزلة الشحام ثم تابعه معتزلة البصرة. انظر: الشامل للجويني ص ٢٣.

والذي يدل على بطلان هذه البدعة: اللغة، ونص التلاوة:

فأما اللغة: فإن أهلها متى أرادوا إثبات شيء والإخبار عن وجوده، قالوا: رأينا شيئاً ووجدنا شيئاً. ومتى قصدوا الإخبار عن عدمه ونفيه، قالوا: ليس بشيء.

وأما القرآن: فقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾^(١)، وقال أيضاً: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾^(٢). وهذه نصوص.

فإن قيل: فما معنى قوله: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾^(٣)؟

قيل: معناه: أنه سيصير شيئاً عظيماً، والشيء المعدوم لا يوصف بالعظيم، فعلم أنه أراد به: سيصير شيئاً عظيماً.

فإن قيل: فقد قال الله سبحانه: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٤)، فأخبر أنه يقول للمعدوم الذي هو: شيء.

قيل: بل معناه أننا إذا أردنا أن نجعله شيئاً قلنا له: كُنْ، فيكون شيئاً؛ لأنه متى كان شيئاً في حال عدمه - كما هو شيء في حال وجوده - فما جعل الشيء شيئاً، ولا فعل في الحقيقة شيئاً ولا كونه؛ لأن الجوهر في حال عدمه جوهر، والكون في حال عدمه كون وحركة وسكون، والحدوث ليس بمعنى فتتعلق به القدرة والإرادة. وحمل الكون في الجوهر لا يوجب أن يكون قد كون نفس الجوهر أو الكون، كما لا يجب على أصلهم إذا خلق زيد حركة يده

(١) سورة مريم: ٩.

(٢) سورة الطور: ٣٥.

(٣) سورة الحج: ١.

(٤) سورة النحل: ٤٠.

أن يكون قد كَوَّن يده وجسده؛ لأنه حمل أحدهما في الآخر.
وبطل قولهم؛ لأن معنى قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾ هو شيءٌ مُنكَرٌ في
جنس، فكأنه قال: كلُّ شيءٍ أريدُ خَلَقَهُ أقول^(١) له: كن فيكون.

وعندهم: أن الله تعالى يخلق شطر أفعاله وهو لا يريد خلقها وغير مرید
لوجودها، وهي الإرادات التي توجد لا بمكان، وإن كانت هذه أشياء وإرادات
في حال عدمها، ولأن عندهم: أن الله تعالى لا يقول لما يريد خلقه: «كن».
ويكذبون الله في قوله: إنه يقول لما يريد أن يخلقه شيئاً: «كن». فكيف
صاروا يحتجون بما هو عندهم مجاز لا حقيقة له؟

فإن قيل: فقد قال: ﴿وَلَا نَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ عَدَاً﴾ (٢) **إِلَّا أَنْ
يَشَاءَ اللَّهُ** ﴿٢﴾، فأخبر أن ما يفعله في غد هو اليوم: شيءٌ مَقُولٌ له.

قيل: أراد به: ولا يقولن لما يريد فعله: إني فاعلٌ ما يصير شيئاً، بدليل
أنه مَقُولٌ له، والمعدوم لا يقال له ولا يخاطب عندهم، وهو كقوله تعالى:
﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّيْفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (٣). وبالإجماع: أن المعدوم
الذي نهينا عنه ليس بزناً ولا بفاحشة ولا ساء سبيلاً، ولا هو بشيء؛ لأن
الفحش والقبیح والزنا هي أسماء لحركات الفرج وإيلاجه في الفرج و^(٤) إذا
وُجِدَ مصادفاً للنهي والتحريم، وكذلك السبيل.

وكما قال: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا

(١) في الأصل: «أقل» والصواب ما أثبتته.

(٢) سورة الكهف: ٢٣.

(٣) سورة الإسراء: ٣٢.

(٤) كذا بالأصل، والأولى حذف الواو.

١/٤ حَرَامٌ ﴿^(١)﴾ ، والصدق والكذب أيضاً من / صفات الوجود، فأما المعدوم: فإنه لا يوصف بالقبح والفحش، ولا بالكذب ولا بالصدق. وقال سبحانه: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ ﴿^(٢)﴾، وقال: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ ﴿^(٣)﴾، وقال: ﴿وَأَعْمَلُوا صَالِحًا﴾ ﴿^(٤)﴾، وقال: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ ﴿^(٥)﴾.

وما لم يوجد فإنه لا يوصف بأنه صوم ولا صلاة ولا صلاح ولا فساد ولا خير ولا شر؛ لأن ذلك كله بالإجماع من صفات الوجود، ولكن أُطْلِقَ عليه هذا الاسم في حال عدمه، على أنه سيصير زناً وفاحشة وساء سبيلاً، وأنه خير وصلاح وصيام وزكاة وحج، أي: سيصير كذلك، والقرآن مملوء من ذلك.

وكذلك قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾ ﴿^(٦)﴾، ﴿وَلَا نَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا﴾ ﴿^(٧)﴾، وقوله: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ ﴿^(٨)﴾، المراد به: أنه سيصير شيئاً بدليل حجة العقل، وبدليل قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ ﴿^(٩)﴾، فوجب حمل بعضه على بعض.

(١) سورة النحل: ١١٦.

(٢) سورة الحج: ٧٧.

(٣) سورة البقرة: ٤٣.

(٤) سورة المؤمنون: ٥١.

(٥) سورة الأعراف: ٥٦.

(٦) سورة النحل: ٤٠.

(٧) سورة الكهف: ٢٣.

(٨) سورة الحج: ١.

(٩) سورة مريم: ٩.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المراد به: وقد خلقتك من قبل ولم تكن شيئاً منوعاً فجعلتك منوعاً، فيجعل منه محذوف مقدر، بدليل أنه خصنا بهذه المنة والامتنان، فيجب أن لا يشاركنا فيه الجمادات، وإلا ذهبت فائدة الامتنان علينا.

قيل: هذا باطل من وجوه:

أولها: أنه ليس في القرآن ذكر المنفوع، وإن جاز لكم أن تضمروا في الكلام ما ليس فيه؛ جاز لغيركم أن يقول: أراد به: وقد خلقتك من قبل ولم تكن شيئاً حيواناً، وقد كنت فيما لم يزل موجوداً كما كنت شيئاً. الدليل على ذلك: أنه خصنا بهذه المنة، والجمادات لا يصح الامتنان عليها، فلما خصنا بهذه المنة دون الجمادات، علمنا أنه لم يخلق الجماد جماداً كما لم يخلق الخلق شيئاً، وإلا ذهب فائدة الامتنان.

أو نقول: وقد خلقتك من قبل ولم تكن شيئاً عاقلاً؛ بدليل أنه تعالى خصنا وخص العقلاء بهذه المنة دون البهائم وسائر الحيوانات غير المكلفين؛ لأنه لم يمن عليهم بالعقل، فيجب أن يكونوا أحياء وإن لم يخلق الله حياتهم؛ لأنه لم يمن عليهم، وإلا ذهب فائدة الامتنان والتخصيص.

ولمّا بطل هذا وكان الله سبحانه قد خصنا بالمنة - بأن خلقنا وأحيانا ورزقنا وتفضل علينا وأمرنا بشكره - وويح الكفار على ذلك، فقال الله: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾^(١)، وقال: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(٢)،

(١) سورة الروم: ٤٠.

(٢) سورة البقرة: ٢٨.

والقرآن مملوء من ذلك. ولا يوجب ألا يكون قد خلق الجمادات والبهائم والحيوانات غير المكلفين؛ لأنه خص المكلفين بالذكر.

كذلك لا يجب أن يذهب فائدة قوله: ﴿وَقَدْ خَلَقْتَكُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾^(١)، وإن كان قد خلق كل شيء لا من شيء، وقد خصنا بالمنة والذكر، بل هذه منة على زعم مورد السؤال على زكريا عَلَيْهِ السَّلَامُ وحده دون غيره، فيجب أن يكون المخصوص بهذه المنفعة التي صار بها متفوعاً دون غيره. ولما بطل هذا عُلِمَ أنه خالق كل شيء من غير «شيء»، وإن خص بالذكر العقلاء أو زكريا عَلَيْهِ السَّلَامُ وحده.

فأما قوله: «إنه أخرج ذلك مخرج الامتنان»، فهو غلط قبيح، وكلام من لم يتأمل ما يقوله؛ لأن الله سبحانه ذكر قصة زكريا عَلَيْهِ السَّلَامُ وأنه سيرزق ولداً، فنعجّب عند ذلك زكريا عَلَيْهِ السَّلَامُ وقال: ﴿رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلْمٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا﴾^(٢)، فأجابه جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ وقال له: ﴿كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾^(٣)، فأخرجه مخرج الاقتدار والتمدح بذلك، فقال: إنك وإن كنت شيخاً ضعيفاً لا يحصل لمثلك في العادة ولد، فأنا قادر أن أرزقك ولداً، وأخلق من نطفتك الضعيفة التي لا يحيا^(٤) منها الولد في العادة ولداً، وكيف لا أقدر على ذلك ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾، فإذا قدرت أن أخلق الشيء لا من شيء، فكيف لا أقدر على خلق الولد من نطفة شيخ ضعيف!؟

(١) سورة مريم: ٩.

(٢) سورة مريم: ٨.

(٣) سورة مريم: ٩.

(٤) في الهامش: يجيء (خ).

وهذا كما قال تعالى لمن فرك العظام وقال: ﴿مَنْ يُعِجِ الْعِظَمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾^(١)، فقال تعالى في جوابه: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^(٢) الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا^(٣)، فقال: كيف لا أقدر على إعادته وأنا أنشأت ذلك من غير شيء ولا صورة ولا مثال؟! وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾^(٤).

وليس ها هنا ذكر الامتنان حتى يوجب التخصيص، بل هو ذكر التمدح بالمُكَنَّة والاعتدال على خلق الشيء من غير شيء، وإقامة الدليل لذكرنا عَلَيْهِ السَّلَام على كمال قدرته. ولم يَكُ زكريا عَلَيْهِ السَّلَام يشك في ذلك، لكنه كان يستبعد ١/٥ ذلك من جهة العادة، فأخبر أنه يجيبه إلى ملتَمَسه؛ لأنه قادر عليه.

والتمدح بالاعتدال يوجب التعميم في كل الذوات، وأنه خلقها من غير شيء، كما لو تمدح بكونه عليمًا ثم وجدنا معلومًا لم يعلمه لوجب سقوط علمه ولحوق الجهل والنقص به، وإن عَلِمَ كل معلوم سواه.

فكذلك يجب أن يكون قادرًا على خلق الأشياء كلها - حيوانها وجمادها، وجواهرها وأعراضها - من غير شيء؛ إذ لو كان لا يقدر على خلق الشيء إلا من شيء هو شيء معدوم، وهو - أيضًا - جوهر وعرض وذات ونفس معدومة؛ لقال له زكريا عَلَيْهِ السَّلَام: فأنت حُكْمًا لا تقدر على خلق الشيء إلا من شيء، وكذلك لا تقدر أن تخلق الولد إلا من نطفة شاب صادفت رحم شابة، لا علة بنطفة واحدٍ منهما.

(١) سورة يس: ٧٨.

(٢) سورة يس: ٧٩ - ٨٠.

(٣) سورة الروم: ٢٧.

ولكان للملحد أن يعترض على الله تعالى عن زكريا عَلَيْهِ السَّلَامُ بهذا ويقول له: فأنت إنما أردت بقولك: وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً منفعاً فجعلتك منفعاً، ولا تقدر أن تخلق الشيء إلا من شيء، وتحتاج في كل ما تخلقه إلى أشياء هي جواهر وأعراض معدومة، حتى تخلق منه الموجودات، فما يؤمن زكريا عَلَيْهِ السَّلَامُ أنك لا تقدر على إحداث الولد إلا من النطفة الصحيحة، وأن تكون حجته غير لازمة.

وهذا الخلق والحدوث غير معقول على أصولهم. ويبطل هذا الكلام من هذا الوجه، وفيه وجود آخر من الفساد، لكن في هذا كفاية وغنى إن شاء الله.

* * *

فصل

[في الموجودات]

وأما الموجودات فإنها - أيضاً - تنقسم إلى قسمين: قديم، ومحدث^(١).

ومعنى القديم^(٢): هو المتقدم على غيره تقدماً طويلاً على وجه المبالغة، فربما كان لا أول له، وربما يعنون به: أنه ما لوجوده أول، كقولهم: بناء قديم، ونسج قديم، ومُلك قديم، قال الله ﷻ: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾^(٣).

والقديم الذي لا أول لوجوده، الذي يجب وجوده فيما لم يزل وفيما لا يزال هو: الله سبحانه وسائر صفات ذاته من علمه وقدرته/ وكلامه وإرادته ه/ب وحياته وسمعه وبصره.

ومعنى المحدث^(٤): هو أنه الموجود عن عدم.

ومتى استمر به الوجود زمانين وأكثر وُصِفَ بأنه باق لاستمرار الوجود

به.

(١) انظر: التمهيد ص ٣٦، ولمع الأدلة للجويني، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ص ١٨٧، والمحصل ص ٢٠٨.

(٢) انظر في معنى القديم: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ص ١١٨، والتعريفات للشريف الجرجاني، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ص ٢٢٠.

(٣) سورة يس: ٣٩.

(٤) انظر في معنى المحدث: الأربعين في أصول الدين لفخر الدين الرازي ص ٢٣، والصحائف الإلهية لشمس الدين السمرقندي ص ١٢١.

فصل

[في المحدثات]

والمحدثات كلها تنقسم إلى ثلاثة أقسام^(١): فجوهر منفرد بنفسه، وجسم مؤلّف، وعرض قائم بالجواهر والأجسام.

فحقيقة الجوهر: هو الشاغل للحيز وهو الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يحمل من كل جنس من الأعراض عرضاً واحداً.

والدليل على أن الجزء الذي هو أقل القليل لا يتجزأ خلافاً للملحدة^(٢) والنظام^(٣): هو أنه لو كان في الذرة من الأجزاء والأنصاف والأبعاض ما لا نهاية له، وأنه ينقسم أبداً؛ لم يكن الفيل والجبل أكبر من الذرة؛ لأنه إذا كان لا نهاية لأجزاء كل واحد منهما؛ فإنه لا يجب أن يكون أحدهما أكبر من الآخر، وفي علمنا بأن الفيل أكبر من الذرة دليل على أن الجزء لا يتجزأ.

* * *

(١) انظر: التمهيد ص ٣٧، والإنصاف ص ١٦، والمحصل ص ٢١٦.

(٢) المخالفون من الملحدة: هم قوم من قدماء الفلاسفة، منهم انكسافراطيس تلميذ أفلاطون. انظر: المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات لفخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٦/٢.

(٣) هو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري المعتزلي، تبخّر في علوم الفلسفة، واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة، توفي سنة ٢٣١ هـ. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٤٩.

فصل

[في الجسم]

وحقيقة الجسم^(١): هو المُوَلَّف، وأقل الأجسام إنما هو جوهران إذا تألفا.

والدليل على ذلك: أن هذا الاسم مأخوذ من التأليف، فيقال: زيد جسيم، وعمرو أجسم منه، إذا كان أكثر تأليفاً وذهاباً في الجهات منه، والمبالغة في أسماء الشيء إنما هي مأخوذة من أصل الاسم، فقولنا: أعلم وأقدر وأظرف وأعقل؛ إنما هو مأخوذ من العلم والقدرة والظرف والعقل، فوجب بهذه القضية أن يكون أقل الأجسام جوهرين؛ لأنه أول ما يحصل بينهما التأليف والانضمام.



(١) انظر: التمهيد ص ٣٧، والمبين للآمدي ص ١١٠، والشامل للجويني ص ٢٠٨،
والصحائف الإلهية ص ٢٥٣.

فصل

[في العرض]

وحقيقة العرض في اللغة^(١): هو ما يقرب زواله وفناؤه، قال الله تعالى في وصف الكفار حين أظلم العذاب فظنوا أنه سحاب يقرب زواله: ﴿قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾^(٢)، وقال تعالى في صفة الدنيا لَمَّا كان عاقبتها إلى الزوال والفناء: ﴿تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾^(٣). ويقال: عرض لفلان مرض، وعرض له عارض، يعني: أنه يقرب زواله.

وأما في مواضع المتكلمين^(٤): فهو ما لا يصح بقاؤه وقتين؛ لأنه أسرع ١/٦ الأشياء عدماً وزوالاً.



-
- (١) انظر: المصباح المنير لأحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت، ٤٠٤/٢،
والمعجم الوسيط ٥٩٣/٢.
- (٢) سورة الأحقاف: ٢٤.
- (٣) سورة الأنفال: ٦٧.
- (٤) انظر: التمهيد ص ٣٨، والتعريفات للجرجاني ص ١٩٣، وتبصرة الأدلة للنسفي ٥٠/١.

فصل

[في المعدومات]

فأما المعدومات ، فإنها تنقسم إلى خمسة أقسام^(١) :

معدوم يستحيل وجوده ولا يصح تعلق القدرة به بحال ، وذلك نحو : اجتماع الضدين ، وكون الجسم في مكانين ، ووجود ثان مع الله تعالى ذكره ، وأن يصير القديم محدثاً والمحدث قديماً ، وقلب الحقائق والأجناس ، وما في معناه .

والثاني: معدوم قد كان موجوداً ففني وانقضى ، كيوم أمس ، وعام أول ، وما قد فني من كلامنا وحركاتنا وسكناتنا وسائر متصرفاتنا .

والثالث: معدوم سيوجد ، وقد علمنا وجوده قطعاً بدليل السمع ، ككون البعث والنشور والحساب ، وغير ذلك .

والرابع: معدوم يصح وجوده ، لكننا لا ندري هل يوجد أم لا؟! كوجود ولد ، وصحة وسقم ، وموت إنسان ، وما لا نعلمه مما ينفرد الله تعالى بالعلم بوقوعه .

والخامس: معدوم يصح في المقدر كونه ووجوده ، إلا أنه قد أخبر الله سبحانه أنه لا يكون ، كرد أهل المعاد إلى الدنيا ، وكدخول الكفار إلى الجنة ، وخروجهم من النار ، وما في معناه ؛ لأنه قد أخبر - وهو الصادق - أنه لا يحدث ولا يكون بحال من الأحوال .

(١) انظر: التمهيد ص ٣٥ ، والإنصاف ص ١٧ .

باب

ذكر الفرق بين الأدلة الصحيحة وبين فاسدها وذكر أقسامها

وهذا الباب هو أصل لسائر أبواب الكلام، فمن حققه وحصله لم يخف عليه الفرق بين الأدلة والشبه.

✽ والأدلة كلها تنقسم إلى سبعة أقسام^(١):

أولها: حجة العقول التي نبتة الله سبحانه عليها بقوله تعالى: ﴿لَقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(٢)، و ﴿يَتَذَكَّرُونَ﴾^(٣)، ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَاتُ أَنْ نَبِّئَهُمْ بِآيَاتِنَا﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ﴾^(٥)... وما في معنى ذلك في القرآن، وهو كثير.

وهذا القسم يقع الاحتجاج به من وجوه:

فالوجه الأول: أن ينقسم الشيء في العقل إلى قسمين أو أكثر من ذلك، ومحال أن تكون كلها صحيحة/ أو كلها فاسدة، فمتى أفسد الدليل أحد

(١) انظر: التمهيد ص ٣١، والإنصاف ص ١٩.

(٢) سورة البقرة ١٦٤.

(٣) سورة البقرة: ٢٢١.

(٤) سورة النساء: ٨٢.

(٥) سورة الغاشية: ١٧.

﴿ باب ذكر الفرق بين الأدلة الصحيحة وبين فاسدها وذكر أقسامها ﴾

القسمين أو كلها إلا قسماً واحداً ثبت صحة القسم الباقي . مثاله: متى علمنا بأن العالم لا يخلو أن يكون قديماً أو محدثاً، فإذا بطل قدمه صح حدوثه، ولو صح قدمه لبطل حدوثه .

ومن ذلك^(١): أن يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعله، فيجب القضاء على أن كل من وُصِفَ في الغائب بتلك الصفة وثبت له ذلك الحكم؛ فإنه^(٢) لأجل مثل تلك العلة ما يستحقه . مثاله: علمنا بأن العالم إنما استحق حكم العالمين^(٣) والوصف له بذلك؛ لأن له علماً، فيجب القضاء بأن كل عالم لأجل علم ما صار عالماً، فيتعيّن قياس الشاهد على الغائب في موجب العلة؛ لأنه لو جاز وجود عالم لا علم له لخرج العلم عن أن يكون علة لكون العالم عالماً .

ومن ذلك: أن يعلم أن الذي يصحح الحكم والصفة إنما هو وجود المصحح، فيجب القضاء لكل من له تلك الصفة أن يكون مصححها مثل ذلك المصحح . مثاله: أنه إذا علم أن المصحح لكون العالم القادر عالماً قادراً إنما هو الحياة، أو كونه حياً، فوجب القضاء في كل عالم أن الذي صحح علمه إنما هو الحياة .

ومنها: أن تعلم أن حقيقة الشيء هو صفة له، فيجب الحكم بمثل تلك الحقيقة لمثل تلك الذات في الغائب، وكذلك الحد . مثاله: أننا متى علمنا أن حد الجسم أنه هو المؤلف، وكذلك حقيقة العلم بأنه معرفة المعلوم، وجب القضاء بأن كل جسم وعلم فهذا حده وحقيقته .

(١) هذا الوجه من الاحتجاج نجده عند الأشعري في اللمع ص ٢٦، والباقلاني في التمهيد ص ٣٢ .

(٢) كذا في الأصل، ولعل الأولى أن يقال: فإن له .

(٣) في الهامش: العالم .

ومن ذلك: أن نستدل بصحة الشيء على صحة مثله وما هو بمعناه، وباستحالة على استحالة مثله وما هو بمعناه. مثاله: أنه إذا دل الدليل على قدرة العالم سبحانه على خلق الجواهر والأجسام وسائر أجناس الأعراض، وجب أن يكون قادرًا على خلق مثلها. فإذا دل الدليل على إحالة خلق عَرَض لا في مكان فيما مضى من الأزمان، وعلى إحالة اجتماع الضدين، وكون الجسم في مكانين؛ وجب القضاء بإحالة في وقتنا هذا.

والقسم الثاني من أقسام الأدلة: هو الاستدلال بموجب اللغة وتوقيفهم. / 1/7
مثاله: قولهم: لا نار إلا حارّة مُلَهَبَة، وأن لا إنسان إلا من له هذه الصفة المخصوصة، على أن كل من خبرنا أنه رأى نارًا أو إنسانًا، وهو من أهل لُغَتِنَا، يقصد إفهامنا أنه شاهد مثل هذه النار ومن له هذه البنية، حَكَمْنَا بصدقه.

القسم الثالث: الاستدلال بظهور المعجزات على صدق من ظهرت على يده؛ لأنها تجري مجرى الشهادة له بالقول؛ لأنه لا فَرْقَ بين أن يُصَدَّقَ الإنسان بقوله أو بفعله عند سماع دعواه عليه، ولمّا كان الله تعالى سامعًا لدعوى من يدّعي النبوة والرسالة عليه، وكان قادرًا على التفرقة بين الصادق والكاذب، ثم فَعَلَ من الأفعال التي ينفرد هو بالقدرة عليها - عَلِمَ أنها دلالة على صدقه.

وقد يُسْتَدَلُّ بصدق من خَبَّرَ النبي عن صدقه، وصدق من صدَّقه (مَنْ خَبَّرَ النبي عن صدقه) ^(١) إلى ما لا نهاية له، لأنه لو كَذَّبَ الثالث لعاد الثاني كاذبًا، ولرجع ذلك إلى أن يكون النبي كاذبًا، وذلك محال.

(١) كذا في الأصل، ولعل الجملة مكررة.

باب ذكر الفرق بين الأدلة الصحيحة وبين فاسدها وذكر أقسامها

والقسم الرابع: الاستدلال بكتاب الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، قال الله سبحانه: ﴿مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(١)، وقال فيه: ﴿بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾^(٢)، وقال: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾^(٣)... إلى غير ذلك.

القسم الخامس: الاستدلال بقول الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهي السنة الثابتة عن الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ، قال الله سبحانه: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾... الآية^(٤)، وقال: ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٥).

السادس: إجماع الأمة من أهل كل عصر، قال الله ﷻ: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا نُبِّئَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾... الآية^(٦)، وقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا تجتمع أمتي على ضلال»^(٧)، وفي معناه

(١) سورة الأنعام: ٣٨.

(٢) سورة النحل: ٨٩.

(٣) سورة النساء: ٨٢.

(٤) سورة النور: ٦٣.

(٥) سورة الحشر: ٧.

(٦) سورة النساء: ١١٥.

(٧) أخرجه الترمذي ٤/٤٦٦ في كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، برقم: (٢١٦٧) عن ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا بلفظ: «إن الله لا يجمع أمتي - أو قال أمة محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذ شذ في النار». قال الترمذي: هذا حديث غريب من هذا الوجه.

وأخرجه أبو داود ١٤/٥ في كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها، برقم: (٤٢٥٠) عن أبي مالك الأشعري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بلفظ: «إن الله أجاركم من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة».

وأخرجه ابن ماجه ٢/١٣٠٣ في كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، برقم (٣٩٥٠) =

أحاديث كثيرة.

السابع: القياس على الكتاب والسنة والإجماع في الأحكام الشرعية التي لا مجال للعقل فيها بحال؛ لقوله تعالى ذكره: ﴿فَاعْتَرُوا بِتَأْوِيلِ الْأَبْصَرِ﴾^(١)، وقال سبحانه: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(٢)، وقال عَدِيَّ السَّلَامُ لمعاذ بن^(٣) جبل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حين وجهه إلى اليمن والياً: «يَمَّ تَحْكُم يَا مَعَاذُ؟ قال: بكتاب الله ﷻ، قال: فإن لم تجد فيم؟/ قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي، قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه»^(٤).

* * *

= عن أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، بلفظ: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافًا، فعليكم بالسواد الأعظم».

(١) سورة الحشر: ٢.

(٢) سورة النساء: ٨٣.

(٣) «ابن» ساقطة من الأصل.

(٤) أخرجه الترمذي ٦١٦/٣ في كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، برقم: (١٣٢٧). وأخرجه أبو داود ٢١٥/٤ في كتاب الأفضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، برقم: (٣٥٨٧).

فصل

[في أصل أدلة الملحدة والمعطلة والمبتدعة]

ويجب أن تعرف أن الأصل الذي اعتمد كل ملحد ومُعطل ومبتدع بدعته، إنما هو نكتة واحدة، وهو قياس الغائب على مجرد الشاهد والوجود^(١)، من غير أن يجمعها علة ولا حد ولا حقيقة ولا مصحح ولا موجب لعلة.

فذهبت طائفة إلى القول بقدم العالم؛ لأنهم لم يشاهدوا حدوثهم.

وقال آخرون^(٢): إنه ما من حادث إلا وقبلة حادث؛ لأنهم ما وجدوا بيضة إلا من دجاجة، ولا دجاجة إلا من بيضة، ولا إنساناً إلا من نطفة، ولا نطفة إلا من إنسان؛ لأنهم لم يشاهدوا ولا وجدوا إلا كذلك.

وذهبت طائفة^(٣) إلى القول بالجسم، وأن معبودهم جسم؛ لأنهم لم يجدوا في الشاهد فاعلاً إلا جسمًا مؤلفًا.

(١) قال الجرجاني: «وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم الله سبحانه، فيقيسونه على الممكنات قياساً فقهيًا، ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبًا عن الحواس». انظر: شرح المواقيف ٢٨/٢.

(٢) هم عوام الملحدة. ومن أجاز عن شبهتهم هذه: القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ص ١١٧، والآمدني في أبحاث الأفكار ٣/٣٦٢.

(٣) هم اليهود وغلاة الروافض والمشبهة والكرامية. انظر: مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١/١٠٦، وأبحاث الأفكار ٢/١٢، والتبصير في الدين للإسفرائيني ص ١٢٧.

وعلى هذا الأصل بَنَّتِ القدرة أصولها، فزعمت: أن الباري لا علم له ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة له؛ لأنه لو كان له علم وقدرة لوجب أن تكون أعراضاً، وأن تكون محدثة؛ لأنهم لم يجدوا في الشاهد إلا كذلك، وأنه لا يُرى بالأبصار؛ لأنه لو صحت رؤيته بالأبصار لوجب أن يكون جسمًا، أو عرضًا، ومقابلًا، أو خالًا في مقابل، أو محدودًا متناهيًا؛ لأنهم لم يجدوا في الشاهد مرئيًا إلا هذه حاله وصفته.

وأنه لا يجوز أن يريد أكثر أفعال عباده من القبائح والمعاصي؛ لأنه لو أرادها لوجب أن يكون سفيهاً؛ لأن مرید القبح في الشاهد سفيه. وأنه لا يجوز أن يخلق الظلم؛ لأنه لو خلق الظلم لكان ظالمًا؛ لأن هذا حكم الشاهد والوجود عندهم... وغير ذلك مما نذكره عنهم في مواضعه، ونبيّن فساده بعون الله تعالى.

والذي يدل على بطلان الأصل الذي بنوا عليه أصولهم نكتة واحدة، وهو: أنه لو نشأ ناشٍ في بلد الرّنج في جزيرة منها لم يخرج إلى غيرها فلم يجد ماء إلا عذبًا، ولا إنسانًا إلا أسود، ولا زرعًا إلا أخضر، ثم قاس ما غاب عنه على شاهده، وحكّم أن لا ماء إلا عذب، ولا إنسان إلا أسود، ولا زرع إلا أخضر، وقال: إنما قضيت بذلك لأنني كذلك وجدت وشاهدت ولم أشاهد غيره - لكان قد أبطل في قياسه، وغلّط فيما حكم به؛ لِعِلْمِنَا بأن في الدنيا ماء البحار المالحة، وفيها الصقالبة والبيضان من الناس، وفيها ورد وزرع غير أخضر كشقائق النعمان والياسمين... وغير ذلك^(١).

(١) للإمام أبي الحسن الأشعري السبق في إبطال استدلالهم بالشاهد على الغائب في الأمثلة السابقة. انظر: مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص ٣٠٥.

بَابُ ذِكْرِ الضَّرْقِ بَيْنِ الْأَدْلَةِ الصَّحِيحَةِ وَبَيْنِ فَاسِدِهَا وَذِكْرِ أَقْسَامِهَا

وكذلك سبيل كل من اعتل بذلك كان مبطلاً، وطُولِبَ بما يجمع بينهما من علة أو حد أو حقيقة أو موجب لعلة، وإلا لزم هذا الإلزام؛ فإنه لا فصل له منه.

*** **

باب

الكلام في حدث العالم

وأول ما يجب أن يُتَدَاً به من الكلام أن يعلم أن جميع العالم سفليّه وعلويّه محدث بأسره، والطريق إلى معرفة ذلك مبني على أربعة أصول:

أحدها: إثبات الأعراض^(١)، والدليل على إثباتها: تحرك الجسم بعد سكونه، وسكونه بعد حركته، ولا يخلو إما أن يكون تحرك لنفسه أو لعلّة، أو لا لنفسه ولا لعلّة، فلو كان متحركاً لنفسه لما جاز سكونه بعد حركته؛ لوجود نفسه الذي يوجب حركته، وبطل أن يكون متحركاً لا لنفسه ولا لعلّة؛ لأنه ليس بأن يكون متحركاً لا لنفسه ولا لعلّة أولى من أن يكون ساكناً، وإذا بطل هذان القسمان صح أنه إنما تحرك لعلّة هي الحركة، وسكّن لعلّة هي السكون. وبهذه الطريقة تُثبِت كل الأعراض من الألوان والطعوم والأرايح وأعمال القلوب.

والأصل الثاني: العلم بحدوث الأعراض وتجدها، والدليل على ذلك:

(١) قال البغدادي: «الخلاف في إثبات الأعراض مع الأصم ومع طوائف من الدهرية والسمنية نفوها كلها، وزعموا أن المتحرك متحرك لا بحركة، والأسود أسود لا بسواد يقوم به، ونفوا جميع الأعراض». انظر: أصول الدين ص ٥٦.
وقد ذهب الأصم إلى أن العالم كله جواهر؛ فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلاً عنده ليست عرضاً بل جوهرًا. انظر: شرح المواقف للجرجاني ٢٧/٥.

بطلان الحركة عند مجيء السكون، وبطلان السكون عند مجيء الحركة؛ لأنه لو لم يبطل أحدهما لكانا جميعاً موجودين معاً، ولكان يجب أن يكون الجسم متحركاً ساكناً في حالة واحدة، وذلك ما^(١) يعلم فساداً ببداءات العقول وضرورتها.

الأصل الثالث: أن الجسم لا ينفك من هذه الأعراض الحادثة، والدليل على ذلك: أننا نعلم بالضرورة أن الجسم لا يخلو إما أن يكون متماس الأبعاد مجتمعاً، أو يكون متفرقاً متبايناً؛ لأنه لا منزلة هاهنا ثالثة، وقد بينا أن الاجتماع والافتراق عَرَضَانِ حادثان كالحركة والسكون، فوجب أن لا ينفك الجسم من الحوادث.

الأصل الرابع: أن ما لا ينفك من الحوادث لم يسبقها ولا وجد قبلها/ فهو ٨/ب محدث كهي؛ لأنه إذا لم يكن قد سبقها في الوجود فإنه لا يخلو إما أن يكون موجوداً معها أو بعدها، وكلا الأمرين يوجب حدوثه.

* * *

(١) كذا في الأصل، ولعل الأولى أن يقال: مما.

فصل

[في أصول فاسدة للقدرية في معرفة حدث العالم]

واعلموا - وفقكم الله - أن القدرية لا سبيل لهم إلى معرفة حدث العالم لأصول لهم فاسدة:

أولها: أن عندهم أن الجوهر والعرض والذات والشيء جوهر وعرض وذات وشيء في حال عدمه، وأن صفات النفس وصفات الأخص - ككون الجوهر جزءاً لا يتجزأ، وكونه منفرداً، وكون العرض سواداً وبياضاً ولوناً وحركة وطعماً ورائحة - ثابتة للذوات في حال عدمها؛ لأن هذه صفات لا تعلق لها بالفاعل، بل هي مستحقة للذوات لأنفسها^(١).

فيقال لهم: إذا كان الله ﷻ في أزله ذاتاً و شيئاً ثابتاً، والجواهر فيما لم يزل جواهر، والأعراض أعراضاً، والله سبحانه لم يجعل الشيء شيئاً، ولا جعل الجوهر جوهرًا، ولا العرض عرضاً، ولا خلق الذات ذاتاً، ولا سبقها ولا سبق أعيانها وذواتها - فإذن قد صرحتم بمعنى القول بقدم جواهر العالم وأعراضه، وإنما تمتنعون من إطلاق هذه العبارة خوفاً من سيوف المسلمين.

فإن قالوا: فنحن نقول مع هذا: إنه خلقها وأحدثها وأخرجها من العدم إلى الوجود يجعل^(٢) الجوهر متحيزاً شاغلاً للمكان، وجعل العرض محمولاً

(١) يلاحظ هنا أن السمتاني ينسب فكرة المعدوم إلى المعتزلة مطلقاً، بينما ينسبها الشهرستاني إلى أكثرهم. انظر: نهاية الإقدام ص ٣٥.

(٢) في الهامش: وجعل.

في الجواهر، وجعله كائناً بعد أن لم يكن كائناً.

قيل لهم: هذه عبارات فارغة ليس تحتها معنى بحال، وذلك أن الخلق والحدوث والوجود وإخراج الشيء من العدم إلى الوجود إنما هو راجع إلى معنى واحد، وهو أن الحدوث والوجود ليس هو معنى من المعاني، ولا عرضاً من الأعراض، ولا ذاتاً من الذوات، فيصح أن تتعلق به القدرة، فإذا كان الله سبحانه لم يجعل الذات ذاتاً وشيئاً وجوهراً وسواداً وحركة، ولا أحدث عرضاً هو حدوث أو وجود فما عولتم إلا على عبارة فارغة.

وأما قولكم: إنه جعله متحيزاً شاغلاً حاملاً للعرض، والعرض محمول فيه، فهذا أيضاً غلط؛ لأن عندكم أن هذه الصفات لا تتعلق بالفاعل، ولو كانت تتعلق بالفاعل لكانت توجد بحسب قصده واختياره، فكان يصح أن يحدث الجوهر ولا يجعله متحيزاً ولا شاغلاً ولا حاملاً للعرض. / فلما لم ١/٩ يصح أن يوجد الجوهر إلا متحيزاً حاملاً للعرض، عُلِمَ أن هذه الصفات غير متعلقة بالفاعل بحال.

وأما قولكم: إنه صار أحدهما محمولاً في الآخر؛ فإنه ليس من حيث حصل أحدهما محمولاً في الآخر وحلّه وجب أن يكون قد جعله ذاتاً بعد أن لم يكن ذاتاً، أو جعله جوهرًا بعد أن لم يكن كذلك، ولهذا لا يجب أن يكون الصباغ خالقاً للصبغ والثوب، لأنه حمل أحدهما في الآخر؛ لأن الثوب كان ثوباً، والصبغ صبغاً قبل أن يحمل أحدهما على الآخر، ولكان يجب على أصلكم أن تكون نحن قد خَلَقْنَا جوارحنا وآلاتنا؛ لأننا نحمل فيها الحركات والسكنات، وأن تكون قد أحدثنا وأوجدنا جوارحنا وذوات الأعراض الحالة فيها وأعيانها، وهذا باطل بالاتفاق، فكذلك عندكم أن الجوهر كان جوهرًا

وذاتاً وشيئاً، والعرض عرضاً وسواداً وبياضاً وحركة، وإنما حلَّ أحدهما في الآخر.

وهذا نفس قول أرسطاطاليس^(١) ومن تبعه من القائلين بقدم العالم^(٢)، وأن طينة العالم كانت متعربة عن الأعراض، فلما امتزجت الطبائع الأربع^(٣) حلَّتْها الأعراض لامتزاجها، فهذا مذهبهم في حدث العالم، فاعرفه.

فإن قيل: فكيف يصح أن يتعلق العلم بما ليس بشيء ولا ذات؟

قيل: كما يتعلق العلم بأن لا ثاني مع الله ﷻ، وتتعلق العلم بإحالة اجتماع الضدين، وكون الجسم في مكانين، وإحالة قلب الحقائق. ولا يدل تعلق العلم بهذه المعلومات على أن معلوماتها أشياء وذوات وجواهر وأعراض، وكذلك جميعها.

*** ** *

(١) أرسطاطاليس (٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م) الفيلسوف اليوناني المشهور، تلميذ أفلاطون، وأستاذ الإسكندر المقدوني، لقب بالمعلم الأول. من آثاره: الأورغانون في المنطق، وكتاب السياسة، وكتاب ما وراء الطبيعة. انظر: موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ٩٨/١.

(٢) من أتباعه المشائين، مثل: الإسكندر الأفودييسي، وثامسطيوس، وفورفوريوس، ومن تأثر بهم من فلاسفة الإسلام كابن سينا والفارابي. انظر: الملل والنحل للشهرستاني ١٤٩/٢، وصدق الكلام في علم الكلام لكمال الدين الأندكاني ص ٧١٩.

(٣) وهي الأرض والماء والنار والهواء.

باب

القول في أن للعالم محدثاً أحدثه

والدليل على أن للعالم صانعاً صنعه ومحدثاً أحدثه على أصول جميع العقلاء: أننا نعلم ضرورة بأن كل جسم من الأجسام يحتمل من الشكل والصورة والبنية غير شكله وصورته التي هو عليها؛ لأن الشمع والطين يحتمل جسمه أن يَصَوَّرَ منه صورةً سمكةً وصورةً طائرٍ وصورةً إنساناً، فلما علمنا أن كل شيء منه قد اختص بصورة وشكل مع احتمال الجسم لغير تلك الصورة، وأنه لم يختص بتلك الصورة لنفسه وجنسه؛ لأننا نجد ما هو من جنسه من الأجسام على خلاف صورته وضده، فعُلِمَ أنه لولا/ أن له قاصداً قصد إلى ٩/ب تخصيصه بصورته دون غيرها من الصور، وإلا لم يكن تخصصه بتلك الصورة أولى من غيرها؛ لاحتمال نفس الجسم لغير تلك الصورة^(١).

وعلى هذا نبه الله سبحانه في القرآن، حيث قال: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ وَسِنَانٌ وَعَيْرٌ سِنَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَجِدٍ وَفُضِّلَ بَعْضُهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ﴾^(٢)، فأكذب أهل الطبائع^(٣) فقال:

(١) هذا دليل الباقلاني في التمهيد ص ٤٣، وفي الإنصاف ص ٣١.

(٢) سورة الرعد: ٤.

(٣) أهل الطبائع: هم فرقة يعيدون الطبائع الأربع على اعتبار أنها أصل الوجود، حيث إن العالم

مركب منها. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للقاضي محمد بن علي التهانوي ٩١٢/١.

الأرض أرضاً واحدة، والماء ماءً واحداً، والهواء هواءً واحداً، ونفس الجسم يحتمل من الشكل والصورة والطعم غير ما هو عليه، لكنني أخرج من شبر من الأرض قد يُسقى بماءٍ واحدٍ، ولحقه هواءً واحداً، والخشب^(١) جنسٌ واحدٌ، وأخرج منه طعماً متفاضلة، وألواناً مختلفة؛ ليعلموا أنني الذي قصدت إلى ذلك.

وقال أيضاً: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿١٤﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ﴿١٥﴾... ﴿١٦﴾ الآية^(٢). فأخبر أن المنى إنما هو مائع على صفة واحدة، ونقله من صورة إلى صورة إلى أن يصير بشراً سوياً وطائراً وفساً وحيواناً.

ويدل أيضاً على صحة وجوب وجود الصانع^(٣): أن كل حادث اختص حدوثه بوقت ما وزمن ما، جاز وصح وجوده وحدثه قبل ذلك الوقت وبعده، فلولا أن له محدثاً قدّم المقدم منه وأخر المؤخر منه، وإلا فلم يختص وجوده بهذا الوقت دون غيره من الأوقات؟ وهذا أيضاً واضح.

ويدل عليه أيضاً^(٤): ما قد بيناه من تغيير الأحوال واختلاف الصفات على الذوات، فلا يخلو إما أن تكون هي الفاعلة بنفسها ذلك أو يفعل بها غيرها، فبطل أن تكون هي الفاعلة بنفسها؛ لأن منها ما هو موات وجماد وعرض، ونحن بالضرورة نعلم أن الحائط والجمادات لا يصح منها الفعل ودقائق

(١) في الهامش: والجنس.

(٢) سورة المؤمنون: ١٢ - ١٤.

(٣) هذا دليل الباقلاني في التمهيد ص ٤٣، وفي الإنصاف ص ٣١.

(٤) هذا دليل الباقلاني في الإنصاف ص ٣١.

الصنائع، كتصوير البشر وتركيب الفلك، ولهذا قال شيخنا أبو الحسن الأشعري - رحمه الله -: «إنه لا شك في جهل من انتظر أن يصير الطين لَبِنًا منضوداً وقصرًا مشيداً، وأن تصير الفضة درجاً^(١) وخاتماً من غير فاعل يفعله ولا خالق يخلقه، وأن من اعتقد ذلك كان من المعقول خارجاً، وفي الجهل والجبأ^(٢)».

ونحن ندل على بطلان قول/ الطبائعيين في بابه وموضعه إن شاء الله، ١٠/أ
فلما استحال الفعل من النطفة والجماد عُلِمَ أن لها فاعلاً خالقاً عليمًا حكيمًا.

* * *

(١) قال في اللسان ٢٣٨/٥: الدُرْجُ: سُفِيْطٌ صغير تدخر فيه المرأة طيبها وأداتها، والجمع أدراجٌ ودَرَجَةٌ. وفي حديث عائشة: كُنَّ يبعثن بالدَّرَجَةِ فيها الكُرْسُف. قال ابن الأثير: هكذا يروى بكسر الدال وفتح الراء. جمع دُرْج.

(٢) انظر: اللمع للأشعري ص ١٨، والنص المذكور فيه هو: «أن القطن لا يجوز أن يتحوّل غزلاً مفتولاً، ثم ثوباً منسوجاً، بغير ناسج لا صانع ولا مدبر، ومن اتخذ قطناً ثم انتظر أن يصير غزلاً مفتولاً، ثم ثوباً منسوجاً بغير صانع ولا ناسج كان عن معقول خارجاً، وفي الجهل والجبأ».

فصل

في بيان عجز القدرية عن معرفة إثبات الصانع

واعلموا - رحمكم الله - أن الطريقة التي يتطرق منها القدرية إلى معرفة إثبات الصانع هو أن يقولوا: قد ثبت في حكم الشاهد والوجود أن الفعل لا بد له من فاعل، والكتابة لا بد لها من كاتب، فلما ثبت هذا وجب أن يُقضى بذلك على الغائب، وأن يكون العالم المحدث له محدث بهذه الطريقة. وهذه طريقة ظاهرة الفساد لأننا - أولاً - لا نسلم في هذا الشاهد أن فيه خالقاً ومحدثاً مخترعاً، بل ليس في الحقيقة من يخلق ويحدث الذوات إلا الله سبحانه فقط، ونحن نبيّن أن العبد لا يقدر على خلق شيء من الأشياء بحال.

ثم يقال لهم: إذا كان معتمد ما تعتمدونه في هذا الباب: أن الكتابة تدل على الكاتب، والبناء يدل على الباني، فما أنكرتم ممن قال بصحة مذاهب المجسمة والمشبهة، فإنهم يقولون لكم: كما أن الكتابة تدل على الكاتب، فإنها تدل أيضاً على يده التي بها كتب، وعلى آله وجوارحه، وعلى أنه يفعل إما مباشراً أو متولداً. فكذلك وقوع الفعل من الباري سبحانه يدل على أنه ذو جراحة وآلة وأنه لا يفعل إلا مباشراً أو متولداً.

فإن زعمتم: أنه يصح وقوع الفعل من غير آلة ولا جراحة ولا يد، فإننا أيضاً نجوّز وقوع الفعل لا من فاعل.

وإن قلت: إن الكتابة لا بد أن تدل على كاتب، والفعل على فاعل، قلنا لكم: فكذلك الكتابة تدل على أن لكاتبه يداً وقلماً وآلة، كذلك الباري، وهذا ما لا فصل لهم منه أبداً.

*** **

باب

ذكر الدلالة على أن صانع العالم سبحانه موجود

والتي يدل على ذلك^(١): أنه قد ثبت من أصلنا إثبات الصفات له سبحانه، وأن له علماً وقلرة وحياة وسمعاً وبصراً، وإن لم يسلم ذلك تثبت الكلام إلى الصفات. فإذا ثبت ذلك، فنقول: إن الصفات لا يصح قيامها بالمعدوم؛ لأن المعلوم ليس بشيء ولا ذات، فصح أن الصفة لا تقوم إلا بذات موجودة.

ولا يصح من القدرة الاستدلال على وجود الباري بحال، وذلك أنهم يستدلون على ذلك بأن يقولوا: إنه قد ثبت أنه حي عالم قادر سميع بصير، فوجب أن يكون موجوداً؛ لأن المعدوم لا يصح أن يكون شيئاً عالمًا قادرًا سميعاً بصيرًا^(٢).

فيقال لهم: إذا كان من أصلكم أن كون الباري عالمًا شيئاً قادرًا إنما هو من صفات النفس، ولا تقولون بإثبات الصفات ولا بالأحوال الواجبة عن الصفات، وكان من أصلكم: أن صفات النفس لا تعلق لها بالفاعل، بل هي ثابتة للذوات في حال عدمها كثبوتها في حال الوجود - فما أنكرتم على هذه

(١) انظر في إثبات وجود الصانع: الإنصاف ص ٣٠، والشامل ص ١١٥، وتبصرة الأدلة ٧٨/١، وشرح المواقيف ٢/٣.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ١٧٧.

الأصول أن يكون الباري عَلَّامٌ معدوماً، وإن كان حياً قادراً سميعاً بصيراً، ولا سبيل لهم إلى ذكر دلالة ما تمسكوا بأصولهم.

فإن قالوا: قد ثبت أنه فاعل، والفاعل لا يكون معدوماً، بل يكون موجوداً، ونحن قد علمنا بالدليل أنه فاعل.

فيقال لهم: هذا قصد منكم إلى التلبيس؛ لأن وقوع الفعل منه لا يدل على وجوده، وإنما يدل على كونه قادراً، وكونه قادراً هو الذي يدل على وجوده عندكم، فإذا بينا أنه لا يمكنكم أن تستدلوا بكونه قادراً فيما مضى على وجوده، فقد بان عجزكم عن إقامة الدلالة على وجوده.

*** **

باب

القول في وجوب قدم الصانع - جل ذكره -

ولا يجوز أن يكون صانع العالم مُخَدَّثًا، بل يجب أن يكون قديمًا^(١)؛ لأنه لو كان محدثًا لاحتاج إلى محدث يحدثه ويوجد بعد عدمه، وذلك المحدث أيضًا إن كان محدثًا فإنه أيضًا يحتاج إلى محدث، وهذا يوجب إثبات محدثين لا غاية لهم، وما لا غاية له يستحيل أن يوجد ويأتي عليه العدم والفراغ.

فيجب إثبات قدم صانع العالم سبحانه؛ لوجوب وجود الدلالة عليه، ويجب أيضًا القول بنفي ما عداه؛ لتعذر الدلالة عليه، ولأننا ندل في باب خلق الأعمال أنه: لا يجوز أن يكون المحدث الخالق إلا واحدًا، ونبين ذلك في باب وحدانية الله سبحانه، ونكشف عن صحة دلالة أن العالم له صانع، فيجب إثبات كونه قديمًا.

* * *

(١) انظر: التمهيد ص ٤٥، والإنصاف ص ٣٣، وأصول الدين للبغدادي ص ١٩، والشامل

فصل

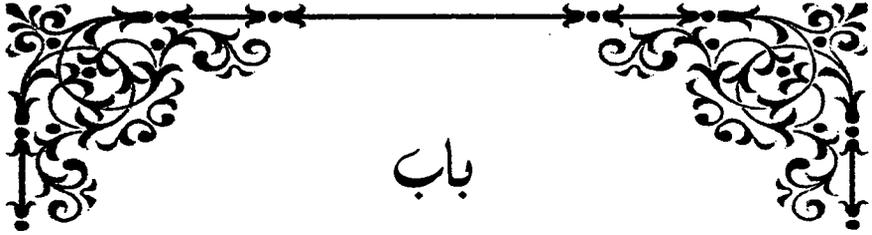
[في عدم صحة إقامة القدرية الدلالة على وجوب قدم الصانع]

ولا يصح للقدري إقامة الدلالة على وجوب كونه قديماً؛ لأنهم يزعمون أنهم خالقون لأفعالهم ومحدثون لها، وأن الله سبحانه قد أقدروهم على خلق الذوات، فلا يأمن أحدهم - على أصولهم - أن يكون خالق العالم ومحدثه إنما هو بعض الملائكة أو الجن أو العفاريت، وأن الله سبحانه قد أقدروهم على خلق ذلك وعلى إحداثه/ كما أقدروهم على خلق أفعالهم؛ لأن صفة الحدوث ١/١١ في الأجسام والأعراض هي صفة متساوية غير مختلفة ولا متزايدة، وهو على أصولهم: إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، فيكون محدث السموات والأرض محدثاً، ومحدث المحدث محدثاً، وهذا ظاهر.

فصل

[في استحالة عدم الصانع بحال]

فأما ما يدل على استحالة العدم عليه: فهو أن الموجود الباقي لا يجوز
عدمه إلا لعدم ما يحتاج في وجوده إلى وجوده، والقديم غير محتاج في
وجوده إلى وجود غيره، فاستحال عدمه بحال.



باب

التوحيد وعجز القدرية عن تصحيحه

ولا يجوز أن يكون صانع العالم - جل ذكره - اثنين ولا أكثر من ذلك^(١)،
خلافًا للثنوية^(٢) وغيرهم ممن أثبت آلهة.

والدليل على ذلك: أنه لو كان للعالم صانعان وأكثر لوجب أن يكونا
قادرين متصرفين مرئيين بإرادة تخص كل واحد منهما، وكان يصح أن يختلفا
ويتمانعا؛ لأن صحة ذلك في القادرين المرئيين المتصرفين معلوم ضرورة،
وإذا صح اختلافهما فلو وجد هذا لصح، وإذا اختلفا فأراد أحدهما ضد مراد
الآخر، مثل: أن يريد أحدهما إحياء جسم، وأراد الآخر إماتته في حال ما أراد
الآخر إحياءه، لوجب أن يلحقهما العجز أو يلحق أحدهما؛ لأنه لا يخلو
حالهما في ذلك من ثلاثة أحوال:

إما أن يتم مرادهما، وهذا محال؛ لعلمنا ضرورة أن الجسم لا يكون حيًّا
ميتًا في حال واحدة.

(١) انظر: الإنصاف ص ٣٣، والإرشاد ص ٥٢، والمحصل ص ٤٥٢، وشرح المواصف
٣٩/٨.

(٢) الثنوية: مذهب قديم شاع خاصة في بلاد فارس قبل المسيحية وبعدها، وهم أصحاب
الاثنين الأزليين، وهما النور والظلمة، قالوا: فاعل الخير هو النور، وفاعل الشر هو
الظلمة. انظر: الملل والنحل للشهرستاني ٢٤٤/١، وكشاف اصطلاحات الفنون ٥٤١/١.

أو لا يتم مرادهما فيؤدي إلى أن يخلو الجسم من أحد الضدين اللذين هما الحياة والموت، وهذا أيضاً ما يُعلم بطلانه، ويوجب أيضاً عجزهما؛ لأنه لم يتم مرادهما، وكل واحد قد منع صاحبه عن بلوغ مراده، فهما جميعاً عاجزان، والعاجز لا يصح أن يكون إلهاً قديماً؛ لأن العجز والضعف من صفات الحدوث.

أو لا يتم مراد أحدهما فيلحقه العجز؛ لأن الآخر قد منعه عن بلوغ مراده، والعاجز لا يكون إلهاً، فصح أنه واحد لا شريك له، وهذا الذي نَبّه الله سبحانه عليه بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١)، وبقوله: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(٢)، ومعناه ما قد بيناه.

* * *

(١) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٢) سورة المؤمنون: ٩١.

فصل

[في عدم صحة دلالة التمانع على أصول القدرية]

١١/ب وقد اختلفت أصول القدرية في القول بصحة دلالة التمانع لأصول/ لهم فاسدة، ولا تمكَّن واحد^(١) منهم تصحيح دلالة التمانع التي اتفق المسلمون على صحتها:

فأما الجبائي^(٢) وأصحابه فإنهم يزعمون: أن الله تعالى قادر على الظلم وضروب القبائح، ويصح في المقدر وقوع ذلك منه، لكنه لا يفعل ذلك؛ لأنه عالم بقبیح الظلم، وهو غني عن فعله، ولو وقع منه الظلم والقبیح لدل على جهله أو حاجته إلى الظلم.

قالوا: وكونه قادراً على الظلم والقبیح وصحة ذلك وإمكانه في قدرته، لا يدل على جواز جهله وحاجته، وإنما يدل على الجهل والحاجة وقوع مقدوره^(٣). فعلى أصلهم لا يمكنهم الاستدلال بدلالة التمانع؛ لأن الثنوي يقول لهم:

(١) في الأصل: «واحدًا»، والمثبت هو الصواب.

(٢) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، شيخ المعتزلة، أخذ عن أبي يعقوب الشحام، وكان متوسِّعاً في العلم، سيال ذهن. له كتاب الأصول، وكتاب التعديل والتجوير وأشياء كثيرة. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٨٠.

(٣) في اختلاف المعتزلة في الباري جلّ وعلا هل يوصف بالقدرة على الجور والظلم أم لا؟ انظر: مقالات الإسلاميين ١/٢٠٠، والفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٨٥، والتبصير في الدين ص ٨٨.

ما أنكرتم أن يكون ها هنا إلهان يقدر كل واحد منهما على منع صاحبه ، وذلك جائز صحيح في قدرتهما ، لكنهما لا يفعلان ذلك ؛ لأنهما حكيمان عليمان فلا يختلفان ؛ لأنهما يعلمان أنهما لو اختلفا لوقع مقدورهما الذي يدل على عجزهما وضعفهما ، وكونهما قادرين على ذلك لا يدل على جواز ضعفهما ، وإنما يدل وقوع الخلاف بينهما على ضعفهما . كما قلتم : إن كونه قادراً على الظلم لا يدل على جواز جهله وحاجته ، وإنما وقوع الظلم منه يدل على الجهل والحاجة .

فأما نحن فإننا نقول : إن الله قادر على كل شيء ، فكل ما يفعله من إيلاء الأطفال وغيره فإنه يكون عدلاً منه في حكمته ، على ما نبينته من بعد .



فصل

[في محاولة أبي هاشم الجبائي تصحيح دلالة التمانع]

ولمَّا عَلِمَ ابن الجبائي^(١) توجُّه هذا الإلزام على أبيه ومن تبعه من القدرية، هرب من ذلك وأحدث هاهنا ما خالف فيه أباه، فقال: أنا أقول: إنه سبحانه قادر على الظلم، لكنه لو وقع منه الظلم لم يدل على جهله وحاجته، ولا لا يدل على جهله وحاجته، وإنما يدل وقوع الظلم منا على جهلنا وحاجتنا.

فيقال له: فما أنكرت على هذا أن يقع التمانع منهما، ولا يدل ذلك على ضعفهما وعجزهما، ولا لا يدل ذلك، وإن كان وقوع التمانع والتغالب فيما بيننا يدل على عجز أحد المتمانعين أو هما كما قلت ذلك في وقوع الظلم منا، وأنه يدل على العجز والضعف ولا يدل وقوعه من الباري على جهل ولا عجز، وهذا لازم في كل دليل يُسْتَدَلُّ به على صحة شيء وفساده، بحيث لا مخلص ١/١٢ له منه/.

* * *

(١) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الروهاب الجبائي المعتزلي، أخذ عن والده، وله آراء انفراد بها، ألف كتاب الجامع الكبير وكتاب العرض وأشياء أخرى. توفي ببغداد سنة ٣٢١هـ. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٩٤.

فصل

[في عدم إمكان البصريين من القدرية

معرفة دلالة صحة التمانع]

ولا يمكنهم معرفة دلالة صحة التمانع من وجه آخر؛ لأن من مذهب البصريين منهم: أن الله تعالى يريد بإرادة مخلوقة لا بمكان، حتى تكون مختصة به غاية الاختصاص، فلو كان معه قديم آخر لم يصح أن يريد إلا بإرادة توجد لا في مكان، وكان يجب اختصاص الإرادة الموجودة لا بمكان بكل واحد من القديمين؛ لأنها موجودة، بحيث يصح أن يكون كل واحد منهما مريدًا فعلاً - أيَّ القديمين كان - ولزم أن يكون إرادة لهما جميعاً، فيستحيل حينئذ أن يريد أحدهما ضد مراد صاحبه بنفس إرادته، بل تجب متى كان كل واحد منهما عالمًا بإحالة اجتماع الضدين ألا يريد ضد مراد صاحبه، فمتى أراد أحدهما بإرادته إحياء جسم؛ أراد الآخر أيضاً بنفس تلك الإرادة إحياءه، ومتى أراد أحدهما تحريك جسم أراد الآخر تحريكه؛ لأن الإرادة الواحدة لا يراد بها ضدان، ولا يتصور صحة وقوع التمانع بينهما.

ووجه آخر: ولا يمكنهم الاستدلال بذلك من وجه آخر؛ لأن عندهم أن الباري لا يتم أكثر ما يريده من عبادته، ولا تنفذ مشيئته فيهم ولا في أفعالهم، بل يكون أبداً في سلطانه ما لا يريده، ويكون ما يكرهه، ويود أنه لا يكون،

ولا يلحقه بذلك عجز عندهم ولا ضعف ولا تقصير عن بلوغ مراده، ولا وقوع القهر والغلبة به، فللثنوي أن يقول لهم: أعظم ما في الباب أن يقع التمانع بينهما ولا يتم مراد أحدهما أو لا يتم مراد أحدهما من فعل الآخر، فوجب ألا يلحقه أيضاً بذلك عجز ولا نقص ولا تقصير. وهذا أيضاً ظاهر.

*** **



فصل

[في عدم إمكان قدرية البغداديين معرفة دلالة صحة التمانع]

فأما قدرية البغداديين منهم: فإنه لا يصح لهم أيضاً معرفة دلالة التمانع بحال؛ وذلك أن عندهم أن القديم - جل ذكره - لا إرادة له ولا هو مرید ولا قاصد على الحقيقة، ودلالة التمانع فيما بينهما إذا كانا قاصدين مریدين معدومة، حتى يريد كل واحد منهما ضد مراد صاحبه، فإذا زعموا: أن الباري - تعالى ذكره - ليس بمرید، فقد انسد عليهم القول بصحة دلالة التمانع.

* * *

فصل

[في زعم متأخري القدرية أن طريق الاستدلال

على وحدانية الله تعالى إنما هو السمع]

ولما حَقَّق المتأخرون منهم توجُّه هذه الإلزامات عليهم؛ هربوا من أصول شيوخم، وأقروا أن ليس في العقل ما يدل على توحيده سبحانه، وزعموا أن طريق الاستدلال على وحدانية الله سبحانه إنما هو السمع دون العقل، وأقروا ١٢/ب أن على أصولهم يجوز من جهة العقل أن يكون للعالم صانعان فأكثر، وتعلَّق هذا المتكلم منهم بقوله: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَحِدٌ﴾^(١)، وبقوله ﷻ: ﴿وَاللَّهُ كَزَّ إِلَهُ وَحِدٌ﴾^(٢)، وبقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(٣).

فيقال له: هربك من هذا لا ينجيك من وجوه: أحدها: أن الله سبحانه أحالنا في معرفة وحدانيته على حجج العقول، وثبَّه عليه فقال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٤)، وقال: ﴿وَمَا كَانَتْ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(٥)، فقد أخبر الله سبحانه أن في العقول ما

(١) سورة النساء: ١٧١.

(٢) سورة البقرة: ١٦٣.

(٣) سورة الإخلاص: ١.

(٤) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٥) سورة المؤمنون: ٩١.

يستدل به على وحدانيته، لكن فساد أصولكم يمنعكم من ذلك .

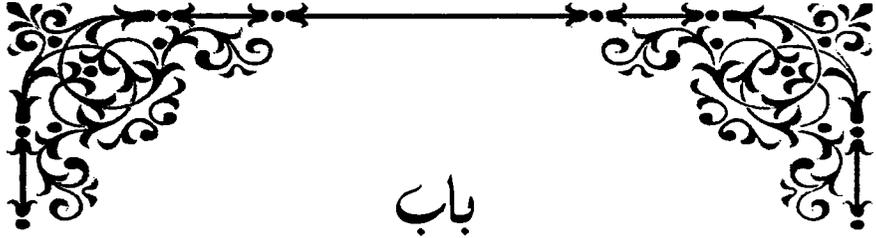
ثم يقال له أيضاً: إن تعلقك بالسمعيات إنما هو ترقيق عن صَبُوح^(١)؛ لأنه أولاً يجب أن يعرف معرفة حدث العالم وإثبات صانعه، وأنه متكلم مرید عالم، وأن ما أظهره من المعجزات قصد به تصديق نبيه عَلَيْهِ السَّلَامُ، وأنه متعلق بقدرته - حتى يصح بعد هذه المراتب أن يعلم أن القرآن صحيح، وأن السمع حجة . ومتى جَوَزت أنت من جهة العقل أن يكون معه إله آخر لو قصد منعه لتكافؤ مقدورهما، أو كان أحدهما أقدر من الآخر، فيكون الممنوع عاجزاً وممنوعاً عن بعض مقدوراته، فما يؤمنك على أصلك أن يكون مع الله ثان لو قصد منعه لقهره وغلبه، وإنما أظهر المعجز على يد الرسول لنوع من التدبير حتى لا يقع بينهم التهاج^(٢) والمغالبة، وحتى يُمَكِّنَهُ الآخر من بعض مقدوراته، فمتى تمكن معرفة صدق النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وصحة السمع مع شككم في وحدانية الله من جهة العقل!؟

وقد ذكر أصحابنا عدة إلزامات لهم على أصولهم في بيان تعذر إقامة الدلالة على وحدانية الله تعالى^(٣). لكن اقتصرنا على ذلك لثلا يطول الكتاب والله الموفق .

(١) الصبوح: ما يشرب صباحاً والغبوق ضده، وترقيق الكلام: تزيينه وتحسينه . أي: ترقق وتحسن كلامك كائنًا عن صبوح، وأصله أن رجلاً اسمه جابان نزل بقوم ليلاً فضيفوه وغبقوه، فلما فرغ قال: إذا صبحتموني كيف آخذ في طريقي وحاجتي؟ فقيل له: عن صبوح ترقق . فالمثل يضرب لمن كُتِيَ عن شيء وهو يريد غيره . انظر: مجمع الأمثال لأبي الفضل النيسابوري ٢/٢١، دار المعرفة، بيروت .

(٢) يقال: هرج الناس يهرجون هرجاً إذا اختلطوا في فساد من الأمور . انظر: لسان العرب ٢/٣٨٩ .

(٣) انظر مثلاً: الشامل في أصول الدين للجويني ص ١٨٤ وما بعدها .



باب

القول في أن الله تعالى حي عالم قادر مريد

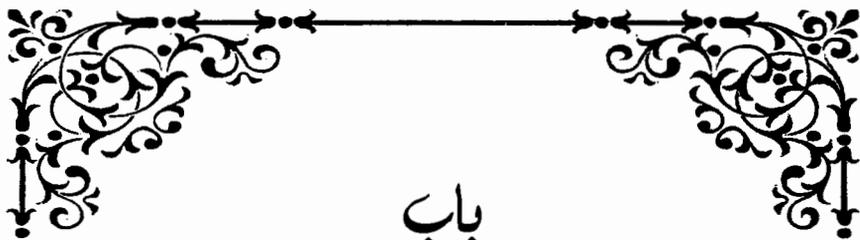
والدليل على وجوب هذه الصفات له^(١): وقوع هذه الأفعال منه على غاية الحكمة والنظام، نحو: خلق السموات والأرض، وتركيب البشر، فوقوعها منه يدل على كونه حيًا قادرًا؛ لأننا نعلم بالضرورة/ أن الجماد والميت والعاجز يستحيل وقوع الفعل منه، فَعُلِمَ وجوب كونه قادرًا حيًا.

وأما ما يدل على كونه عالمًا مريدًا^(٢): فهو أن هذه الأفعال لم تقع منه لمجرد كونه قادرًا؛ لأنه كان يجب أن يوجد كل مقدور له لكونه قادرًا عليها، فَعُلِمَ أنه إنما خرج إلى الوجود ما خرج لقصدته إلى إيجاده وإرادته لإحداثه، وبالضرورة نعلم أن القاصد إلى فعل شيء بعينه دون غيره لا بد أن يكون عالمًا به مميزًا بينه وبين غيره، وقد بينا أن أصل القدرية في الاستدلال على إثبات هذه الصفات لله سبحانه - التي هي مبنية على الشاهد - يوجب إثبات علم له، وإثبات قدرة، وإثبات الجوارح والآلات؛ لأن هذا كله مدلول الفعل المحكم في الشاهد والوجود.

*** ** **

(١) انظر: التمهيد ص ٤٥، والإنصاف ص ٣٥، والتبصير في الدين ص ١٣٩.

(٢) انظر: الهامش السابق.



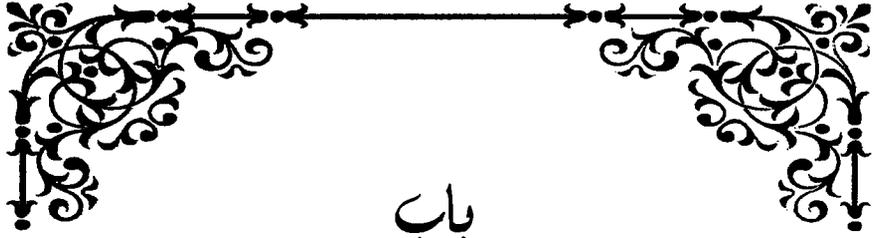
باب

ذكر الدلالة على كون الله سمياً بصيراً مدركاً متكلماً
وأنه لم يزل على هذه الصفات

والدليل على ذلك: أنه قد ثبت أنه حي؛ لما وصفناه من دلالة أفعاله، والحي يصح أن يكون متكلماً سمياً بصيراً، ومتى عَرِيَ عن هذه الأوصاف مع صحة وصفه بها، فلا بد أن يكون موصوفاً بأضداد هذه الصفات، من الخرس والسكوت والعمى والصمم، وكل هذه الآفات تدل على حدوث الموصوف بها؛ لكونها نقائص، والناقص لا يكون إلهاً^(١).

*** ** *

(١) هذا الدليل قرّره الأشعري في بعض كتبه، وأخذه أتباعه من بعده. انظر: اللمع ص ٢٥، والتمهيد ص ٤٦، والإرشاد ص ٧٢.



باب

القول في نفي التشبيه

ولا يجب أن يكون صانع العالم مُشبهًا له؛ لأنه قد ثبت أن حقيقة المثلين وحدَّ المشبّهين هو أنهما: كل شيئين يجوز على كل واحد منهما ما يجوز على الآخر، ويجب لكل واحد منهما من الصفة ما يجب للآخر، ويستحيل على كل واحد منهما ما يستحيل على الآخر، فلو كان صانع العالم مشبهًا له لوجب أن يكون محدثًا من حيث كان العالم محدثًا، أو يجب كون العالم قديمًا لوجوب كونه قديمًا، فبطل تشابههما، ولأن العالم ينقسم قسمين: جواهر، وأعراض. فلو كان مشبهًا للجواهر لكان متحيزًا حاملاً للأعراض، قابلاً للحركة والسكون، وكان يجب أن يكون محدثًا؛ لأن بهذه الطريقة نعلم حدوث العالم، ولو كان عرضًا لاستحال بقاءه وقتين، ولكان قائمًا بغيره؛ فصح ما قلناه^(١).

* * *

(١) هذا الدليل سبق إليه الأشعري في اللمع ص ١٩، والباقلاني في التمهيد ص ٤٤، والإنصاف

فصل

[في عدم تمكن القدرية من

الاستدلال على نفي التشبيه عن الله تعالى]

ولا يتمكّن القدري من إيراد الدلالة على نفي التشبيه عن الله سبحانه؛ لأن حد المثليين عندهم: أنهما الشيطان المشتركان في صفة من صفات النفس، وقد ثبت أن الجوهر قائم بنفسه/ لا يحتاج في وجوده إلى محل يوجد به ١٣/ب لنفسه، وكذلك القديم سبحانه قائم بنفسه غير محتاج إلى محل يوجد به، فيجب أن يكونا مشتبهين؛ لأنهما قد اشتركا في هذه الصفة من صفات النفس، ونحن نذكر - من بعد - الرد على المجسمة إن شاء الله تعالى^(١).

*** ** **

(١) انظر: ق ٢٧/١ مما يلي.

باب

القول في جواز رؤية الله تعالى بالأبصار

واعلم - رحمك الله - أن الذي عليه المسلمون وشيوخ الفقهاء وأئمة أصحاب الحديث^(١): أن الله سبحانه تجوز رؤيته بالأبصار، وأنه سبحانه لم يزل رائيًا لنفسه، وأن السمع قد قَطَعَ بأن الأنبياء والصدّيقين وجميع المؤمنين يرون الله ﷻ بالأبصار، وهو إجماع الصحابة على ما نبّئته فيما بعد إن شاء الله^(٢).

وأحدثت القدرية الخلاف على ذلك^(٣)، وزعمت: أن الله سبحانه يستحيل رؤيته بالأبصار، وأنه غير راءٍ لنفسه، وأنه لا يقدر أن يُرَى ذاته لغيره بحال، حتى زعم بعضهم: أن مثله مثل رجل يخرج رأسه من كُوة، وأنه يرى غيره ولا يرى نفسه.

وزعم البغداديون منهم: أن الله سبحانه لا يَرَى شيئًا على الحقيقة، ولا يسمع ولا يبصر، وأن مثله مثل الأعمى الذي يعلم الشيء بقلبه ولا يراه ببصره؛ لقولهم: إن الله سبحانه ليس بمدرك ولا سميع ولا بصير على الحقيقة،

(١) انظر: الإنصاف ص ٤٧، والإرشاد ص ١٧٦، والاعتقاد للبيهقي ص ٢١٥، وأبكار الأفكار ٥٢٦/١، ونهاية الإقدام ص ٥٦.

(٢) انظر: ق ١٨/أ مما يلي.

(٣) عن موقف المعتزلة من الرؤية ونفيهم لها انظر: المغني ٣٣/٤، وشرح الأصول الخمسة ص ٢٣٢، والمحيط بالتكليف ص ٢٠٨.

وإنما هو عالم فقط . تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً .

والذي يدل على جواز الرؤية: كتاب الله ﷻ، وسنة رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وحجة العقول، وإجماع الأمة على وجوب رؤيته:

فأما ما يدل من الكتاب: فقوله سبحانه مخبراً عن موسى بن عمران عَلَيْهِ السَّلَام حين كلمه أنه سأله الرؤية فقال: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾^(١). فلا يخلو موسى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من ثلاثة أحوال:

أحدها: إما أن يكون جاهلاً بجواز الرؤية على الله سبحانه . وهذا محال؛ لأنه يوجب كون عامة القدرة أعرف بصفات الله، وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه من موسى بن عمران عَلَيْهِ السَّلَام حين اصطفاه الله تعالى للرسالة وكلمه ونجاه، ولأنه لا خلاف بيننا أنه لا يجوز أن يرسل الله سبحانه الرسل ليدعو الخلق إلى معرفته ومعرفة صفاته وهم لا يعرفونه/، ولا ما يجوز عليه مما لا يجوز عليه، بل يكونون جاهلين بصفاته .

أو يكون قد عَلِمَ إحالة الرؤية عليه ثم سأله ذلك مع علمه بإحالة ذلك عليه . وهذا أيضاً باطل؛ لأنه يوجب أن يكون موسى عَلَيْهِ السَّلَام مُسْتَخْفًا بربه، وبمنزلة من يسأله المحال في صفته، ويقول: كُنْ يَا رَبُّ عَبْدًا مَرْبُوبًا وَمَأْلُوهًا مَخْلُوقًا، وَكُنْ مَأْكُولًا وَمَشْرُوبًا .

ولمَّا أجمعت الأمة على أنه لا يجوز على الأنبياء الاستخفاف بخالقهم؛ بطل هذان القسمان، وصح أنه علم جواز الرؤية عليه، وأنه يصح ذلك في صفته^(٢) .

(١) سورة الأعراف: ١٤٣ .

(٢) هذا الدليل نجده عند الباقلاني في التمهيد ص ٣٠٢، وفي الإنصاف ص ١٧٧، والإسفرابيني في التبصير في الدين ص ١٥٧، والرازي في معالم أصول الدين ص ٧٢ .

فإن قال قائل منهم: إن موسى لم يسأل لنفسه الرؤية، وإنما سألها لقومه حين قالوا له: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾^(١).

يقال - أولاً - : ليس هذا في الآية، بل قال: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾^(٢) ولم يقل: أر قومي ينظرون إليك، ولا قال الله: إنهم لا يروني، فبطل هذا. على أن ما فيه إحالة على الله، وفي صفة، ولا في سؤاله استخفاف بالله^(٣)، سواء كان قد سأل ذلك لنفسه أو لقومه، (كما لا يجوز مثله على موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لدخول النقص عليه)^(٤)، (كان)^(٥) قال: كُنْ مَذُوقًا لِقَوْمِي وَكُنْ مَالُوهَا لَهُمْ، ولا يجوز مثله على موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لدخول النقص عليه، وكيف يسأل موسى لقومه ذلك وهو قد قال لما رأى قومه أقوامًا عاكفين على أصنام لهم: ﴿قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾^(٦) لم يسأل الله سبحانه المحال، بل أجابهم ورد عليهم فقال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ يَجْهَلُونَ﴾^(٧) إِنَّ هَؤُلَاءِ مِثْرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَيَطِلُّ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؟!.

وإن من المصلحة الواجبة على الله سبحانه أن يُعَرَفَ بالدليل دون الضرورة^(٧)، وأن المعرفة الضرورية في الدنيا تؤدي إلى إفساد المكلفين وزوال

(١) سورة البقرة: ٥٥.

(٢) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٣) حق العبارة هكذا: على أن ما فيه إحالة على الله وفي صفة وفي رسوله - في سؤاله استخفاف بالله.

(٤) زيادة لا وجه لها.

(٥) زيادة يقتضيها السياق.

(٦) سورة الأعراف: ١٣٨.

(٧) ظاهر إيراد العبارة أنها من كلام المصنف في الرد على المعتزلة، لكنها بكلام ومذهب المعتزلة أوفق وأليق؛ لأن من أصول أهل السنة أنه لا يجب على الله شيء، وهنا في=

التكليف عنهم، وأن يصيروا ملحقين بالبهايم والمجانين، فكأن موسى عَلَيْهِ السَّلَام سأل الله تعالى أن يفسده ويزيل تكليفه ويفعل به ما يخرج به عن الحكمة، وهذا أوضح من الأول.

ويقال: إن قوله ﷻ: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ إنما هو جواب لقوله: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ﴾. وعندكم أن قوله: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ تقتضي التأييد، وأنه لا يراه رؤية العين أبداً، فإذا كان السؤال وقع على أن يعلمه نفسه/ ضرورة، وكان قوله: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ جواباً له، وجب أن لا يعلمه ضرورة لا في الدنيا ولا في الآخرة.

فإن قالوا: قوله: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ أراد به نفي الرؤية.

قيل: كيف يجوز أن يسأل موسى أن يعلمه نفسه ضرورة، وهو يجيبه: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾، وهل هذا إلا بمنزلة من يُسأل عن أبيه فقال: حمدان خالي، وأيُّ مناسبة بين الرؤية وبين العلم الضروري لولا جهل مورد ذلك!؟

فإن قيل: فقد قال: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾، ولفظة «لن» في اللغة: تقتضي استغراق الجنس لسائر الأوقات والأزمان في الدنيا والآخرة، فيجب ألا يراه أبداً.

قيل: ليس الأمر كما زعمتم، بل لفظة «لن» قد توجب الاستغراق بقرينة، وقد لا تستغرق؛ لأن العموم لا صيغة له، قال الله ﷻ: ﴿لَنْ نَسْأَلَكَ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾^(١)، ولو كان له عقار لا تجب فيه الزكاة، أو خيل

= هذه العبارة أوجب على الله تعالى أن يعرف بالدليل دون الضرورة. والحاصل: أن هذه العبارة مقحمة في هذا الموضع لا دخل لها في جواب المصنف، بل كونها من احتجاج المعتزلة أولى. ومن المحتمل أن يكون موضع هذه الفقرة بعد قوله الآتي: «لولا جهل مورد ذلك»، فإن لها تعلقاً بما قبلها. والله أعلم.

(١) سورة آل عمران: ٩٢.

وعبيد ولم ينفق منه ، وكان يحب ماله وأطاع ربه ، لنال الجنة وإن لم ينفق مما يحبه ، فلم يجب أن تكون لفظه: «لن» مستغرقة .

ودليل آخر من الآية^(١): وهو أنه قال: ﴿فَإِنْ أَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِّي﴾^(٢) ، فعلت جواز رؤيته باستقرار الجبل ، ولما كان الله سبحانه قادراً على أن يقر الجبل حال نظر موسى إليه ، وكان يصح في القدرة وعلمنا أنه لو أقر الجبل لرآه ، فلما علق الرؤية بالممكن الجائز ولم يعلقه بالمستحيل ؛ علم أن رؤيته جائزة ممكنة غير مستحيلة . ألا ترى: أنه لما قصد نفي خروج الكفار من جهنم على وجه الوجوب واللزوم ، وأنهم لا يخرجون منها أبداً ، علقه بما لا يقع ولا يوجد بحال فقال: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾^(٣) .

فإن قيل: فلم تاب موسى حيث قال ولم يكن سأل المحال؟ ولم قال: ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ﴾^(٤)؟

قيل: لما أصابه من الشدة ، كما يقول الرجل: تبتُ إليك من ركوب البحر ، وقوله: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٥) أنه لا يسأل في الدنيا أحد رؤيتك إلا أصابه مثل ما أصابني من الشدة والتعب^(٦) .

وقيل: إنه إنما تاب عن إقدامه على طلب الرؤية من غير إذن كان قد

(١) هذا دليل الباقلاني في الإنصاف ص ١٧٩ .

(٢) سورة الأعراف: ١٤٣ .

(٣) سورة الأعراف: ٤٠ .

(٤) سورة الأعراف: ١٤٣ .

(٥) الآية السابقة .

(٦) وهذه الشبهة إجابات أخرى أوردها الباقلاني في الإنصاف ص ١٧٩ .

تقدم له في سؤال ذلك، فقال: بُبْتُ أَنْ أَسْأَلَكَ الرَّوْيَةَ حَتَّى تَأْذَنَ لِي فِي ذَلِكَ.

فَإِنْ قِيلَ: فَلِمَ أَخَذَ قَوْمَهُ الصَّاعِقَةَ حِينَ سَأَلُوا الرَّوْيَةَ؟

قِيلَ: لَمْ تَأْخُذْهُمْ الصَّاعِقَةَ لِإِحَالَةِ الرَّوْيَةِ، لَكِنْ لِأَنَّهُمْ طَلَبُوهَا عَلَى وَجْهِ

١/١٥ العنت. كما رَدَّ اللهُ سُبْحَانَهُ/ عَلَى مَنْ قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ

حَتَّى تَفَجِّرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾^(١).

أما السنة فنذكرها من بعد.

وأما ما يدل على جواز رؤية الله سبحانه بالأبصار من جهة العقل: فإنه

قد ثبت أنه موجود حي عالم قادر، والشيء إنما جازت رؤيته لكونه موجوداً

فحسب؛ لأن عدم صحة رؤية الشيء يخرج عن جواز تعلق الرؤية به في

الوجود، فصح جواز رؤيته.

فإن قيل: أفليس الطعوم والأرايح والعلوم والقُدْرُ هي أعراض موجودات

يستحيل رؤيتها؟

قيل: بل كل هذه الأعراض تجوز رؤيتها، والله تعالى راء لها، فما من

موجود إلا وتصح رؤيته، لكن الله تعالى قد حَجَبَ أَبْصَارَ النَّاطِرِينَ عَنِ إِدْرَاكِهَا

كَمَا حَجَبَ عَنَّا كَثِيرًا مِنَ الْمَوْجُودَاتِ كَالْمَلَائِكَةِ وَالْجِنِّ وَالْهَوَاءِ وَالْأَجْسَامِ

اللطيفة...

[وأقسام النظر خمسة^(٢)]:

الأول: النظر بمعنى الرؤية بالأبصار، كقوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَى

(١) سورة الإسراء: ٩٠.

(٢) انظر في أنواع النظر: التمهيد ص ٣١١، وأبكار الأفكار ٢/٥٢٧.

طَعَامِكْ] ^(١) وَشَرَابِكْ لَمْ يَتَسَنَّهْ ﴿٢﴾.

والثاني: النظر بمعنى التوقع والانتظار، كقوله تعالى من قائل: ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَجِدَةً﴾ ^(٣)، بمعنى ينتظرون.

والثالث: النظر بمعنى التعطف والرحمة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ آلْفَيْكَمَةٍ وَلَا يُزَكِّيهِمْ﴾ ^(٤)، يعني: لا يرحمهم ولا يتعطف عليهم.

والرابع: النظر بمعنى الإنظار والاندفاع، كقوله تعالى: ﴿وَلِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَنْظِرُهَا إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ ^(٥).

والخامس: النظر بمعنى التفكير والاعتبار، كقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ / وَالْأَرْضِ﴾ ^(٦).

ب/١٥

والشيء إذا انقسم إلى خمسة أقسام، وبطلت أربعة منها؛ وجب القضاء بصحة ما بقي، فبطل أن يكون أراد به التوقع والانتظار، وأن تكون الوجوه منتظرة؛ لأن الانتظار يورث التنغيص والتحسر والكمد، ولهذا يقول الناس: الانتظار الموت الأحمر، ويقول المرء لمن يشتمه: عذَّبك الله عذابَ المنتظر، وهذا منفي عن أهل الجنة؛ لأن الجنة دار راحة، لا دار انتظار وتنغيص، وكيف تكون منتظرة والله سبحانه قد وصفها بالإشراق، فقال: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ ^(٧)

(١) هنا بياض في الأصل قدره الناسخ بتسعة أسطر، استطعت أن آتي منها بسطر تقريباً، وذلك اعتماداً على الذي بعده.

(٢) سورة البقرة: ٢٥٩.

(٣) سورة يس: ٤٩.

(٤) سورة آل عمران: ٧٧.

(٥) سورة البقرة: ٢٨٠.

(٦) سورة الأعراف: ١٨٥.

(٧) سورة القيامة: ٢٢.

يعني: مشرقة فرحة؟! وكيف تكون منتظرة والانتظار مقرون بالتنغيص والتحسر.

ويطل أن تكون الوجوه متعطفة راحمة لله ﷻ؛ لأن العباد وجوههم لا يتعطفون على خالقهم ولا يرحمونهم. ويطل أن يكون أراد به: الانتظار والاندفاع، فإن العبد لا يصح منه أن يدافع ربه، وليس للعباد على الله دَيْن حتى ينظرونه ويدافعونه. ويطل أن يكون المراد به: التفكير والاعتبار، لأن الآخرة والجنة دار عطاء وجزاء. وعندكم: أن الباري يُعَرَف في الآخرة ضرورة. وعندنا: أنه يُرى ويُعَلَم ضرورة، ولا يصح النظر والاعتبار؛ لأنه إنما يكون النظر والاعتبار مع فقد العلم. فبطل قولهم وصح ما قلناه.

والوجه الآخر من الاستدلال بالآية: هو أن النظر إذا كان مُعَدَّى بحرف الجر - وهو قوله: «إلى» - فلا خلاف بين أهل اللغة: أنه يقتضي رؤية العين، كقوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ﴾^(١)، وقال: ﴿وَانظُرْ إِلَىٰ آلِطَّيْرِ كَيْفَ تُنشِزُهَا﴾^(٢)، وقال: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَىٰ الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾^(٣)؛ يعني: أفلا ينظرون بأعينهم ثم يتفكرون بقلوبهم، وقال: ﴿انظُرُوا إِلَىٰ نَمْرُوتٍ إِذَا أَمَرَ﴾^(٤)، يعني: انظر بعينك وتفكر في آثار قدرتي. فإن ذُكِرَ النظر، وعُدِّي بحرف الجر وَقِرْنَ بذكر الوجه الذي هو الجارحة؛ فإنه يحصل هنالك قربتان تدلان على الرؤية، كقولهم: انظر إلي بوجهك، وأنا ناظر إليك بوجهي، قال الشاعر:

(١) سورة البقرة: ٢٥٩.

(٢) الآية السابقة.

(٣) سورة الغاشية: ١٧.

(٤) سورة الأنعام: ٩٩.

انظر إلي بوجه لا خفاء به أريك تاجًا على سادات غمدان^(١)
وقال آخر:

نظرتُ إلى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على عاشق تقضي^(٢)
وقال آخر:

نظرتُ إليها يوم سارت حملها وأنوارها بالبيد تلمع من بعد^(٣)

/وإن اشتغلنا بذكر ما ورد في اللغة في هذا الكتاب طال به الكتاب. ألا ترى أنهم لما أرادوا ذكر الانتظار ذكروه من غير ذكر حرف الجر ولا قرنوه بذكر الوجه، فقال بعضهم:

وكننا ناظريك بكل فج كما للغيث ينتظر الغمام؟!^(٤)
فإن قيل: أفليس قد قال الشاعر:

وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن تدعو بالفلاح

قيل - أولًا -: هذا شعر لا يُعرفُ قائله، على أنه لو صح فقد ذُكر أنه قاله بعض أصحاب مسيلمة الكذاب، وأنه كان قد سمى نفسه رحمان اليمامة،

(١) لم أقف على قائله.

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ. ولكنني وجدته في ديوان عبد الصمد بن المعذل، دار صادر، بيروت، ص ١٢٨ بلفظ:

نظرتُ إلى مَنْ زَيْنَ الله وجهه فيا نظرة على عاشق تقضي

(٣) لم أقف عليه بهذا اللفظ، ولكنني وجدته في ديوان الشريف الرضي، دار الجليل، بيروت، ١٩٩٥م، ٤٨٨/٢ بلفظ:

نظرتُ إليها يوم سارت حدوجها فلم يك للأجضان غير قذاها

(٤) لم أقف على قائله.

وسمى حربه يوم بدر، فقال فيه بعض أصحابه هذا البيت، على أنه لو كان من قول بعض الصحابة كما يزعمون، لكان معناه: وجوه ناظرات يوم بدر إلى سماء الرحمن تأتي بالفلاح؛ لأن مَنْ ينتظر النصر ينتظره من السماء، لكنه أسقط ذكر السماء لضرورة الشعر، لكي لا يتزحف البيت، فلا تعلق لكم في هذا البيت.

فإن قيل: فما معنى قول الشاعر:

ويوماً بذى قارٍ رأيت وجوههم إلى الموت من وقع السيوف نواظراً^(١)

قيل: أراد به النظر إلى أسباب الموت الذي هو قطع الأوصال وضرب الرقاب، ولهذا ذكّر وقع السيوف.

وقد يجوز أن يكون أراد به: النظر إلى الأبطال والشجعان الذين يكون عند لقائهم الموت، كما قال جرير في مناقضته للفرزدق:

أنا الموتُ الذي خُجِّرت عنه فليس لهاربٍ مني نجاء

يعني: أنا البطل الذي يكون عند لقائه الموت.

فإن قيل: فما معنى قول الآخر:

نظروا إليك بأعين مزورة نظر التيوس إلى سفار الجازر

حذر الحواجب ناكسي أذقانهم نظر الذليل إلى العزيز القاهر^(٢)

قيل: أراد به النظر الذي يكون معه ذلة وانكسار.

(١) لم أقف على قائله.

(٢) لم أقف على قائله.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المراد بالآية: إلى ثواب ربها ناظرة، بدليل أنه قال: ﴿وَوَجْهُهُ يَوْمَئِذٍ بِأَسْرَةٍ﴾ (٢٤) تَكُنُّ أَنْ يُفَعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴿١﴾، والوجه لا يُظَنُّ به (٢).

قيل: ليس في كتاب الله ﷻ ذكر الثواب، والباري تعالى ليس بثواب، فلا تجوز الزيادة في كتاب الله ﷻ بالشهوة. والمراد: ولو صح لكم لصح ١٦/ب لمن خالفكم أن يقول: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (٣) يكون قد عني: لا تُدْرِكُ كيفية ملكه وعظم سلطانه الأبصار دون الله تعالى (٤).

فإن قالوا: نحن لا نقبل ذلك.

قيل: فكيف يُقبَل ما لا تقبلون أنتم مثله؟ ولأنه لا يجوز أيضاً أن يترك عظيم الاستمتاع بالثواب من الأكل والشرب وأنواع اللذات، ويدكر النظر الذي قد ينظره الكافر عند طلبه وسؤاله من المؤمن في الجنة، حيث يطلب الطعام والشراب، فيقولون: ﴿أَفَيَضُّوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ (٥) والله تعالى إنما منَّ على المؤمنين بما لا يشاركونهم فيه الكفار. فإذا حملناه على النظر إلى الثواب استوت منزلة الكافر والمؤمن في النظر إلى الجنان والثواب، وإذا بطل هذا علم أن المنة إنما هي النظر إلى الله ﷻ الذي يختص به المؤمن

(١) سورة القيامة: ٢٤ - ٢٥.

(٢) انظر في تأويل المعتزلة لهذه الآية: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ٦٧٣/٢، والكشاف للزمخشري ٧٢٢/٤، والمعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ٢٤/١.

(٣) سورة الأنعام: ١٠٣.

(٤) هذا الجواب سبق إليه الأشعري في الإبانة عن أصول الديانة ص ٤٠.

(٥) سورة الأعراف: ٥٠.

دون الكافر ، وبطل قولهم .

فأما قولهم: إن الوجوه كيف تظن؟

فيقال: الوجوه تظن بأن يخلق فيها الظن كما يخلق فيها النطق والكلام، وفي الأيدي والأرجل والجلود، كما قال الله سبحانه في كتابه: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(١)، وقال: ﴿وَقَالُوا لَجُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٢)، على أنه لو سلم لكم: أن هذا مجاز، لم يجوز أن يقاس المجاز بعبه على بعض من غير حجة، ولو جاز لهم أن يفعلوا ذلك لجاز أن تقاس إرادة الباري سبحانه على إرادة الجدار؛ لأن أحدهما مجاز، والآخر يجب أن يكون مقيساً عليه، بل يجب على موجب قولهم هذا: أن تقاس كل حقيقة في القرآن على مجازه، حتى لا يبقى فيه حقيقة بحال من غير دليل ولا حجة، ولما بطل هذا بطل ما قالوه .

دليل آخر^(٣): وهو قوله سبحانه: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُورُونَ﴾^(٤)، فلما خص الكفار بالحجاب لهم عن رؤية ذاته إهانة لهم؛ دل ذلك على وجوب رؤية المؤمنين له، وإلا فما فائدة تخصيص الكفار بالحجاب، والمؤمنون أيضاً محجوبون مثلهم؟!

فإن قيل: فنحن نحمله على أنه أراد به: كلا إنهم عن ثواب ربهم

(١) سورة النور: ٢٤ .

(٢) سورة فصلت: ٢١ .

(٣) هذا جواب الباقلاني في الإنصاف ص ١٨٠ .

(٤) سورة المطففين: ١٥ .

لمحجوبون؛ بدليل أن الحجاب والساتر لا يجوز على الله^(١).

قيل: هذا أيضاً مثل الأول في الزيادة في كتاب الله تعالى بشهوات النفوس، فلا نقبله، فلو جاز لكم ذلك؛ لجاز لنا أن نقول: / لا تدرك شواهد^{١/١٧} ربوبيته الأبصار دون نفسه وذاته.

فأما قولكم: إن الحجاب والساتر لا يجوز على الله تعالى، فلعمري إنه لا يجوز عليه، لكنه يجوز ذلك على المخلوقين، وليس الحجاب هو ما تتوهمونه من حائط أو غيره، وإنما الحجاب في الحقيقة: هو الآفة المانعة من الإدراك، ولهذا يقال للأعمى: محجوب، وقد أخبر في القرآن أن هذا هو المراد بحجاب الكفار، فقال: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِيَٰ وَبِكَمَا وَصَّأْنَا﴾^(٢)، وقال: إن أحدهم يقول: ﴿رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا...﴾ الآية^(٣).

ويدل عليه: قوله سبحانه: ﴿حِجَّتْهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلْمٌ﴾^(٤)، وقال: ﴿فَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا﴾^(٥)، وقال: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^(٦). واللقاء إذا أُطلق في اللغة، وأضيف إلى الحي السليم الذي ليس بأعمى، وكانت جائزة رؤيته - لم يعقل منه إلا الرؤية - يقول

(١) قال القاضي عبد الجبار في تأويل الآية السابقة: والمراد بذلك: أنهم عن رحمته

ممنوعون. انظر: المختصر في أصول الدين ص ١٩١.

(٢) سورة الإسراء: ٩٧.

(٣) سورة طه: ١٢٥.

(٤) سورة الأحزاب: ٤٤.

(٥) سورة الكهف: ١١٠.

(٦) سورة البقرة: ٤٦.

الرجل: لقيتُ السلطان، ولقيتُ فلاناً.

فإن قيل: أفليس الأعمى يقول: لقيتُ الأمير، ويقول الرجل: لقيتُ من هذا الأمر شدة.

قيل: إنما لم يعقل من هذا الرؤية؛ لأنه مضاف إلى الملاقي مع العمى. ولهذا قلنا: إن الكفار لا يرون الله ﷻ، وإن كان قد أُطلق فيهم اللقاء؛ لأنه قد أُخبر عن كونهم عمياً محجوبين، وكذلك بموجب العادة أن الشدة لا تُرى في الدنيا، وبيننا أنه لا خلاف بأن المؤمنين غير محجوبين ولا عميان، وبيننا فيما سلف: أن الباري ﷻ تصح رؤيته من جهة العقل، وقد أكدّه السمع، فيجب أن يكون اللقاء المطلق إذا أُضيف إلى الحي السليم أنه لقي من تصح رؤيته، ويجب أن يكون هو الرؤية لا غير.

ويدل على ذلك: ما نص من قوله تعالى في صفة المؤمنين، حيث قال ﷻ: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيَّتَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ نَدْعُونَ﴾^(١)، هذه الهاء عائدة إلى الله تعالى، وإلى قوله: ﴿هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾^(٢)، وإن المؤمنين إذا رأوه زُلْفَةً ونعمة: ﴿سَيَّتَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، كما يُحجَبون عن رؤيته، وأصاب وجوههم ما ساءهم، ﴿وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ نَدْعُونَ﴾ يعني: تكذبون، وهذا نص لا يحتمل تأويلاً.

ويدل عليه: قوله سبحانه: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا لِحُسْنِي وَزِيَادَةٌ﴾^(٣). وقد روى

(١) سورة الملك: ٢٧.

(٢) سورة الملك: ٢٤.

(٣) سورة يونس: ٢٦. وهذه الآية سبق الاستدلال بها الأشعري في الإبانة ص ٤٥.

أبو بكر - رضوان الله ^(١) عليه - وغيره، عن النبي ﷺ أنه قال: «هو النظر ١٧/ب إلى وجه الله ﷻ» ^(٢)، وهو صحيح أيضاً من حيث المعنى؛ لأنه لو أراد به زيادة في الجنة؛ لكانت تلك الزيادة داخلية تحت الحسنى، وكان يكون في الكلام عي وتكرار، وكأنه قال: للذين أحسنوا الحسنى والحسنى، فعلم أن هذه الزيادة هي مخالفة لسائر نعيم الجنة ولذاتها، حتى لا يؤدي إلى العي والتكرار، فصح ما قلناه.

ويدل عليه: قوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا...﴾ الآية ^(٣)، وكذلك قوله: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ ^(٤)، قال المفسرون ^(٥): إنه أراد به النظر إلى الله - تعالى ذكره -؛ إذ لا لذة لأعين المؤمنين أجل من النظر إلى من آمنوا به، فجعل الله ما تشتهيه نفوسهم من نعيم الجنة ثواباً لهم، وجعل ما تلذّه الأعين من رؤيته تفضلاً عليهم، كما قال ﷻ: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ ^(٦).

فإن قيل: فإن اشتهد نفوسهم أن يلمسوا ويذوقوا الباري جلت قدرته.

(١) لفظ الجلالة ساقط من الأصل.

(٢) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء ٢٠٤/٥ عن كعب بن عجرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. وابن أبي شيبه في مصنفه ١٤٠/٧ برقم (٣٤٨٠٦) عن حذيفة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٣) سورة الزخرف: ٧١.

(٤) سورة ق: ٣٥.

(٥) انظر مثلاً: تفسير ابن كثير الدمشقي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ، ٢٢٩/٤، والجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله القرطبي، دار الشعب، القاهرة، ٢١/١٧، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم لشهاب الدين الألوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٠/٢٦.

(٦) سورة يونس: ٢٦.

قيل: هذا قد اتفقنا وأجمعنا على كونه محالاً، فلم يجز أن نقيس الجائز على المحال، وما كان محالاً فإن الله لا يخلق لهم الشهوة له.

فإن قيل: فإذا نظروا إلى الله تعالى، ثم رجعوا إلى أهلهم، يجب أن تزول تلك اللذة، وأن تتراجع أحوالهم؛ لأنهم لا يكونون إليه أبداً ناظرين باتفاق.

قيل: إذا رجعوا إلى منازلهم لم يقطع الله عنهم تلك اللذة، بل يخلق لهم مثل تلك اللذة، حتى كلما عاودوا النظر إلى الله زادهم ذلك لذة من غير انقطاع من اللذة الأولى^(١) عنهم، فصح ما قلنا. كما أن من انقطع عن الأكل والشرب ومعانقة الأبيكار وافتضاضهن لا تزول عنه تلك اللذة.

* * *

(١) كذا في الأصل، والصحيح: الأولى، قال الفيومي: «ولهذا اجترأ بعضهم على تأنيبه بالهاء، فقال أوله، وليس التأنيث بالمرضي» انظر: المصباح المنير ص ٤١.

فصل

[في دلالة السنة على رؤية الله تعالى]

فأما ما يدل على ذلك من السنة الثابتة عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فما رواه نيف وثلاثون صاحبًا، كجابر بن عبد الله، وأنس بن مالك، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، وجريز بن عبد الله البجلي، وأبي الدرداء، وغيرهم رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ بِالْفَاظِ مُخْتَلِفَةً، والمعنى فيه معنى واحد: أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مُبَشِّرًا لِلْمُؤْمِنِينَ وَمَخْبِرًا لَهُمْ عَنِ اللَّهِ سبحانه من الوعد بالرؤية: «فكيف بكم إذا رأيتم ربكم كما ترون القمر ليلة البدر/ لا تضامون في رؤيته»، «وسترون ربكم كما ترون القمر لا سحابة 1/18 دونه»، وأما إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته، ولا تضامون بعضكم إلى بعض كما تضامون عند طلب الهلال»^(١).

والدليل القاطع على وجوب هذا الخبر: ما لا خلاف بيننا وبين كل مخالف أن هذا الخبر انتشر وروى في الصدر الأول، ولم يرد عن أحد لفظة في رده وإنكاره أو تعسف تأويل له، فلما أجمعت الأمة على صحته وجب القطع بصحته، ولو جاز أن يرد هذا الخبر مع هذا الظهور العظيم، وكونه متواترًا معنويًا، لجاز رد قوله: «لا تنكح المرأة على عمته ولا على خالتها»^(٢)،

(١) الحديث متفق عليه عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أخرجه البخاري ٢٧٠٤/٦ في كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وَبُيُوتُهُمْ يُؤْمِنُونَ وَأَنْصِرُوا﴾ برقم: (٦٩٩٧). وأخرجه مسلم ١٦٣/١ في كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، برقم: (١٨٢).

(٢) الحديث متفق عليه عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أخرجه البخاري ١٩٦٥/٥، في كتاب النكاح، =

ولجاز أن يشك في عدد ركعات الصلوات التي قد عرفناها بهذه الأخبار الظاهرة، ولما لم يجز ذلك صح ما قلناه.

فإن قالوا: فيجب رد هذا الخبر لأن فيه تشبيه الباري بالقمر، والقمر نراه محدوداً في جهة دون جهة، ونراه مدوراً، والله يتعالى عن ذلك، فوجب بطلانه^(١).

قيل: الخبر قد صح بما بيناه من الدليل، وهذا السؤال هو غفلة من السائل؛ لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يشبه المرئي بالمرئي، ولا قال: إن ربكم هو كالقمر، وإنما شبه رؤية القمر بالرؤية لله تعالى، وأنها جميعاً ذو بيان للمرئي على وجه لا يُشكُّ فيه ولا يلحقه ضمُّ ولا ضرر، وليس من حيث شبه الرؤية بالرؤية ما يوجب تشبيه المرئي بالمرئي، كما لو قال رجل: رأيت زيدا كما رأيت الشمس. لا يوجب أن يكون زيد على صورة الشمس وهيئتها، وكذلك تشبيه العلم بالعلم، يقول الرجل: أنا أعلم الله يقيناً كما أعلم أن هذا نهار وأنك قاعد، فإنه لا يجب أن يكون الباري نهاراً وقاعداً، فإنه إنما شبه الرؤية بالرؤية والعلم بالعلم، قال الله ﷻ: ﴿الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ﴾^(٢). وهذا مبطل لما تقولوا^(٣) عليه.

= باب لا تنكح المرأة على عمتها، برقم: (٤٨٢١). وأخرجه مسلم ١٠٢٩/٢، في كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح؛ برقم: (١٤٠٧).

(١) قال القاضي عبد الجبار في تعقيبه على هذا الخبر: ولو صح لكان المراد به أنهم يعلمون في الآخرة ضرورة، من غير كلفة نظر وتفكر. انظر: المختصر في أصول الدين ص ١٩١.

(٢) سورة البقرة: ١٤٦.

(٣) في هامش الأصل: عولوا.

فأما الإجماع^(١): فعلمنا بظهور الأخبار فيما بين الصحابة واشتهارها، بحيث لم يُنقل عن واحد منهم إنكارها، ولا أظهر خلافها، بل نُقِلَ عنها^(٢) ما يوافقها، فدل على إجماعهم/ على وجوب رؤية الله سبحانه. ب/١٨

ووجه آخر من الإجماع: وهو أن العادة جارية على أنه متى حصل خلاف في أصل عظيم يقع به التكفير والتفسيق ويكون هنالك مخالف -: أن يظهر قوله ويشتهر، خاصة إذا كان قد خالف في ذلك ذو قدر ونباهة وخطر، ألا ترى أنه نُقِلَ إلينا الخلاف بين الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ فيما هو دون ذلك، كخلافهم في الجَدِّ والعَوَل والحرام، وما لا تفسيق فيه ولا تكفير؟! فلو كان هناك خلاف في الرؤية مع عظم الأمر فيه؛ لوجب أن ينقل نقلاً متواتراً تعرفه العذراء في خدرها، ولمَّا لم ينقل عُلِمَ إجماعهم على ما قلناه.

ووجه آخر: وهو أن الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ لَمَّا اختلفت في وقوع الرؤية من الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لله سبحانه، وحصول ذلك منه ليلة المعراج، وخالفت عائشة - رضوان الله عليها -، وقالت: «من زعم أن محمداً رأى ربه بعيني رأسه فقد أعظم الفرية على الله ﷻ»^(٣)، وقال ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: «ما تنكرون أن

(١) وهو الدليل الرابع على جواز الرؤية.

(٢) كذا في الأصل، والمناسب: عنهم.

(٣) أخرجه البخاري ١١٨/٣ في كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، برقم: (٣٠٦٢)، عن السيدة عائشة - رَضِيَ اللهُ عَنْهَا - بلفظ: «من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم، ولكن قد رأى جبريل في صورته وخلقه ساد ما بين الأفق». وأخرجه مسلم ١٥٩/١ في كتاب الإيمان، باب معنى قول الله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ برقم: (١٧٧)، عن مسروق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بلفظ: «كنت متكئاً عند عائشة فقالت: يا أبا عائشة، ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية. قلت: ما هن؟ قالت: «من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية...».

يكون التكليم لموسى، والخلة لإبراهيم، والرؤية لمحمد^(١)، نُقِلَ ذلك إلينا
وظهر فانتشر، فلو كان في رؤية المؤمنين خلاف في الآخرة لُنُقِلَ ذلك إلينا،
ولمَّا لم يُنْقَلْ دل ذلك على بطلان قولهم.

* * *

(١) أخرجه النسائي في سننه الكبرى، في قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾، برقم:
(١١٥٣٩) ٤٧٢/٦ عن ابن عباس قال: «أتعجبون أن تكون الخلة لإبراهيم، والكلام
لموسى، والرؤية لمحمد ﷺ».

فصل

[في استدلال القدرية بقوله تعالى:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ على استحالة رؤية الله تعالى]

فإن قالوا: فقد قال الله - تعالى ذكره -: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^(١) فيجب أن تستحيل رؤيته .

قيل - أولاً -: إن ظاهر هذا اللفظ لا حجة لكم فيه ؛ لأنه لم يُقَلَّ: لا يدركه المبصرون، ونحن نقول: إن الأبصار لا تدركه، لأنها أعراض، والأعراض لا ترى ولا تدرك، وقصد بذلك تعالى أن قال: إني راء للإدراك من غير أن تراني الأعراض، ونحن نقول: إنما يدركه المبصرون بأبصارهم، فبطل قولهم .

على أننا نقول: لا تدركه الأبصار؛ لأن الإدراك للشيء بالبصر هو الرؤية له على وجه الإحاطة به واللحوق له، بدليل قوله: ﴿فَلَمَّا تَرَى الْجَمْعَانَ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾^(٢)، ونحن لا ندرك الله؛ لأنه ليس بمحدود ولا محاط به، وإنما نراه مرثياً لا كالمراثيين، غير محاط به ولا محدود ولا متناه . ولهذا أمر الله سبحانه بالعلم به، ونفى الإحاطة بالعلم عنه، فقال: ﴿فَأَطَعَهُ إِنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٣)، ثم قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾^(٤)، فنقول أيضاً: نراه

(١) سورة الأنعام: ١٠٣ .

(٢) سورة الشعراء: ٦١ .

(٣) سورة محمد: ١٩ .

(٤) سورة طه: ١١٠ .

ولا تدركه؛ لأن الإدراك يوجب الإحاطة.

وجواب آخر: وهو أنه أراد به: / لا تدركه الأبصار في الدنيا، بدليل أنه قال: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿١١﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿١٢﴾﴾^(١)، و«يومئذ» إنما هو إخبار عن يوم القيامة، والقرآن لا ينقض بعضه بعضاً، وهذا كما قال: ﴿فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَكْتُمُونَ ﴿٢١﴾﴾^(٢)، ثم قال - تعالى ذكره -: ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ ﴿٣﴾﴾^(٣)، فعلمنا أنهم ينطقون في حالة ولا ينطقون في حالة أخرى، كذلك هذا.

ثم يقال: أعظم ما في الباب أنه نفى الرؤية عن نفسه، والنفى لا يدل على الإحالة؛ لأن الله سبحانه قد نفى عن نفسه المحال، وما هو جائز في القدرة أيضاً، كنفية الظلم عن نفسه الذي يقدر عليه عندهم، ويصح في قدرته، وكرد الكفار إلى الدنيا وما في معناه.

فإن قيل: إنما علمنا إحالته؛ لأنه نفى عن نفسه الرؤية على وجه المدحة بذلك؛ لأن جميع الآيات مدحة لله من أولها إلى آخرها، وما كان في إثباته مدحة لله ﷻ كان في نفيه إلحاق النقص به فثبت إحالة الرؤية عليه، فالجواب عن هذا من وجوه^(٤):

أولها: أننا لا نسلم لكم أن في نفي الرؤية مدحةً وإحالتها على الله؛ لأن ما كان مدحة في ذات من الذوات كان مدحة في جميع الذوات. والمعدوم

(١) سورة القيامة: ٢٢ - ٢٣.

(٢) سورة الصافات: ٥٠.

(٣) سورة المرسلات: ٣٥.

(٤) لم يذكر المصنف إلا وجهاً واحداً. وانظر الجواب عن هذه الشبهة بهذا الوجه وغيره:

الإنصاف للباقلاني ص ١٨٢.

تستحيل عليه الرؤية، وكذلك عندكم: أن العلوم والفكر والإرادات والطعوم والأرايح يستحيل عليها الرؤية، وليست هي بمدحة لإحالة الرؤية عليها، فبطل قولهم.

فإن قيل: فالمدحة تعلق بصفيتين: إحداهما: إحالة الرؤية عليه مع كونه رائيًا مبصرًا؛ لأنه قال: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾^(١).

قيل: قد بينا أن إحالة الرؤية بانفراده ليس بمدح، بل هو ذم، وما كان بانفراده لا يكون مدحًا، فإذا انضاف إليه غيره لا يجعله مدحًا؛ لأن له من الحظ في المدحة حال الاجتماع ما كان له في حال الانفراد.

ألا ترى أن العمى بانفراده ليس فيه مدح، بل هو ذم، والعلم بانفراده مدح، فلو انضاف أحدهما إلى الآخر لم يصر الذم مدحًا؛ لانضمام المدح إليه، وكونه تعالى عليمًا قديرًا، لما كان كل واحد منهما بانفراده مدحًا، كان له من الحظ في المدحة حال الاجتماع ما له حال الانفراد، فكذلك كونه مدركًا للأبصار هو مدحة وكونه محالًا رؤيته ليس بمدح، فيجب أن يكون/ له من ١٩/ب الحظ في المدح حال الانفراد ما له حال الاجتماع، ولأنه ليس كل ما كان في إتيانه مدح يجب أن يكون في نفيه ذم ونقص، ألا ترى أن الباري - جل ذكره - ممدوح بكونه خالقًا رازقًا محييًا مميّتًا، وإن كان في أزله وقدمه في حالة الانفراد بوحدانيتها غير موصوف بهذه الصفات، ولا يلحقه بذلك نقص ولا ذم، فبطل ما قالوه.

فإن قيل: أفليس في قوله سبحانه: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾^(٢) مدح

(١) سورة الأنعام: ١٠٣.

(٢) سورة البقرة: ٢٥٥.

الله وليس بمدح للجماذ والعرض ، فما أنكرتم أن تكون إحالة الرؤية مدحاً في الله تعالى ، وإن لم يكن مدحاً في غيره؟! .

قيل: هذا باطل ؛ لأن الجماذ والموات ليس بممدوح ، لِمَا فيه من النقص والجماذية والآفات التي توفي على كل عيب وذم ، والباري سبحانه لا تأخذه السُّنة والنوم لصفة المدح ، وهو إحالة الآفات والنقائص عليه ، فنفي السُّنة والنوم وإن كان حُكْمًا يُشبه حكماً فَعِلَّةٌ أحدهما النقص وعلة الآخر المدح والكمال ، والباري سبحانه ممدوح بصفة الكمال بكل واحد من كونه حيّاً عالماً مدركاً وينفي الآفة عنه ، متمدح من غير أن يحتاج مضامة شيء إلى شيء ، وليس كذلك إحالة الرؤية على الباري وعلى الأعراض التي يستحيل رؤيتها وعلى المعدوم ؛ لأن علة ذلك عندكم : هو علة واحدة ، وهو أنه في نفسه على صفة يستحيل تعلق الرؤية به ، وهذه علة لا تختلف ، فإذا لم يكن فيها مدحة في موضع وجب ألا تكون مدحة في غيره من المواضع .



فصل

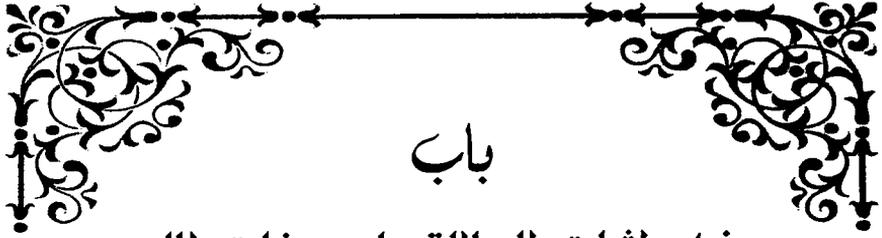
[في الاستدلال بقوله تعالى:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ على جواز رؤية الله تعالى]

واعملوا - رحمكم الله -: أن هذه الآية تدل على جواز الرؤية على الله سبحانه، من حيث قد بينا أن إحالة الرؤية على الذات ليست بمدحة له، فيجب أن تكون المدحة راجعة إلى كونه مُدْرِكًا رائيًا للخلق، وقادرًا على منع أبصار المبصرين من إدراكه ورؤيته، مع كونه مرئيًا من غير أن يحتاج في ذلك إلى آلة ولا علاج ولا نقض بنية، بل يخلق الإدراك في أعينهم، فهو راء لهم وهم لا يرونه.

وهذا هو المدحة المعقولة التي يعقلها كل أحد في الشاهد دون إحالة الرؤية؛ لأنهم يقولون: إن السلطان الأعظم والخليفة لا يُرَى في العمر إلا مرة وهو غير مُبتدل للأبصار، وليس كل مَنْ اختار رؤيته رآه، فكأن/ الله سبحانه 1/20 بين بهذه الآية أن المخلوقين يحتاجون في أن لا يُبتدلون لأبصار الناظرين إلى بواب وحاجب وسواتر، وأنا قادر أن أمنع أبصار الناظرين من رؤيتي بغير آلة وحجاب، مع صحة الرؤية وجوازها عليّ. وأنا مع ذلك راء لهم، وهذه صفة لا يقدر عليها أحد من المخلوقين.

وهذه جملة مقنعة في أحكام رؤية الله ﷻ إن شاء الله سبحانه.



باب

ذكر إثبات الدلالة على صفات الله

- تعالى ذكره - لذاته

وقد أجمعت القدرية على نفي صفات الله تعالى، من علمه وقدرته وحياته وسمعه وبصره وكلامه القائم بذاته وإرادته القديمة، وقالوا: إنه عالم نفسه وقادر لذاته^(١).

والدليل على بطلان مذاهبهم، وإثبات هذه الصفات لله تعالى: نصوص القرآن، وإجماع سلف الأمة على ذلك، وحجج العقول:

فأما ما يدل على ذلك من القرآن فقوله ﷻ: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَكُوتَ يَشْهَدُونَ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾^(٣)، وقال: ﴿فَاعَلِمُوا أَنَّمَا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾^(٤)، وقال: ﴿فَلَنُقْضَنَّ عَلَيْهِمْ بِعَابٍ وَمَا كُنَّا غَآبِينَ﴾^(٥)، وقال: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ١٦٣، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٣٤٧، ومقالات الإسلاميين للأشعري ص ٢٤٤.

(٢) سورة النساء: ١٦٦.

(٣) سورة فاطر: ١١.

(٤) سورة هود: ١٤.

(٥) سورة الأعراف: ٧.

عِلْمًا﴿^(١)﴾، يعني: أنه أحاط علمه بكل معلوم، وقال سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾﴿^(٢)﴾، فأثبت لنفسه في هذه الآيات العلم.

وقال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾﴿^(٣)﴾، وقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾﴿^(٤)﴾، وقال: ﴿وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرْوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾﴿^(٥)﴾، وقال: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾﴿^(٦)﴾، فنص سبحانه على أن له علماً وقوة أضافهما إلى نفسه، فعلم أن الله - تعالى ذكره - صفات لذاته.

فإن قيل: فما أنكرتم أن يكون المراد بهذه الآيات كلها: أنه أنزله وهو عالم به وقادر عليه، وأن يكون إثبات هذه الصفات على المجاز، بدليل أن الإنزال لا يقع بالعلم، وإنما يقع بالقدرة، وبدليل أن القدرة عندكم هي صفة، والصفات لا توصف بالشدة والصلابة﴿^(٧)﴾.

يقال: ليس في شيء من هذا الكلام مجاز؛ لأن العلم يتعلق بالإنزال
تعلق العلوم بالمعلومات/ فلا ينزل شيء إلا بعلمه، وبالقدرة يُحدث الإنزال
ويخلقه، وبالعلم يعلم إنزاله. وكذلك الشدة تستعمل في اللغة تارة في

(١) سورة طه: ٩٨.

(٢) سورة البقرة: ٢٥٥.

(٣) سورة الذاريات: ٥٨.

(٤) سورة فصلت: ١٥.

(٥) سورة البقرة: ١٦٥.

(٦) سورة النجم: ٥.

(٧) انظر: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ١/١٣١.

الصلابة، وتارة تستعمل في كمال القوة وفضل التمكين، وعلى معنى أنه لا يقدر على مقاومته، كما يقال: رجل شديد، يعنون به: أنه عظيم البطش، متمكِّن القوة، لا بمعنى أن جسمه صليب. فوصف الله تعالى أن قوته وقدرته في التمكِّن من الخلق أشد من قدرتهم على الاكتساب، فوجب حمل الكلام أجمع على حقيقته.

فأما الإجماع: فإطلاق الأمة أنه كان ذلك بعلم الله، والله سبحانه خلق الخلق بقدرته؛ وفعلت ذلك بعلم الله وبقدرته...، وكل ما هو في معنى هذه الإطلاقات، فأثبتوا الله ﷻ علماً وقدره.

ويدل على صحة هذا الإجماع اتفاق الفقهاء أجمع: أن من حَلَف بعلم الله سبحانه وقدرته؛ كان في انعقاد يمينه، كمن حلف بالله ﷻ وبذاته؛ لأنه حلف بصفة من صفات ذاته، ولو حَلَف ببيت الله أو بنبي الله لم يحنث؛ لأنه حلف بمخلوق، وهذا بيِّن.

فإن قيل: فقد قال: ﴿وَقَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^(١)، فلو كان ذا علم لوجب أن يكون فوقه من هو أعلم منه.

قيل: لو جاز أن تتعلقوا بهذا؛ لجاز لمن خالفكم أن يتعلق بعموم قوله: ﴿خَلِيقَ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٢)، أن يكون الله تعالى خالقاً لنفسه؛ لأنه شيء، فيجب أن يكون داخلاً فيه.

فإن قالوا: هذا لا يدخل فيه ذات الباري.

(١) سورة يوسف: ٧٦.

(٢) سورة الأنعام: ١٠٢.

قيل: كذلك علمه؛ لأننا قد بينا القول في العموم أنه لا صيغة له عندنا، على أننا نبين سبب ذلك، وهو قصة يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ وما كان من إخفائه الصاع في أوعية إخوته، فقال - تعالى ذكره -: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^(١)، وهو الله سبحانه الذي أحاط علمه بجميع المعلومات، والمخاطب لا يدخل تحت خطاب نفسه.

فأما حجة العقل: فهو ما لا خلاف بيننا وبينهم أن العالم منا إنما كان عالمًا؛ لأن له علمًا، وأن علة كونه عالمًا قادرًا إنما هو العلم والقدرة.

ولا خلاف بيننا أنه متى ثبت حكم من الأحكام في الشاهد لعله ما، ثم ثبت مثل ذلك الحكم في الغائب - علمنا أنه لأجل مثل تلك العلة ثبت/ ذلك ١/٢١ الحكم؛ لأن الحكم الثابت لعله لا يجوز حصوله لبعض من يستحقه مع انتفاء العلة الموجبة.

يدلك على ذلك: أنه لما كان علة المتحرك والأسود والمتلون والمريد والمتكلم الحركة والسواد واللون والإرادة والكلام، لم يجز - من قولنا جميعًا - إثبات متحرك وأسود ومتلون ومريد ومتكلم، بلا حركة ولا سواد ولا لون ولا إرادة ولا كلام.

فلما اتفقنا: أن علة العالم القادر هو العلم والقدرة، وكان الباري باتفاقنا عالمًا قادرًا؛ وجب أن يكون له علم وقدرة.

دليل آخر: ولأنه لو جاز إثبات عالم لا علم له؛ لجاز إثبات علم لا لعالم؛ لأنه لا فرق بين حصول العلة العقلية مع انتفاء حكمها، وبين حصول

(١) سورة يوسف: ٧٦.

الحكم العقلي مع انتفاء علته في أن ذلك يكون نقضاً للعلة؛ لأنها تنتقض طرداً وعكساً، ولهذا يستحيل حصول حركة لا لمتحرك، كما يستحيل وجود متحرك لا بحركة. ولما بطل هذا: ثبت أنه عالم بعلم، قادر بقدرة.

دليل آخر: وهو أنه لا يخلو إما أن يكون عالماً لنفسه أو عالماً بعلم. وبطل أن يكون عالماً لنفسه؛ لأن هذا يوجب أن يكون نفسه عالماً؛ لأن خاصية ما يعلم به المعلوم هو أنه علم، ولهذا: لا يصح أن يعلم المعلومات بالحركة، ولا بالسكون، ولا بشيء من الصفات سوى العلم.

وقد أجمعت الأمة: على كفر من زعم أن الله سبحانه علم وقدرة وصفة، وكفروا أيضاً من زعم أن ذلك من أسمائه، وأنه علم وقدرة وصفة، وأن من قال: يا علم اغفر لي، ويا قدرة تفضل عليّ، كان كافراً. ولما كان ذلك كذلك؛ بطل أن يكون عالماً بنفسه، وصح أنه عالم بعلم.

فإن قيل: إنما كان العلم علة لكون العالم عالماً؛ لجواز الجهل عليه، والباري سبحانه لا يجوز الجهل عليه.

قيل: لو كان ما قلمتوه صحيحاً لوجب القضاء بكون الجاهل عالماً، لجواز الجهل في الثاني، كما يجوز على العالم؛ ولأن جواز طرود الصفة محال أن يصير شرطاً في تصحيح حكم العلة حال وجود الصفة التي هي عليه، ولأن ما لا يكون بانفراده علة لا يصير علة بانضمام معنى آخر إليه؛ لأنه ليس له من الحكم حال الاجتماع إلا ما كان له حال الانفراد.

دليل آخر: وهو أن ذات الباري سبحانه أشد خلافاً لسائر العلوم من الحركة والسكون، فلو جاز أن يعلم الباري بذاته ونفسه مع شدة خلاف ذاته للعلوم؛ لجاز أن يعلم العالم بالحركة والسكون والسواد والجهل. / ولما

استحال أن يعلم بالحركة والقدرة والجهل، استحال أن يعلم بالذات والنفس المخالفة لجميع العلوم.

فإن قيل: فعندكم أيضاً أن علم الباري مخالف لجميع العلوم.

قيل: نحن لا نقول ذلك؛ لأن علمه من جملة العلوم، فلو كان مخالفاً لجميع العلوم، لكان مخالفاً لنفسه ومخالفاً لغيره، والشيء لا يخالف نفسه، على أن علم الباري تعالى لا يخالف العلوم في خاصية كونه علماً ولا في معناه ولا في حده - وأنه معرفة المعلوم على ما هو به -، وأنتم متفقون معنا في أن ذات الباري سبحانه مخالفة لجميع العلوم في خاصية كونها علماً، وأنها لا تصح أن تكون معرفة المعلوم على ما هو به، فبطل هذا السؤال.

﴿﴾ شبهة لهم ونقضها^(١):

فإن قالوا: فلو كان للباري علم لوجب أن يكون علمه عرضاً ومحدثاً وغيراً له وحالاً فيه، ولاستحال أن يتعلق بمعلومين، ولكان ضرورة أو استدلالاً، ولاحتاج إلى قلب يحله العلم، ولوجب أن يكون مثلاً له؛ لأنه قديم، وعلمه قديم، ولوجب أن يكون هو هو أو غيره أو بعضه، ولوجب أن يكون الباري محتاجاً إلى العلم، والحاجة لا تجوز على الله تعالى؛ لأن هذا - أجمع - هو حكم العلم في الشاهد.

فالجواب عن ذلك من وجوه:

أقربها: أن يقال لهم: فلم قلتم ذلك؟ وما دليلكم عليه؟

(١) أورد هذه الشبهة وأجاب عنها: الباقلاني في التمهيد ص ٢٢٣.

فإن قالوا: لأن هذا حكم العلم في الشاهد.

قيل لهم: فيجب أن تعرفوا أن هذا ليس بحد للعلم، ولا علة له، ولا شرط في كون العلم علمًا، بدليل أن العلم لم يكن علمًا لا لأنه غير له، ولا لأنه حال فيه؛ لأنه قد يحله ويغيّره من الحركة والسكون ما لا يكون علمًا، ولا لأنه ضرورة؛ لأنه قد يُعلم بالاستدلال، ولا لأنه استدلال؛ لأنه قد يعلم بتذكر النظر وبالضرورة، ولا لأنه متعلق بمعلوم واحد؛ لأنه قد يصح أن تعلم المعلومات الكثيرة بعلم واحد، كعلمنا بالإنسان والدار والبلد، لأن العلة والحد ينتقض من الطرفين طرفًا وعكسًا.

ويطل أن يكون ذلك شرطًا له؛ لأنه لا يوجد في الشاهد علم إلا بهذه الصفة؛ لأن الشروط تعرف بالأدلة، لا بأنه لم يوجد قط إلا كذلك، ولهذا لم يصح قول المجسّم: إن من شرط الفاعل أن يكون جسمًا، وأن يكون له يد وآلة ورأس وأضراس وقلب؛ لأنه لم يجد قط فاعلاً إلا كانت هذه صورته، فبطل أن يكون ما ذكره علماء وحدًا أو حقيقة أو شرطًا^(١).

* * *

(١) هذا الجواب نجده عند الجويني في الإرشاد ص ٨٢، والتفتازاني في شرح المقاصد ٣/٤.

فصل

[في رد باقي شُبه القدرية

في إثبات صفتي العلم والقدرة لله تعالى]

فأما قولهم: إنه لو كان له / علم وقدرة وهو قديم، لوجب أن يكونا ١/٢٢ مثلين^(١)، فباطل؛ لأنه ليس حد المثلين أنهما قديمان؛ لعلمنا بأنه قد يتماثل المحدثان وإن لم يكونا قديمين، وحد المثلين: هو أنهما ما سد أحدهما مسد صاحبه وناب منابه، وإنما يسد أحدهما مسد صاحبه متى اشتركا في ثلاث صفات:

إحدهن: أن يجب لكل واحد من الصفة مثل ما يجب للآخر.

والثانية: أن يجوز عليه من الصفة ما يجوز على الآخر.

والثالثة: أن يستحيل عليه ما يستحيل على الآخر.

فمتى اشتركا في هذه الصفات الثلاث كانا مثلين، بدليل أن كل شيتين هذه صفتها كانا مثلين، كالجسمين والسوادين، وكل ما لا تحصل لهما هذه الصفات لم يكونا مثلين، كالسواد والحركة والجوهر وغيره، وعلمُ الباري سبحانه لا يسدُّ مسدَّ ذاته؛ لأن العلم صفة، والباري تعالى عالم وذات قائم بنفسه، فلم يكونا مثلين.

(١) في الجواب عن هذه الشبهة انظر: التمهيد للباقلاني ص ٢٣٦، وشرح المقاصد للفتازاني

وأما قولهم: ولوجب أن يكونا غيرين، فباطل أيضاً؛ لأن حد الغيرين: هو كل شيتين جاز مفارقة أحدهما للآخر، إما بزمان أو مكان، أو وجود أحدهما مع عدم الآخر. ولا يصح مفارقة علم الباري تعالى لذاته لا بزمان ولا بمكان، ولا بوجود أحدهما مع عدم الآخر، فبطل أن يكونا غيرين^(١).

وأما قولهم: يجب أن يكون هو هو أو غيره أو بعضه، فقد بينا أنه لا يجوز أن تكون ذاته علماً؛ لأن الصفة لا تكون هي الموصوف، وبيننا أنه لا يجوز أن يكون غيره ولا أن يكون بعضه؛ لأن البعضية إنما هي من صفات الأجسام التي يصح عليها التجزؤ والانقسام، فيقال: يد الإنسان بعضه وجزء منه، والباري سبحانه ليس بجسم، ولا علمه جسم، حتى يكون علمه بعضه.

ويقال لهم: فكيف تتعجبون من إثبات صفات الله لا هي هو ولا هي غيره، مع قولكم: إن من الصفات ما لا يستحق لا للنفس ولا لعلقة، ككون الجوهر متحيزاً موجوداً حادثاً، ومع قولكم: إن هذه كلها صفات لا توصف بأنها موجودة ولا معدومة، ولا أنها شيء، ولا أنها لا شيء، ولا معلومة ولا مذكورة، وذلك كالأحوال والوجود والحدوث، وما في معنى ذلك؟! فكيف صرتم متعجبين من قولنا مع قولكم هذا؟!

وكذلك إن قالوا: يجب أن يكون علمه مثله أو ضده أو خلافه، فإننا قد بينا ب ٢٢/ب أنه ليس بمثل له، ولا يكون علمه ضداً له؛ لأن الضدين يستحيل وجودهما/ وبطل أن يكونا خلافين؛ لأن الخلافين هما الغيران، وقد بينا أنهما ليس بغيرين.

فإن قالوا: فنحن ما عقلنا عالماً وعلماً يخرجان عن هذه الأقسام في

الشاهد.

(١) هذا جواب الأشعري في اللمع ص ٢٨، والجويني في الشامل ص ٣٧٧.

قيل لهم: ولا عقلنا في الشاهد عالمًا لا قلب له، وفاعلًا ليس بجسم،
ولا رأينا سميعًا بصيرًا لا أذن له ولا عين.

فإن قالوا: فنحن أثبتنا ذلك بالدليل.

قيل لهم: وكذلك نحن أثبتنا ذلك بالدليل.

فأما قولهم: أنه لو كان له علم لوجب أن يكون محتاجًا إلى العلم.

فيقال: الحاجة لا تجوز على الله، وعلمه علم قديم، لا يصح وصف
الباري بالحاجة إليه، وهذا بمنزلة من قال لنا ولكم: الباري يجب أن لا تكون
له ذات؛ لأنه لو كان له ذات لوجب أن يكون محتاجًا إلى ذاته ونفسه.

ويقال لهم: فأنتم تزعمون أنه مرید بإرادة محدثة، ومتكلم بكلام مخلوق،
فألا قلت: إنه متكلم لذاته، مرید لذاته، حتى لا يحتاج إلى الكلام والإرادة.
فقولوا أنتم أيضًا: إنه محتاج إلى كلامه وإرادته.

فإن قالوا: إن له كلامًا وإرادة، ولا يصح أن يكون متكلمًا مریدًا إلا بإرادة
وكلام، وإن كانت الحاجات عنه منفية.

قلنا: كذلك له علم وقدرة، لا يصح أن يعلم ويقدر إلا بهما، وإن لم
يوصف بالحاجة.

﴿شبهة لهم أخرى﴾^(١):

فإن قالوا: إذا ثبت أن الباري سبحانه فيما لم يزل ولا يزال عالمًا؛ كانت
هذه الصفة واجبة، ووجب أن يكون وجود الصفة له يغنيه عن طلب علة.

(١) أورد هذه الشبهة وأجاب عنها بمثل ما سيذكره المصنف: الجويني في الإرشاد ص ٨٤.
وانظر في الرد عليها كذلك: شرح المواقيف ٤٨/٨، وشرح المقاصد ٨٠/٤.

فيقال لهم: إن لزوم هذه الصفة لا يمنع من ثبوت العلة لها، كما أن جواز مفارقتها له لا يوجب تعليلها بعلة، ولهذا لا يعلل الحدوث والوجود بعلة، وإن كانت قد يصح خروج النفس عن هذه الصفة.

ثم يقال لهم: أليس لزوم الوصف له بأنه: عالم قادر لا يغنيه عن الشرط، وهو كونه حيًا، والشرط أضعف من العلة، بدليل أنه قد توجد الحياة ولا علم، ولا يوجد علم إلا مع الحياة، ولا يصح وجود عالم لا علم له، كما لا يصح وجود علم لا بعالم، ثم ثبت أن لزوم الوصف له بأنه عالم لم يغنه عن الشرط الذي هو كونه حيًا مع ضعفه، فلأن لا يغنيه عن العلة مع القوة أولى.

* * *

فصل

[في إثبات صفة اليدين والوجه والعينين لله تعالى]

ولا يجوز إثبات الجوارح لله سبحانه ولا الآلات على ما ندل عليه في الرد على المجسمة، لكننا ثبت له اليدين اللتين هما صفتان غير جارحتين / ٢٣ / اللتين هما للكف والأصابع، وكذلك الوجه والعينان اللتان هما صفتا الكمال غير الجارحتين، كما ورد به القرآن، قال الله - تعالى ذكره -: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾^(١)، وقال: ﴿وَبَقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(٢)، وقال: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾^(٣)، وقال في قصة إبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَتَّكَبَرْتَ﴾^(٤)، وقال: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ إلى قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾^(٥).

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون أراد به يد النعمة، كما يقال: لفلان عندي يد، أو أراد به القدرة.

قيل: أنكرنا ذلك؛ لأن يد النعمة لا تدخلها التثنية، ولما قال: بيدي ولم يقل: بيدي؛ بطل قولهم، ولهذا: لا يقولون: لفلان عندي يدان. وبطل أن

(١) سورة القمر: ١٤.

(٢) سورة الرحمن: ٢٧.

(٣) سورة الليل: ١٩، ٢٠.

(٤) سورة ص: ٧٥.

(٥) سورة المائدة: ٦٤.

يكون أراد به القدرة؛ لأن عندكم: أن الله تعالى لا قدرة له، فكيف تثبتون قدرتين؟! ولأنه لو أراد به النعمة أو القدرة، لقال إبليس: وأنا أيضاً قد خلقتني بنعمتك أو بقدرتك، فأبي فضل له عليّ؟ ولم لا يسجد آدم لي وأنا أيضاً قد خلقتني بيدك؟ فلما خص آدم بصفة لم يخص بها إبليس؛ صح ما قلناه؛ لأن الله على آدم وعلى كل الخلق من النعم ما لا يحصى، فما معنى قوله: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾^(١)!

فإن قيل: فنحن لا نعقل في الشاهد يداً إلا وهي جارحة، [وكيف يمكن حمل ذلك على نعمة وله عليه في كل لحظة مائة ألف نعمة؟]^(٢) فقولوا: إن يده مبنية من لحم ودم وعظم.

قيل: وقد وصف الله سبحانه نفسه بأنه شيء ونفس وذات، والشيء والنفس والذات في الشاهد لا يُعقل إلا جسمًا أو عرضًا، فقولوا^(٣): إنه جسم أو عرض، فما أجابوا به فهو جواب لنا عليهم.

*** **

(١) سورة ص: ٧٥.

(٢) أرى أن هذه العبارة مقحمة، لا دخل لها في هذا الاعتراض، وهي بالفقرة السابقة أنسب.

(٣) في الأصل: «فقوله»، والمثبت هو المناسب للسياق.

باب

القول في نفي خلق الإرادة والقرآن

اختلف الناس في الإرادة والكلام: فالذي ذهب إليه شيخنا أبو الحسن الأشعري رحمته الله وكافة الفقهاء وأصحاب الحديث^(١): أن الإرادة والكلام لله سبحانه، وأنهما من صفات ذاته، وأنه لم يزل مريداً متكلماً، ولا يزال كذلك، وأن كلامه وإرادته غير مخلوقين، كما أن علمه وقدرته غير مخلوقين.

وزعمت المعتزلة جميعاً^(٢): أن الله تعالى في أزله لم يكن متكلماً ولا صادقاً، حتى خلق لنفسه الكلام في الشجرة وفي الجو، وأنه متكلم بكلام مخلوق في الشجرة. بل يقولون: إنه اليوم متكلم بكلام نخلقه نحن له، وإنا نحن/ خالقون لكلام الله - جل ذكره - ومحدثون له.

ب/٢٣

وقال أكثرهم^(٣): إن الله في وقتنا هذا غير متكلم ولا أمر ولا ناه، وإن ما نقرؤه إنما هو فعلٌ لنا وخلقٌ لنا وكلامٌ لنا، وهو حكاية عن كلامه المعدم الذي خلقه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم عُدِم؛ لأن الكلام عَرَض لا يبقى.

(١) انظر: الإنصاف ص ٣٦، وأصول الدين للبغدادى ص ١٢٥، وغاية المرام ص ٨٨، والتبصير في الدين ص ١٤٠.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٨.

(٣) من الذين أخذوا بهذا القول من المعتزلة: أبو بكر الأصم، ومعمر بن عباد السلمى، وثمامة بن الأشرس النيمري. انظر: تبصرة الأدلة ١/٢٦١.

واتفقوا: أن الله سبحانه في أزله غير مرید ولا قاصد، وأنه لم يكن له إرادة بحال.

ثم اختلفوا بعد ذلك^(١):

فزعمت معتزلة بغداد^(٢): أنه لا يصح أن يكون مریداً بحال، ولا شائئاً ولا قاصداً. وإنما يقولون: إن الله تعالى شاء ذلك وأراده، بمعنى: أنه عَلِمَهُ فحسب. قالوا: ونطلق أنه يريد الخير والصلاح مجازاً واتساعاً، فأما أن يريد شيئاً على الحقيقة فلا، وهذه الإرادة كما قال: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾^(٣).

وقال البصريون منهم: إنه مرید بإرادة يخلقها لا بمكان، وإنه كلما أراد خلق شيء خلق إرادة لا في مكان، فيريد ذلك المراد بتلك الإرادة، وإنه لا يريد الإرادة، فنصف أفعاله تَقَعُ منه وهو غير مرید لها، ولا مؤثرٍ ولا مختارٍ^(٤).

والذي يدل على صحة ما قلناه: كتاب الله ﷻ وسنة رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإجماع الأمة، وحجج العقول:

فأما حجج العقول: فقد ذكرناها آنفاً^(٥)، ودللنا فيما سلف على أنه مرید

-
- (١) انظر: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين لأبي رشيد النيسابوري ص ٣٥٢.
 (٢) ينسب هذا القول إلى النظام والكعبي والخياط ومن تابعهم. انظر: المغني لعبد الجبار ٤/٦، والكامل في الاستقصاء ص ٢٨٤، وتبصرة الأدلة ١/٣٧٥.
 (٣) سورة الكهف: ٧٧.
 (٤) ينسب هذا القول إلى الجبائي وابنه والنجار. انظر: المغني ٣/٦، وشرح الأصول الخمسة ص ٤٤٠، وتبصرة الأدلة ١/٣٧٨.
 وانظر في أقوال المعتزلة بالتفصيل: أباكار الأفكار ١/٣٥٤.
 (٥) انظر: ق ١٢/ب مما سبق.

متكلم في أزله ؛ لأنه لو لم يكن كلامه وإرادته قديمين ؛ لوجب وصفه قبل خلق الكلام والإرادة بضعدهما ؛ لأن الحي متى عَرِيَ عن الكلام والإرادة ، وجب وصفه بضعدهما من الخرس والسكوت والغفلة والسهو والآفات المقتطعة له عن تلك الصفات ، كما أنه لو عَرِيَ عن العلم والقدرة لوجب وصفه بضعدهما ، وهو السهو والغفلة والعجز ؛ لأننا بالضرورة نعلم أن الحي لا يعرى عن بعض صفاته إلا إلى أضدادها ، وهذا يدل على قدم كلامه وإرادته^(١) .

* * *

(١) هذا الدليل سبق إليه الأشعري في اللمع ص ٣٦ . ويرى الأمدي والرازي أن هذه الطريقة في الاستدلال لا يعتمد عليها في هذه المسألة . انظر: أبحاث الأفكار ١/٣٧١ ، والمحصل ص ٤٠٥ .

فصل

[في الاستدلال على نفي خلق الإرادة والقرآن]

ويدل على ذلك أيضاً^(١): أنه لو كان كلامه وإرادته مخلوقين؛ لم يخلُ ذلك من ثلاثة أحوال: إما أن يخلقهما في نفسه، أو في غيره، أو يخلقهما قائمين بأنفسهما. وبطل أن يخلقهما في نفسه؛ لأن ذلك يوجب قيام الحوادث بذاته، وكل من احتمال قبول الحوادث كان محدثاً؛ لأن كل من صح أن يحتمل الحوادث فإنه يُعَلِّمُ ضرورةً أنه لا يخلو منها، أو من ضدها، ولا يصح تعرُّبه منها أو من ضدها، فلو كان كذلك لوجب أن يكون الباري غير سابق للحوادث، وأن يكون محدثاً مثلها، وهذا باطل.

وبطل أن يخلقهما في غيره/ لأنه لو خلقهما في غيره لوجب أن يكون ذلك الغير به متكلماً مريداً. الدليل على ذلك: سائر الأعراض التي تختص بها الحيوانات والجمادات، فإنه لو خَلَقَ الله في غيره علماً ضرورياً أو إرادة ضرورية أو حياة أو قدرة، فإن من وُجِدَ به العلم والإرادة والحياة والقدرة يكون عالماً حياً مريداً قادراً، وإن كانت من خلق الله وفعله بالاتفاق.

وكذلك لو خلق الله ﷻ الحركة أو السكون أو اللون أو الطعم أو الرائحة في الحيوان أو في جماد، فإنه يكون مَنْ وُجِدَتْ به هذه الصفات متحركاً وساكتاً وملتوناً وذا طعم وريح، وإن كانت من خلق الله، فلو خلق الله سبحانه

(١) ممن استدل بهذه الطريقة باختصار: الأشعري في اللمع ص ٤٣، والباقلاني في التمهيد ص ٢٦٩، والرازي في الأربعين ١/٢٥١.

كلامه أو الإرادة في الشجرة والجو، لكانت الشجرة هي المتكلمة المريدة القائلة في الحقيقة: إنني أنا الله، ولكانت هي الخالقة^(١) موسى، والصادقة في قولها: أنا الله، والمريدة. ولَمَّا صح أن يقال: إن الله - تعالى ذكره - هو المتكلم المرید، كما لا يصح أن يقال: إنه هو المتحرك المرید لما يخلقه.

والذي يؤيد هذا الأصل: أن أهل اللغة مجمعون على أن قولنا: مرید ومتكلم، مشتق من قولهم: أراد وتكلم، فقالوا: أرادَ يريدُ إرادةً فهو مرید، وتكَلَّمَ يَتَكَلَّمُ كلامًا فهو متكلم. وقالوا: إنه لا يصح أن يقال: فَعَلَّ الكلامَ والإرادةَ فعلًا فهو متكلم مرید، بل قالوا: فَعَلَّ الكلامَ والإرادةَ يَفْعَلُ فعلًا، وَخَلَقَ يَخْلُقُ فهو فاعل خالق، فلا يجيء من «فعل» و«خلق» إلا فاعل خالق، ولا يجيء متكلم ومرید إلا إذا وجد به الكلام والإرادة، سواء كانت قديمة أو محدثة، مِنْ فعل نفسه أو فعل غيره.

وباطل أن يخلقهما لا في نفسه ولا في غيره؛ لأنهما غرضان وصفتان، ومحال قيام العرض والصفة بأنفسهما.

الدليل على ذلك: أنه لو صح قيام الإرادة والكلام بأنفسهما لا بمكان؛ لكان يصح وجود العلم والقدرة والحركة والسكون والطعوم والأرايح قائمة بأنفسهما، ولم يكن العرض محتاجًا إلى محل يوجد به، وكان يجيء منه القول بقدم العالم، وأن الأعراض كلها كانت متعريفية عن الأجسام والجواهر ومنفردة عنها، ثم حل أحدهما في الآخر، من غير أن يكون واحد منهما محدثًا موجودًا عن أول، ولكان يصح أن يحل العَرَضُ العَرَضَ، وأن/ يحمل العَرَضُ الجسمَ؛ ب/٢٤ لأن كل واحد منهما يصح قيامه بنفسه، ولبطلت الحقائق، ووجب قلب الأجناس عما هي عليه.

(١) كذا في الأصل، ولعل المناسب: المخاطبة

ولما أجمعت الأمة على أن الله تعالى متكلم بكلام، وأجمعنا نحن والبصريون أنه مريد بإرادة، وبطل حدوثنهما؛ لبطلان هذه الأقسام الثلاثة التي لا رابع لها - ثبت أن إرادته وكلامه غير محدثين.

واعلم أنهم لاضطراب أصولهم، عجزوا عن إقامة الدلالة على أن الله تعالى كلاماً وإرادة، وإننا نقول لهم: ما أنكرتم أن يكون الله سبحانه متكلماً لنفسه ومريداً لنفسه من غير أن يكون له كلام أو إرادة، كما قلت: إنه عالم لنفسه وقادر لنفسه من غير أن يكون له قدرة أو علم أو حياة.

فإن قالوا: لأن أهل اللغة قالوا: إن قولنا: «متكلم مريد» مشتق من وجود الكلام والإرادة به، أو بغيره إذا فعله في غيره على ما يدعونه.

قلنا لهم: فقولوا: إنه عالم بعلم محدث وقادر بقدرة محدثة في غيره أو لا بمكان، كما قلت ذلك في الكلام والإرادة؛ لأن أهل اللغة كذلك قالوا: في أن قولنا: «عالم قادر حي سميع بصير» مشتق من وجود العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر، ولا يمكنهم قط إيراد دلالة - لا من لغة ولا من عقل - يفرق بها بين الكلام والإرادة والعلم والقدرة ما عاشوا، والامتحان ينبي عن صدق ما قلناه. وكل ما يدعونه في الكلام والإرادة من نفي وإثبات يمكن ادعاؤه لأصحابنا في العلم والقدرة بلا فصل، فهذا هذا.

دليل آخر من القرآن على نفي خلق كلامه:

ويدل على ما قلناه^(١): قوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٢). فلو كان قوله: «كن» مخلوقاً لوجب أن يكون مخلوقاً بقول

(١) هذا دليل الأشعري في اللمع ص ٣٣، والباقلاني في التمهيد ص ٢٦٨.

(٢) سورة النحل: ٤٠.

آخر، وقائلاً له: «كن» بقول آخر، وذلك القول الآخر يجب أيضاً أن يكون مخلوقاً بقول آخر... إلى غير غاية؛ لأنه قد قال: إنه متى أراد خلق شيء فلا بد أن يقول له: «كن»، وإذا بطل هذا صح أنه قائل لما خلقه بقوله: «كن»، وأن «كن» غير محدث ولا مخلوق، ولأننا نحن وإياهم متفقون: أن المتكلم لا يكون متكلماً إلا بكلام، فعندنا: أن المتكلم إنما كان متكلماً؛ لأنه وجد به الكلام. وعندهم: أن المتكلم إنما كان متكلماً؛ لأنه فعل الكلام، فهذا هذا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون هذا مجازاً، والله سبحانه لا يقول للأشياء / ١/٢٥ في الحقيقة: «كن» وإنما أراد بهذا القول: أنه متى أراد خلق شيء لم يتعذر عليه، كقول القائل: قالت الشمس فطلعت، و﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾^(١)، ونحو قوله: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾^(٢)، وقال الشاعر:

فقال لها العينان سمعاً وطاعة وأخذرتا كالدُّرِّ لَمَّا يَنْضُدُّ^(٣)

وقال آخر: تُخْبِرُنِي الْعَيْنَانِ مَا الْقَلْبُ كَاتِمٌ^(٤).

وقال آخر وهو عنتره:

فازورَّ مِنْ وَقَعِ الْقَنَا بِلْبَانِهِ وَسَكَا إِلَيَّ بِعَبْرَةٍ وَتَحَنُّمٍ

وأشبه ذلك من المجازات.

(١) سورة فصلت: ١١.

(٢) سورة الكهف: ٧٧.

(٣) هذا البيت نسبة ابن عبد البر في التمهيد ١١٦/١٩ إلى ذي الرمة غيلان بن عقبة العدوي، ولفظه:

فقال لي العينان سمعاً وطاعةً وحدرتا مثل الجمان المنظم

(٤) نُسِبَ هَذَا الشُّطْرَ مِنَ الْبَيْتِ إِلَى ابْنِ الرَّومِيِّ. انظر: ديوان المتنبّي للعكبري ص ٢٥٣، دار المعرفة، بيروت.

فالجواب: أن الأصل في الكلام الحقيقة، ولا يصرف إلى مجاز واتساع إلا بدليل قاطع، وفي هذه المواضع، إنما صرفناه إلى المجاز بدليل قام على ذلك، وهو الجمادية والبهيمية والآفات الموجودة بذات مَنْ أضيف الكلام والقول إليه، والباري - جل ذكره - حي غير مثوف^(١)، ولا يجوز أن يقاس على الأرض والفرس والبهائم التي فيها آفات مانعة من الكلام، ولو جاز لكم هذا لجاز لآخر أن يقول: إن الله لا يريد شيئاً ولا يشاء بحال، وإنما معنى قوله: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾^(٢)، و ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾^(٣) مجاز، كما يجوز في قوله: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾^(٤)، ولَمَّا بطل هذا؛ بطل ما قالوه^(٥).

دليل آخر على نفي خلق القرآن^(٦): ويدل عليه قوله - تعالى ذكره -: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^(٧). ففصل بين الخلق والأمر بواو العطف والفصل، وفرق بين الخلق والأمر بالاسم والوصف، فلو كان الأمر أيضاً خلقاً؛ لكان تقديره: ألا له الخلق والخلق، وهذا عيٌّ ولُكْنَةٌ في الكلام - تجلّى الله عن ذلك -، فدل هذا على أن الأمر كلامه وقوله للشيء: «كن» فيكون، فإنه من صفات ذاته غير

(١) في الأصل: «ماؤوف». والآفة العاعة. وليف الزرع: أصابته آفة، فهو مثوف ومثيف.

انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي ١/١٠٢٦، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٢) سورة هود: ١٠٧.

(٣) سورة الحج: ١٤.

(٤) سورة الكهف: ٧٧.

(٥) هذا جواب الأشعري في اللمع ص ٣٤، والباقلاني في التمهيد ص ٢٧٣، وقد أورد الباقلاني اعتراضات أخرى للمعتزلة لم يذكرها المصنف هنا.

(٦) هذا الدليل نجاهه عند الباقلاني في التمهيد ص ٢٧١، والرازي في المعالم ص ٦٦. وانظر مناقشة عبد الجبار لهذا الدليل في شرح الأصول الخمسة ص ٥٤٤.

(٧) سورة الأعراف: ٥٤.

محدث ولا مخلوق، وأن الخلق فعله.

دليل آخر: ومن أكد ما يدل على ما قلناه: قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾^(١). فتعت الله سبحانه الذكر بالحدث، فدل ذلك على أن في الأذكار ما ليس بمحدث، وهو كلام الله ﷻ؛ إذ لو كانت الأذكار كلها محدثة كما تدعيه القدرية؛ لكان ذلك عيباً في الكلام ولُكنة؛ لأنه وصّف الذكر بما هو معلوم من حاله قطعاً وبقيناً، بمنزلة قول من يقول: ما يأتيني من رجلٍ ذكّرٍ إلا أكرمته،/ وما يأتيني من امرأة أنثى إلا أعطيتهها، فإن ذكر الذكورية والأنوثة عيٌّ ولُكنة؛ لأنه معلوم قطعاً في عقل كل عاقل أن المرأة لا تكون إلا أنثى، وأن الرجل لا يكون إلا ذكراً.

فذكر ما هو معلوم قطعاً وبقيناً لا فائدة فيه، وإنما يفيد ذكر الصفة إذا كانت الصفة توجد في البعض دون البعض، فتذكر الصفة ليقع بها التمييز، كقولهم: ما يأتيني من رجل شريف إلا أكرمته، وما يأتيني من امرأة عفيفة إلا أحسنتُ إليها؛ لأن في الرجال شريفاً ومن ليس بشريف، وفي النساء عفيفة وغير عفيفة، فكَذلك لَمَّا وصف هذا الذكر بالحدث؛ دل على أن في الأذكار ما ليس بمحدث، وهو كلام الله ﷻ؛ لإجماع الأمة على أن كل ذكر ما عدا القرآن مخلوق.

فإن قيل: فما أنكرتم أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾^(٢) القرآن، وأنه محدث، فيكون ذلك حجة لنا.

(١) سورة الأنبياء: ٢.

(٢) سورة الأنبياء: ٢.

قيل^(١): قد بينا أنه لا يجوز أن يكون المراد به القرآن؛ لأنه يؤدي إلى العميِّ واللُّكْنَة وذكر ما هو معقول من غير الذكر، والله - تعالى ذكره - لا يذكر في خطابه ما لا فائدة فيه .

فإن قيل: فما الذكر المراد بهذا الخطاب؟

قيل^(٢): نفس النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لأن الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمَّاهُ ذِكْرًا، فقال: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ﴿١﴾ رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ...﴾ الآية^(٣). فسَمَّاهُ ذِكْرًا، والعرب تُسَمِّي الرجل باسم فعله، فيُسمون العادل عدلاً، فيقولون: رجلٌ عدلٌ، ورجلٌ برٌّ... وما في معناه .

ويجوز أيضاً أن يكون أراد به: قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ووعظه وتذكيره لقومه بما يوحى إليه غير القرآن كما أمره الله، حيث قال له: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٤). الذي يدل على هذا قوله في عقيب الآية: ﴿إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾^(٥)، وهم لم يلعبوا عند استماع القرآن، بل تحيروا وعجبوا ودهشوا، فتارة قالوا: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُؤْتَمِرٌ﴾^(٦)، وتارة قالوا: إن هذا إلا قول الكهنة، وتارة قالوا: ﴿أَسْطِيزُ الْأُولِينَ أَكْتَبَهَا...﴾ الآية^(٧)، وتارة قالوا: هو شعر. وهم مع براعتهم وفصاحتهم وجودة أذهانهم دُهِشوا بهذا

(١) هذا جواب الباقلاني في الإنصاف ص ٧٤.

(٢) هذا جواب الباقلاني في التمهيد ص ٢٨٠.

(٣) سورة الطلاق: ١٠ - ١١.

(٤) سورة الذاريات: ٥٥.

(٥) سورة الأنبياء: ٢.

(٦) سورة المدثر: ٢٤.

(٧) سورة الفرقان: ٥.

الدهش وعجبوا، فكيف لعبوا عند سماعه؟! وإنما كانوا يلعبون عند سماع دعاء النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لهم إلى الله سبحانه، فبطل قولهم.

على أنه يقال: «احسب الأمر على أصعبه»، وأن التلاوة والوحي الذي هو الحروف محدثة، فأين الدلالة من هذه الآية على أن الباري ﷻ ليس بمتكلم/ الذات، وأن الكلام القائم بذاته الذي سمعه موسى بن عمران ومحمد ^{1/26} عَلَيْهِمَا السَّلَام ليلة المعراج محدث مخلوق، وأن الباري سبحانه قبل خلق ذلك الكلام بصفة المثوف الأخرس، وهذا ما لا يجدون إلى ذكر شيء فيه سبيلاً.

دليل آخر يدل عليه: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾^(١)، فأخبر أنه لا نفاذ لكلماته ولا يأتي عليها الفراغ، ولا يجوز فناؤه، فلا يكون إلا قديماً. وعندهم: أن كلمات الله تفتى، وقد أكذب الله قائل ذلك.

دليل آخر: ويدل عليه أيضاً: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾^(٢). ولا يجوز أن تقوم السماء بأمر مخلوق، ولو جاز ذلك لجاز أن يقوم الأمر بالسماء والأرض، ولذهب فائدة تخصيص السماء والأرض بأمره، فدل ذلك على أن أمره غير مخلوق.

فإن قيل: أراد به أن تقوم السماء والأرض بقدرته.

قيل: عندكم: أن الله سبحانه لا قدرة له ولا علم له ولا سمع له ولا بصر له، فكيف تنسبون لها هنا القدرة؟! على أن حقيقة الأمر هو القول، وهو الذي

(١) سورة لقمان: ٢٧.

(٢) سورة الروم: ٢٥.

فسره بقوله: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^(١). وقال: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٢).

دليل آخر: وهو قوله ﷻ: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَبَعْدُ﴾^(٣). يعني به: قبل كل شيء، وبعد كل شيء، وهذا صفة القديم؛ لأنه قبل كل شيء وبعده. وعندهم: أن أمر الله محدث، وجد بعد أكثر المخلوقات، وإنه يعدم في الزمن الثاني، وأنه لا يبقى زمانين: فكيف يبقى إلى بعد الأشياء كلها؟

فإن قيل: فقد قال: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾^(٤).

فالجواب: أن الأمر ينقسم إلى قسمين: فقسم: هو الأمر الذي هو كلامه، وهو غير مخلوق. وقسم منه: هو فعله بالكفار من العذاب والانتقام، فكانه قال: لا بد من وقوع العذاب بهم، والأمر الأول جمعه: أوامر، وهو غير مخلوق، والأمر الثاني هو فعل، وجمعه: أمور، وهو قوله: ﴿وَمَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرِشِيلِمْ﴾^(٥). وقال الشاعر:

فقلتُ لها: أمري إلى الله كله وإنني إليه في الإياب لراجع^(٦)

ومنه قول الناس: كان من أمر فلان وقصته، وأمر فلان واقف، وقد

اب/٢٦ اتضح الأمر لفلان، يعنون به: الفعل والحال. قال الشاعر فيما يصف ماشية: /

(١) سورة الأعراف: ٥٤.

(٢) سورة يس: ٨٢.

(٣) سورة الروم: ٤.

(٤) سورة الأحزاب: ٣٨.

(٥) سورة هود: ٩٧.

(٦) لم أعثر على قائله.

لها أمرها حتى إذا ما تبوّأت بأخفافها مَرَعَى تَبَوَّأَ مَضْجَعاً^(١)

يعني بأمرها: تصرفها ورعيها. فدل جميع ما ذكرناه على أن الأول غير مخلوق، والثاني مخلوق^(٢).

* * *

(١) هذا البيت لعبد الله الراعي النميري. انظر: ديوان الراعي النميري ص ١٦٤، دار صادر،

بيروت، ١٤٠١هـ.

(٢) هذا جواب الباقلاني في التمهيد ص ٢٨١، والإنصاف ص ٧٥.

فصل

[آخر في الاستدلال على أن القرآن غير مخلوق]

ويدل عليه أيضًا: قوله ﷻ: ﴿الرَّحْمَنُ ۙ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۖ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۖ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾^(١)، ففرق بين الإنسان والقرآن، فقال: خلقت الإنسان، ولم يقل: خلقت القرآن، بل ذكر الله الإنسان: في ثمانية عشر موضعاً من كتابه، وذكر في كل موضع أنه خلقه، فدل على خلقه، وذكر القرآن في أربعة وخمسين موضعاً، فلم يقل في موضع: إني خلقت القرآن، ولا دل على خلقه، ففرق بينهما في الذكر والحكم، ثم جمع بينهما في الذكر، وفرق بينهما في الحكم، فقال: ﴿الرَّحْمَنُ ۙ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۖ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۖ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾^(٢). فدل على أن القرآن منزل غير مخلوق، وأن الإنسان مخلوق^(٣).

فإن قالوا: فقد قال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾^(٤)، والجعل بمعنى الخلق. فنجيب عن هذا وعن كل ما يتعلقون به فيما بعد إن شاء الله.

* * *

(١) سورة الرحمن: ١ - ٤.

(٢) سورة الرحمن: ١ - ٤.

(٣) انظر مناقشة عبد الجبار لهذا الدليل في شرح الأصول الخمسة ص ٥٤٥.

(٤) سورة الزخرف: ٣.

فصل

[في الاستدلال بالسنة والإجماع على نفي خلق الإرادة والقرآن]

فأما ما يدل على ذلك من السنة: فما رواه جابر بن عبدالله، وعبدالله بن عمر، وعبدالله بن مسعود رضي الله عنهم، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «فضل كلام الله على كلام البشر، كفضل الله على الخلق»^(١). فلما كان الله سبحانه غير مخلوق ولا محدث، كان كلامه كذلك؛ لأنه قد ثبت لكلامه من المزية كما ثبت لنفسه من الفضل والمزية، فيجب أن تثبت لكلامه ذلك، إلا ما خصه الدليل.

وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يُعوِّذ الحسن والحسين فيقول: «أعيذكما بكلمات الله التامة»^(٢). ولا يجوز أن يعوذهما بمخلوق، كما لا يجوز أن يقول: أعيذكما بالسموات والأرض والجبال، وإنما يقال: أعيذه باسم الله، أو بكلمات الله؛ لكونهما قديمين غير مخلوقين.

(١) أخرجه الترمذي ١٨٤/٥ في كتاب فضائل الأعمال، باب ما جاء كيف كانت قراءة النبي صلى الله عليه وسلم، برقم: (٢٩٢٦)، عن أبي سعيد الخدري بلفظ: «يقول الرب تعالى: من شغله القرآن وذكرني عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين، وفضل كلام الرب على سائر الكلام كفضل الله على خلقه». قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب.

وأخرجه الدارمي في كتاب فضائل القرآن، باب فضل كلام الله على سائر الكلام، برقم: (٣٣٥٧) عن شهر بن حوشب بلفظ: «فضل كلام الله على كلام خلقه كفضل الله على خلقه».

(٢) أخرجه البخاري ١٢٣٣/٣ في كتاب أحاديث الأنبياء، باب يزفون النسلات في المشي، برقم: (٣١٩١) عن ابن عباس بلفظ: «كان النبي صلى الله عليه وسلم يعوذ الحسن والحسين ويقول: إن أباكما كان يعوذ بها إسماعيل وإسحاق: أعوذ بكلمات الله التامة، من كل شيطان وهامة، ومن كل عين لامة».

فإن قالوا: فإن كلامه مخلوق، وإن وقعت به الاستعاذة.

قيل له: فما أنكرت على زعمك أن يكون الباري - جل ذكره - محدثاً، وإن كان تقع الإعاذة به، وهذه الأخبار وإن كانت آحاداً، فإنه قد دل على صحتها تلقي الصحابة لها بالقبول، وترك الإنكار على ناقلها، وكذلك التابعون وتابعو التابعين، إلى أن أحدث الجعد بن درهم^(١) وجهم بن صفوان^(٢) في ١/٢٧ ذلك، فصح ما قلناه/.

وأما ما يدل على ذلك من إجماع الصحابة - رضوان الله عليهم -: فمنه: قصة الحكمين، وقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه ورضي عنه -: «والله ما حكمتُ مخلوقاً، وإنما حكمتُ القرآن»^(٣). ونظر إلى سائل يقول: أعطوني على رب القرآن. فزجره وقال: «مه لا أم لك: إن القرآن كلام الله، وإنه ليس مربوباً ولا مخلوقاً». وقول جعفر بن محمد - رضوان الله عليه -: «إن القرآن كلام الله ليس بمخلوق ولا خالق، إنما هو كلام الله سبحانه وصفته».

ولهذه العلة^(٤) اتفقت الفقهاء أجمع: أن من حلف بكلام الله ﷻ؛

(١) هو الجعد بن درهم مبتدع ضال، زعم أن الله تعالى لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى فقتل على ذلك بالعراق يوم النحر سنة ١١٨هـ. وقيل سنة ١٢٤هـ. انظر: ميزان الاعتدال للذهبي ١٢٥/٢، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.

(٢) هو جهم بن صفوان السمرقندي المبتدع، نشأ في سمرقند بخراسان، أخذ عن الجعد بن درهم، ومات في زمن صغار التابعين سنة ٢٨٠هـ. انظر: المغني في الضعفاء للحافظ الذهبي ١٣٨/١، تحقيق: د. نور الدين عتر.

(٣) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات (ص ٢٤٣) عن الفرغ بن يزيد الكلاعي قال: قالوا لعلي ﷺ: حكمت كافرًا ومنافقًا، فقال: «ما حكمت مخلوقاً، ما حكمت إلا القرآن».

(٤) زيدت كلمة «ما» بعد كلمة «العلة» في الأصل، وليس هذا من مواضع زيادة «ما».

وبعلمه وقدرته لزمته الكفارة إذا حنث؛ لأنه حَلَفَ بصفة الله سبحانه القديمة، كما لو حَلَفَ بالله سبحانه، فلا اعتبار بخلاف من أَحَدَثَ الخلاف بعد ذلك؛ لأن الإجماع قد انعقد وانقرض العصر، فلا يؤثر فيه خلاف من خالف، كما لو خالف اليوم مخالف وقال: بل الصلوات المفروضة ست أو سبع، لم يكن بقوله معتبر، فافهم ذلك إن شاء الله.

* * *

ذِكْرُ شُبَّهِهِمْ

قالوا: لو كان لله سبحانه كلام قديم قائم بذاته؛ لوجب أن يكون حرفاً وصوتاً، وأن يكون بعضه متقدماً على بعض، وأن يكون الله تعالى متكلماً به بفم ولسان وآلة، وبيعض اللغات؛ فإنه حكم الكلام في الشاهد^(١).

والجواب عن ذلك: أن يقال لهم: إنكم تستعملون في مسائلكم أبداً هذه الطريقة، وتتعلقون بمجرد الشاهد والوجود، فلم إذا كان هذا حكم الكلام في الشاهد، أن يكون ذلك حكم الكلام في الغائب؟ وما الذي يجمع بينهما؟ فلا يجلدون إلا الدعوى.

ثم يقال لهم: فبماذا تنفصلون من قول المجسمة لكم على قود قولكم هذا: إننا إنما حكمنا بكون الباري جسماً ذا يد ورجل وآلة وجوارح بمثل هذه الطريقة؛ فإن الفاعل القادر العالم المتكلم في الشاهد، من حكمه: أن يكون جسماً ذا بنية ورأس وأضراس ولهوات ولسان ولثة^(٢)، وإذا كان له سمع وجب أن يكون له أذن يسمع بها، وإذا كان بصيراً لكان له عين، كما قلت أنتم في حكم قياس الله تعالى على كلامه؟! ومهما أجابوا به كان جوابنا في الكلام.

❁ شبهة أخرى:

قالوا: لما ثبت أن القرآن له نصف وعشر ورُبُع وأول وآخر، وكان باللغة

(١) انظر هذه الشبهة في شرح الأصول الخمسة ص ٥٣١.

(٢) في الأصل: «يلة»، والمثبت هو المناسب للسياق.

العربية دون غيرها؛ فيجب أن يكون مخلوقاً/.

فيقال لهم: هذه حيلة منكم؛ فإننا إنما طالبناكم بإيراد الدلالة على أن الله تعالى ليس بمتكلم الذات، وأنه بصفة من لا يصح من ذاته الكلام، وأنه لم يكن متكلماً حتى خلق الكلام في غيره، وهذا ما لا تجدون إليه سبيلاً. فأما القرآن والتوراة والإنجيل فكلام الله، فإن عنيتم أن الحروف المكتوبة وأن الحبر والكاغد محدث، فذلك ما لا ينازعكم فيه أحد، وإن عنيتم أن كلام الله المنزل على قلب نبيه وأبيائه محدث، فلا نسلم لكم أن له نصفاً وربعاً، وكيف نسلم ذلك والله سبحانه يقول: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾^(١)!؟

فإن قيل: أفتقولون: إن القرآن المكتوب في مصاحفنا مخلوق؟

قيل: لا نقول ذلك، بل هو كلام الله ﷻ غير مخلوق، والحبر والمداد مخلوق، والكاغد مخلوق، والقرآن المكتوب في الكاغد بالحبر والمداد غير مخلوق، واللسان مخلوق، والقرآن المقروء باللسان غير مخلوق، والقلب مخلوق، والقرآن المحفوظ في القلب غير مخلوق، غير حال فيه ولا في شيء من ذلك. كما أن الله تعالى مذكور بالألسنة، ومعبود في المساجد، ومعلوم بالقلوب غير حال فيها.

كذلك القرآن مثله: هو صفة لله، متلوُّ بألسنتنا، مسموع بأذاننا، مكتوب في مصاحفنا، غير حال فيها، ولا منفصل عن الله سبحانه، بل سمعه من الله - جل ذكره - بواسطة، كما قال الله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ

(١) سورة لقمان: ٢٧.

من وَآيٍ جَمَاطٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ﴿١﴾ . بل هو لم يزل متكلمًا بالقرآن، ولا يزال متكلمًا به، ولهذا قال الله سبحانه: ﴿فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ (٢)، فبطل ما قالوه.

❁ شبهة لهم أخرى:

قالوا: والذي يدل على ما قلنا قول أهل اللغة: إن الكلام عربيّه وعجميه ينقسم إلى ثلاثة أقسام: اسم، وفعل، وحرف، فلو كان لله كلام لوجب ألا يخرج عن هذه الأقسام.

والجواب عن ذلك (٣): أن أهل اللغة: إنما أطلقوا هذا الكلام في أحد قسمي الكلام؛ لأن القسم الأول: هو معنى قائم بنفس المتكلم، يُعبّر عنه تارة بالعربية وتارة بالعجمية، والكلام الذي في نفسه هو كلام واحد، وعلى هذا دل ١/٢٨ سبحانه/ بقوله: ﴿هَآئِكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا﴾ (٤)، فسمى الرمز كلامًا؛ لأنه عبارة عن الكلام الذي في النفس، وحرّم عليه التلفظ به.

وقال تعالى: ﴿يَقُولُونَ بِآلْسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ (٥)، وقال: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ (٦)، فأخبر أن في أنفسهم قولًا وكلامًا، وقال: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُتَنَفِّقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ

(١) سورة الشورى: ٥١ .

(٢) سورة التوبة: ٦ .

(٣) هذا جواب الباقلاني في التمهيد ص ٢٨٣ .

(٤) سورة آل عمران: ٤١ .

(٥) سورة الفتح: ١١ .

(٦) سورة المجادلة: ٨ .

إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴿١﴾، ولم يكذبهم في ألفاظهم التي هي قولهم: إنك لرسول الله، إنما كذبهم في الأقوال التي هي أنفسهم؛ لأن الكذب لا يدخل إلا في القول والكلام. وقال: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ ﴿٢﴾، فأخبر أن القول يكون في الصدور، وإن لم يجهر بلسانه.

وأهل اللغة يقولون^(٣): في نفسي كلام أريد أن أبدية إليك، وفي نفسي حديث لم أخرج به إلى أحد. ويقولون: رُبَّ إشارة أفصح من عبارة، قال الأخطل:

لا يعجبك من أثير خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلا
 إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جُعِلَ اللسان على الفؤاد دليلا
 فنصَّ على أن الكلام في الفؤاد.

ونحن إنما ثبت لله الكلام الحقيقي الذي هو ضد الآفة والخرس، ولا نثبت له الجوارح والآلات والحروف التي هي أصوات مقطعة أو حروف مُبَعَّضَةٌ.

على أن أهل اللغة إنما قصدوا بهذا القول وضع الاسم على ألفاظ المخلوقين ونطقهم، دون كلام الله سبحانه؛ لأن كلامه تعالى إنما يعرفه الموحدون بالأدلة القاطعة، وأنه مخالف لسائر أقسام الكلام وأجناسه، كما أنه

(١) سورة المنافقون: ١.

(٢) سورة الملك: ١٣.

(٣) انظر في ذلك: المصباح المنير ٥٣٩/٢، والمعجم الوسيط ٧٩٦/٢.

تعالى في نفسه مخالف لسائر الفاعلين العالمين القادرين. وأهل اللغة هم يعرب وقحطان وعدنان، وهم أهل جاهلية جهلاء، وهم ليسوا بحجة في هذا الباب.

❁ شبهة لهم أخرى:

قالوا: لو كان الله سبحانه متكلمًا في الأزل، وليس معه من يسمع كلامه من المخلوقين، لوجب أن يكون هاذيًا مهوسًا؛ لأن في الشاهد من يتكلم، بحيث لا يكون هناك من قصد إليه بكلامه - يكون هاذيًا مهوسًا.

فيقال لهم - أولًا -: ونحن لا نُسلم لكم في الشاهد من يتكلم، وليس أحد يسمع كلامه؛ لأن كل من يتكلم، فإله يسمع كلامه، والرقيب والعتيد الحفظة، والجن يستمعون كلامه، فلا خلاف أنه لا يصح/ وجود متكلم بحيث يتكلم ^{ب/٢٨} فلا يُسمع كلامه، فلا يصح الأصل.

على أنه لو سُلم لكم ذلك في الشاهد، فليَمَّ وجب قياس الشاهد على الغائب بمجردة؟ وهل هذا إلا بمنزلة قول الملحدة: لو كان الله سبحانه في أزله غير فاعل لشيء. ولا خالق له على أصولكم؛ لوجب أن يكون بطأً فارغاً لا شغل له، ولوجب أن يكون عابثًا متلاعبًا؛ لأنه يفعل أفعالاً لا يجلب بها إلى نفسه منفعة، ولا يدفع بها عن نفسه مضرة؛ لأن هذا حكم الشاهد والوجود، فكلُّ ما أجابوا به عن هذا كان جوابًا لنا عن قولهم.

ثم يقال لهم: الهذيان والهوس إنما يدخل في كلام مخلوق محدث، إذا وجد على وجه لا ينتفع به ولا يكون فيه فائدة، سواء كان هناك من يسمعه أو

لا، ألا ترى أن المبرسمين^(١) والمجانين يهذون وبحضرتهم من يستمع كلامهم، ولا يخرج كلامهم عن كونه هوساً؛ لأن هناك من يسمع كلامهم، وقد يتكلم الرجل الحكيم بالقرآن والحكمة في الخلوة، ولا يكون هاذياً، وقد يوصي الرجل المريض في كتاب وصيته، ويأمر من يوجد في البطن العاشر من ولده بأوامر في إنفاذ الوصية وسبلها وتفرقة وقوفه في مواضعها، وإن لم يكن المأمور بالفعل موجوداً حاضراً. وكلام الله سبحانه قديم أزلي، وفيه أعظم الفوائد، وهو أمرٌ لمن يخلقه من المخلوقين، ونهيٌ وخطابٌ لهم إذا وجدوا، كما بيناه في الموصي، فبطل قولهم.

فإن قيل: فكيف يجوز أن يقول: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ ٧ قَالَ هِيَ عَصَايَ^(٢)، وموسى معدوم، وعصاه معدومة، ويقول: ﴿وَأَدَّي نُوْحٍ رَبَّهُ﴾^(٣)، ونوح معدوم، وكذلك أكثر القرآن.

قيل: هو متكلم بذلك وإن كان المتكلم معدوماً. ومعناه: إذا وُجِدَ صار هذا خطاباً له، كما قال - بإجماعنا وإياكم -: ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقِّ...﴾ الآية^(٤)، بمعنى: أنه سيقول ذلك. وقال: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ لِيَعْقِبِي أِبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾^(٥)، ثم قال: إن عيسى قال: ﴿سُبْحٰنَكَ مَا يَكُوْنُ لِيْ أَنْ أَقُوْلَ مَا لَيْسَ

(١) البرسام: ذات الجنب، وهو التهاب في الغشاء المحيط بالرئة. وقد برسم الرجل فهو مبرسم. انظر: لسان العرب ٤٦/١٢.

(٢) سورة طه: ١٧ - ١٨.

(٣) سورة هود: ٤٥.

(٤) سورة إبراهيم: ٢٢.

(٥) سورة المائدة: ١١٦.

لِي يَحْيِيَ^(١) إِنْ كُنْتَ قُلْتُمْ فَقَدْ عَلِمْتُمْ^(٢)، ثم قال: ﴿مَا قُلْتُمْ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْنَا بِهٖ﴾^(٣)، ثم قال الله تعالى: ﴿هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّالِحِينَ صِدْقُهُمْ﴾^(٤). وقال: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾^(٥)، ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ﴾^(٦)، ﴿وَنَادَى / أَصْحَابُ النَّارِ﴾^(٧)، ﴿وَنَادَوْا يَمَلِكُ﴾^(٨)، وذلك في القرآن أكثر من أن يُعد، ومعنى ذلك: أنه سيقول وسيقولون ذلك كله.

﴿شبهة أخرى يتعلقون بها من القرآن﴾^(٩):

فإن قالوا: فقد قال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾^(١٠)، قالوا: والجعل لا يكون إلا بمعنى الخلق، كما قال: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾^(١١)، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا آيَاتٍ لِلنَّهَارِ وَاللَّيْلِ﴾^(١٢)، يعني: أنه خلقهما كذلك.

فالجواب^(١٣): أن الجعل قد يكون بمعنى الخلق، وقد يكون بمعنى

(١) الآية السابقة.

(٢) سورة المائدة: ١١٧.

(٣) سورة المائدة: ١١٩.

(٤) سورة الأعراف: ٤٤.

(٥) سورة الأعراف: ٤٨.

(٦) سورة الأعراف: ٥٠.

(٧) سورة الزخرف: ٧٧.

(٨) انظر هذه الشبهة في المغني لعبد الجبار ٧/٩٤، والكشاف للزمخشري ٣/٤٧٧.

(٩) سورة الزخرف: ٣.

(١٠) سورة الأنعام: ١.

(١١) سورة الإسراء: ١٢.

(١٢) هذا جواب الباقلاني في التمهيد ص ٢٨٢، والإنصاف ص ٧٦.

التسمية له بذلك والحكم له بذلك كقوله: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِندَ الرَّحْمَنِ أَنْثًا﴾^(١)، والكفار ما خلقوا الملائكة إناثاً، وإنما سمّوهم كذلك. وقال: ﴿وَجَعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ﴾^(٢)، والكفار ما خلّقوا لله البنات. وقال: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾^(٣)، والكفار ما خلّقوا فساد القرآن ولا إبطاله، وإنما سمّوه كذلك. وكذلك هاهنا أراد به «إنا جعلناه» إنا حكّمنا له أن يكون منزلاً على نبينا عَلَيْهِ السَّلَامُ بالعربية وسمّيناه عربياً، فبطل قولهم. وقال: ﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى﴾^(٤)، وقال: ﴿جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾^(٥).

فإن قالوا: أراد به التسمية.

قيل: فقد بطل قولكم: إن الجعَل لا يكون إلا بمعنى الخلق.

ثم يقال: إن الحكم والتسمية في هذا الموضع لا فائدة فيه؛ لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أيضاً حكم لهم بذلك وجميع المؤمنين، وهذا يذهب بفائدة التخصيص. ونحن نقول هناك: إنه جعل التلاوة له والقراءة عربياً، فهذا يفيد، وما أوردتم لا يفيد.

*** ** *

(١) سورة الزخرف: ١٩.

(٢) سورة النحل: ٥٧.

(٣) سورة الحجر: ٩١.

(٤) سورة التوبة: ٤٠.

(٥) سورة الإسراء: ٤٥.

باب

الكلام في وجوب تعلق إرادة الله سبحانه

بكل حادث

قد بينا أن الباري سبحانه مرید بإرادة قديمة، كما أنه عالم بعلم قديم، فإذا ثبت هذا؛ فإن من حق إرادة القديم سبحانه أن تكون متعلقة بكل حادث، سواء كان مما يتفرد الله تعالى بخلقه، أو كان خلقاً له وكسباً وتصرفاً لغيره من الحيوانات، وهي إرادة واحدة، وصفة من صفات ذاته، فمتى تعلقت بفعل - وهو طاعة الله تعالى - سُمِّيت محبةً ورضاً، ومتى تعلقت بمعصية سُمِّيت غضباً وسخطاً، فمحبتة ورضاه ومشيتته، إنما هو إرادته لثواب المطيعين، أو لكون الفعل طاعة موافقاً للأمر وقربة وشرعاً ومتقرباً به إليه، وسخطه وغضبه وكراهته إنما هو إرادته بنفس تلك الإرادة لعقاب الكافر والعاصي، ولأن يكون معاقباً عليه، وأن لا يكون ديناً ولا شرعاً ولا متقرباً إليه به، ولا يحدث شيء بالجملة إلا بإرادته ومشيتته، على الوجه الذي بينا^(١).

فأما قدرية البغداديين فعندهم: أن الله لا يريد شيئاً في الحقيقة، لا الطاعة ولا المعصية ولا المباح، لا من فعل نفسه، ولا من فعل غيره. قالوا: لأنه ليس بمريد، ولو كان مريداً لكانت له إرادة موجودة بذاته، ولكان يجب

(١) انظر: اللمع ص ٤٧، ومجرد مقالات الأشعري ص ٧٨، وتبصرة الأدلة ٢/٦٨٩.

أن يكون له قلب وبنية تحله الإرادة^(١).

وهذا باطل؛ لأنه يوجب أن يكون الله سبحانه غير حي ولا عالم ولا قادر؛ لأنه على موجب علتهم يوجب أن تكون له حياة وعلم وقدرة وقلب تحل فيه هذه الصفات.

فإن قالوا: هو عالم قادر حي لنفسه^(٢).

قيل: فألا قلت: إنه مرید لنفسه؟

فإن قالوا: المرید لا يكون مریداً إلا بإرادة، والإرادة لا تكون إلا في القلب.

قيل: والعالم القادر الحي لا يكون إلا بالعلم والقدرة والحياة، وذلك لا يكون إلا بالقلب، ولا جواب لهم عن هذا أبداً.

فأما قدرية البصريين منهم فزعموا: أنه مرید بإرادات مخلوقة، وأن المخلوقات على ضربين، فأما ما يخلقه هو بنفسه، فإنه مرید لنصف أفعاله، فإنه كلما أراد خَلَقَ شيء خَلَقَ له إرادة لا في مكان، ولا يريد إرادته؛ لأنه يوجب أن يريد الإرادة الثانية بإرادة ثالثة، والثالثة برابعة... إلى ما لا نهاية له. قالوا: وهذا باطل.

(١) في مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص ٧٦: «وكان يقول - أي: الأشعري - إن البغداديين من المعتزلة إذا قالوا: إن الله تعالى لا يوصف بالإرادة على الحقيقة فقد أبطلوا الاستدلال».

(٢) نُسِبَ إلى التجار المعتزلي أن الباري مرید لنفسه، ثم قال عند المراجعة: المعنى بكونه مریداً، أنه غير مستكره ولا مغلوب. انظر: الإرشاد للجويني ص ٦٣، وأبكار الأفكار ٢٩٨/١.

فَعندهم: أن حدوث الفعل من الله لا يدل على كونه مریداً له؛ لأنه قد تحدث الإرادات وهو غير مرید لها^(١).

فيقال لهم: إذا كان حدوث الفعل منه لا يدل على كونه مریداً فما أنكرتم أنه محدث جميع الأفعال، وهو غير مرید لشيء منها، فما الدليل على كونه مریداً؟

فإن قالوا: الدليل على أنه مرید أنه أمرناؤه مخاطب.

فيقال: هذا باطل من أصلكم؛ لأن النائم قد يأتي بالأمر والنهي والخطاب والخبر، ويحدثه ويخلقه من غير قصد ولا إرادة، فما أنكرتم أن تكون هذه صفة الباري تعالى على أصلكم، وأن تقع منه هذه الأقسام من الخطاب، وهو غير قاصد ولا مرید. كما قلتم: إنه يحدث الإرادات على اختلافها، وهو غير قاصد إليها، فبطل قولكم.

ويقال لهم: فيم ذا علمتم أنه مخاطب أمرناؤه؟

فإنهم يقولون: علمنا ذلك لكونه مریداً، فإنه قصد إلى أن جعل قوله: ١/٣ «افعل» أمراً، «ولا تفعل» نهياً، وأن الأمر لا يصير أمراً إلا بإرادة، والخطاب/ خطاباً إلا بالإرادة.

فيقال^(٢): أنتم قد جعلتم الشيء شرطاً فيما هو شرط فيه، فإنكم لا تعلمون كونه أمراً ناهياً مخاطباً حتى تعلموا أنه مخاطب، ولا تعلمون واحداً منها بحال؛ لأنكم تجعلون الشيء شرطاً فيما هو مشروط فيه، فيصير هذا

(١) يُنسب هذا القول إلى أصحاب أبي الهذيل العلاف. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري

٢٦٦/١، وشرح الأصول الخمسة ص ٤٤٧.

(٢) هذا القول نجده عند الباقلاني في التمهيد ص ١٥٠.

بمنزلة من يقول: لا يدخل زيد الدار حتى يدخلها عمرو، ولا يدخلها عمرو حتى يدخلها زيد، فلا يتم دخول واحد منهما الدار أبداً، فكذا هذا.

قالوا: فأما أفعال الخلق - البهائم والمكلف وغير المكلف منهم - فإنه غير مرید لأكثرها^(١).

قالوا: لأنه إنما يريد الطاعات من أفعال المكلفين فحسب، وهو غير مرید لأفعال الأطفال، ولا لأفعال المجانين، ولا لأفعال شيء من البهائم كلها، ولا شيء من الحيوانات، ولا يريد من أفعال المكلفين المباحات كلها، ولا المعاصي ولا القبائح، ولا يختاره ولا يؤثره بحال^(٢).

والناس إنما يعرفون من قولهم: إنه لا يريد القبائح والمعاصي، ولا يعرفون ما عدا ذلك من مذاهبهم.

دليل آخر: والذي يدل على صحة ما قلناه: كتاب الله ﷻ، وسنة رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإجماع الأمة، وحجج العقول.

فأما ما يدل على ذلك من حجج العقول: أنه قد دل الدليل على أن الله سبحانه خالق لكل مخلوق - ولأفعال العباد على ما ندل عليه فيما بعد^(٣) - والخالق للشيء في وقت مخصوص وعلى شكل مخصوص وصفة مخصوصة، مع العلم به وبأضداد صفاته، وهو قادر على إحداثه في غير ذلك الوجه، في

(١) قال الأشعري في اللمع ص ٥٥: «المعتزلة رجلان: أحدهما يقول: إن إرادة الله تعالى في أفعال عباده الأمر بها. والآخر يقول: إرادته في أفعال عباده خلف غير الأمر بها».

(٢) انظر هذا القول للمعتزلة: مقالات الإسلاميين لأبي القاسم البلخي ص ٦٣، وشرح الأصول الخمسة ص ٤٣١.

(٣) انظر: ق ٤٥/ب مما يلي.

غير ذلك الوقت، لا بد أن يكون قد قصد إلى إيجاده وإحداثه وتقديمه أو تأخيره، وكونه على بعض الصفات دون غيرها، وكونه مريداً لذلك، وإلا وجب أن يختص بتلك الصفة دون غيره لولا قصده وإرادته، وهذا دليل واضح^(١)، فإن نازعوا في خَلْقِ الأفعال؛ نقلنا الكلام إليه ودللنا عليه.

دليل آخر: ومما يدل على ذلك أيضاً: أنه لو كان في سلطانه ومملكه ﷻ ما لا يريد لوجب أن يكون ما كرهه وأباه، ولو كان ما كرهه وأباه لوجب أن يلحقه الضعف والوهن والتقصير عن بلوغ مراده^(٢).

الذي يدل على ذلك ويبينه: أنه لو أراد من فعل نفسه ما لم يكن، وكان ما لم يرد وكرهه، لوجب لحوق هذه الصفات به، ولمّا أجمعنا أن ذلك ممنوع عن الله ﷻ، وأن مُجَوِّزَه عليه كافر، وجب أن يكون مريداً لجميع الحوادث.

فإن قالوا: إنما يلحقه الوهن والتقصير؛ لأنه لم يتم ما هو قادر عليه، فلو لم يقع ما أراده من فعل نفسه لدل ذلك على أنه عاجز ومُتَلَجِّأ إلى الفعل، ومحمول على إيقاع مقدوره الذي يريد وقوعه، وممنوع من فعل ما هو قادر عليه، وليس كذلك ما يريده من فعل العباد؛ لأنه لا يقدر عليه، وإذا وقع ما لم يقدر عليه، لم يلحقه الضعف والوهن إذا لم يرد.

فالجواب^(٣): أن هذا باطل - أولاً - بإرادات نفسه التي يخلقها لا في

(١) هذا الدليل نجده شائعاً بين أهل السنة قبل الستماني وبعده، ويُسمى بدليل التخصيص. انظر: التمهيد ص ٤٧، والإرشاد ص ٧٩، والأربعين للرازي ١/٢١٠، وأبكار الأفكار ٣١٩/١.

(٢) هذا دليل الباقلاني في التمهيد ص ٣١٩.

(٣) هذا جواب الأشعري في اللمع ص ٥٢، والباقلاني في التمهيد ص ٣١٨.

مكان، فإنها تقع من فعله وهو غير مرید لها، وعندكم^(١): لا يلحقه بذلك وهن ولا تقصير، فبطل قولكم. على أننا لا نُسلم لكم أن الله سبحانه لا يَقْدِر على أفعال العباد، بل هو القادر عليها، والمالك والإله والرب والخالق لها، فدلوا أنتم أولاً على ذلك.

ثم يقال لهم: هذا بأن يدل على ما قلناه أولى؛ لأنه إذا لم يكن ما يريد من فعل نفسه لحقه الضعف والوهن؛ لأنه لا يتم مقدوره، فدل على عجزه أو كونه مُلجأً. وإذا لم يتم ما أراده من فعل خلقه؛ وجب أن يدل على ضعفه من وجوه كثيرة:

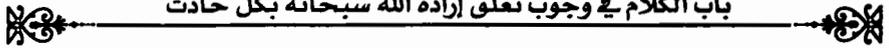
أحدها: أنه إذا لم يَقْدِر على مقدرات العبد فيجب عجزه، كما لو لم يَعْلَم ما يَعْلَمه العبد لوجب جهله.

والثاني: أنه لم يتم مراده، وتم مراد العبد، وهذا يدل على كونه مُتَحَسِّراً مقهوراً مغلوباً.

والثالث: يدل على ضعفه وتناهي مقدراته؛ لأنه لا يقدر على فعل لطف يلطف به، فيختار العبد عند مراده تعالى منه طاعته وموافقته، وهذا يدل على ضعفه ووهنه من هذه الوجوه.

ثم يقال لهم على نفس السؤال: كيف يصح لكم الاعتراض علينا بهذا السؤال، وأنتم كلكم مجمعون - لا خلاف بينكم - أن الله سبحانه لو أراد من عباده الطاعة والإيمان على سبيل الإلجاء، فلم يكن ما أراده من فعلهم، لوجب لحوق الضعف والتقصير به، وإن كان الإيمان والطاعة فعل العبد دون

(١) انظر: المختصر في أصول الدين لعبد الجبار ص ١٩٧.



الله سبحانه. وهذا يبطل السؤال عليكم على أصولكم بطلاناً ظاهراً.

سؤال آخر لهم^(١): قالوا: ليس إذا لم يكن ما أراده موجباً للحقوق الضعف والتقصير به، ألا ترى أن السلطان الأعظم والمَلِك الأكبر إذا أراد أن لا يَسْبَهُ ١/٣١ رجل ضعيف زَين، فلم يكن ما أراده/، بل شتمه وسبّه، وكان ما كَرِهَهُ - لم يلحقه بذلك ضعف ووهن ولا تقصير؛ لأنه قادر على إهلاكه وقتله وصلبه؟! فكذاك الباري ﷻ حاله مع العصاة والكفار كذلك.

الجواب: أن هذا السلطان العظيم يلحقه من الضعف والوهن والعجز عن منع ذلك الضعيف من شتمه على غير وجه الإلجاء - ما لا خفاء به على من له أدنى تحصيل؛ لأنه أراد من الضعيف مدحه فلم يكن، ولم يرد شتمه وذمّه وسبّه فكان. فلو قَطَعَ بعد ذلك لسانه وقطّعه بالمقاريض قطعة قطعة وأحرقه بالنار، لما ارتفع ما قد وقع ووجد من ذمّه وسبّه، ولا وُجِدَ ما أراده من الضعيف من مدحه، وثبت أنه لم يقدر على عزم الضعيف عن شتمه، ولا خلق قدرة وعزماً، وجمع همّة على مدحه، فأبي عجز يكون أظهر من ذلك لولا العناد!؟

ثم يقال: احسب أن هذا السؤال قد صح مع وهانته في العاصي، فأين السؤال في الإرادات المختصة بالقديم التي هي من فعله وتقع منه وهو غير مرید لها عندهم؟ أليس لو وقع من السلطان من أفعال نفسه ما هو عالم بأنه يقع منه، وهو غير مرید له؛ لذل ذلك على كونه مقهوراً مُلْجأً محمولاً على الفعل، وهذا أيضاً ظاهر في سقوط هذا السؤال.

فإن قيل: فيجب أن يلحق بالنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وبالمؤمنين والملائكة

(١) انظر هذا السؤال والإجابة عنه: في اللمع ص ٤٩.

أجمعين ضعف ووهن وتقصير عن بلوغ المراد؛ لأن هؤلاء أرادوا الإيمان من الكفار فلم يكن، وكرهوا كفرهم وشركهم فكان ما كرهوه.

فالجواب: أن كل مخلوق - وإن عَظَمَ قَدْرَهُ وَبَلَغَ أَعْلَى المَنَازِلِ - فإنه محدث مخلوق ضعيف، يلحقه الضعف والوهن والتقصير عن بلوغ المراد، وقد وصفه الله تعالى بذلك، فقال: ﴿فَلَا نَذْهَبُ نَفْسَكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾^(١)، فأى شيء أدل على الضعف من الكمد والتحسر، بأن لا يؤمن قومه وأقاربه ومن يجب مصاحبته، حتى بالغ الله في تسليته، فقال له: ﴿فَلَعَلَّكَ بَنِيعٌ تَقَسَّكَ عَلَيَّ أَثَرِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾^(٢)، يعني: فلعلك قاتل نفسك بالأسف والحسرة، ورب العزة سبحانه هو الذي إذا أراد شيئاً كان، وإذا لم يردّه/ لم يكن، كما يقول المسلمون: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

ب/٣١

فإن قيل: فإذا كان الله سبحانه قد أراد وقوع الكفر وحدوثه، وأراد إبليس أيضاً، والنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يُرِدْ ذَلِكَ ولا المؤمنون، وجب أن يكون إبليس موافقاً لله، والنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مخالفاً له؛ لأنه يريد خلاف ما يريد الله سبحانه. فالجواب: أن الموافقة والمخالفة لا تكون باتباع الإرادة، وإنما تكون باتباع الأمر ومخالفته.

الدليل على ذلك: أن الله ﷻ يريد احتباس المطر ووقوع الوباء والغلاء في بلاد المسلمين، ويريد موت الأنبياء والصالحين، وبقاء الكفار والأبالسة

(١) سورة فاطر: ٨.

(٢) سورة الكهف: ٦.

والشياطين وقوتهم وصحة أبدانهم وتطويل أعمارهم، وتمكينهم من الكفر والضلال، وخلق القدرة لهم على ذلك، كما أن إبليس يريد ذلك أجمع، والنبى والمؤمنون لا يريدان من ذلك شيئاً، والنبى والمؤمنون غير مخالفين لله، وإبليس غير موافق له؛ لأن الله تعالى نهى إبليس عن هذه الإرادة، وإن كان الله يريد ذلك، وأمر النبى والمؤمنين بأن لا يريدوا ذلك، وأمرهم أن يخرجوا إلى الاستسقاء والدعاء وطلب كشف هذه الأمور كلها عنهم، وإن كان مريداً لذلك، فتعلم أن الموافقة والمخالفة تكون للأمر دون الإرادة.

سؤال آخر:

فإن قيل: فإذا كان يلحقه النقص والتقصير؛ لأنه لم يتم مراده، وجب أن يلحقه الضعف؛ لأنه لم يتم ما أمر به الكافر من الإيمان، وكان ما نهى عنه. ألا ترى أن الواحد منا لو أمر بشيء فلم يَكُنْ ما أمر به لِلحَقِّ الضعف، فلما لم يلحقه الضعف لَمَّا لم يكن ما أمر به، فكذلك لا يلحقه الضعف وإن لم يَكُنْ ما أراد.

فالجواب عن هذا من وجوه:

أحدها: أننا قد أجمعنا وسائر الأمة المعصومة على الفَرْق بين الأمر والإرادة، وأن الأمة كلها مجمعة أنه لا يجب إلحاق ضعف ولا نقص بالباري؛ لأنه لم يكن ما أمر به، وقد أجمعنا نحن وأنتم وجميع الأمة أنه لو كان ما لم يُرِدْهُ مِنْ فِعْلٍ نفسه أو مِنْ فِعْلٍ غيره على وجه الإلجاء؛ لوجب أن يلحقه الضعف والنقص والتقصير عن بلوغ مراده، فكذلك لو أراد على وجه الاختيار؛ لوجب أن يلحقه الضعف، ولو لحقه الضعف لأجل أنه كان ما لم

يأمر به وجب الضعف بوقوع جميع أفعاله منه، كخلق السموات والأرض،
ويما يقع من البهائم، ومن ليس بمكلف، أو بما وقع من المباحات/ من فعل ١/٣٢
المكلفين؛ لأنه لم يأمر بشيء من ذلك.

فلما اتفقنا على أن ذلك لا يوجب الضعف عن بلوغ الأمور، وذلك
موجب للضعف والتقصير عن بلوغ المراد؛ وجب الفرق بينهما.

فأما قولهم: كما يكون ذلك فيمن لم يتم أمره منّا.

فيقال: الذي لا يتم أمره منّا هم على ضربين: فمن أمر بشيء وأراده فلم
يتم أمره، فإنه يلحقه الضعف؛ لأنه لم يقع ما أراد، لا لأنه لم يكن ما أمر به.
وذلك مثل: سيّد له عبد فأمره بأمر شاق ثقيل، ليبيّن لغيره حسن طاعته له،
وكان غير مريد لذلك الأمر به، فلما عَزَمَ العبد على ذلك، قال: قد فسختُ
عنك، وعفوتُ عن مطالبتك بهذا الفعل. فهاهنا: لا يتم أمره، ولا يلحقه بذلك
عجز ولا تقصير. ونحن نبيّن أمثلة ذلك إذا بلغنا إلى ذكر شبههم إن شاء
الله^(١).

دليل آخر - وهو جواب عن هذا السؤال :-

يقال: لو جاز أن يريد الله سبحانه شيئاً من فعل غيره على سائر الوجوه
طوعاً أو كرهاً، لا^(٢) يكون ما أراد، ولا يلحقه بذلك عجز ولا ضعف ولا
تقصير عن بلوغ ما أراد - لوجب أن لا يصح لنا دلالة التمانع التي نستدل بها
على وحدانية الله سبحانه، التي نَبّه الله تعالى عليها في القرآن، وأجمع

(١) انظر: ق ٣٨/ب مما يلي.

(٢) كذا في الأصل، والمناسب: (فلا).

المسلمون على أنه ليس في حجة العقل ما يُستدل بها على وحدانية الله غيرها .
ومبناها: على أنه لو أراد فعلاً - سواء كان مِنْ فِعْلٍ نفسه أو مِنْ فِعْلٍ غيره - فلم يتم ما أراده؛ لوجب أن يلحقه العجز والضعف؛ لأنه يوجب أن يكون هناك ثابن أغلب منه وأنفذ إرادة .

فنقول: لا يخلو أن يتم مراد أحدهما أو لا يتم مراد واحد منهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، وبطل أن يتم مرادهما؛ لاستحالة اجتماع الضدين، وبطل أن لا يتم مرادهما؛ لأنه يجب أن يكونا جميعاً ضعيفين عاجزين، فلم يبق إلا أن يتم مراد أحدهما، ولا يتم مراد الآخر . فالذي يتم مراده هو الإله القادر، والذي لا يتم مراده هو الضعيف العاجز الذي لا يصح أن يكون إلهاً . فلو جاز أن يريد من عباده شيئاً فلا يكون ولا يلحقه الضعف، لجاز أن يريد مِنْ فِعْلٍ شريكه شيئاً فلا يكون ولا يلحقه الضعف، ولا نأمن أن يكون هاهنا آلهة كثيرة هذا صفتهم .

ولما أجمعت الأمة على أن الله سبحانه قد أمر الكفار بالإيمان، فلم يَكُنْ ب/٣٢ ما أمرهم به، ولم يجز أن يلحقه بذلك ضعف، ثبت الفرق بينهما، / وصحت الدلالة .

فإن قيل: فإن دلالة التمانع مبنية على أنه لو أراد أحدهما إحياء جسم، وأراد الآخر إمامته، ولم يتم ما أراده الإله، دل ذلك على عجزه؛ لأنه لا يقدر على منع صاحبه من مقدراته، ولا على قهره وغلبته وتعجيزه، فدل ذلك على جميع مقدراته . وليس كذلك الكافر؛ فإنه لا يعصي الله ﷻ على وجه الغلبة والقهر، بل الله سبحانه قادر على تعجيزه ومنعه بالموت والهلاك والعجز وغيره .

الجواب: أن لحوق العجز والتقصير في دلالة التمانع، إنما وجبت لأنه^(١) لم يُرَدِّ مراده الذي أراده، ولم يقدر على منع صاحبه وتعجزه عن مقدوره، وفي الكافر أيضاً مثله؛ لأنه لم يتم ما أراده الله منه من الإيمان، بل كان ما لم يُرَدِّه وكرهه من الكفر كما أراده العبد الكافر.

ويلحق العجز به من وجه آخر: وهو أنه قد ثبت أن هذا الإيمان هو فعلٌ مقدورٌ عليه، وأن الكافر يقدر على الإيمان، والله سبحانه لا يقدر - عندكم - على نفس ذلك الإيمان، فقد دل ذلك على عجزه عن نفس مقدور العبد، وعلى تناهي مقدوراته، كما قلتُم أنتم: إنه يدل هناك على عجزه؛ لأنه لم يقدر على منعه.

ويدل ذلك على عجزه من وجه آخر قد بيناه: وهو أنه لا يقدر على تحييب ذلك الإيمان إلى قلبه، ولا على تزيينه عنده، ولا على خلق لطف به، بحيث يختار العبد ويريد عندما يريد الله، وأن العبد الكافر يقدر على ذلك أجمع من نفسه، فأى عجز وغلبة تكون أكبر من أن يريد الله ويريد العبد، فيكون ما يريد العبد، ولا يكون ما يريد الله، ويقدر العبد على فعله، والله لا يقدر على ذلك، فهذا يدل على العجز والضعف والتقصير عن بلوغ المراد من ثلاثة أوجه.

وليس قدرة الله تعالى على تعجيز العبد ومنعه وموته وعدمه مخرجاً له عن كونه عاجزاً غير قادر على ما يصح كونه مقدوراً في الجملة، وعن وقوع ما لم يُرَدِّه بل كرهه. ألا ترى أنه لو جهل بعض الأشياء التي يصح أن تكون معلومة في نفسها، لم يخرج علمه لغيرها من المعلومات عن أن يكون جاهلاً بذلك المعلوم، ولو لم يُدْرِكْ بعض المراتب ولم يرها، ولو لم يَسْمَعْ بعض اللغات،

(١) في الأصل: «أنه»، والمثبت هو المناسب للسياق.

لم يخرج رؤية غيرها من المرثيات، ولا سماع غيرها من اللغات والأصوات، من أن يكون مثوقاً ممنوعاً عن إدراك ما يصح كونه مدركاً مسموعاً، فكذلك قدرته على تعجيز الكافر والعاصي على منعه/ وموته، فيقول: إرادته فيه في هذه 1/33 الأشياء، لا يخرجها عن لحوق النقص والعجز به؛ لحصول ما لم يُرَدُّه منه بل كرهه، وكونه غير قادر على ما هو مقدور للعبد، وهذا واضح بحمد الله.

واعلموا: أن العلة التي لأجلها لا يجب أن يلحق الباري ضعف ولا تقصير بكون ما لم يأمر به ونهى عنه - هو أنه وإن نهى عن ذلك ولم يأمر به، فهو الخالق لنفس ذلك الفعل، وهو المرید لحدوثه ووجوده، وهو الإله المنشئ المخترع له، وكيف يلحقه الضعف لوجود ما خلقه، وقصد إحداثه وإيجاده وخلق القدرة عليه مع العلم به وبكيفية صفاته التي تقع عليها، وإنما أمر به لتؤكد الحججة على الكافر؛ لئلا يقولوا: ﴿مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾^(١)، و﴿لَيْتَ الْكَافِرُ لَوْلَا يُقُولُونَ: لَوْلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^(٢)، ولتتم الكلمة التي سبقت منه: أنه يملأ جهنم من الكفار، كما نص عليه في محكم كتابه، مما قصد به تكليف الكفار، حيث قال: ﴿لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾^(٣).

وإنما يدل كون ما ينهى المخلوقون عنه ولم يأمروا به على ضعفهم؛ لأنهم غير خالقين لما نهوا عنه غيرهم، ولا مریدين له، ولا عالمين بوقوعه، ولا قادرين على خلق القدرة عليه.

(١) سورة المائدة: ١٩.

(٢) سورة النساء: ١٦٥.

(٣) سورة يس: ٧٠.

ونحن نبيّن ما وجه الحكمة في حُسنِ الأمر بما لا يريد، ونبيّن أيضاً وجه الحكمة في الثواب والعقاب منه، مع كونه خالقاً لأعمال العباد فيما بعد في موضعه إن شاء الله في الحسن والقيح.

دليلٌ آخر من جهة العقل: وهو أنه سبحانه لو كان في سلطانه ما يكرهه ولا يريد به، لم يخل من أحد ثلاثة أحوال:

إما أن يكون ساهياً غافلاً عنه، وهو غير مرید له، وذلك لا يجوز على الله سبحانه؛ لأنها نقائص تدل على حدوث مَنْ وجدت به.

أو يكون عالماً بوقوعه، وهو غير مرید له.

أو يعلم أنه لا يكون ولا يوجد ما يريد، ولكنه يريد كون وقوعه، ولا يتمكّن من تحصيل ما لم يردّه على الوجه الذي يريد. وهذا باطل؛ لأنه يوجب نوعين من المحال:

أحدهما: أنه يكون مقهوراً مغلوباً يقع في سلطانه ما لا يريد، ولا يمكنه دفع ما وقع في سلطانه ولا دفعه^(١)، مع كونه عالماً به وكارهاً لوقوعه. وذلك محال في صفات الله ﷻ بالاتفاق.

الموجب الثاني: أنه يوجب كونه متمنياً، بل أسوأ/ حالاً من المتمني؛ لأن المتمني قد يرجو ويأمل وجود ما يتمناه، ولا يقطع بأنه لا يكون ما يتمناه، والله سبحانه عالم بوقوع المعاصي منهم، وأنه سيقع ذلك منهم قطعاً، ويريد أن لا يكون ما قد عَلِمَ قطعاً أنه لا بد من كونه وجوده، وهذا غاية التحسر والكمد والغم على فوات مراده، وهو من أعظم دلائل النقص والحدوث،

(١) كذا في الأصل، ولعل المراد: ولا عدم دفعه.

فكإرادة^(١) أهل النار الخروج منها، مع علمهم قطعاً أن ذلك لا يكون، كما قال الله ﷻ: ﴿رَبُّيُذَوِّبُكَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِمُخْرَجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾^(٢).

ولمّا أجمعت الأمة أن ذلك منفي عن الله ﷻ، لم يبق إلا القسم الثالث وهو أنه عالم بوقوعها ومريد لها.

دليل آخر^(٣): وهو أنه قد ثبت في عقل كل عاقل أن مَنْ أراد شيئاً على أي وجه أراده، مِنْ فَعَلَ نفسه، أو مِنْ فَعَلَ غيره، على وجه الطوع والاختيار، أو على وجه الإلجاء والإكراه، (و)^(٤) كان ووجد ما أراده على الوجه الذي أراده، ومتى لم يرد شيئاً وكرهه، لم يوجد ذلك الشيء - كان موصوفاً بصفة الكمال والتمكن والاختيار ونفوذ التصرف، فإنه أكمل صفة ممن يريد من عبده أو من جنده أو عسكره فعلاً وحرماً على وجه الطاعة منهم، فلا يطيعونه ولا يفعلون إلا ما كرهه ولم يرده.

وأجمعنا: أن وصف الباري بصفة الممكنة والاختدار، أولى من وصفه بصفة النقص والتعذر والتقصير عن بلوغ كمال مراده. ولهذا قلنا جميعاً: إنه لو كان معلوماً هو غير عالم به، ومرئياً هو غير راءٍ له، أو مسموع له هو غير سامع له، وكان هناك من يحيط علمه ورؤيته وسمعه بجميع المعلومات والمرئيات والمسموعات، كان أكمل صفة منه. ولذلك: وجب أن يكون كلُّ مقدورٍ مرادٍ

(١) كذا في الأصل، ولعل المناسب: كإرادة.

(٢) سورة يس: ٣٧.

(٣) هذا دليل الباقلاني في الإنصاف ص ١٦٦.

(٤) زيادة يقتضيها السياق.

متعلقاً بقدرته وإرادته، وإلا وجب وصفه بالنقص والتقصير عن بلوغ مرتبة الكمال، وذلك منفي عن الله سبحانه باتفاق.

دليل آخر: وهو أن يقال لهم: ما تقولون في رجل حكيم وَعَدَّ رجلاً أنه يشبُّه ويملاً بيته من الحنطة من زرع بعينه، وأقسم على ذلك: أنه إنما زرع هذا الزرع ليملاً بيت ذلك الرجل، وأخبر أصدقاءه بذلك: أنني زرعتُ هذا الزرع لأملاً بيت فلان. وقال: قد علمتُ علماً قطعاً أن هذا الزرع لا يحصل إلا لأملاً بيت فلان، ولا يدخل دار غيره، وقد أخبرني الصادق عن/ الله سبحانه ١/٣٤ بذلك، وحصل منه وعد، وأقسم على الوعد، وخبرَ الغير بذلك الوعد، وأعلمه بذلك علماً قطعاً: هل يريد هذا الرجل صدقَ وعده، والوفاء به، والبرَّ بقسمه، وتصديقَ خبره، وتحقيقَ علمه، أم لا يحسن أن يريد ذلك؟

فإذا قالوا: إنه يحسن أن يريد الحكيم تكذيب خبره، والخلف في وعده وقسمه، وأن ينقلب علمه جهلاً، ويختار الجهل على العلم، ويقول: ليت^(١) كان بخلاف علمي - كابروا إجماع العقلاء على أن من يريد ذلك يكون سفياً غير حكيم.

وإن قالوا: بل لا يحسن أن يريد الحكيم تكذيب هذه الأمور، بل يريد الوفاء بوعده، والتصديق لخبره وقسمه، وأن يكون علمه حقاً متعلقاً بمعلومه.

قيل: فلا بد إن أراد ذلك، أن يريد إنبات الزرع وتحصيله في بيت ذلك الرجل على الوجه الذي وعده، وإلاً يجب أن يكون مريداً لتكذيب نفسه وتجهيلها.

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب: الأئمة. وهو الحلف والقسم.

فيقال لهم الآن: قد وعد الله سبحانه جهنم أن يملأها من الكفار من الجن والإنس قبل بلوغ الكفر منهم وقبل خلقهم، وأقسم أيضاً على ذلك وأخبر به نبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأجمعت الأمة المعصومة: أنه عالم بمصير الكفار إلى النار، وأنهم لا يصلون إلى الجنة والثواب قطعاً، فقال - عز من قائل -: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾^(١)، وقال: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ﴾^(٢). وأخبر عن صدق نفسه فقال: ﴿وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا﴾^(٣)، وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾^(٤)، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾^(٥).

فعلى هذا الأصل: لا يخلو حال الباري من أحد أمرين:

إما أن يكون قد أراد إيمانهم ودخولهم الجنة، وأن لا يكونوا من أهل النار، أو لم يُرِدْ ذلك. فإن أراد دخولهم إلى الجنة ولم يُرِدْ دخولهم إلى النار، فقد أراد تكذيب وعده وخبره، والخلف في قَسَمه، وأن يصير علمه جهلاً، وأن لا يتعلق بمعلومه على ما هو به، وذلك منفي عن الله ﷻ، فلم يبق إلا أنه أراد أن يكون منهم ما يصلون به سقر، وهي المعاصي والكفر؛ لأنه متى كان الفعل مراداً، وعلم أن ذلك الفعل لا يتم إلا بأمر ما، وجب أن يريده ويريد ما لا يتم الفعل إلا به؛ كما بينا ذلك في مسألة الزرع والطعام.

(١) سورة السجدة: ١٣.

(٢) سورة الأعراف: ١٧٩.

(٣) سورة الكهف: ٩٨.

(٤) سورة النساء: ٨٧.

(٥) سورة النساء: ١٢٢.

دليل آخر: ويقال لهم: هل أراد الله / سبحانه أخذ الجزية من الكفار أم لا ؟ ٣٤/ب
 فإن قالوا: إنه لم يُرَد ذلك .

قيل: أوليس قد أمر الله سبحانه نبيّه عَلَيْهِ السَّلَامُ والمسلمين بأخذ الجزية منهم، وأن يقرؤا على دينهم ببذل الجزية . فكيف عندكم يأمر بما لا يريد؟ وعندنا: إنه قد أراد ذلك ؛ لأنه قد وجد ذلك وكان .

فإن أقروا: بأنه قد أراد أخذ الجزية منهم .

قيل: فقد أراد ألا يؤمنوا، وأن يقيموا على كفرهم ؛ لأن أخذ الجزية من المسلم لا يجوز، وإنما يجوز ممن نتركه حولاً كاملاً، ونقره على كفره وشركه في دار الإسلام ببذل الجزية . وإذا لم يتم أخذ الجزية إلا بعد إقامته على يهوديته وشركه ؛ وجب أن يكون مريداً لأخذ الجزية ولمّا لا يتم أخذ الجزية إلا به .

ألا ترى أن من أراد لبس القميص، وعَلِمَ ذلك قطعاً، لا يتم له لبسه إلا بخياطته ونسجه وإصلاحه، فإنه يريد اللبس وما لا يتم اللبس إلا به . وكذلك: من عَلِمَ أن أكل الطعام لا يتم إلا بالزراعة والطحن والخبز؛ وجب أنه متى أراد الأكل أن يريده ويريد ما لا يتم الأكل إلا به .

ولهذا قال الفقهاء والمتكلمون أجمع: إن ما لا يتم الواجب إلا به كان واجباً مثله، مثل: معرفة الله تعالى التي لا تتم إلا بالنظر، ومثل: الحج من البلد البعيد؛ فإنه لا يتم إلا بقطع المسافة، وعلم قطعاً أن تلك المعرفة والحج لا تتمّان إلا بالنظر وقطع المسافة، فوجب أن يكون النظر المؤدي إلى معرفته مراداً واجباً، كإرادة المعرفة ووجوبها، وكذلك قطع المسافة يجب كوجوب

الحج ، كذلك هاهنا مثله .

دليلٌ آخر: ويقال لهم: هل للمسلمين أن يمنعوا اليهود والنصارى أن يُعلِّموا أولادهم اليهودية والنصرانية ، والغدو إلى البيع والكنائس ، والاجتماع على ما يعلم قطعاً من تكذيبهم للأنبياء واتخاذ الولد ، والله قد أخبر بذلك عنهم في القرآن وهم يناظرون عليه مع عقد الذمة وبذل الجزية .

فإن قالوا: لنا أن نمنعهم من ذلك ، كابروا الإجماع في ترك الاعتراض عليهم إذا لم يتظاهروا به ، وإن علمنا وقوعه منهم قطعاً بخبر الله سبحانه ، هذا مع قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ أَدَى ذِمِّيًّا فَأَنَا خَصْمُهُ»^(١) .

وإن قالوا: ليس لنا أن نقتلهم ولا نمنعهم ولا نعترض عليهم .

قيل لهم: فقد أراد الله وقوع ذلك منهم ؛ إذ لو كان منهم بغير إرادته ،
 ١/٣٥ لفرض علينا منعهم من ذلك وقتلهم متى تمكنا من ذلك ؛ لأن / من أصلكم أنه متى كره وقوع شيء نهى عنه .

فإن قالوا: إن الله لا يريد أن يمنعهم .

قيل: فقد أراد ذلك وشاء ، ألا ترى أن ما عدا ذلك من المنكرات أمَرَ بالمنع منه ، والتعير عليه والقتل ، دون التمكين من إظهاره ، وهو من^(٢) لم يكن كتابياً ، وهذا واضح فاعلمه .

(١) أخرجه ابن الجوزي في الموضوعات ١٤٦/٢ دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٥هـ ، وأخرجه السيوطي في اللآلئ المصنوعة ١١٨/٢ عن جابر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤١٧هـ .

(٢) كذا في الأصل ، ولعل المناسب: ممن .

﴿ ذكر ما يدل على ذلك من الكتاب: ﴾

واعلم - رحمك الله - أن معظم آيات القرآن دالة على هذا الأصل؛ حتى إن أصحابنا عدوا من سورة واحدة ما يدل على ذلك، فخرّجوا منها نيفاً وسبعين آية، وهي سورة الأنعام، فلو عددنا جميع ما في القرآن مما يدل على ذلك لطلال به الكتاب، لكننا نشير إلى بعض ذلك مما يُعتمد عليه؛ ليكون كفاية لمن وفق لرشده.

فأحد ما يدل على ذلك قوله ﷻ: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ ﴿١﴾ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾، فأخبر تعالى أنه متى شاء العبد أن يستقيم على الإيمان والطاعة على وجه (٢) الطوع والاختيار دون الإلجاء والإكراه؛ لأنه قال: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾، ثم أخبر أنه لا يشاء العبد الاستقامة، ولا تقع منه إلا أن يشاء الله رب العالمين، فقال: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾.

وعند القدرية: أن الله تعالى قد شاء مشيئته لجميع الكفار الاستقامة، فلم يشاءوا الاستقامة، تكذيباً (٣) منهم لله - تعالى ذكره - فيما لا يحتمل التأويل.

ويدل عليه: قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنْ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ ﴿٤﴾، فنص على أنه

(١) سورة التكويد: ٢٨-٢٩.

(٢) كذا في الأصل، ولعل المناسب: كان على وجه...

(٣) منصوب على الحالية، يرجع إلى القدرية.

(٤) سورة المائدة: ٤١.

أراد فنتتهم ولم يُرِدْ تطهير قلوبهم من الشرك، ثم ذكر مَنْ أراد تطهارته فقال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^(١). فخصهم بهذه الإرادة فقال: «عنكم».

وعند المعتزلة: أن الله تعالى قد طَهَّرَ أبا جهل وأهل بيته، كما طَهَّرَ محمداً صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأهل بيته، وأراد ذلك منهما على وجه واحد، ولم يخص محمداً صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأهل بيته بشيء من العناية والتوفيق. وهذا أيضاً نص^(٢).

ويدل عليه أيضاً: قوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ﴾^(٣)، وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ﴾^(٤)، هو ما وقع منهم باختيارهم وإيثارهم، وأن الهداية هي الإيمان الذي يصير المهتدي به إلى الجنة، ويتخلص به من النار، وهو ما يفعله/ بإيثاره واختياره، فأما ما يُلجأ إليه أو يُجبر عليه، فإنه لا يستحق به العبد ثواباً، ولا يبعد به عن نفسه عقاباً.

[و^(٥) يدل عليه: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا زَلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَكِيَّةَ لَكَلَّمَهُمُ الْمَوْقِنَ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(٦)، فأخبر أنه لا يكون منهم الإيمان عند وجود شيء مما طلبوه من الآيات، حيث قال: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِيُؤْمِنُوا بِهَا﴾^(٧)، وأنه لو أظهر

(١) سورة الأحزاب: ٣٣.

(٢) انظر مناقشة القاضي عبد الجبار لهذا المثال وفكرته: في المغني ١٦٦/٨، وفي شرح الأصول الخمسة ص ٥١١.

(٣) سورة الأنعام: ٣٥.

(٤) سورة الأنعام: ١٣٧.

(٥) زيادة يقتضيهما السياق.

(٦) سورة الأنعام: ١١١.

(٧) سورة الأنعام: ١٠٩.

كل عزيمة لم يؤمنوا حتى يشاء الله، وهذا الإيمان الذي أشاروا إليه وأنهم يأتون به، هو المختار دون المُلجأ إليه، والله قد أخبر أنهم لا يأتون به حتى أشاءه وأريده أنا، خلافاً لقلوبهم.

ويدل عليه: قوله سبحانه: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾^(١)، وقد تقدّم وجه الدلالة من مثل ذلك.

ويدل عليه: قول شعيب عَلَيْهِ السَّلَام حيث قال: ﴿قَدْ أَفْتَرْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ بَخَّعْنَا اللَّهُ مِنَّا﴾^(٢). ثم قال: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(٣)، وعوده: هو عود اختيار، وقد أخبر أنه لا يكون إلا بمشيئة الله تعالى. وعندهم: أن الله قط لا يشاء ذلك بحال.

ويدل عليه أيضاً: قول نوح عَلَيْهِ السَّلَام: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ﴾^(٤)، وهذا أيضاً نص في إخباره عن إرادته لإغوائهم، وحقيقة الإغواء: هو الكفر والعصيان في اللغة^(٥).

ويدل عليه: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾^(٦)، فنص على أنه يريد تضيق صدر الكافر الصاد له عن الإيمان، وأنه يريد

(١) سورة السجدة: ١٣.

(٢) سورة الأعراف: ٨٩.

(٣) الآية السابقة.

(٤) سورة هود: ٣٤.

(٥) انظر في حقيقة الإغواء في اللغة: لسان العرب ١٥/١٤٠.

(٦) سورة الأنعام: ١٢٥.

إضلاله ويفعل تضييق صدره .

ويدل عليه: قوله سبحانه: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾^(١)، وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾^(٢)، فأخبر أنه لو شاء أن لا يقتل الكافرون المؤمنين لكان كما يشاء، لكنه يفعل ما يريد من تمكينهم من قتل المؤمنين وقتالهم .

ويدل عليه: قوله ﷺ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾^(٣)، أي: إني خلقت طائفة للاختلاف وطائفة للرحمة؛ لأن الكناية ترجع إلى جميع المذكور المتقدم، كما لو قال: مالي صدقة، وعبدي ١/٣٦ حر، وامرأتي طالق، إن كلمتُ زيداً/. ثم كلمتُ زيداً، فإنه تطلق المرأة، ويعتق العبد، ويصير ماله صدقة. ثم بيّن في آخر الآية: أنه إنما لم يُرد جمعهم على الهداية؛ لتتم الكلمة السابقة: أن جهنم ليملأها بالكافرين^(٤).

فهذه عشر حجج من القرآن منصوص عليها^(٥)، وفيها تنبيه على ما سواها؛ إذ القرآن مملوء من ذلك .

فإن قيل: وما أنكرتم أن يكون المراد بهذه الآيات - وما في معناها فإنها

(١) سورة البقرة: ٢٥٣ .

(٢) الآية السابقة .

(٣) سورة هود: ١١٨-١١٩ .

(٤) سورة هود: ١١٩ .

(٥) في الأصل: «الكافرين» والمناسب ما أثبتته .

(٦) أورد الباقلاني منها ثمان حجج في كتابه الإنصاف ص ٥٨ وما بعدها .

كثيرة - أنه لو شاء هدايتهم وإيمانهم على سبيل الإلجاء والإكراه، لكانوا مهتدين مؤمنين، ولم يُرذ أنه لو أراد ذلك منهم على سبيل الطوع والاختيار، لكان ما أراد^(١).

فيقال لهم - أولاً - : أنتم تقولون بالعموم، وأنه لو أراد إيمانهم سواء كان طوعاً أو إلجاءً، لكان ما شاء وأراده. وعلى أصلنا أيضاً: هذا عموم قد اقترن به دليل قرينة، وهو أنه أخرجه مخرج الاقتدار والمدحة وصفة الكمال، فيجب أن يكون مدحة عامة، فإنها متى كانت خاصة فيمن أريد منه الإيمان على وجه الإكراه، لشاركه في هذه المدحة كثير من المخلوقين، ولمَّا بطل هذا علم أنها بهذه القرينة والدلالة لا تكون إلا على وجه الاختيار.

ويقال لهم أيضاً: قد بينا في كل آية أن الله أخبر أنه لو شاء هدايتهم وإيمانهم لجمعهم عليه ولاهتدوا، ولأن الهداية والإيمان هو ما يصير المهتدي به مهتدياً مؤمناً مستحقاً للجنة، ومخلصاً به من النيران، وهذا إنما يكون على وجه الطوع والاختيار دون الإلجاء والإكراه^(٢).

[و]^(٣) يقال لهم: إذا جاز على أصولكم أن يريد منهم على سبيل الطوع والاختيار، فلا يكون ما أرادته، ولا يلحقه بذلك ضعف ولا تقصير عن بلوغ مراده ولا وهن - فما أنكرتم أن يريد منهم الإيمان على وجه الإلجاء والإكراه فلا يكون، ولا يلحقه بذلك نقص ولا ضعف؛ لأن المختار والمكره جميعاً يفعلان ما يفعلان بقدرة أنفسهم واختراع أنفسهم، وهو غير مخلوق فيهم ما أَلجئوا إليه.

(١) يُنسب هذا القول إلى أبي العلاف من المعتزلة. انظر: شرح المقاصد ٤/ ٢٧٧.

(٢) في الأصل هنا زيادة غير مفهومة، أقرب ما تكون: مطالبة لهم.

(٣) زيادة يقتضيها السياق.

فإن قالوا: لو أراد منهم الإيمان على سبيل الإكراه والإلجاء، فلم يكن ما أراده، لدل ذلك على ضعفه، وأنه ليس في قدرته وسلطانه ما أراده من العذاب والأهوال والأفزع ما يفزع عنده ويلجئه إلى فعل الإيمان.

قيل: فكذلك إذن إذا أراد منهم الإيمان على وجه الطوع والاختيار، فلم يكن ما أراده، لدل ذلك على ضعفه، وأنه ليس في قدرته وسلطانه وخزائنه من الألفاظ، وَخَلَقَ الْقَدْرَ لَهُمْ، وجمع همهم، وتحبيب/ ذلك في قلوبهم، وتزيينه في عيونهم - ما يأتي بالإيمان والطاعة طوعاً واختياراً، أو لدل على نقصه وضعفه وتعجزه، كما قلتم أنتم فيما يلجئ عبده إلى الإيمان.

فإن قالوا: اللطف ليس هو لطفًا لجنسه، والله تعالى قادر على إحداث كل شيء وفعله، ولكن هذا الكافر هو عبد مشؤوم لا يأتي بالإيمان طوعاً، ولو خلق الله كل شيء وأعطاه لطف له، فلا يجب أن يوصف بالضعف، ولا يجب ارتفاع قدرته عما هو قادر عليه.

قيل: فكذلك الإلجاء ليس هو جنس الفعل، فالله تعالى قادر على إحداث كل هول وفزع، وإحضار نكال وعذاب، وتعليق السماء فوقه، لكن هذا الكافر عبد مشؤوم لا يلتجئ إلى الإيمان عند شيء من إنزال العذاب به، ويصبر على ألم العذاب والسيف.

وقد رأينا كثيراً من العيارين من يقال له: اترك العيارة والشطارة، وإلا ضربنا عنقك، فيصبر على القتل، ويقتل صبراً، ولا يفعل ما يلتجئ إليه، ونرى من يصابر الأسد حتى يمزقه، وعلى النار حتى تحرقه، والله قادر على كل شيء، ولا يوصف بالضعف وإن لم يلتجئ هذا العبد إلى ما ألجئ إليه، وقد

أخبر بذلك في كتابه عن أحوال طائفة من الكفار، فقال: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَضُرُّهُمْ﴾^(١)، وكل شيء دافعونا به في الإلجاء والإكراه، وأن في قدرته ما يلجئ العبد عنده إلى الإيمان، عكسناه عليهم في اللطف فلا يجدون إلى الفصل بينهما سبيلاً.

فإن قالوا: فلو لم يكن في قدرته ما يلتجئ العبد إلى الإيمان لوجب ضعفه.

قيل: ولو لم يكن في قدرته ما يختار العبد الإيمان عنده لوجب ضعفه، فكل ما تقولونه في الإلجاء قلناه نحن في اللطف.

واعلم - وفقك الله - أن من مذهبنا: أن الله تعالى قادر على فعل الأمرين جميعاً، فيقدر أن يفعل ما يلتجئ العبد عنده إلى الإيمان، ويقدر على فعل لطف يختار العبد عنده الإيمان، وهذه صفة الكمال والافتقار على كل شيء منه.

ومذهبهم: أن الله سبحانه لا يقدر على فعل لطف يؤمن العبد عنده اختياراً، وإنما يقدر على ما يلتجئ العبد عنده إلى الإيمان. وقد بينا أنه: لا حجة لهم على هذا الأصل، وكشفنا عن مناقضتهم، واتفقوا أيضاً: أن الله سبحانه لا يقدر على إصلاح الكفار، ولا على / إيمانهم، ويقدر على إفسادهم وإهلاكهم ١/٣٧ على ما بُيِّنَ عنهم في باب اللطف والأصلح إن شاء الله^(٢).

ولما تحقق المتأخرون منهم تعذُّر الانفصال عن هذا الإلزام، أقرؤا على

(١) سورة المؤمنون: ٧٦.

(٢) انظر: ق ٨٠/ب مما يلي.

أنفسهم أنه ليس في العقل حجة تدل على أن الله تعالى يقدر على أن يلجئ الكافر إلى الإيمان .

قالوا: وإنما يدل على ذلك السمع .

قالوا: والدليل على ذلك قوله: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾^(١)، وقال: ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُؤْيَبَهُمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجٍ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾^(٢)، وهذه - زعموا - نصوص على أنه يقدر على فعل ما يفسدون عنده ويطغون .

الجواب: أن هذا غلط من التعلق، فإنه ليس في هذه الآيات ذكر الإلجاء والإكراه؛ لأن الإلجاء - بالإجماع - إنما هو أن تظهر الأحوال والأفراع وإرسال العذاب وإحضار جهنم وتجريد السيوف عليه، ويقول: إن لم تؤمن طرحت هذا الجبل عليك، وسلطت عليك العذاب والقتل . فعند ذلك يفرغ العبد ويلتجئ إلى فعل الإيمان بقدرته نفسه بغير اختيار منه، خوفاً من الهلاك ونزول العذاب . وليس هذا في الآية، وإنما في الآية أن في قدرتنا ما هو لطف في الفساد، وأنه لو أعطاهم الأموال لبغوا باختيارهم وإيثارهم من غير وقوع فزع ولا إكراه ولا إلجاء فبطل قولهم .

ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون مخصوصاً في بعض من باد وهلك من العباد كفرعون، والأمم الذين ألجئوا إلى الإيمان عند نزول العذاب بهم، مثل قوم يونس، فإنه كان قادراً على فعل ما يلتجئون به أولئك القوم إليه . فأما كفار

(١) سورة الشورى: ٢٧ .

(٢) سورة الزخرف: ٣٣ .

عصرنا - وأكثر من تقدم من الكفار - فلو أظهر لهم العذاب كما أظهره لغيرهم، فإنهم لا يلتجئون إلى الإيمان ولا يفعلون، بل يصبرون على حر العذاب وألم السيف، كما قد أقررتم أن العقل يُجَوِّز ذلك ويصححه على ما ألزمنه، كما صَبَّرَ على ذلك قوم صالح وقوم هود وقوم عاد، ومن عاين العذاب وهلك ولم يؤمن.

فإن قالوا: فنحن نحمله على العموم بمطلقه وبمجردة لعموم اللفظ.

قيل: فألا حملتم قوله: ﴿وَأَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾^(١) على

العموم في سائر العباد؟!!

فإن قالوا: لأن ها هنا قد دل دليل العقل.

قيل: نحن نبطل جميع ما يموهون به، والدليل قد بيناه على الضد مما تذكرونه؛ لأنكم قد/ أقررتم أنه ليس في العقل ما يدل على صحة قدرته على ٣٧/ب الإلجاء، ونحن قد دللنا على أن الله تعالى قادر على الإلجاء والاختيار جميعاً، فبطل ما توهموه.

فإن قيل: فنحن نحتج بالإجماع من الأمة كلها على أن الله تعالى قادر على أن يلجئ الكفار إلى الإيمان، فعلمنا ذلك بالإجماع منا ومنكم دون حجة العقل والكتاب.

قيل: متى أجمعت الأمة على ذلك؟ وفي الأمة من يقول: إن الله ﷻ لا يقدر على فعل ما علم أنه لا يكون، وهو قد عَلِمَ أنه لا يلجئ الكفار إلى الإيمان؛ لأنه عندهم يبطل التكليف، والله تعالى لا يبطل التكليف، فمن أين أوجبتم الإجماع لولا جهلكم بالمذاهب؟!!

(١) سورة الأنعام: ٣٥.

فأما ما يدل على ذلك^(١) من السنة: فهو أن الله تعالى أوحى إلى نبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أن ليس لك من المشيئة والأمر شيء، فقال له: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَأْنِي إِنْ فَعَلْتُ ذَلِكَ عَدَا ۖ﴾ (٢) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴿٣﴾ وكذا قال سائر الأنبياء: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ (٤)، و ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا﴾ (٥)، وقال له: ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (٦)، وقال له: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (٧)، وقال له: ﴿قُلْ لَا أَمْرًا لِنَفْسِي نَفَعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (٨)، وقال: ﴿أَفَلَمْ يَأْتِنَسِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (٩).

فنقول بعد ذلك: إنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يقول: «اللهم إنك أردت لقوم الهدى وشرحت به صدورهم، وأردت لقوم الضلال وضيقت به صدورهم، فاشرح صدري للإيمان، ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، أشهد أن الله على كل شيء قدير، وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً، وأحصى كل شيء عدداً»^(٩). روى ذلك عدة من الصحابة عنه، وأنه كان يقوله في أدبار الصلوات.

(١) أي: وجوب تعلق إرادة الله سبحانه بكل حادث.

(٢) سورة الكهف: ٢٣-٢٤.

(٣) سورة الصافات: ١٠٢.

(٤) سورة الكهف: ٦٩.

(٥) سورة الأنعام: ٣٩.

(٦) سورة القصص: ٥٦.

(٧) سورة الأعراف: ١٨٨.

(٨) سورة الرعد: ٣١.

(٩) لم أجده بهذا اللفظ، ولكن أخرج أبو داود ٣٨٥/٥ في كتاب الأدب، باب ما يقول إذا أصبح، رقم: (٥٠٣٦)، عن بنت الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه كان يعلمها فيقول: «قولي حين =

وروي عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: «لو أراد الله ألا يُعصى ما خلق إبليس»^(١).

وهذا من أعظم ما احتج به رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في بقاء إبليس وتقوته وإعانتته على دعاء الناس إلى الكفر، وجعله يرانا هو وقبيله على صفة وبنية من حيث لا نراهم، وهو شر وضرر محض، حتى تحيّرت المعتزلة في ذلك، إلى أن أدى أكثرهم أن إبليس لا حقيقة له، وأن الجن غير موجودين، وردّوا ما في ذلك من القرآن والآثار.

وروى محمد بن كعب القرظي أنه قال: قدم علينا بعض أجلاء الصحابة، فصعد المنبر، وخطبنا فحمد الله وأثنى عليه، وقال: «يا أيها الناس، إنه/ لا مانع لما أعطى الله، ولا معطي لما منع، ولا ينفع ذا الجد منك الجد، ١/٣٨ مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ. سمعتُ هذه الكلمات على هذه الأعواد

= تصحيح: سبحان الله وبحمده، لا قوة إلا بالله، ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، أعلم أن الله على كل شيء قدير، وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً، فإنه من قالهنّ حين يصبح حُفِظَ حتى يمسي، ومن قالهنّ حين يمسي حُفِظَ حتى يُصبح». وفي كثر العمال ٢٤٢/١٢، رقم: (٣٥٧٣٠)، قال المتقي الهندي: أخرج ابن أبي الدنيا في الدعاء، عن سعيد بن المسيب قال: لما احتضر أبو بكر الصديق... قال: «... اللهم إنك أردتَ بقوم الهدى وشرحتَ صدورهم، وأردتَ بقوم الضلالة وضيقتَ صدورهم، فاشرح صدري للإيمان وزيّنه في قلبي...».

(١) أخرجه ابن الجوزي في الموضوعات ٢٠١/١ عن جابر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في حديث طويل بلفظ: «إن الله تعالى لو شاء أن لا يُعصى لم يخلق إبليس». قال ابن الجوزي: هذا حديث موضوع بلا شك. وأخرجه السيوطي في اللآلئ المصنوعة ٢٣٤/١ عن عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده في حديث طويل بلفظ: «... لو أراد الله أن لا يُعصى لم يخلق إبليس». ثم قال: قال ابن حجر: هذا خير منكر، وفي الإسناد ضعفاء. وأخرجه أبو نعيم عن ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. انظر: كشف الخفاء للعجلوني ٢٠٣/٢ (٢٠٩٩)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة.

من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ^(١).

وهذا خبر مشتهر، قد أخبر فيه: أنه مَنْ يُرِدُ الله به خيراً يُفْقَهُه في الدين،
 ودليل خطابه: أنه إن لم يُفْقَهُه لم يُرِدْ به خيراً، بل أراد به شراً، كما قال:
 ﴿وَإِذَا أَرَادَ اللهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ﴾^(٢). وقال: ﴿قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ
 مِنَ اللهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً﴾^(٣).

وروى عبدالله بن عمر أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يروي حديثه عن الله
 ﷻ، فقال: «يقول الله ﷻ: ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما
 تشاء، وبيارادتي كنت أنت الذي تريد لنفسك ما تريد، وبفضل رحمتي قويت
 على معصيتي، وبمعصمتي أديت إليّ فرائضي، وبكثير من تسليطي قد انطويت
 على طاعتي، وبسوء ظنك قنطت من رحمتي، فلي بذلك الحمد، والحجة
 عليك بالبيان، ولي السبيل عليك بالعصيان، ولك الجزاء عندي بالإحسان، لم
 آخذك عند غرَّتكَ، ولم أحملك من الأمانة إلا ما قد أقررت به على نفسك،
 وقد رضيت منك لنفسي»^(٤). وهذا أيضاً نص في صحة الأصول التي ذكرناها.

وروى أنه أتاه رجل فقال: يا رسول الله: أئعذبني الله على الشر، ويريده
 مني، ثم يعاقبني عليه؟ فقال: «نعم، وأنت أظلم»^(٥). وفي خبر آخر: قال:

(١) أخرجه مالك في الموطأ ٢/٩٠٠ في كتاب القدر، باب ما جاء في أهل القدر، برقم
 (١٥٩٩).

(٢) سورة الرعد: ١١.

(٣) سورة الأحزاب: ١٧.

(٤) لم أجده بهذا اللفظ، وإنما هو بألفاظ قريبة منه عند أبي نعيم عن عبد الله بن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.
 انظر: كنز العمال للمتقي الهندي رقم (٤٣٦١٥) ١٥/٣٩٥.

(٥) أخرج العكبري في الإبانة ٢/٤٥، برقم: (١٤٣٥) عن يزيد بن حبيب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أن رجلاً
 قال: يا رسول الله: يُقَدِّرُ اللهُ ﷻ عليّ الذنب ثم يعذبني عليه؟ قال: «نعم، وأنت أظلم».

«نعم، وهو غير ظالم لك»^(١).

وأما أقاويل الصحابة وصلابة عمر رضي الله عنه في هذا الباب، واعتقادات الصحابة رضي الله عنهم في هذا الباب، فإن ذكرناه طال به الكتاب، وقد أفردنا لذلك كتاباً مفرداً.

فأما إجماع الأمة: فهو إطباق الأمة بأسرها أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فلو كان قد شاء الإيمان من الكفار فلم يكن، ولم يشأ منهم الكفر فكان - لكان من الواجب أن يقال: ما شاء الله لم يكن، وما لم يشأ كان، كما هو مذهب المعتزلة، ولما اتفقت الأمة المعصومة على ضد مذهبهم؛ ثبت ما قلناه.

ووجه آخر من الإجماع - وهو ما اتفقت الأمة أيضاً عليه -: أن إرادة الله سبحانه نافذة في خلقه، حتى أدخلت الأمة ذلك في أقاويلهم وأشعارهم.

وروى عبد الله بن سبع قال: قلت لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه بعد/ أن ٣٨ / ب
ضُربَ الضربة التي مات منها: «اتق الله واستخلف، فقال: لا بل أتركهم كما تركهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن يُرد الله بهم خيراً جمعهم على خيرهم، كما جمعنا الله بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على خيرنا». وفي خبر آخر: أنه قيل له: ماذا تقول إذا تركتهم؟ قال: أقول: «تركتمهم كما تركهم نبيك، إن شئت أصلحتهم، وإن شئت أفسدتهم».

قال في ابن ملجم:

أريد حياته ويريد قتلي عذيري من خليلي من مراد

(١) لم أجده.

وقال أيضاً:

أريد حياته ويريد قتلي ويأبى الله إلا ما يريد

فلما اتفقت الأمة المعصومة على تعظيم الله سبحانه، وكمال مدحه بنفوذ مشيئته في خلقه؛ وجب بطلان قول من يقول: إن إرادة الله لا تنفذ في أقل من خلقه وأضعفهم، وهو واحد العصاة والفسقة.

وجه آخر من الإجماع - وهو ما اتفق عليه أئمة الفقه وأعلام الدين الذين يُقتدى بهم في القضايا والأحكام - : أن من حَلَفَ بيمين فقال: والله لأعطينَّ زيداً حقه إن شاء الله، والله لأصلينَّ غداً صلاة الظهر إن شاء الله، والله لأصومنَّ شهر رمضان السنة إن شاء الله، والله لا سرقتُ الليلة إن شاء الله. ثم جاء الغد، فلم يُعطَ زيداً حقه، ولم يُصلَّ الظهر، ولم يصُوم رمضان، ولا صان فرجه، ولا يده عن السرقة - أنه لا يحنث ولا يلزمه الكفارات؛ لدخول الاستثناء في ذلك بمشيئة الله؛ فإن الله قد شاء ألا يفعل هذا العبد هذه الطاعات، ولو شاء الله أن يفعلها وأرادها منه لكان تجب عليه الكفارة.

وهذا مذهب الأئمة: مالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وربيعة والثوري وداود بن علي والفقهاء أجمع، لا نعرف بينهم اختلافاً.

وقد اقتصرنا فيما^(١) أوردته على عمْد، من غير أن أقصد إلى التطويل؛ لتحصل المنفعة إن شاء الله تعالى.

(١) في الهامش: في كل ما.

وهذا ذكر شبههم^(١):

قالوا: فيجب على هذا إذا كان الله قد أراد كفر الكافرين، أن يكونوا قد أطاعوا الله سبحانه ووافقوه، بأنهم قد فعلوا ما أَرَادَهُ اللهُ وشاءه، ولم يخالفوا إرادته ومشئته، وأن لا يستوجبوا النار.

فيقال لهم: أول ما في هذا أن الطاعة ليس هي موافقة الإرادة، ولا العصيان مخالفة الإرادة من جهة العقل ولا من جهة اللغة، وإنما الطاعة موافقة الأمر فحسب، / والمعصية هي موافقة النهي ومخالفة الأمر.

١/٣٩

فأما ما يدل على ذلك من جهة العقل: فهو أنه لو كانت الطاعة هي موافقة الإرادة، والمعصية مخالفة الإرادة، لوجب إذا فعل الله سبحانه بالعباد ما أَرَادَهُ، وأحب العبد والبهيمة من اللذة والراحة والنعمة، أن يكون طائعاً للحمُر والبهائم والأطفال من الآدميين؛ لأنه قد عمل ما أَرَادَهُ، ولو كان طائعاً لهم؛ لوجب أن يكون ذليلاً خاضعاً متقادماً لعبيده وبهائمته؛ لأن هذا حقيقة الطاعة، ولو جب إذا فعل بالبهائم والآدميين ما يكرهون من الآلام والمضار، أن يكون قد عصى عباده وبهائمته، وإذا فعل القحط والوباء والمرض بالمؤمنين والأنبياء، أن يكون الله سبحانه قد عصى أنبياءه والمؤمنين.

ولما أجمعت الأمة على كفر مَنْ زَعَمَ أن الله طائع أو عاص لعباده وبهائمته، بطل أن تكون الطاعة والمعصية مخالفين للإرادة أو موافقيها^(٢).

ويدل على ذلك: أن العبد لو عَلِمَ من سيِّده، أو الأجنبي من رجل آخر:

(١) انظر في شبههم في هذا الباب: شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١، وتبصرة الأدلة ٢/٦٩٣.

(٢) لعل المناسب: بطل أن تكون الطاعة والمعصية مخالفة الإرادة أو موافقتها.

أنه مرید لشيء، ففعل ما أرادته من غير أن يأمره به لم يوصف بإجماع الأمة أنه طائع له، وكذلك لو عَلِمَ العبد أو الأجنبي أن رجلاً يكره شيئاً ولم ينهه عنه، ولا أمره بضده، ففعل ذلك الشيء فإنه لا يُسَمَّى بذلك الفعل عاصياً مخالفاً، فبطل هذا الأصل.

وقد بينا: أنه لو أمر السيد عبده بما لا يريد، ففعل العبد ما أمره به، لكان قد أطاعه، ولو ترك ما نهاه عنه - وإن كان السيد مریداً لذلك بقلبه - لما صار عاصياً، ونحن نكشف عن ذلك فيما بعد، ونذكر أمثله إن شاء الله.

ولهذا لو أتلف رجل على غيره مآلاً، وهو يعلم أنه كان يريد إتلافه، ولكنه لم يأمره بالإتلاف، فإنه بإجماع الأمة والفقهاء يصير ضامناً لما أتلفه، وتلزمه الغرامة، وإن كان قد أشهد على نفسه أنه يريد إتلاف هذا المال وهلاكه. ولو أمره بذلك - وقلبه غير مرید - فأتلفه، لم يصر ضامناً، ويسقط عنه الغرم، فصح ما قلناه.

فأما ما يدل على ذلك من اللغة والقرآن: فقول الله ﷻ في قصة إبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(١)، ولم يقل: إذ أردت منك. وقال: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾^(٢)، ولم يقل: أف عصيت إرادتي. وقال في صفة الملائكة: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾^(٣)، ولم يقل: لا يعصون الله ما أراد منهم /

وأهل اللغة يقولون - ولا خلاف بينهم في ذلك -: فلان مطاع الأمر،

(١) سورة الأعراف: ١٢.

(٢) سورة طه: ٩٣.

(٣) سورة التحريم: ٦.

ومعصي الأمر، ولم يقل أحد منهم: فلان مطاع الإرادة ولا معصياها.
قال الشاعر:

أمرتُكَ أمرًا حازمًا فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم
ولو كنتَ ذا أمرٍ مطاعٍ لما بدا تَوَانٍ من المأمور في حال أمر^(١)
ولم يقل: ذا إرادة مطاعة.

فإن قيل: أفليس قد قال الشاعر:

رُبَّ مَنْ أَنْصَجْتُ غِيظًا قلبه قد تمنى لي موتًا لم يُطع^(٢)
فجعل موافقة التمني طاعة، والتمني هو جنسٌ من الإرادة.

الجواب: أول ما في هذا، أن التمني جنسٌ مخالف للإرادة، وإنما هو قول المتمني: ليت الله رزقني مالاً وولداً، وكيت وكيت، هذا على أن هذا شعر لا يُعرَف قائله فُيَحْتَج بشعره، على أن الشاعر تمنى موتاً لم يطع، ولم يقل: لم أطع في تمن، وإنما تمنى ثم أمر بقتله، فلم يطع في أمره بقتل من تمنى موته، لكنه حذف ذكر الأمر؛ لضرورة الشعر.

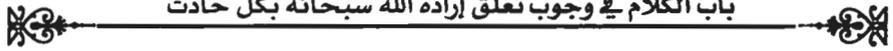
فإن قيل: فقد قال الله سبحانه: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾^(٣)، ولدلالة قوله: «يطاع» لا يقع إلا في مقابلة الأمر. وقال الأعشى

(١) كذا في الأصل، وعجز البيت - كما هو عند الأمدي في الإحكام:

.....
.....
.....
توان من المأمور في كل أمركا.

(٢) هذا البيت ينسب لسويد بن أبي كاهل الشكري: انظر: جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري ٣٨٠/٢، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ.

(٣) سورة غافر: ١٨.



في صفة توديع ابنته له ومسألتها للناس أن يمتنع أبوها من الخروج إلى السفر: واستشفعت من سراة الحي ذا ثقة فقد عصاها أبوها والذي شفعا فالجواب: أنه لا خلاف بيننا وبينكم: أن الطاعة ليس هي إجابة الشفاعة والمشورة؛ إذ قد يشفع الشفيع في غيره عند مسألة الناس فيمن لا يريد الشفاعة له، بل تجد الكراهية لذلك في نفسه، والشفيع ليس بأمر ولا مرید في جميع المواضع، فسقط هذا الإجماع.

وأما معنى الآية: فهو أنه أخبر أنه ما للكافرين من حميم ولا شفيع تقبل شفاعته، ولا هو مطاع الأمر فكان يأمر بفكه وخلاصه؛ إذ الزبانية والملائكة لا يطيعون إلا الله سبحانه، أو من أمرهم الله بالطاعة له.

وأما قول الأعشى: فإن ابنته أمرته ألا يخرج، فعصاها أبوها، وأمرت سراة الحي أن يشفعوا إلى أبيها في ألا يخرج، فعصوا أمرها ولم يشفعوا إلى الأب^(١). فبطل التعلق بهذا وأمثاله.

١/٤. ❁ شبهة لهم/ أخرى:

قالوا: قد ثبت أن الله أمر الكافر بالإيمان، ونهاه عن المعصية، فوجب أن يكون مريداً لما أمر به، كارهاً لما نهى عنه؛ لأن من أمر بشيء ثم لم يرد،

(١) في الهامش تعليق هذا نصه: «ويحتمل أنه لما شفعا لها أمروه بالإقامة، فلم يساعدهم فعصاها وعصى الشفعاء الأمرين بالمكث والقعود وهو المتبادر إلى الفهم فتأمله. على أن الإمام قد قال: الشفيع ليس بأمر ولا مرید... للمواضع. والشفاعة في معنى السؤال والطلب، وهو حقيقة الأمر، غير أنه يكون التماساً من الأعلى أو من النظر والأمر لمن دونك، ولا بد من الاقتضاء في ذلك جميعه، فعليه يصح ما...»

ونهى عن شيء وأراد كونه، كان سفيهاً عابثاً في الشاهد والوجود.

فيقال لهم - أولاً - : إننا لا نسلم لكم في الشاهد أن من أمر بشيء ثم لم يرد كون ما أمر به كان سفيهاً، ألا ترى أن من له عبد مطيع فأراد أن يبين لبعض أصدقائه حُسن قبوله، فأمره بأمر صعب شديد، كقتل نفسه، وإيلام نفسه، وأن يقف في حر الشمس شهراً، فلما عزم العبد على فعله، قال له السيد: قد عفوتُ عنك، وإنما أمرتك لأبَيِّن أن جميع ما أمرتك به تطيعني فيه. فهذا قد أمر بما لا يريد ولم يكن سفيهاً.

وكذلك: لو أمر عبده بفعل شاق، وهو غير مرید لما أمره به، حتى لما عزم العبد على فعله، قال: قد عفوتُ عنك، وأمرني هذا إنما هو لتعلم أن لي أن أمرك بكل صعب وشاق، ولكني قد مننتُ عليك وعفوتُ عنك.

وكذلك: لو كان لرجل عبد مخالف مشثوم، فشكاه إلى بعض أصدقائه، فقال: هذا عبد مخذول مخالف، وعلامة ذلك: أني أمره الآن ليقضي لي حاجة ويعمل لي عملاً فلا يعمل، ثم يأمر العبد بذلك الفعل، وهو لا يريد أن يطيعه؛ ليتبين لأصدقائه فعل نفسه وشؤم العبد.

وكذلك: لو أن بعض خلفاء السلطان كان له عبيد وخدم، فقيل للسلطان: إن هذا يريد أن يخرج عليك بمن معه من الجند والعبيد، وحضر هذا الخليفة بين يدي سلطانه، فأراد أن يبيِّن كَذِب من يقول عليه، فأمر العبيد والجند والخدم بأمر، وأنه لا يريد أن يطيعوه، فيأمر بما لا يريد ليحقق للسلطان أنه ليس بمطاع الأمر ولا يريد الخروج عليه، ولو عددنا مثل هذه لطال بها الكتاب. فدلوا أولاً: أن من أمر بما لا يريد يكون في الشاهد سفيهاً، ولا

يجدون إلى ذلك طريقاً.

فإن قيل: فاحسبوا أن في الشاهد: لما حَسُنَ من الحكماء أن يأمرُوا بما لا يريدون لهذه العلة والأغراض التي ذكرتموها، فما السبب الداعي للباري تعالى إلى أن أَمَرَ الكفار بالإيمان الذي لم يُرِدْه منهم، وهو كان قادراً على أن يخلقهم في النار بلا مخالفة ولا معصية/؟.

الجواب: أنه قد بطل - أولاً - قولكم: إنه لا يصح من الحكيم في الشاهد أن يأمر بما لا يريد، وقد أريناكم صحة ذلك وجوازه في الحكمة، فما أنكرتم من جواز ذلك في أمر الله تعالى بما لا يريد لنوع من الحكمة التي ينفرد بعلم ذلك وحده، ولم يوقفنا عليها، كما لم يوقفنا على وجه الحكمة في وجوب الصلوات وأعدادها وصفاتها، والحج إلى البيت الحرام الذي لا يعقل معناه، وسائر الشرعيات التي لا مجال للعقل فيها.

ثم يقال له: في هذا من الحكمة أنواع:

أحدها: ما نطق به القرآن عن أنه وعد جهنم أن يملأها، ولا يحصل ملؤها من النار إلا بعد أن يأمرهم بالإيمان، فتحصل منهم المخالفة والكفر، وإلا كان يوجب أن يكون قد أَرَادَ كَذِبَ وَعَدَهُ لجنهم، وكَذِبَ قَسَمَهُ على ذلك، وخبره لنبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(١).

ووجه آخر: وهو أنه قد بَيَّنَّ للملائكة والنبیین والمؤمنين نفوذ قضائه ومشيئته في خلقه، وأن مِنْ خَلْقِهِ مَنْ ذَرَأَهُ للنار وأرادَه لذلك، فلو بَعَثَ إليهم ألف

(١) سورة البقرة: ٦.

نبي، وأمرهم بكل طاعة، وأظهر لهم ألف آية، فإنهم لا يؤمنون ولا يقدرّون على تغيير إرادة الله تعالى وعلمه فيهم، كما قال: ﴿وَلَوْ أَنَّا زَلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتُ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(١).

وهذا: كما بيّن للملائكة نفوذ علمه، حيث قال: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(٢) إلى قوله: ﴿سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾^(٣)، فعلم آدم الأسماء كلها ولم يعلمهم، ثم أمرهم بما علم أنهم لا يقدرّون عليه، ولا يأتون به، ولا علم لهم به، ثم أمر آدم عَلَيْهِ السَّلَام فأخبر عن الأسماء، وقال لهم: ألم أقل لكم إني أعلم أن آدم لا يسفك الدماء، وإنما خلقته وعلمته لما أردته، فهذا هذا.

والوجه الثالث: أنه أمر الكفار بما لم يردده منهم؛ ليكون ذلك سبيلاً إلى رفع درجات الأنبياء والمؤمنين بالإيمان والجهاد لهم؛ لتكثر طاعاتهم، ويُرزقوا الشهادة وعلو الدرجة في الجنة. ولو لم يأمرهم بما لا يريد وأمرهم بما أراد لوقع منهم الإيمان، فكان لا يكون هناك كافر يجب جهاده وحربه ودعاؤه إلى الإيمان.

الوجه الرابع: / وهو أن الله سبحانه أراد بالأمر لهم بالإيمان - وإن لم يردده ١/٤١ منهم - أن يبيّن الحجة على الخلق، إنما هو بالأمر والنهي دون العقل، فقال: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَقًّا نَبَعَثَ رَسُولًا﴾^(٤). وقال: ﴿إِنَّمَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ

(١) سورة الأنعام: ١١١.

(٢) سورة البقرة: ٣٠.

(٣) سورة البقرة: ٣٢.

(٤) سورة الإسراء: ١٥.

حُجَّةٌ بَعْدَ أَرْسُلِ ﴿١﴾، وقال: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ مَا يَأْتِيكُمْ﴾ (٢)، وقال: ﴿كَلَّمَ أَلْفِي فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ (٣) قَالُوا... الآية (٣).

وقال في جواب الملائكة لهم: ﴿أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَىٰ﴾ (٤)، فأخبر أن الحججة تلزم الأمر دون الإرادة، وإقامة الحججة عليهم بالأمر، وأرادهم لما خلق ووعده به. ولهذا: لو أمر السيد عبده بما لم يرده - على ما بيناه - فقال العبد: أنا أريد أن أتبع إرادتك، لتوجه على العبد اللوم، ولو اتبع أمره لم يكن لسيدته أن يذمه، لما بيناه.

والخامس: أمره بما لم يرده؛ ليعلم الخلق كلهم أنه هو المالك للخلق، المبين بصفته عن صفات الآدميين، وأنه لا يقاس فعله على فعل المخلوقين، كما أن ذاته مخالفة لسائر ذوات العالمين، ولهذا قال: ﴿لَا مَعْقَبَ لِحُكْمِهِ﴾ (٥)، وقال: ﴿لَا يَسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ﴾ (٦)، وقال: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾ (٧) ... وغير ذلك من الوجوه، فبطل هذا السؤال.

ثم يقال: احسبوا أنه قد سلم لكم ما ادعيتموه في الشاهد، وأنه لا يجوز

(١) سورة النساء: ١٦٥.

(٢) سورة الأنعام: ١٣٠.

(٣) سورة الملك: ٨ - ٩.

(٤) سورة غافر: ٥٠.

(٥) سورة الرعد: ٤١.

(٦) سورة الأنبياء: ٢٣.

(٧) سورة الفتح: ١٤.

أن يأمر الحكيم إلا بما هو مرید له، فَلِمَ قَسَمَ عليه الغائب بغير علة ولا دليل؟ وهل أنتم في هذا إلا بمثابة الملحدة الذين يقولون: مَنْ أَمَرَ عبده بفعل لا يجلب به إلى نفسه في عاجله أو آجله منفعة، ولا يدفع به عن نفسه مضرة - كان سفيهاً؟ الدليل على ذلك: الشاهد والوجود.

فإن قالوا: نحن قد دل الدليل عندنا على أن الله تعالى قد فعَل ذلك بغير ما ذكره مع كونه حكيماً.

قيل: ونحن كذلك قد دل الدليل عندنا، وهو ما ذكرناه من الآيات التي أخبر فيها أنه أمر بما لا يريد، وقد ذكر ذلك في قصة إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ فقال: ﴿وَتَأْتِيَ أَعْمَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾^(١)، فأمره بالذبح، ثم لم يرده منه، وفداه بذبح عظيم. وقد أمر الله ﷻ الكفار والمنافقين بأن يطهروا قلوبهم من الكفر، حيث قال: ﴿لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ / يُسْكِرُونَ فِي الْكُفْرِ مِنْ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَقْوَابِهِمْ﴾ إلى قوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ﴾^(٢).

وأمرهم أيضاً بالخروج إلى الجهاد مع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قال: ﴿وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ أُنْيَاعَهُمْ فَجَبَطَهُمْ﴾^(٣)، وأمر نوحاً بترك الإغواء لما قال: ﴿إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ﴾^(٤)، فكان ما أَرَادَهُ، وقال: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٥)، فأخبر أن الدعوة إلى

(١) سورة الصافات: ١٠٢.

(٢) سورة المائدة: ٤١.

(٣) سورة التوبة: ٤٦.

(٤) سورة هود: ٣٤.

(٥) سورة يونس: ٢٥.

الإيمان والجنة عامة، وأن الإرادة والمشيئة للهداية وإصابة الطريق المستقيم خاصة لمن يشاء، والقرآن مملوء من ذلك.

ويدل على ذلك أيضاً أمره للملائكة، حيث قال: ﴿أَتَيْتُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(١)، ولم يرده منهم؛ لأنه لو أراد ذلك لوجب أن يكون مريداً لتكذيب نفسه، ونهى آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ وأراد منه ذلك، فكان ما أراده، وهذا نص.

ثم يقال: فعلى قياس قولكم هذا يجب أن يكون الباري - تعالى عن ذلك - سفيهاً؛ لأنه قد ثبت في الشاهد أن من علم أن ابنه أو عبده لا يطيعه، وقطع بذلك، وأوحى الله على لسان نبيه إليه أن أَخْرِجْ فَلَانًا أن ابنه لا يطيعه في شيء بحال، ولو قطعت قطعة قطعة، ثم أمره هذا الأب أو السيد بما قد علم أنه لا يفعله، ولا يكون منه، فإنه يكون بذلك الأمر سفيهاً عابثاً طالباً منه ما قد علم أنه لا يكون، مُعْتَبِراً لابنه، طالباً للفتنة والشر، والقصد إلى أن يأمره ليخالف فيعاقبه على ذلك.

فقولوا: إن الله تعالى بذلك عابث ومعتت للعباد، غير مرید للخير منهم، فإنه لو أراد خيرهم ما أمرهم بما قد علم أنهم يعصونه فيه، ويستوجبون به النار، وتتوجه عليهم اللاتمة، وَلَمْ لَمْ يُمْتَهُمْ أَطْفَالًا ويدخلهم الجنة تفضلاً؟ فأى شيء أجابوا على العلم فهو جوابنا على الإرادة.

فإن قالوا: علم الله تعالى ليس بمجبر ولا ملجئ إلى الفعل، فلا يضر ولا ينفع.

(١) سورة البقرة: ٣١.

قيل: وكذلك إرادة الله تعالى، ليست بمجبرة ولا ملجئة للعبد إلى الفعل، فإن العبد يكتسب المعصية باختياره، وإن كانت إرادة الله نافذة فيه.

فإن قالوا: وكيف لا تكون الإرادة مجبرة ولا ملجئة، وعندكم أنه لا بد من وقوع ما قد أراد كونه ووقوعه؟

قيل: كوقوع ما علم كونه ووقوعه^(١)، ولا فصل بين العلم والإرادة في التعلق ما عاشوا أبداً.

ويقال لهم: فقد علم الله سبحانه/ أن الكافر لا يؤمن، وأراد ذلك، فكأنه ١/٤٢
قد أراد أن يُصَيِّرَ علمه جهلاً، وينقلب عن حقيقته، فأراد تجهيل نفسه، وأن يخرج علمه عن أن يكون متعلقاً بمعلومه على ما هو به، وهذا جهل لا خفاء به.

وإن عكسوا ذلك في الأمر وقالوا: فقد أمر عبده بأن يغيِّرَ علمه فيه.

قيل: قد بينا - وسنبيِّن - أن العبد لا يقدر على خلق شيء ولا تغييره، وإنما الله سبحانه خالق كل شيء، وإنما أمره لتتم الكلمة التي سبقت - أنه يملأ جهنم من الكفار -؛ ليتم وعده للنار بما وعدها، وللجنة بما وعدها؛ لتنفيذ إرادته، وينفذ علمه في خلقه. فنحن قد جمعنا بين صحة جميع تعلقات هذه الصفات، ونحن نبيِّن حسن الأمر فيما بعد إن شاء الله.

(١) في هامش الأصل تعليقٌ هذا نصّه: (هذه معارضة حسنة فتأملها، لا رجاء للمعتزلي في دفعها إلا أن يلتزم مذهب من يقول: إن الله لا يعلم الأشياء عند حدوثها حتى تقع، غير أنه يكفرون من قال بذلك. وقد (...)) أبو الحسين ذلك ولم يزد (كذا) والتزم بعض أصحابه ذلك، نعوذ بالله من الخذلان والتعصب للباطل.

﴿ شبهة أخرى لهم ^(١) :

قالوا: لو كان الله سبحانه مريداً للسفه والظلم والقبیح والکذب لوجب أن يكون تعالى سفيهاً ظالماً مقبحاً كاذباً، كما أن مريد السفه والظلم والقبیح والکذب في الشاهد، مقبِّحٌ ومسفِّهٌ وظالمٌ وكاذبٌ .

يقال لهم: قد بينا فساد هذا الأصل الذي تكررونه في كل باب ومسألة، فلمَ يجب قياس الغائب على الشاهد، وتساق جميع المطالبات التي تقدمت في هذا الفصل؟

ثم يقال لهم: وهذا أيضاً لا نسلمه لكم في الشاهد، فإن في الشاهد إنما يكون مريد السفه والظلم والقبیح والکذب سفيهاً ظالماً مقبحاً كاذباً إذا كان الله تعالى قد نهاه عن ذلك، ألا ترى أن مَنْ عَلِمَ من المسلمين أنه لو سفه على كافر وظلمه في دار الحرب، وسلَّط عليه من يسرق ماله، ويقتل ولده، ويعمل به كل قبیح، ويكذب عليه؛ لُئِلمَ ذلك الكافر - لما خرج بتلك الإرادة عن الحكمة إلى السفه؛ لأن الله تعالى ما نهاه عن هذا السفه والحيلة على الكافر، وما في معناه، ولو لم يُسَلِّمَ أيضاً لما كان قبيحاً. ولو سفه على المؤمنين والمؤمنات والمسلمين، وظلمهم وكذب عليهم، وعاملهم بالقبیح، وأراد ذلك - كان ظالماً؛ لأن الله تعالى نهاه عن ذلك، ولم يأمره به، فبطل قولهم .

ثم يقال: مريد السفه والظلم والقبیح في اللغة لا يكون سفيهاً ولا مقبحاً، وإنما يكون مريداً فحسب، ولو كان مريد السفه سفيهاً، ومريد الظلم ظالماً؛ لوجب أن يكون مريد الطاعة طائعاً، ومريد الصلاح والزهد والتقوى والاجتهاد

(١) أجاب عن هذه الشبهة باختصار: الأشعري في الإبانة ص ١٧١، والباقلاني في التمهيد

والخوف طائعاً صالحاً زاهداً متقياً مجتهداً خائفاً، وكان يجب أن يكون الله سبحانه متصفاً بهذه الصفات؛ لأنه مرید لهذه الأفعال كلها بالاتفاق. ولما بطل هذا عُلِمَ أن المطيع من وجدت به الطاعة واكتسبها، والسفيه من وجد به السفه، والظالم من وجد منه الظلم والقبح والكذب واكتسبه بعد النهي من الله سبحانه له عن ذلك، فبطل قولهم.

ثم يقال لهم^(١): لو سلمنا لكم هذا أيضاً فإنه إنما يكون مرید السفه من أراد أن يكون السفه حسناً جميلاً واعتقده كذلك، فأما من أراد السفه قبيحاً مذموماً، وعلى الوجه الذي له أن يريد، فلا يجب ذلك فيه، ألا ترى أن الذي أحب وأراد سجن يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ وحبسه كان سفيهاً؛ لأنه أراد السفه حسناً، ويوسف أراد سجن نفسه، فقال: ﴿رَبِّ السِّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾^(٢)، ولم يكن يوسف بإرادته السجن على هذا الوجه سفيهاً.

وكذلك: أحد ابني آدم - وهو قابيل - أراد قتل أخيه حسناً وحقاً، فكان بذلك عاصياً، وأراد هابيل قتل نفسه على الوجه الذي له أن يريد، ولم يئنه عنه، وقال: ﴿لَئِن بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَنَّكَ إِنَّنِي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾^(٣) إني أريد أن تبوأ بإيمتي وإيمانك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين. فإرادة القاتل وهو قابيل: سَفَهٌ وقبح، وإرادة المقتول حسنة، وهما إرادتان لقتل واحد.

فكذلك الشهيد: يريد قتل نفسه على وجه الشهادة، ويكون بذلك محسناً

(١) هذا جواب الأشعري في الإبانة ص ١٧٢.

(٢) سورة يوسف: ٣٣.

(٣) سورة المائدة: ٢٨ - ٢٩.

غير مقبح، ويريد قاتله قتله على الوجه المنهي عنه، فيكون بذلك مقبحاً. فكذاك الله سبحانه لم يرد أن تكون المعصية حسنة أو طاعة، وإنما أرادها لتكون سبباً لتمام ما وعد به جهنم أن يملأها من الكفار، فبطل ما قالوه.

ثم يقال لهم: فاحسبوا أنكم قد دللتم على أنه لا يريد المباح وأفعال البهائم والحيوانات كلها غير المكلفين، ولا يريد من فعل نفسه نصف أفعاله وهي الإرادات. أفترى لو أراد ذلك أيضاً، كان يصير/ تعالى سفيهاً عابثاً؟^{١/٤٣} فقولوا: إنه يريد لكل شيء إلا المعاصي والسفاهة فحسب، واتركوا نصف مذهبكم، وإنما يقصدون بذكر السفاهة والمعصية والقبیح التغوي^(١) على العامة، وهو لا نظر معه في تصحيح مذهبه ودينه، فهذا هذا.

فإن قيل: فنحن نقول: إنه لا يريد ذلك ولا يكرهه أيضاً.

قيل: ليس هذا جواباً عن سؤالنا؛ لأننا ما نازعناكم فيما كرهه أو لم يكرهه، وإنما طالبناكم بأن توردوا دليلاً على أن بعض الحوادث محدث بغير إرادة الله سبحانه، فرجعتم في الجواب عن ذلك إلى أنه يكرهه، وليس هذا مما طالبناكم به في شيء.

ثم يقال لهم: إذا وقع من فعل نفسه، وهو غير مرید له ولا كاره، فإنه يوجب كونه ساهياً غافلاً، وكذلك إذا وقع من عباده ما لم يرد، يجب أن يكون ما يكرهه^(٢)، فلا وجه للهرب من ذلك بالعبارات الفارغة.

(١) التغوي: ربما هي من الغوءاء، وهو الصوت والجلبة، وذلك لكثرة لغظهم وصياحهم. انظر: تاج العروس ٥٤١/٢٢.

(٢) في هامش النسخة: «قد اعترف أبو الحسين وأصحابه بذلك وبالغوا فيه حتى قالوا: إنه يكون موجباً غير مختار. وقالوا: لا فرق بين المختار والموجب إلا الشعور».

ثم يقال لهم: أليس من خلئ بين عبده وإمانه في دار واحدة، يزني بعضهم ببعض، ويظلم بعضهم بعضاً، وهو ناظر إليهم وراء لهم، وقادر على التفرقة بينهم، فلم يفعل ذلك، بل أمدهم بالمال وإنبات العنب والتمر والدادي^(١) ليصلحوا منه الخمر^(٢)، وخلق الله لهم آلة الزنا ويمدهم بالتمكين والقوة حالة فحالة، وهو يعلم قطعاً أنهم لا يستعملون ذلك إلا في خلافه ومعصيته.

ويقول لرسوله بعد التمكن منهم بالسيف والقهر لهم: أقرهم على كفرهم وامتناعهم من الطاعة والإيمان، والغدو إلى البيع والكنائس وبيوت النيران وعبادة الصلبان، وشتم رب العالمين، واتخاذ الولد والصاحبة له، وأنه ثالث ثلاثة، وأن نبيّه كاذب، وعلم اعتقاد ذلك، وهو يقول: ﴿تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَنْفَطَرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا﴾ ﴿١﴾ أَنْ دَعَا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا﴾^(٣)، فيقرهم على ذلك أجمع ببذل عشرة دراهم أو دينار، وهو متمكّن من منعهم، ورسوله والمؤمنون متمكّنون من قتلهم وسفك دمهم وإنزال العذاب بهم، ثم لا يفعل ذلك حتى يتم شتمه وسبّه والإلحاد به وبصفاته - هل يكون فاعل ذلك في الشاهد حكيمًا أو سفيهاً؟

فإن قالوا: إن فاعل مثل هذا في الشاهد يحسن؛ كابروا الضرورات.

- (١) الدادي: نبت، وقيل: هو شيء له عنقود مستطيل، وجهه على شكل حب الشعير يوضع منه مقدار رطل في الفرق فتعقب رائحته ويجود إسكاره. انظر: لسان العرب ٤٩١/٣.
- (٢) يبدو والله أعلم أن ها هنا سقطاً في الكلام، أو أن جواب «ليس» محذوف، أو هو المذكور في آخر الفقرة التالية لهذه الفقرة، وهو: «هل يكون فاعل ذلك في الشاهد حكيمًا أو سفيهاً؟».
- (٣) سورة مريم: ٩٠ - ٩١.

ب/٤٣ وإن قالوا: إن فاعل ذلك في الشاهد مقبح/، والله سبحانه لا يقاس على المخلوقين، بل له أن يفعل في ملكه ما يشاء.

قيل لهم: فقولوا في الإرادة مثل ذلك؛ ولا جواب لهم غير ذلك بحال.

✽ شبهة لهم أخرى:

فإن قالوا: كيف يجوز أن يحسن من الله سبحانه أن يريد منا ثم يعاقبنا عليه؟!

قيل لهم: وكيف يجوز أن يخلقنا لما قد علمه، ويعلم ما يكون منا قطعاً يقيناً، ثم يعاقبنا على ما كان يعلمه منا أننا نكتسبه قبل أن يخلقنا.

فإن قالوا: إن علمه لا يضر ولا ينفع.

قيل: كيف لا يضر ولا ينفع ولا يكون إلا ما قد علم أنه يكون، كما لا يكون إلا ما أراد كونه؟

ثم يقال لهم: إن الله لا يعاقب العبد لأنه أراد منه المعصية أو لأنه لم يردها منه؛ لأنه لو عاقبه لأنه أراد منه الفعل لوجب أن يعاقبه على الطاعة لأنه قد أرادها، ولو عاقبه على أنه فعل ما لم يرده لوجب أن يعاقب الأطفال والبهائم؛ لأنهم كلهم يفعلون ما لم يرده الله ﷻ عندهم، وكذلك المجانين، وكان يجب أن يعاقب المكلفين على فعل المباحات من التجارات والأكل والشرب؛ لأنه لم يردها، وكان يجب على قود قولكم أن يعاقب نفسه؛ لأنه لم يرد من فعل نفسه إرادته، وهذا باطل.

فثبت أنه يعاقبهم؛ لأنهم خالفوا الأمر وأوقعوا النهي، ولو أن سيِّداً أمر

عبده بفعل ما لم يرد منه على ما بينا، فقعد العبد وقال: أنا لا أفعل ما أمرني به؛ لأنني قد سمعتك تقول لصديقك: إني لا أريد من عبدي هذا الفعل، وإنما أمرته ليتبين لك شؤمه وخذلانه ومخالفته - لاستوجب العقاب؛ لأنه خالف الأمر وإن لم يخالف الإرادة. ولو أنه سارع إلى فعل ما أمر به سيده وإن كان مخالفاً لإرادته، لما استوجب العقاب.

وعلى هذا ذكر الله سبحانه قصة الكفار حين قالوا: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاءَنَا وَلَا حَرَمًا مِنْ شَيْءٍ﴾^(١)، فقالوا: لا نؤمن؛ فإن الله سبحانه لو شاء لآمننا؛ لأنه قال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾^(٢)، فحينئذ: ذكر الله تعالى أن له الحجة البالغة بالأمر الذي قال فيه: ﴿إِنَّمَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^(٣)، وأنه لو شاء لهداهم أجمعين.

وقال في الآية الأخرى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾^(٤)، ثم أخبر أنه عذبهم؛ لأنهم نسوا وتركوا ما أمروا به، فقال عقيب ذلك: ﴿فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾^(٥)، يعني: تركتم، كما قال: ﴿فَالْيَوْمَ نَنْسَهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا﴾^(٦)، يعني به: نترك ثوابهم كما تركوا طاعتي، فأخبر أنه 1/٤٤

(١) سورة الأنعام: ١٤٨.

(٢) سورة السجدة: ١٣.

(٣) سورة النساء: ١٦٥.

(٤) سورة السجدة: ١٣.

(٥) سورة السجدة: ١٤.

(٦) سورة الأعراف: ٥١.

يعاقبهم إذا شاء ذلك ؛ لأنهم خالفوا الأمر ، لا لأنهم خالفوا المشيئة .

﴿ شبهة لهم أخرى :

قالوا: لا خلاف بين الأمة: أن الله تعالى على عباده حقاً ، وهو أن يطيعوه فلا يعصوه ، ويشكروه فلا يكفروه . فإذا ثبت هذا فلا يخلو إما أن يكون قد أراد حقه من عباده أم لا ، فإن كان قد أراد منهم فهو ما نقوله ، وأنه لا يريد من الكافر إلا الإيمان والطاعة والشكر ، وإن لم يرد منهم حقه ، بل أراد أن لا يؤديوا حقه ويعصوه ، فيجب أن يكون قد تركه وأسقطه ، كمن كان له على غيره مال ، فإنه متى لم يرد أخذه أسقطه وتركه .

فالجواب: أن الله سبحانه أراد حقه ممن قد علم أنه يأتي به ، ويؤدي حقه ويطيعه ويشكركه ، ولم يرده ممن علم منه قطعاً أنه لا يأتي به ؛ لأنه لو أراد حقه ممن يعلم علماً قطعاً أنه لا يأتي به ، لكان متمنياً كمداً متحسراً ، يريد ما يعلم أنه لا يكون ، وذلك محال في صفة الله ﷻ .

وأما قولهم: أنه إذا لم يرده فقد تركه وأسقطه ، فغير صحيح ، وكيف يكون تاركاً له وهو أمر لهم بذلك ، ومطالب لهم به ، وقد ضمن العقاب على اكتساب معصيته وترك طاعته؟! ولكنهم لا يأتون به ؛ لنفوذ علمه وإرادته ، ونفوذ قوله ووعد له جهنم أن يملأها من الكفار . وأما الرجل الذي له حق على من يعلم أنه لا يأتي به قطعاً بقول تمنّ وترجّ ، فهذا لا يريد حقه منه ، ولا هو أيضاً تارك له ، بل قد رد أمره إلى الله تعالى ليستوفي حقه منه يوم القيامة ، كما يستوفي الباري عقاب تركهم لحقه منهم في ذلك اليوم .

فصل (١)

ذكر ما يتعلقون به من القرآن (٢)

فإن قالوا: كيف يجوز أن يريد الفساد، وقد قال سبحانه: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ (٣)، وقال: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ (٤)، وقال: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (٥).

قيل: أراد بقوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ ديناً وشرعاً ومتقرباً به وطاعة ومتعبداً به، وقد أراد كفراً وفساداً؛ وأن يكون هلاك الكفار، ولو لم يُرد ذلك لكان قد أراد أن يكذب وعده؛ لأنه قد وعد جهنم أن يملأها من الكفار، فثبت ما قلناه.

وجواب آخر عن هذا، وعن قوله: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾، وهو أن يقال: هذا أراد الله/ أنه لا يرضى لعباده المؤمنين، وهو كقوله: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ (٦)، يعني: بعض عباد الله، بدليل أنه قد قال: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ (٧).

(١) في الأصل: باب، والمناسب ما أثبتته.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٤٥٩، وتبصرة الأدلة ٦٩٢/٢.

(٣) سورة الزمر: ٧.

(٤) سورة الإسراء: ٣٨.

(٥) سورة البقرة: ٢٠٥.

(٦) سورة الإنسان: ٦.

(٧) سورة المائدة: ٤١.

ثم يقال لهم: فقولوا: إنه قد أراد بالإرادات من فعل نفسه فعل البهائم والأطفال ومن لا عقل له، وليس هو مكلفاً^(١)، والمباحات من أفعال المكلفين، فإنه ليس بكفر، فكيف تدلون على بعض المسألة.

فإن قيل: فقد قال تعالى: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾^(٢).

فالجواب: أن هذه الآية واردة فيما مَنَّ به على المؤمنين من التخفيف والرخصة في الإفطار في السفر والمرض، والمسامحة لهم بذلك على ما هو مذكور في أول الآية، وهو خطاب مواجهة، الباء والكاف والميم من قوله: ﴿بِكُمْ﴾، هي لفظة تدل على مواجهة الخطاب للمؤمنين المخاطبين بفرض الصوم ورخصة الإفطار دون غيره، ولم يَجْرِ ذِكْرٌ لما نحن فيه مختلفون.

فإن قيل: فما معنى قوله ﷻ: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾^(٣).

فالجواب: معناه: أنني لا أريد أن أظلم عبادي، ولا أمنعهم ما وعدتهم من الثواب، وإن عاقبتهم بالنار لم أظلمهم؛ لأنني ما منعتهم مستحقاً، بل جميع عباداتهم لا تزن جناح بعوضة بجنب نعمة من نعمي، وما أستحقه من شكري، ولم يقل: إني لم أرد تظالم بعضهم لبعض، بل قد قال: إني لو أردت أن لا يظلم بعضهم بعضاً؛ لكان كما أردت، ولكني أردت ذلك، حيث قال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلْتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَقَعْلُ مَا يُرِيدُ﴾^(٤)، وعنى به: قتال الكافرين مع المؤمنين.

فإن قيل: أفليس قد أنكر الله على الكفار حيث أضافوا مشيئة الكفر إليه

(١) في الأصل: «مكلف»، والمثبت هو الصواب.

(٢) سورة البقرة: ١٨٥.

(٣) سورة غافر: ٣١.

(٤) سورة البقرة: ٢٥٣.

تعالى، فقال: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاءُنَا﴾^(١)،
فقولكم هذا مثل قول المشركين؛ لأنكم تضيفون إليه مشيئة الكفر^(٢).

فالجواب: أنه إنما أنكر ذلك عليهم؛ لأنهم قالوا ذلك على وجه
الاستهزاء والعناد، والرد على النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في شريعته، وما يدعو الناس
إليه، كما أنكر على الكفار وذمهم وأكذبهم بإظهار الشهادتين، فقال: ﴿إِذَا
جَاءَكَ الْمُنْفِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ
يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنْفِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾^(٣)، وكما ردَّ عليهم قولهم حين نزل قوله:
﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾^(٤)، فقالوا: ﴿أَنْطَعُمْ مِنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ
أَطَعَمَهُ﴾^(٥). وكذلك لما قال - تعالى ذكره - : ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعْتُمْ عَلَى
الْهُدَى﴾^(٦)، عاندوا وقالوا: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾^(٧)، فردَّ عليهم
كفرهم وحجتهم وأنهم قالوا ذلك عنتاً وعناداً، ثم قال: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِيغَةُ
فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٨).

فإن قيل: فما معنى قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٩).

(١) سورة الأنعام: ١٤٨.

(٢) انظر هذه الشبهة في متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ١/٢٦٧. وانظر في الجواب عنها:

الإنصاف للباقلاني ص ١٦٢.

(٣) سورة المنافقون: ١.

(٤) سورة الذاريات: ٥٨.

(٥) سورة يس: ٤٧.

(٦) سورة الأنعام: ٣٥.

(٧) سورة الأنعام: ١٤٨.

(٨) سورة الأنعام: ١٤٩.

(٩) سورة الذاريات: ٥٦.

قيل^(١): هذه آية مخصوصة بالإجماع؛ لأن البُئلة والمجانين والأطفال هم من الجن والإنس، ولم يخلقهم للعبادة، فكذلك الكفار خارجون عن هذا الدليل بقوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْإِنسِ﴾^(٢)، والذرة هو الخلق، كما قال: ﴿ذَرَأَكُمُ فِي الْأَرْضِ﴾^(٣)، يعني: خلقكم. وكيف يكون قد خلق الكل للعبادة وقصد إلى ذلك وهو يقول: ﴿وَمَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ، فَلَن تَمْلِك لَهُ مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يَطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾^(٤)، وما قد تلوناه؟!

ولولا أن كتابنا هذا مختصر لطولنا الأجوبة وأكثرناها، لكننا اقتصرنا من كل فصل على ما لا بد منه من العمدة المشهورة.

فإن قيل: فما معنى قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٥).

قيل: ظاهر هذه الآية متروك بالإجماع، فأنتم تضمرون فيه التكليف، فتقولون: أراد به: وما خلقتُ المكلفين من الجن والإنس إلا ليعبدون^(٦)؛ لأن البُئلة والمجانين والأطفال ومن لم تبلغهم الدعوة هم من الجن والإنس، ولم

(١) هذا جواب الأشعري في الإبانة ص ١٩١، والباقلاني في الإنصاف ص ١٦٣.

(٢) سورة الأعراف: ١٧٩.

(٣) سورة المؤمنون: ٧٩.

(٤) سورة المائدة: ٤١.

(٥) سورة الذاريات: ٥٦، وانظر في معنى هذه الآية عند المعتزلة: طبقات المعتزلة

لعبد الجبار ص ١٧٢.

(٦) في هامش النسخة: «ما ذكره أصحابنا في هذه الآية قد ورد عن ابن عباس، ولهذا قرأ في شاذه: (من المؤمنين إلا ليعبدون).

يخلقهم للعبادة بالإجماع . فنحن أيضاً نضمّر فيه الإيمان مكان التكليف ، فنقول: معنى الآية: وما خلقتُ المؤمنين من الجن والإنس إلا ليعبدون، بدليل أنه قال في آية أخرى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾^(١)، والذرة: هو بمعنى الخلق . كما قال: ﴿هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾^(٢)، يعني: خلقكم .

فإن قالوا: أراد به أنا سنذرؤهم لجهنم .

قيل: هذا تكذيب منكم لله ﷻ في خبره؛ لأنه أخبر أنه في الأصل: خلقهم لهذا، وأنتم تقولون: أنه سيخلقهم، على أن هذا لا يصح من جهة العقل أن المخلوق لم يخلق، بل قد حصل في الوجود واستحق كونه موجوداً، فكيف يخلق الموجود أو يذرؤه؟ فبطل قولهم .

فإن قالوا: فنحن نعني بذلك: أنه إذا أفنى العالم مع جميع الكفار والمؤمنين، أعاد خلق الكفار للنار، فنحمله على هذا الوجه .

قيل: هذا باطل؛ لأنه مبني على أصل هو أوهى من هذا الأصل، وهو القول بأن العالم يفنى ويعدم ثم يعاد خلقه، وهذا أصل دون تسليمه/ حتف ٤٥/ب النفوس، فصححوا أولاً هذا الأصل إن كنتم صادقين .

على أن الذرة في اللغة^(٣): هو ابتداء الخلق لا الإعادة، كما قال: ﴿هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾^(٤)، وكما قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ

(١) سورة الأعراف: ١٧٩ .

(٢) سورة الملك: ٢٤ .

(٣) انظر في معنى الذرة في اللغة: لسان العرب ٧٩/١، وتاج العروس ٢٣٤/١ .

(٤) سورة الملك: ٢٤ .

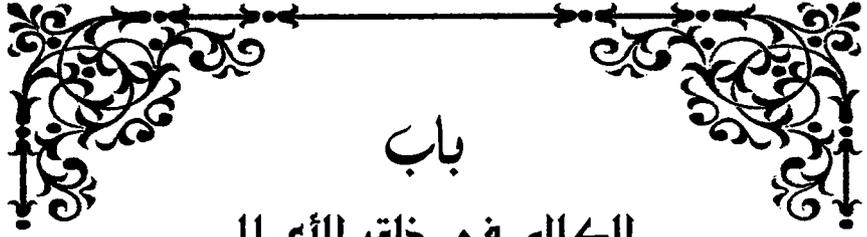
ذُرِّيَّتِهِمْ ﴿^(١)﴾ ، فأما ما تومنون إليه لو صح لكان إعادة للخلق ، ولم يكن ذرءاً ؛ فبطل ما قالوه . وكيف يكون خلقهم للعبادة ، وهو يقول : ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾ ﴿^(٢)﴾ ، معناه : لئلاً يفقهوه . كما قال : ﴿بَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾ ﴿^(٣)﴾ ، وهذا مبطل لما قالوه .

*** ** **

(١) سورة الأعراف: ١٧٢ .

(٢) سورة الأنعام: ٢٥ .

(٣) سورة النساء: ١٧٦ .



الكلام في خلق الأعمال

وقد اتفق أهل الحق أجمع على أن الله تعالى خالق لجميع اكتساب العباد، وأنه هو القادر على إبداعها وإيجادها وإحداثها، وأنه هو المالك لها، والإله والقادر عليها. وبهذه المقالة قال حسين النجار^(١) وكثير من المتكلمين^(٢).

واتفقوا أيضًا: على أن العبد قادر على اكتسابها، وأنه غير ملجأ إلى فعله ولا يجبر عليه، بل يكتسبون هذه الأفعال باختيارهم وإرادتهم وإيثارهم.

وزعم الجهم بن صفوان: أن الله تعالى خالق لأعمال العباد فيهم، وأنهم مجبرون على ذلك، وغير قادرين على اكتسابه وعمله، وأنهم يتحركون كما تتحرك الشجرة والباب، وتضاف إليهم أعمالهم كما تضاف إلى الباب والشجرة والميت والمريض، فيقال: اخضرت الشجرة، وصرَّ الباب، ومات الإنسان من غير أن يكون قادرًا على ذلك^(٣).

واتفق أهل القدر والاعتزال^(٤): على أن الله سبحانه غير خالق لأفعال

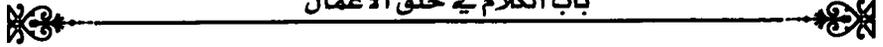
(١) هو الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي، رأس الفرقة النجارية من المعتزلة، له عدة تصانيف، منها: العدل، والمخلوق، وإثبات الرسل، توفي سنة ٢٢٠ هـ. انظر:

مقالات الإسلاميين للأشعري ٢١٦/١، والملل والنحل للشهرستاني ١/٨٨.

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ١٥٦، وبصيرة الأدلة ٥٩٤/٢، وأبكار الأفكار ٢٣٢/٢.

(٣) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ١/٨٧.

(٤) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ٣/٨، وشرح الأصول الخمسة له ص ٣٢٣ =



العباد، وكل حيوان قادر على تصرفه، وهو عَلَيْكَ غير خالق لأفعالهم، ولا قادر عليها، ولا رب، وأن العباد والحيوانات هم الخالقون لتصرفاتهم واكتسابهم، والقادرون عليها من دون الله، وأنهم هم المالكون لها والآلهة لها؛ لأن الإله والمالك والرب كله بمعنى القادر عليه، والله تعالى لا يقدر على نفس مقدورات العباد، وأن البقة والبعوضة تقدر على ما لا يقدر عليه الله سبحانه. قالوا: لأنه لا يجوز أن يكون مقدور^(١) واحد لقادرين، ولا فعل^(٢) من فاعلين، لا على وجهين متفقين، ولا على وجهين مختلفين.

واتفقوا أيضاً: على أن الله تعالى يقدرنا على ما لا يقدر هو عليه، بل زادوا على ذلك، فقالوا: كما أنه غير قادر على اكتسابنا، وأنه لا يصح ولا يجوز ولا يتوهم أن يقدر على شيء من مقدوراتنا؛ لأنه لو جاز/ ذلك وصح ١/٤٦ لوجب كونه قادراً على ما يصح دخوله تحت قدرته. قالوا: لأن الباري قادر على ما يقدر عليه لنفسه، وصفات النفس إذا صحّت وجازت ووجبت، وهذا يوجب كونه قادراً على ما يصح كونه قادراً عليه.

قالوا: فوجب أن نقول بأنه لا يصح ولا يجوز أن يقدر عليها أو على شيء منها، والكل منهم يطلق أن الله تعالى غير خالق لأعمال العباد، ويهربون مما عدا هذه الإطلاقات التي وصفناها عنهم؛ خوفاً من سيف المسلمين، فإذا سئلوا: هل الله تعالى قادر على نفس أفعال العباد؟ وهل هو إله لها ومالك

= وممن شدّ عن هذا الاتفاق منهم: معمر والجاحظ، فقد قالوا: إن أفعال العباد من فعل الطبيعة، أي: اضطرارية. انظر: المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص ٣٨٠.

(١) في الأصل: «مقدوراً»، والصواب هو المثبت.

(٢) في الأصل: «فعلًا»، والصواب هو المثبت.

ورب؟ أخذوا في الخداع والمدافعة.

فقالوا: نقول: إنه قادر على مثلها، وإله لأمثالها، ومالك للثواب عليها والعقاب. فأما على نفس هذا الفعل وعلى عينه وذاته: فلا؛ وهذا هو نفس المذهب، وهو كما قال.

والدليل على أن الله تعالى خالق لجميع الحوادث والمخلوقات ومنشؤها ومبدعها: كتاب الله ﷻ، وسنة رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وحجج العقول، وإجماع الأمة.

❁ فأما ما يدل عليه من حجة العقل، فأمور:

أحدها^(١): أنه لا يجوز حدوث الأفعال المحكمة على حقائقها وأوصافها التي يختص بها إلا من فاعل عالم بها وبما هي عليه من الصفات، وقاصد إلى جعلها كذلك، ومريد لها دون غيره، والعلم بهذا ثابت بالضرورة، وأن الفعل المحكم لا يقع من جاهل غير مريد، أو بنوع من الاستدلال، وهو أنه لو لم يكن هذا حكم فاعلها لم يكن ما يقدم منها بالتقدم أولى منه بالتأخر، ولا كان وجود الشيء ووقوعه أولى من وجود ضده أو مثله أو خلافه للداخلين جميعاً تحت قدرته. ولما دل إحكامه على علمه؛ لأنه إذا ثبت أنه مريد ثبت أنه عالم؛ لأنه لا يصح أن يريد الشيء إلا بعد تقدم علمه به ووقوعه.

فإذا ثبت هذا الأصل، وعلم أنه لا يجوز حدوث الحركة والعلم والإرادة والنظر والاعتقاد ممن هو جاهل بحدوث هذه الأجناس، ولا بوجودها أيضاً،

(١) هذا الدليل سبق إليه الباقلاني في التمهيد ص ٣٤٢، وفي الإنصاف ص ١٤٧. وقد أورده التفتازاني في شرح المقاصد ٢/٢٢٨.

ولا يكونها أجناساً مختلفة منفصلة بعضها من بعض، ولا يكونها مختصة بصفاتهما وحقائقتها، ولا بتقديم بعضها على بعض في الوجود. ولو جاز ذلك في الفاعل منا لجاز ذلك في القديم سبحانه فيما أبدعه وأحدثه من سائر أفعاله، فإنه مع وقوع هذه الأفعال/ منه يكون غير عالم بها، ولا فاصل بين أجناسها، ولا مرید لتقديم ما يقدم منها، ولا تأخير ما تأخر منها، ولا إخراج بعض ما في قدرته دون أمثاله وأصداده.

ولما صح أن كثيراً من العقلاء المتكلمين - كالنظام وأبي بكر الأصم^(١) وجميع نفاة الأعراض - مع تخصصهم بالكلام وكونهم أئمة لكم، يجهلون أن يكون لهم فعل بحال، وينكرون وجودها وحدوثها وثبوتها وحقائقتها وصفاتهما، وينفون الأعراض جملة. وكذلك العامة، ومن ليس من أهل النظر، وسائر البهائم والحيوانات، يجهلون أفعالهم وحدوثها، ولا يعلمونها، ولا يفرقون بينها وبين أجناسها. ومن المحال أن يعرف الفصل بين حقائقتها وأجناسها من ليس بعالم بوجودها وثبوتها.

فوجب بهذه الجملة أن يكون الخالق لجميع متصرفات العباد وأكسابهم هو الله - جل ثناؤه -، والعالم بوجودها وأحكامها وخصائص صفاتها، والفرق بينها وبين أغيارها، وكونه عالماً بتقديمها وتأخيرها، ومحالها التي توجد عليها^(٢) وجميع صفاتها، وصح ما قلناه.

(١) هو عبد الرحمن بن كيسان المعتزلي، صاحب المقالات في الأصول، كان من أفصح الناس

وأورعهم وأفقههم، وله تفسير للقرآن الكريم عجيب، توفي سنة ٢٢٥هـ.

انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٥٦، وسير أعلام النبلاء ٤٠٢/٩.

(٢) فوق هذه الكلمة في الأصل: فيها.

فإن قيل: فكيف صح لكم التعلق بهذه الدلالة مع القول بأن النائم والمغلوب يفعل في حال نومه وغلبته أفعالاً كثيرة محكمة، مع كونه غير عالم بوجودها والفرق بينها وبين أغيارها؟

قيل: هذه غفلة منكم، فنحن قد أقمنا الدلالة أن اليقظان والقادر على كسبه غير خالق لفعله، فكيف نسلم ذلك لكم في النائم الذي لا يعلم ولا يتحقق لا بالضرورة ولا بالدليل أنه قادر ولا مكتسب لفعله من حركاته وسكناته في حال نومه وغلبته؟! بل يجوز أن يكون مضطراً إلى تلك الحركة إذ لا طريق إلى معرفة الإنسان بالفرق بين كونه مختاراً أو مضطراً إلا برجوعه إلى نفسه ووجدانه لها مضطرة ومختارة، والنائم في حال نومه لا يمكنه مع النوم والغلبة أن يعرف ذلك من نفسه.

ثم يقال لهم: هذا هو أصل من أصولكم في خلق الأعمال، فما أنكرتم على هذا الأصل أن يكون الله سبحانه جاهلاً غير عالم بخلقه الذي خلقه وإن كان في غاية الإحكام، كما قلت أنتم في النائم: إنه ينشد البيت والبيتين من القصيدة، ويقرأ الآية والآيات من القرآن، مع كونه غير عالم بها، فما أنكرتم من البارئ مثل ذلك، وأن يكون غير عالم ولا يريد ولا قاصد إلى إحداث ١/٤٧ شيء، كما قلت ذلك لأجل هذا الدليل: إن العبد خالق لأفعاله التي تقع منه، وهو عالم بها وبأجناسها وصفاتها.

قيل: نحن جعلنا عدم علمه بكيفية فعله دليلاً على أنه ليس بخالق لفعله، وأنتم تلتزمون أن يكون ما وقع منه مع كونه غير عالم به أن يكون خلقاً له، وهذا من باب عكس الدليل ومطالبته، وذلك غير واجب ولا لازم في حكم النظر؛ لأنه قد يصح أن يخلق الله تعالى الفعل في العبد ثم يعطيه العلم بما خلقه منه،

فقد صار هذا بمثابة من قال لنا ولكم: أليس وقوع الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالمًا به ومريدًا له، فوجب أن يكون فساد الفعل وقبحه يدل على جهله وكرهته، وهذا أيضًا فاسد عندنا وعندكم؛ لأنه قد يقصد العالم إلى إفساد ما هو عالم بكيفية إيقاعه لوجه قصده بذلك، ويكون قاصدًا إلى إفساده غير كاره لذلك لوجه قصده.

بل على هذا يجب على موجب إلزامكم أنه إذا كان حدوث الفعل من الله تعالى يدل على كونه قادرًا أن يدل عدم الفعل على كونه عاجزًا ممنوعًا، وكذلك وقوع الفعل من العبد عندهم يدل على كونه قادرًا على إحداثه للفعل، وعندنا: على اكتسابه، وعدم الفعل منه لا يدل على عجزه ولا منعه؛ إذ قد لا يفعل الفعل من هو غير عاجز عن ذلك، فبطل هذا السؤال.

دليل آخر^(١): وهو أنه قد ثبت وتقرر أن صفة الحدوث في كل محدث من الجواهر والأعراض على اختلاف أجناسها، صفة متساوية غير مختلفة ولا متزايدة، ولذلك لم يجز أن يقال: إن الحدوث في بعض الذوات أحدث أو أشد حدوثًا، أو حدوث بعض المحدثات مخالف لحدوث غير ذلك المحدث، وهو عندهم: إخراج الشيء من العدم إلى الوجود فقط، وهو عندنا: جعل الذات ذاتًا وشيئًا ونفسًا وحركة وسكونًا بعد أن لم يكن كذلك، وهو حكم متساوٍ في جميع الذوات بالإجماع.

فلو كان العبد أو الحيوان القادر يقدر بقدرته على إحداث الحركات والسكنات والعلوم والإرادات والفكر والنظر والاعتقادات... وغيرها من

(١) هذا الدليل نجده باختصار عند الباقلاني في الإنصاف ص ١٤٨، وقد أورده التفتازاني ضمن أدلة المتقدمين من الأشاعرة في شرح المقاصد ٢٣٥/٤.

الأجناس المقدورة للعباد؛ لوجب أن تتعلق قدرته بإحداث سائر الأجناس من الجواهر والأجسام والألوان على اختلافها والطعوم والأرايح، وعلى إحداث الحياة والموت، وعلى كل شيء يصح حدوثه؛ لأن أحد الحدوثين في معنى الحدوث/ الآخر، وهو غير مختلف ولا متزايد في بعض الذوات دون غيرها، ٤٧/ب فلو قدر على إحداث بعضها لوجب أن يقدر على إحداث سائرها.

الذي يوضح ذلك ويبيّنه: اتفاننا على أن الباري سبحانه لما كان قادراً على الإحداث؛ لم تنحصر قدرته في تعلقها بالحدوث على جنس دون جنس.

وعلى هذا نبّه الله - تعالى ذكره - في القرآن حيث قال: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ يَقْدِرُ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾^(١)، فبيّن أنه لما قدر على إحداث شيء؛ وجب أن يقدر على إحداث مثله وما في معناه. فكذلك لو كان العبد يقدر على إحداث جنس، لوجب أيضاً أن يقدر على ما هو مثله وما هو في معناه.

ولما اتفقتنا: أن صفة الحدوث في جميع الأجناس صفة متساوية، وأن العبد لا يقدر على إحداث الجواهر والألوان وأكثر الحوادث؛ وجب أن لا يقدر على إحداث الأكوان والعلوم والإرادات؛ لأن أحد الحدوثين في معنى الآخر في باب الجواز والصحة، وفي باب الامتناع والاستحالة، وهذا كلام لا جواب عنه.

دليل آخر^(٢) - وهو ما قدمناه فيما سلف في ذكر أقسام الأدلة -: أن المحال في معنى المحال، والجائز في معنى الجائز، وهذا لا خلاف فيه بيننا.

(١) سورة يس: ٨١.

(٢) انظر هذا الدليل في شرح المقاصد ٢٢٧/٤.

فنقول: لا يخلو كسب العبد وحركاته وسائر متصرفاته من أن يكون الباري سبحانه قادراً عليه أو غير قادر عليه، فإن كان قادراً على نفس تصرف العبد فقد صح ما قلناه، وبطل قولهم: إنه لا يجوز أن يكون المقدر الواحد لقادرين على وجهين مختلفين ولا متفقين، وإن كان غير قادر عليه واستحال أن يقدر على مقدر العبد، وجب استحالة كونه قادراً على ما في معناه من الحركات الضرورية؛ لأن حدوث إحدى الحركتين وجواز تعلق القدرة بها في معنى الحركة الأخرى؛ لأن تقدم قدرة العبد أو مقارنتها للحركة لا تأثير لها في تغيير نفس الحركة عما هي عليه في نفسها من الصفات، فلو كان الباري غير قادر على إحدى الحركتين، لوجب أن لا يكون قادراً على مثل تلك الحركة بحال.

ولما اتفقنا على أن الله سبحانه قادر على مثل الحركات التي هي مقدورة لنا؛ ثبت أنه قادر عليها أيضاً.

والذي يكشف عن صحة هذه الدلالة: أن الله سبحانه لما كان قادراً على إحداث جسم، كان قادراً على إحداث ما بمعناه. ولما استحال تعلق القدرة بالجمع / بين الضدين اللذين هما السواد والبياض... وغير ذلك من المتضادات؛ لأن المحال في معنى المحال، والجائز الممكن في معنى الجائز الممكن؛ صح ما قلناه.

دليل آخر^(١): وهو أنه لا خلاف أن الله تعالى قادر على خلق الحركة في الجسم قبل أن يخلق في الجسم القدرة على الحركة، وكذلك السكون والعلم وسائر مقدرات القادرين منا، فلا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون قادراً على المقدر الذي كان قادراً عليه قبل ذلك، أم لا. وبطل أن يكون غير قادر

(١) انظر هذا الدليل في التمهيد للباقلاني ص ٣٤٢.

على ما كان قادراً عليه قبل كون العبد قادراً؛ لأن هذا يوجب أن يكون قد منع العبد خالقه عما كان يقدر عليه؛ لأنه لو لم يفعل العبد هذه الحركة، ولم يقدر على إحداثها لكان الباري سبحانه قادراً على إخراج هذه الحركة إلى الوجود، لكنه لما أقدر العبد على تلك الحركة، أخرج العبد خالقه عن قدرته على ما كان قادراً عليه، وصار كما يقال في المثل: أدخلني حتى أخرجك.

ولما أجمعت الأمة على كفر من زعم أن العبد يمنع الباري عن مقدوره، ويخرجه عن أن يكون قادراً على ما كان قادراً عليه؛ بطل هذا القسم، وضح أنه قادر على ما كان قادراً عليه؛ لأن الفعل والحركة في نفسها مقدورة.

ولهذا قدر العبد عليها على الوجه الذي يقولونه، فليس هذا من باب المحال، ولأنه ليس إذا خلق الباري - جل ذكره - عرضاً - هو قدرة أو غيره من الأعراض - في محل من المحال، مما يكون ذلك دلالة على إخراجه عن كونه قادراً على ما كان قادراً عليه قبل خلق ذلك العرض، بل هذا ضد ما يوجبه الدليل؛ لأن قدرته على إحداث جنس من الأعراض هي دلالة قدرته عليها وعلى خلق ما عداها من الأعراض، وأنتم جعلتم قدرته على خلق القدرة دلالة على أنه خرج عن قدرته على خلق الحركة التي كان قادراً عليها قبل خلق القدرة، وهذا ضد ما يوجبه الدليل وعكسه فوجب بطلانه، وثبت: أن الباري قادر على ما كان قادراً عليه.

فإن قيل: فما أنكرتم أن يكون العبد قادراً على خلق الحركة وإحداثها، ويكون الله قادراً عليها كما كان، وأن يكون قولكم: إن العبد لا يقدر على الخلق والإحداث وإنما يقدر على الاكتساب، باطلاً، وما المانع من ذلك؟!.



فالجواب: أن المانع من ذلك أمور:

أحدها: أنه ضد مذهبكم ودينكم، وأنه لا يجوز أن يكون مقدور واحد من قادرين.

ب/ ٤٨ والوجه الآخر: هو أنهما إذا كانا جميعاً/ قادرين على خلق الحركة والسكون في المحل الواحد، فإنه يؤدي إلى نوعين من المحال:

أحدهما: أنه يوجب أن يفعل الله في هذا الجسم الحركة ويحدثها، والعبء يحدث في ذلك المحل من بدنه بقدرته سكوناً؛ لأنهما جميعاً قادران على الخلق، وهذا يؤدي إما إلى التمانع، أو إلى أن يجتمع الضدان في جسم واحد في وقت واحد، وبطلان هذا معلوم ضرورة.

وكذلك لو خَلَقَ كل واحد من القادرين في هذا المحل حركة؛ لوجب أن يحمل الجزء الواحد عرضين مثلين فأكثر، وقد ثبت أن الذات الواحدة لا تحمل من الجنس الواحد أكثر من عرض واحد، فلم يبق إلا أن الباري سبحانه قادر على الإحداث، والعبء قادر على الاكتساب دون الإحداث؛ لثلا يؤدي إلى هذه المحالات.

دليل آخر^(١): وهو أنه قد ثبت أن إعادة الشيء المعدوم أسهل من ابتدائه؛ لأن ابتداءه يحتاج إلى إحداثه على غير مثال سبق، ولا صورة سبقت، وإذا أعاده بعد عدمه فقد تقدمت معرفته بكيفية إحداثه.

وعلى هذا: نبه الله تعالى، حيث قال: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾

(١) هذا الدليل نجده عند الباقلاني في الإنصاف ص ١٤٨، والتفتازاني في شرح المقاصد

وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ... ﴿الآية^(١)﴾، يعني: وهو أهون عليه عندكم وفي مبلغ علمكم. وقال في جواب الكفار حين قالوا: ﴿مَنْ يُعِي الْعِظَمَ وَهِيَ رَيْبٌ﴾ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٢﴾، فأخبر أنه كما قدر على الابتداء، فإنه يقدر على الإعادة، بل الإعادة أهون عندكم، وإن كان لا يصعب عليه شيء.

فلما وجدنا العبد وكل حيوان لو جهد جهده وفرغ وسعه وبذل كدّه وطاقته على أن يعيد حركة واحدة من حركاته، أو فعلاً من بعض أفعاله التي انقضت وفنيت من متصرفاته، لم يقدر على ذلك، فتعذر عليه.

عُلِمَ بهذا: أنه من ابتداء خلق تصرفه وإحداث فعله الذي هو أصعب من إعادته أضعف وعنه أعجز؛ إذ لو قدر على كسبه أولاً لوجب أن يقدر على إعادته التي هي أسهل منه.

الذي يبيّن ذلك - ما قد بيناه - أن الباري سبحانه لما كان قادراً على الابتداء قدر على الإعادة، ولما قدر على الإعادة؛ قدر على الابتداء، وهذا واضح.



(١) سورة الروم: ٢٧.

(٢) سورة يس: ٧٨ - ٧٩.

فصل

[في الاستدلال على خلق الأعمال من القرآن]

فأما ما يدل على ذلك من جهة القرآن فكثير^(١)، منه قوله ﷻ حاكياً عن
 ١/٤٩ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ^(٢) أنه قال لقومه: / «تَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿١٥﴾ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا
 تَعْمَلُونَ ﴿٣﴾»، فنصَّ على أن الله سبحانه خالق لنفس أعمالهم واكتسابهم التي
 هم لها عاملون.

وقد اتفقنا: على أن عمل العبد ومعموله وفعله ومفعوله هو راجعٌ إلى
 نفس فعله دون ذات منفصلة عنه، وأنه لا يجب قياسه على العلم والمعلوم
 والقدرة والمقدور والذَّكر والمذكور، وما يعملونه لا يخلو إما أن يكون نفس
 حركاتهم الموجودات على حسب قَدْرِهِمْ، أو ما يسمونه متولداً من التأثير
 الواقع في الأصنام والتخطيط والتصوير. وأي الأمرين كان فهو خلق الله تعالى،
 ويتضمن إبطال مذهبكم في خلق الأعمال.

فإن قيل: فما أنكرتم أن يكون المراد به: والله خلقكم وما تعملون فيه
 من الخشب والحجارة المنحوتة، بدليل أنه قال في أول الآية: «تَعْبُدُونَ
 مَا تَنْحِتُونَ ﴿١٥﴾»، فذكر النحت وأراد به المنحوت، فكذلك ها هنا ذكر العمل

(١) انظر بعضاً منها في التمهيد ص ٣٤٣، والإنصاف ص ١٤٥.

(٢) أي: نبي الله صالح عَلَيْهِ السَّلَام.

(٣) سورة الصافات: ٩٥ - ٩٦.

وأراد به المعمول.

فالجواب: أن هذا خلاف القرآن؛ لأنه ليس في القرآن ما تعملون فيه، وإنما قال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، وما عمله غير ما تعمل فيه.

فأما تلبيسكم بقوله: ﴿مَا تَنْحِتُونَ﴾ هو الحجارة والخشب، كما لو قال: أتعبدون ما تأكلون وما تشربون وما تلبسون، كأن ما تعبدونه هو الخبز والثياب، ولم يقل: أتعبدون نحتكم، وإرادته منحوتكم حتى يكون لكم حجة في آخر الآية، قال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١)، وما تعملونه: هو الحركات والسكنات المكتسبة لنا، وهو الخالق لها كما قال، على أنه لو تجوز في أول هذه الآية؛ لما كان يجب أن يكون جميع الآية أو جميع القرآن مجازاً بشهوات النفوس، هذا ما لا سبيل إليه.

ويدل على صحة ما قلناه: قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾^(٢) أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ^(٣)، فنص على أنه عالم بما يستسره العبد من قوله، تارة سرّاً وجهرَةً أخرى، ثم علل ذلك فقال: فكيف لا أعلمه وأنا الخالق له، وإذا ثبت أنه خالق لأقوال العباد سرهم وجهرهم، ثبت أنه خالق لجميع أفعال العباد؛ لأنه لا فرق بينهما^(٤).

(١) في هامش الأصل: «قال بعض أصحابنا: هذا فاسد؛ لأن الصنم ليس مما يدخل عمله تحت مقدورنا، لأنه جوهر والجوهر لا يفعله إلا الله عز وجل، والذي نعمله نحن يدخل تحت مقدورنا وهو حركاتنا واكتسابنا بالنحت، فعلم أن ذلك راجع إلى ما نعمله من النحت...».

(٢) سورة الملك: ١٣ - ١٤.

(٣) هذا الدليل سبق إليه الباقلاني في التمهيد ص ٣٤٤.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المراد بقوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾^(١) الصدور، فلماذا علم بما فيها.

قيل: أنكرنا ذلك؛ لأنه قال: ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾^(٢)، وما في الصدور غير الصدور، وليس يجب من حيث إنه خَلَقَ الصدور أن يعلم ما فيها؛ إذ لو وضع غيره فيها شيئاً لم يعلمه، كما لم يجب أن يكون باني البيت وناحت ب/٤٩ الصندوق عالماً بما يجعل فيهما غيره؛ لأنه هو الذي بناه، ولما كان/ هذا التأويل مبطلًا لما احتج الله تعالى به ثبت أنه خالق القول الذي في الصدور. فلماذا كان عالماً، وصار تقديره: أني أعلم قولكم سرًا وجهراً، ودل على ذلك قوله: كيف لا أعلم وأنا خلقتهم؟ وبطل ما قالوه.

دليل آخر^(١): ويدل عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَقَ النَّسَائِمَ وَالْوَنَكْرُ﴾^(٢)، فأخبر أن من آياته التي دل عليها الخلق بوحداثيته خلق اللغات واختلاف الألسن، كما دلهم بخلق السموات والأرض والألوان، وثبت أن اختلاف اللغات هو خَلَقَ الله وإن كان كسباً لنا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المراد به اختلاف مقادير ألسنتكم الذي هو اللسان واللحم والجراحة، دون اللغات والكلام.

قيل: هذا باطل من وجهين:

أحدهما: أن كل موضع ذكر الله تعالى في القرآن اللسان، فإنما أراد به اللغة، كقوله: ﴿بَلِسَانَ عَرَبٍ مُّبِينٍ﴾^(٣)، وكقوله: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ

(١) هذا الدليل سبق إليه الباقلاني في التمهيد ص ٣٤٤.

(٢) سورة الروم: ٢٢.

(٣) سورة الشعراء: ١٩٥.

﴿عَجِبْتُمْ﴾^(١)، وكقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا يَلْسَانٍ قَوْمِيهِ﴾^(٢)...
وما في معنى ذلك.

والثاني: أن هذا يوجب إسقاط فائدة تخصيص اللسان بالذكر؛ لأن مقادير الأيدي والأرجل والوجوه والأنوف والرؤوس والطول مختلفة، فكيف حُصَّ بالذكر اللسان الخفي الذي يتعذر معرفة اختلاف مقاديره، وترك الجوارح والأعضاء التي يشاهد اختلافها، لولا بعدكم عن الحق. فلما بطل هذا عُلِمَ أنه أراد اختلاف لغة العرب للغة الترك والهندي وغيرهم، وصح ما قلناه.

دليل آخر: وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِيعَنَّ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾^(٣)، وتقدير هذا كقوله: ولا تطع من اجتبيناه أو أمتناه أو حرّكناه أو سكنناه، في أن ذلك موجب لخلقه غفلة قلبه، كما يوجب خلقه لحركته وموته وحياته وسكونه؛ لأنه لا خلاف بين أهل اللغة أن «أفعل» بمعنى «فعل»، فصح أنه خالق لغفلة قلب الكافر.

فإن قيل: فما أنكرتم أنه أراد به: أنا فعلنا في قلبه السهو والغفلة دون الإعراض عن الله والمعصية له.

قيل: لو أراد ما ذكرتم لما علق عليه الوعيد؛ لأن الساهي والناسي لا يستحق ذمًا، فلما قال ذلك على وجه الذم له، ثم قال: ﴿وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾، علمنا أنه أراد به الغفلة، التي هي إتباع الهوى والإعراض والتفريط.

(١) سورة النحل: ١٠٣.

(٢) سورة إبراهيم: ٤.

(٣) سورة الكهف: ٢٨.

ومما يدل على ذلك: قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُسِرُّكُمْ فِي الْأَبْرِ وَالْبَحْرِ﴾^(١)،
 أو قوله: ﴿يُسِرُّكُمْ﴾ بمعنى: يميّتكم / ويحييكم ويمرضكم ويشفيكم، وكذلك
 قوله: ﴿وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيْرُوا فِيهَا لِيَالِي﴾^(٢)، ومعناه: أنا قصدنا إلى خلق
 سيرهم^(٣).

ويدل عليه: قوله: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ﴾^(٤)، وبثُّ الدابة: هو سعيها، والله يخبر
 بأنه بثهم وخلق بثهم، ثم قال: وهو على جمعهم وحركاتهم قدير، وهو فعلهم
 سواء كانوا ملجئين أو مختارين. وعندهم: أن الله لا يقدر على نفس مقدور
 الحيوانات والدواب لأجل كونهم مختارين لا ملجئين.

ويدل عليه: قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَابْكِي﴾^(٥) وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ
 وَأَحْيَا^(٥)، فأخبر - وهو الصادق - أنه هو الذي خَلَقَ الضحك والبكاء، كما
 خلق الموت والحياة. والضحك والبكاء كسبٌ للعبد، يثاب على بعضه،
 ويعاقب على بعضه، وهو ضد مذهبهم.

ويدل عليه: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾^(٦) إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا
 وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا^(٦)، ولا خلاف بين أهل العربية: أن نصب

(١) سورة يونس: ٢٢.

(٢) سورة سبأ: ١٨.

(٣) انظر هذا الدليل في التمهيد ص ٣٤٣.

(٤) سورة الشورى: ٢٩.

(٥) سورة النجم: ٤٣ - ٤٤.

(٦) سورة المعارج: ١٩ - ٢١.

«جزوعاً» إنما هو بـ «خُلِقَ»، فكأنه قال: خلقتُ الإنسان جزوعاً منوعاً، كما لو قال: خلقتُه حيّاً ومريضاً وصحيحاً، وخلقتُ النخلة طويلة. وهذا نص أن الله تعالى خالق لجَزَع الإنسان وهَلَعِه، وإنما استنقل ذِكْر الخَلْق وتكراره، ثم ثبت أن المنع والجَزَع هو بعض اكتساب العبيد، فصح أن الله خالق له.

ويدل عليه: قوله تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَمَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَيْتُكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(١)، وهذه المنة عليهم لا تخلوا إما أن تكون منّاً عليهم؛ لأنه أقدرهم وأزاح عنهم وفعل بهم ما هو أصلح لهم من الألفاظ والأسباب الداعية لهم إلى الإيمان، وهذا كله باطل؛ لأنه قد فَعَلَ ذلك لجميع الملحدة والكفار والزنادقة والأشرار. وكيف خص بهذه المنة الأخيار والمؤمنين والأبرار دون غيرهم من الفجار؟ هذا ما لا يخفى على ذوي العقول والأبصار.

وفي معنى هذا الاستدلال: قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا﴾^(٢)... وسائر الآيات التي منّ بها على الأنبياء والمؤمنين.

ويدل عليه: قوله ﷺ: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَدْعُونَ إِلَى التَّكْوِينِ﴾^(٣)، وقال في صفة المؤمنين: ﴿وَرُبُّدٌ أَنْ تَمَنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً وَجَعَلْنَاهُمْ الْوَارِثِينَ﴾^(٤)، وفي القرآن مثل ذلك عدة مواضع.

(١) سورة الحجرات: ١٧.

(٢) سورة النور: ٢١.

(٣) سورة القصص: ٤١.

(٤) سورة القصص: ٥.

٥٠/ب والجعل في هذا الموضع لا يخلو إما أن يكون أراد به / الخلق، وأنه خلق اللطف له وزينته في القلب، وحببه إليه. أو يكون بمعنى الحكم والتسمية كما تدعون.

ويطل أن يكون المراد به: الحكم والتسمية؛ لأن ذلك يوجب أن يكون النبي والمسلمون لهم من المنة على المؤمنين ما لله سبحانه عليهم من المنة؛ لأنهم قد حكموا لهم بذلك وسموهم به. وكان يجب أن لا يكون لله من المنة على محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلا ما له مثلها على أبي جهل، فكيف من على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وحده دون أبي جهل؟ فكان يجب أن يكون جميع الناس يجعلون أئمة يدعون إلى النار؛ لأنهم قد حكموا لهم بذلك وسموهم به.

ولمّا بطل هذا ثبت أنه أراد به خَلَقَ الإيمان، وخَلَقَ اللطف للمؤمنين، وخَلَقَ ما صاروا به أئمة الخير، كما خَلَقَ للكافرين ما صاروا به أئمة يدعون إلى النار، وصح ما قلناه.

دليل معتمد^(١): ويدل عليه: قوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^(٢)، وهذا هو تصريح ببطلان قولهم من وجهين اثنين:

أحدهما: أننا متى رأينا جماداً يتحرك، كشجرة أو نخلة، أو يسكن، فإنه على قولهم يتشابه علينا خالق ذلك السكون والحركة، فلا نعلم: الله خَلَقَ تلك الحركة وذلك السكون، أو ملك أو جني أو شيطان؟ وكذلك إذا رأينا حيواناً يتحرك ويمشي ويضطرب، لا ندري أهو الخالق لحركات نفسه ومتصرفاته أم

(١) هذا الدليل نجده عند الباقلاني في التمهيد ص ٣٤٥، والجويني في الإرشاد ص ١٩٩.

(٢) سورة الرعد: ١٦.

الشیطان أم الملك؟ فقد اشتبه عليهم أعظم الاشتباه. وقد أثبتوا شركاء الله يخلقون الحركات كما يخلقها الله، ويخلقون السكون والعلم والاعتقاد والفكر والكلام والتفرق والاجتماع وأكثر أنواع الأعراض.

وقد بينا فيما سلف: أن الحدوث في كل محدث صفة متساوية، فخلق الجسم كخلق العرض في أنه خروج من العدم إلى الوجود، وقد أكفر الله سبحانه معتقد ذلك والقائل به، نعوذ بالله من الشرك والضلال.

ويدل عليه: قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾^(١)، وهم يقولون: إن الذباب والبق خالقون لطيرانهم من دون الله^(٢).

فإن قالوا: إنما أراد به: هل من خالق غير الله يرزقكم، ونحن لا نرزق؟

قيل: عندكم: أنكم تخلقون وترزقون جميعاً؛ لأن الرزق عندكم بمعنى الملك والتملك^(٣)، على أنه لو صح لكم ذلك لصح لآخر أن يثبت مع الله ١/٥١ إليها آخر لا يأتي بليل، لقوله: ﴿مَنْ إِلَهُ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ﴾^(٤)، كما أثبتتم أنتم خالقاً غير الله لا يرزق، وهذا كاشف لتمويهكم.

ويدل عليه: قوله ﷻ: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾^(٥)، فلو كان كما زعمت القدرية لكان لهم أن يقولوا: قد أريناك خلقنا

(١) سورة فاطر: ٣.

(٢) هذا الدليل في التمهيد ص ٣٤٤.

(٣) انظر في الرد على المعتزلة في تفسيرهم الرزق بمعنى الملك والتملك: التمهيد للباقلاني ص ٣٧١، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٢٤٨.

(٤) سورة القصص: ٧٢.

(٥) سورة لقمان: ١١.

لأعمالنا، وأي خلق طلبته منا فلم يكن؟ فما معنى قولك: ﴿ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ﴾؟ وهذا تصريح منهم بإبطال حجة الله على عباده على ما ترى.

ويدل عليه: قوله تعالى: ﴿ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَتَى بِكُونِ لَهُ، وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ... ﴾ إلى قوله: ﴿ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾^(١). وقال: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾^(٢)، كما أخبر إلا ما خصه الدليل وهو ذات الباري وصفات ذاته، والباقيات في حال بقائها؛ لأنه أخرج ذلك مخرج المدحة، كما قال الله: ﴿ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾^(٣)، وكذلك قال: ﴿ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴾^(٤)، فكما أنه سامع لكل مسموع، وبصير ناظر إلى كل مرئي، وعالم بكل معلوم؛ كذلك يجب أن يكون قادراً على كل مقدور، وخالقاً لكل مخلوق^(٥).

فإن قيل: فأنتم لا تقولون بالعموم، فكيف تعلقتم ها هنا بالعموم؟

قيل: إنما نحن لا نقول: إن لفظة العموم مستغرقة للجنس إذا تجردت، فأما إذا انضمت إليها قرينة، فإننا نجريها على عمومها، وقد بينا لكم القرينة وهي المدحة؛ لأن ما يخرج على وجه التمدح بصفات الذات يجب أن يكون عاماً؛ لأن التخصيص لا يشركه فيه غيره، فبطل قولهم، ولو تَبَعْتُ جميع الآي التي في جميع القرآن لطلال به الكتاب، لكنني ضمنت الاختصار.

(١) سورة الأنعام: ١٠١ - ١٠٢.

(٢) سورة الفرقان: ٢.

(٣) سورة الحج: ٦١.

(٤) سورة النحل: ٧٠.

(٥) هذا الدليل استدلل به الباقلاني في الإنصاف ص ١٤٥، والجويني في الإرشاد ص ١٩٨.



ويدل عليه: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾^(١)، وقد عُبِدَت الإنس والعجن والملائكة، وقد نفى الله سبحانه أن يكونوا خالقين لشيء على وجه، وهذا نص.

﴿فأما ما يدل على ذلك من السنة والأخبار المشهورة عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فمنها:

ما رواه حذيفة بن اليمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «إن الله تعالى خَلَقَ كل صانع وصنعتة حتى الحارز وحرازته وصنعتة»^(٢). وحرزه: هو كسبه، وقد أخبر أن الله عَجَّلَ خالِقَ ذلك.

وروى معاذ بن جبل وعلي بن أبي طالب وابن مسعود - رضوان الله عليهم ورحمته - أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «ما خَلَقَ الله خَلْقًا هو أبغض إليه من الطلاق، ولا خَلَقَ خَلْقًا هو أحب إليه من العتاق»^(٣). والطلاق والعتاق: إنما هو قول ابن آدم وكلامه واكتسابه.

ومن ذلك: ما رواه أبو أمامة/ الباهلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ ب/ه

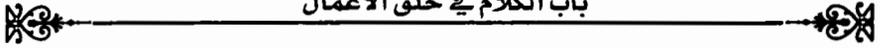
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يقول الله: أنا الله لا إله إلا أنا، خلقتُ الخير وقدَّرْتُه، فطوبى

(١) سورة النحل: ٢٠.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب خلق أفعال العباد ص ٤٦ عن حذيفة بن اليمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بلفظ: «إن الله خلق كل صانع وصنعتة، إن الله خلق صانع الخزم وصنعتة».

(٣) أخرجه أبو داود ٦٤/٣ في كتاب الطلاق، باب في كراهية الطلاق، برقم: (٢١٧٠) عن محارب بن دثار رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بلفظ: «ما أحل الله شيئاً أبغض إليه من الطلاق».

وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى ٣٦١/٧، باب الاستثناء في الطلاق والعتق والنذور، برقم: (١٤٨٩٧) عن معاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بلفظ: «ما خلق الله شيئاً على وجه الأرض أبغض إليه من الطلاق، وما خلق الله شيئاً على وجه الأرض أحب إليه من العتاق...».



لمن خلّفته للخير، وخلقته للخير له، وأجريت الخير على يديه، أنا الله لا إله إلا أنا، خلقت الشر وقدرته، فويل لمن خلقت الشر له، وخلقته للشر، وأجريت الشر على يديه وقدرته على يديه»^(١).

وروى النقاش في تفسيره، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «خلق الله الإيمان، فخصه بالسماحة والحياء، وخلق الكفر فخصه بالشح والجفاء»^(٢).

وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لو رأيتم خلق الرفق لرأيتم خلقاً لم تروا من خلق الله شيئاً هو أحسن منه، ولو رأيتم خلق الخرق لم تروا من خلق الله شيئاً هو أقبح منه»^(٣).

ومن ذلك: ما روى أبو هريرة رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن المعروف والمنكر خلقان من خلق الله، يؤتى بهما يوم القيامة يُنصَبان للخلق

(١) أخرجه البيهقي في الاعتقاد ص ١٤٥، والمناوي في الإتحافات السنية ٥٠/١ برقم: (١٠٦).

(٢) ذكر هذه الرواية الدليمي في الفردوس ١٨٦/٢ دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، برقم: (٢٩٣٥) بألفاظ مختلفة. وأورده ابن حجر في لسان الميزان ٣٠٢/١ برقم: (٨٩٧) عن ابن عمر مرفوعاً بلفظ قريب منه ثم قال: قال الدارقطني في الغرائب: هذا منكر باطل لا يصح.

(٣) أورده المتقي الهندي في كنز العمال ٢٣/٣، برقم: (٥٤٢٤) عن عائشة بنت أبي بكر بلفظ: «يا عائشة: إن الرفق لو كان خلقاً ما رأى الناس أحسن خلقاً منه، ولو كان الخرق خلقاً ما رأى الناس أقبح منه». وقال: أخرجه الحاكم في الكنى.

وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد بألفاظ مختلفة ١٨/٨ عن أنس بن مالك رضي الله عنه، وقال: رواه البزار، وفيه كثير بن حبيب وثقه ابن أبي حاتم وفيه لين، وبقية رجاله ثقات.

فيقول المعروف لصاحبه: هلم إليّ، ويقول المنكر لصاحبه: إليك عني. فلا يستطيع له لزماً^(١). وهذا نص على أنه خلق المعروف والمنكر.

وروي أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «فرغ ربكم من الخلق والخلق والرزق والأجل»^(٢). يعني به: من خلق الخلق، وهو كسب العبد، يثاب على حسن خلقه، ويعاقب على سيئه وقبيحه. وقال عَلَيْهِ السَّلَام: «إن المرء ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم»^(٣).

وروي هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «لا ينفع حذر من قدر»^(٤)، فأخبر أن ما قدره الله من أفعال العباد وخلقها، لا ينفع هرب ابن آدم منه ولا حذره، كما قال في القرآن: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٣٩١/٤، برقم: (١٩٥٠٥) عن أبي موسى الأشعري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بلفظ: «إن المعروف والمنكر خليقتان ينصبان للناس يوم القيامة، فأما المعروف فيش أصحابه ويوعدهم الخبر، وأما المنكر فيقول: إليكم وما يستطيعون له إلا لزوماً».

(٢) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى ١٦٢/٦، برقم (١١٦٨٣) عن عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بلفظ: «فرغ من أربع: من الخلق والخلق والرزق والأجل، فليس أحد أكسب من أحد، والصدقة جائزة قبضت أو لم تقبض». وأخرجه الدارقطني في سننه ١٨٢/٤، برقم: (٣٦) بنفس اللفظ.

وأخرجه الطبراني في المعجم الأوسط ١٥٥/٢، برقم: (١٦٥٠)، وفي المعجم الكبير ١٩٣/٩، برقم: (٨٩٥٢) بألفاظ قريبة منه.

(٣) أخرجه أبو داود ٢٧٥/٥ في كتاب الأدب، باب في حسن الخلق، برقم: (٤٧٦٥) عن عائشة بنت أبي بكر بلفظ: «إن المؤمن ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم».

(٤) أخرجه البيهقي في القضاء والقدر ص ٢١٢، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، برقم: (٢٤٦)، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده ٢٣٤/٥، برقم: (٢٢٠٩٧) عن معاذ بن جبل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بلفظ: «لن ينفع حذر من قدر...».



النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُقُوا مَسَّ سَفَرٍ ﴿٤٨﴾ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْتَهُ بِقَدَرٍ ﴿١﴾.

وعندهم: أن الحذر والهرب يُخَلِّصَانِ مِنَ الْقَدَرِ، وأن ليس ها هنا قضاء ولا قدر؛ لأنه تعالى لا يقدر على أفعال عباده، وما يأمر به وينهى عنه لا يوجد، ولا يتم على حسب مراده، بل يتم مقدور العبد ومراده، ضدًّا للقرآن والسنة.

ومن جملة هذه الأحاديث: حديث جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ حين جاء يسأل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الإسلام والإيمان، فقال له في جواب سؤاله عن الإيمان: «هو أن تؤمن بالقدر خيره وشره، وحلوه ومُرَّه، وأن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وأن ما أخطأك لم يكن ليصيبك»^(٢).

وهذا حديث متواتر عن الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من حيث المعنى؛ لشهرته، وإجماع أصحاب الحديث على نقله، واتفاق العلماء على العمل بموجبه، وهو تصريح من النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالإيمان بأن الله قَدَّرَ الخير والشر وخلقهما، وأن ما أصاب العبد فهو خلق الله، وأنه غير جائز أن يخطئه فلا يصيبه، وأن ما لم يصبه فهو غير جائز أن يصيبه ولا يخطئه؛ لأن الله سبحانه لا يجوز أن يغلط في خلقه، أو يسهو أو يبدو له، وفي معنى هذا: قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ

1/52

(١) سورة القمر: ٤٨ - ٤٩.

(٢) الحديث متفق عليه عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أخرجه البخاري ٢٧/١ في كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة، برقم (٥٠)، بلفظ «كان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بارزاً يوماً للناس، فأتاه جبريل فقال: ما الإيمان؟ قال: «أن تؤمن بالله وملائكته وبقائه ورسله، وتؤمن بالبعث...».

وأخرجه مسلم ٣٩/١ في كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، برقم (٩).

أَلْفَلَقِ ﴿١﴾ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ﴿١﴾ ، وفي معناه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ يَقُومِ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ﴾ ﴿٢﴾ .

ومن جملة الأخبار المشهورة عن الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ وهو من أخبار التواتر لفظاً ومعنى ، ويعلم ذلك من قوله ضرورة ، كما يعلم أن القرآن من جهته ظهر ، ومن قبله نجم - قوله في دعاء القنوت: «اللهم اهدنا فيمن هديت، وعافنا فيمن عافيت، وقنا شر ما قضيت» ﴿٣﴾ .

والقضاء في اللغة ينقسم إلى أربعة أقسام:

أحدها: بمعنى الإمامة، كقوله: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ﴾ ﴿٤﴾ ، وكقولهم: قضى فلانٌ نجه، ونزل بفلانٍ قضاء الله. ولا يجوز أن يكون المراد به: «وقنا شر ما قضيت» أي: أمت؛ لأنه لا معنى له.

والقضاء: بمعنى الإعلام، كقوله ﷻ: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ ﴿٥﴾ ، أي: أعلمناهم. وباطل أن يكون المراد به: وقنا شر ما أعلمتنا وأوجبه إلينا؛ لأن الله سبحانه ما أعلمنا الشر، ولا أوحاه إلينا، ولأننا إذا واقعنا خطيئة أو معصية، فالله تعالى لا يقدر أن يقينا ذلك عندكم؛ لأن المقدر الواحد على أصلكم لا يكون مقدوراً لقادرين.

والقضاء: بمعنى الأمر والإلزام، كقوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا

(١) سورة الفلق: ١-٢ .

(٢) سورة الرعد: ١١ .

(٣) أخرجه ابن حبان في صحيحه ٤٩٨/٢ ، برقم: (٧٢٢) عن الحسن بن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ .

(٤) سورة سبأ: ١٤ .

(٥) سورة الإسراء: ٤ .



إِيَّاهُ ﴿١﴾ ، والله تعالى ما أمرنا بالشر ، ولا ألزمناه حتى نسأله أن يقينا ونستعيذ به منه .

فلم يبق إلا القضاء بمعنى: الخَلْقُ كقوله: ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ ﴿٢﴾ ، فنستعيذ به أن لا يخلق ذلك فينا، وإن كان خلق ذلك في غيرنا، كقوله: ﴿مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ ﴿٣﴾ .

فإن قيل ﴿٤﴾: فما أنكرتم أن تكون هذه الإطلاقات ليست هي راجعة إلى خلق الأعمال، وإنما أراد به: شر ما قضيت، ومن شر ما خلق... وما في معنى ذلك أجمع من الأمراض والأسقام.

قيل لهم: أنكرنا ذلك لأنه غير مستمر على أصولكم؛ لأن هذه الأشياء كلها ليست بِشَرٍّ، ولا يقضي الله تعالى عندكم بشيء من الشر ولا يخلقه، بل هذه الأمراض والأسقام وأنواع البلاء كلها خير ومصلحة ومنفعة، كما أن الصلاة والصوم والجوع/ والعطش في أيام الصيف خير، وكما أن الفساد وشر الأدوية الكريهة خير؛ لأنها تؤدي إلى نفع عظيم ودفع ضرر كثير، والشر والسوء هو الضرر المحض الذي لا نفع فيه عاجلاً ولا آجلاً، ولا فيه دفع ضرر هو أعظم ضرراً لا عاجلاً ولا آجلاً، ولا هو مستحق، والله تعالى ما صدق بزعمكم في قوله: «إني خلقت الشر». فسقط قولهم.

فأما الإجماع: فاتفق الأمة أن لا خالق إلا الله، كما قالوا: لا إله إلا الله،

(١) سورة الإسراء: ٢٣ .

(٢) سورة فصلت: ١٢ .

(٣) سورة الفلق: ٢ .

(٤) انظر: المختصر في أصول الدين لعبد الجبار ص ٢١٢ .

ولا معبود إلا الله، ولا رازق إلا الله. وقد أقر سلف القدرية بذلك إلى زمن الجبائي، فاقترح مخالفة الإجماع وزعم أن الذبابة والبقة خالقة، وأن ها هنا خالقين كثيراً غير الله. وقوله مردود بالإجماع السابق والحجة القاطعة، فلا يحتاج إلى غيره.

وإجماع ثانٍ وهو اتفاق الكل: أن الله ﷻ يتصرف في خلقه كيف يشاء، وينقلهم من حال إلى حال، ومن صفة إلى صفة.

وبهذا استدل الموحدون على خلقه لنا، وأنه ينقل خلقه من حال إلى حال، من صحة إلى سقم، ومن صغر إلى كبر، فكذلك: يجب أن ينقلهم من طاعة إلى معصية، ومن معصية إلى طاعة؛ لأنه لا يصح أن يكون له التصرف في ملكه من وجه دون وجه.

وعندهم: أن الأمر بالضد من ذلك، وأن العباد يتصرفون في خالقهم كيف شاؤوا وأرادوا، فينقلونه من حال إلى حال، ومن صفة إلى صفة، فمتى أرادوا أن يغضبوه، خلقوا معصية حتى يغضب، ومتى أرادوا أن يخرج من الغضب إلى الرضا خلقوا طاعة، فينقلونه من صفة إلى صفة، ومن حال إلى حال.

وهذا قول موجب أن يكون الخالق مخلوقاً والمخلوق خالقاً، نعوذ بالله من الحيرة والخذلان، ونحن قد بينا: أن الله تعالى لم يزل راضياً عما يعلم أنه يوافي بالإيمان، ولم يزل ساخطاً على من علم أنه يوافي بالمخالفة والكفر، كإبليس وفرعون وهامان، وأنه لا يجوز عليه تغيير الصفات ولا اختلاف الحالات. ولولا أن يطول الكتاب لذكرنا من أقاويلهم العجيبة التي يخفونها ومناقضاتهم التي يسترونها.

﴿ ذكر شبههم من جهة العقل ^(١) :

وقد اعتمدوا في إنكار كون البارئ سبحانه خالقًا لاكتساب العباد وغيرهم ، على أشياء :

أحدها: قالوا: لو كان الله تعالى قادرًا على خلق كسب العبد، والعبد قادر على اكتسابه ؛ لوجب أن يكون المقدر الواحد / مقدرًا لقادرين . ولو كان ذلك كذلك ؛ لم يخل ذلك من أحد ثلاثة أحوال :

إما أن يكونا قادرين على وجه الإحداث ، أو على وجه الاكتساب ، أو أحدهما يحدث والآخر يكتسب ، وبطل أن يكونا قادرين على الإحداث ؛ لأنه يوجب أن يكونا خالقين محدثين ، وهذا ما يابونه . وبطل أن يكونا جميعًا قادرين على وجه الاكتساب ؛ لأنه يوجب أن يكون الفعل لا يحدث له ، ويوجب أن يكون الفعل موجودًا بذات البارئ سبحانه ؛ لأنه كسبه ، ويكون الفعل موجودًا بذات العبد ؛ لأنه كسبه أيضًا ، وهذا محال .

وبطل أن يكون البارئ سبحانه قادرًا على الإحداث ، والعبد قادرًا على اكتسابه ؛ لأنه لو جاز أن يقدر عليه على وجهين مختلفين لجاز أن يقدر عليه على وجه واحد ، كما جاز أن يقدر على وجهين مختلفين ، ولأنه يوجب أيضًا أن يكونا شريكين ، أحدهما يخلق والآخر يكسب .

والجواب: أن القسامين الأولين باطلان كما ذكرتم ، لكن الفصل الثالث هو صحيح ، وقد ادعيت دعوى مجردة فقلتم: لو جاز أن يقدر عليه على

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٣٣٢ ، والمختصر في أصول الدين له ص ٢٠٨ . وانظر شبههم في كتب أهل السنة والرد عليها: الإنصاف ص ١٥٣ ، والمحصل ص ٤٥٨ ، والصحائف الإلهية ص ٣٨٩ .

وجهين مختلفين؛ لجاز أن يقدرا عليه على وجه واحد، فلم قلت ذلك؟ وما الدليل عليه؟

فإن قالوا: إنما قسنا ذلك على العالمين، لَمَّا صح أن يعلموا معلوماً واحداً على وجهين مختلفين؛ صح أن يعلماه على وجه واحد.

قيل: فمن سلم لكم جواز قياس المقدور على المعلوم من غير علة ولا شرط ولا حد ولا حقيقة؟ فهل هذا إلا نفس الدعوى؟

ثم يقال لهم: أفليس يصح أن يعلم كل العلماء معلوماً واحداً من غير دخول الاختصاص فيه، ولا يصح مثل ذلك في المقدور، وكيف يصح قياس أحدهما على الآخر مع هذا الاختلاف العظيم بينهما.

وكذلك يقولون: القدرة على الشيء قدرة عليه وعلى ضده ومثله وخلافه، ولا يجب قياس العلم عليه، وأن يكون العلم بالشيء علماً به وبضده ومثله وخلافه، والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم والمحال والجائز، وبالقديم والباقي والمحدث، والقدرة لا تتعلق بالقديم ولا بالباقي ولا بالجسم ولا بأكثر^(١) الأعراض، فكيف يصح قياس أحدهما على الآخر مع هذا التباين والاختلاف العظيم؟!

فأما قولهم: يجب أن يكونا شريكين، فالشركة إنما تكون إذا اشتركا على وجه واحد، فكانا إما جميعاً محدثين أو مكتسبين، كما يكون النجاران والصائغان شريكين في / صنعتهما، فأما إذا اختلف الوجهان فلا يلزم الشركة؛ ٥٣/ب
فهذا: لا يقال للبراز والخباز أنهما شريكان، ولا للصائغ والنجار. وكيف يلزم الشركة ونحن لا نعني بقولنا: «إن العبد يكتسب» أنه يخلق، وإنما نقول: إن

(١) كلمة غير واضحة في الأصل أثبتتها اجتهاداً.

الله يخلق له الحركة، ويخلق له الإرادة والقدرة، وهما متعلقان بتلك الحركة التي يوجد منها الفعل، وهو مختار غير مكره ولا مضطر ولا ملجأ، فكيف يوجب ذلك شركة، وإنما الشركة لازمة لهم كما بيناه؟

فإنهم يقولون: أنا أخلق الحركة في يدي في الشجرة على وجه التولد، ويخلق الله حركة أخرى على وجه الاضطرار؛ فيكونان شريكين في ذلك، كقوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^(١)، وهذا إلزام لهم من الكتاب على أصولهم.

❁ شبهة لهم أخرى:

قالوا: لو جاز أن يكون مقدور لقادرين؛ لجاز أن يفعله أحدهما من حيث هو قادر عليه، ولجاز أن لا يفعله الآخر، فيكون الشيء الواحد موجوداً من حيث فعله أحدهما، ومعدوماً من حيث لم يفعله الآخر.

والجواب: أن ذلك لا يصح سواء كانا قادرين على الإحداث على وجه واحد، أو على وجهين مختلفين، فأما أن لو كانا قادرين وأحدث أحدهما الفعل، فقد وجد الفعل وحصل موجوداً ثابتاً^(٢)، فإذا لم يفعله الآخر لم يجب بقاؤه على عدمه؛ لأنه قد وجد بقدرة الأول، وكيف يكون باقياً على عدمه؟ كما يقولون: إن القادرين المحدثين يقدران على كسر القدرح على وجه التولد، فإذا كسره أحد القادرين انكسر القدرح. ولا يجب أن يكون باقياً على صحته من

(١) سورة الرعد: ١٦.

(٢) هذه الكلمة غير واضحة في الأصل، أثبتتها اجتهداً، ويمكن أن تكون فائتاً.

حيث لم يكسره الآخر.

كيف ونحن نقول: إن الله تعالى قادر على الخلق، والعبد قادر على الاكتساب للفعل، فإذا خلق الله الحركة في العبد فقد وجدت وحصلت فائتة، فكيف تكون باقية على عدمها؟ فإن خلق الله للعبد الحركة وحدها كانت حركة اضطرار، وإن خلق الحركة وخلق له أيضاً قدرة على الحركة وإرادة لها، حصل له صفة الاكتساب، وصار حال وجود الحركة والقدرة معاً قادراً على الاكتساب، غير عاجز عنه، ولا مضطر إليه، ولا مكره عليه، فبطل ما قلتموه.

❁ شبهة لهم أخرى^(١):

قالوا: الذي يدل على أننا محدثون لأفعالنا وخالقون لها، وجود هذه الأفعال منا بحسب قصدنا وقدرتنا/ وإرادتنا، مع ارتفاع الموانع للقادر من ١/٥٤ أحدها. قالوا: ولهذا علمنا أن ضرب زيد ليس هو من فعل عمرو؛ لأنه لا يجب حدوثه عند قصد عمرو، ولأنه قد يكون وإن لم يرد، وقد يريد منه فلا يكون، فثبت ما قلناه.

فيقال لهم - أولاً - : هذا تعلق بمجرد الشاهد والوجود، فلمَ قلتم: إنه متى وجد ذلك بحسب قصدكم وقدرتكم؛ يجب أن يكون خلقاً لكم؟

فإن قالوا: لأننا كذا ووجدنا، سحبتنا عليهم مطالبات الملحده في الوجود وجوابهم لهم بأنهم كذلك وجدوا على ما كشفناه.

ويقال لهم أيضاً: إن هذا ليس هو تعلق بمجرد الشاهد، وإنما هو ادعاء

(١) هذه الشبهة أجاب عليها باختصار: الباقلاني في التمهيد ص ٣٤٦.

المسألة المختلف فيها من غير ردِّ لها إلى وجود، ولا إلى غيره من الأدلة، فكيف تجعلون نفس الخلاف دليلاً؟

ثم يقال لهم: إذا كان الدلالة على أنكم خالقون لأفعالكم القصد والإرادة إلى إحداث الفعل، فنحن قد علمنا أن ما هنا من يقع منه الفعل وهو لا قصد له ولا إرادة، كالنائم والساهي، وكذلك نفاة الأعراض يقولون: إنا لا نعرف القصد والقدرة، ما هي؟ فكيف يكون ذلك دلالة على حدوث الفعل وقد يحصل الفعل ولا إرادة هناك؟!.

ويقال أيضاً: فعلى موجب علتكم يجب أن يكون علم الله سبحانه هو الموجب لجميع الحوادث؛ لأنه متى علم أننا نتحرك تحركنا، ومتى علم أننا نسكن سكناً، وكل ما علم أنه يقع، فلا بد من وقوعه، وكل ما علم أنه لا يقع فلا بد [أنه]^(١) لا يقع، بل العلم أكد في التعلق من قُدِّرَكم وإرادتكم؛ لأنه قد يقصد القاصد إلى ما يقدر عليه وعلى إحداثه على زعمكم، فيمنعه مانع آخر من وقوعه، فلا يوجد الفعل. وقد يوجد الفعل من النائم والساهي وليس له إرادة.

وعلم الله سبحانه حدوث الفعل لا يصح وجوده إلا ويوجد الفعل، ولا يصح أن يعلم أن الفعل لا يحدث فيحدث ما علم أنه لا يحدث طرداً وعكساً، فيجب أن يكون الله سبحانه خالقاً محدثاً لأعمال العباد بعلمه، بل يجب أن يكون علم غيره من العالمين موجباً لذلك؛ لأن العلم من شأنه أن يتعلق بالمعلوم على ما هو به، والفعل هو محدث بحسب علم العالمين، وهذا لا مخلص منه.

(١) زيادة يقتضيها السياق.

ثم يقال: لا يصح أن يستدل على أن اكتسابنا خلق لنا بكونها موجودة بحسب قصدنا وقُدْرِنَا؛ لأن القصد لا تأثير له في الفعل عندكم، لأنه قد يحدث الفعل من النائم والساهي مع عدم الإرادة والقصد، ولا تأثير للقدرة أيضاً في الدلالة على الفعل؛ إذ الفعل لا يوجد بحسب/ القدرة؛ لأن القدرة على الشيء عندكم قدرة عليه، وعلى مثله وضده وخلافه وعلى مقذورات لا نهاية لها، فكيف يوجد الفعل بحسب القدرة؟ وإذا كان الفعل لا يوجد لا بحسب القصد؛ لأنه قد يقصد ولا يوجد، وقد يوجد من غير القصد. ولا بحسب قدرته؛ لأن القدرة قدرة على أكثر المقذورات، ولا يوجد بها إلا جزء واحد - سقط تعلقهم؛ لأن الفعل لو وجد بحسب القدرة لوجب أن يوجد بها من الأفعال ما لا نهاية لها.

ثم يقال لهم: ألسنا نحن وأنتم متفقون على أن الله قادر على أن يخلق للعبد فعلة، ويخلق له إرادات وقُدْرًا عليها، فكلما أراد الله سبحانه حركة العبد خلق له الإرادة، فإذا أراد الحركة خلق له الحركة بالقدرة، فلا بد من الإقرار بجواز ذلك في قدرة الله تعالى.

فيقال لهم: ما أنكرتم من وجوب ذلك، وما يؤمنكم أن يكون الأمر كما ذكرناه، فكيف يجب أن تكون حركاتكم خلقاً لكم مع هذا التجويز؟ ولا خلاف أن التجويز في هذا الموضع قائم مقام العلم؟.

فإن قالوا: أمئنا من أن يفعل ذلك؛ لأن هذا يؤدي إلى أن لا يعرف الصانع؛ لأننا بهذا نعرف حدث العالم.

قيل: أليس قد بينا إثبات الصانع بغير هذه الطريقة، ولو كان ما ذكرتموه صحيحاً لما تصور حدوث ما يبطله وينقضه، كما لا يتصور في المقذور أن

يصير القديم محدثًا، والمحدث قديمًا، وقلب الحقائق عما هي عليه. ولمَّا اتفقنا على صحة جواز ذلك في القدرة، عَلِمَ أن هذا ليس بحجة ولا دليل.

﴿شبهة لهم أخرى﴾^(١):

قالوا: الدليل على أن العبد خالق لأفعاله محدث لها أنه مأمور بالعبادات، ومنهني عن المعاصي والمحظورات، ولا يصح أن يؤمر بما ليس خلقًا له، ولا هو المحدث له، ولهذا لا يصح أن يؤمر زيد بفعل عمرو، ولا يُنهي عن فعل بكر.

الجواب: إنكم متفقون لا اختلاف بينكم: أنه لا يصح أن يعلم أن الأمر قد أمر غيره بالفعل الحسن ونهاه عن الفعل القبيح، حتى يعلم أولًا أن الأمور محدث خالق لفعله، فكيف يستدل بتوجه الأمر إليه والنهي له عن بعض الأفعال، ونحن بعد لم نتحقق ولا نعلم ولا نظن أيضًا أن العبد محدث لتصرفاته، فصححوا أولًا أنه محدث لفعله حتى يصح أن نعلم توجه الأمر إليه.

ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن الله تعالى ما أمر أحدًا قط بخلق شيء وإحداثه، ولا نهى عن ذلك، بل هذا محال.

فإن قالوا: فبأي شيء تعلق الأمر والنهي؟

قيل: قد بطل الآن دليلكم، وصرتم الآن سائلين لنا/ عن تعلق الأمر والنهي، ونحن لا يلزمنا ذكر ذلك، لكن نقول لمن سألنا مبتدئًا عن تعلق الأمر والنهي: إنه لا يصح أن يكون الخالق مأمورًا منهيًا، بل الخالق هو الذي يأمر وينهى، ويجب على المخلوقين طاعته، ولا يأمر المخلوقين أن يصيروا شركاء

(١) أجاب الباقلاني باختصار عن هذه الشبهة في التمهيد ص ٣٤٦.

له في الخلق، وإنما الخلق مأمورون بالاكْتِسَاب للطاعة، ومنهيون عن اكتساب المعصية، ولو صح أن يكتسب الواحد منا فعل الغير؛ لصح أن يؤمر به وينهى عنه، لكن الفعل المكتسب من شأنه أن يوجد بذات من هو كَسْبٌ له.

والأمر باكتساب الفعل هو أمر بأن يتحرك العبد ويسكن وينطق على وجه يكون قادرًا عليه ومؤثرًا له غير عاجزٍ عنه ولا مُكْرَه، وهذه صفة يجدها كل عاقل من نفسه ضرورة، وهو الفرق الذي يعلمه من نفسه وبين حركته على وجه الاختيار، وبين حركته على وجه الاضطرار، فتلك الصفة هي التي تعلق بها قدرة العبد، وأُمرَ بها ونهى عنها، وذم عليها ومدح، وليس إذا لم تكن تلك الصفة الحدوث، يجب أن لا تكون معقولة؛ لأننا نعقل تعلق الرؤية بالمرئي، والعلم بالمعلوم، والإدراك بالمدرک المذوق والمسموع والمشموم، وكتعلق الإرادة بالمراد، وإن لم يكن ذلك التعلق حدوثًا للمرئي والمدرک والمراد.

وكذلك نحن وكل عاقل: نفرق بين الحركة الاضطرارية - كحركة المفلوج والمسحوب على الوجه - وبين الحركة الاختيارية، ونعقل هذه الصفة وإن لم يكن حدوثًا، كما نعلم تعلق الإرادة بالمراد، والرؤية بالمرئي، والسمع بالمسموع، وإن لم تكن الصفة راجعة إلى الحدوث.

فإن قالوا: فنحن لا نعقل تلك الصفة إذا لم تكن الصفة هي الحدوث.

قيل: قد بينا أن هذا الفرق بين الصفتين معقول ضرورة، وقد ضربنا أمثلة بالصفة التي هي تعلق الإدراك بالمدرک، والإرادة بالمراد بالاتفاق، فإن حملتم أنفسكم على المكابرة وجحد الضرورات فلا مكاملة بيننا وبينكم، وسُكِّتَ عنهم.

ويقال لهم: كيف تنكرون ذلك وأنتم متفقون على أن كون الكلام أمراً ونهياً وخيراً واستخباراً واستفهاماً، هو راجع إلى صفة زائدة على نفس الكلام، وهو راجع إلى صفة تابعة للحدوث؟! فكما أن تلك الصفات ليس هي نفس الكلام ولا ذاته ولا حدوثه، وإنما هي صفة تابعة للحدوث، كذلك القدرة بالحركة ليس هو نفس القدرة، ولا هي نفس الإرادة/ لها ولا نفس الحركة، لكن هناك صفة تابعة للحدوث تحصل للحركة عند تعلق القدرة والإرادة بالحركة، يعلمها كل عاقل من نفسه ضرورة، كما نعلم ذلك في صفة الكلام، وقوله: «افعل» إلى جعله أمراً وقصده إلى ذلك، وهذا واضح.

ثم يقال لهم: العجب كل العجب تعجبكم من قول أصحابنا في الكسب، مع ظهوره وبيانه مع قولكم في الحدوث، وإذا لم تعقلوا كسبنا فأعقلونا حدوثكم إذا كانت الذات بالعدم ذاتاً وجوهراً وعرضاً وحركة وسواداً وشيئاً، والحدوث ليس بمعنى من المعاني وهو عرض من الأعراض، فبماذا تعلق قدرة المحدث؟ وما هو هذا الحدوث؟

فإن ابتدءوا يقولون: الحدوث هو إخراج الشيء من العدم إلى الوجود وإيجاده وإحداثه.

قيل لهم: ما زدتمونا إلا جهالة، فإذا كانت الذات ذاتاً في العدم وحركة وسواداً، وصفات النفس كلها ثابتة في العدم كثبوتها في الوجود، وإخراج الشيء من العدم إلى الوجود وإحداثه وخلقه ليس هو بمعنى من المعاني، ولا ذات ولا عرض. فما معنى قولكم: «أحدثه وأوجدَه» وهو لم يفعل لا ذاته ولا الحدوث؟ وهل هذا إلا روغان الثعلب والتصريح بقدم الجواهر والأعراض؟

وقد قال القدماء من أصحابنا في الجواب عن سؤالهم هذا: إن الله تعالى لا يصح أن يأمر العباد بالخلق، لكنه جعل موافقة الأمر ومجانبة النهي دلالة وعلامة على أن صاحبها مقسوم للجنة، وجعل موافقة النهي ومخالفة الأمر دلالة على أن صاحبها مقسوم للنار إذا مات على ذلك ووافى به.

قالوا: لأنه لا يجوز أن يكون الأمر والنهي علة للفعل والخلق؛ لأن كلام الله تعالى قديم والأفعال محدثة، فلا يكون القديم علة ولا شرطاً في الصحة؛ ولأن أحدهما موجود بمحل غير محل صاحبه، والعلة من شأنها أن تقوم بنفس المعلول، وأن تكون موجبة موجودة مع الحكم.

فإن قالوا: فهذا يكون من الظلم أن يخلق المعصية في العبد ثم يعاقبه عليها.

قيل: قد أجبنا عن خلق الأفعال، ونجيب عن ذلك في التعديل والتجويز.

﴿شبهة لهم أخرى:﴾

وربما استدلوا باستحقاق المدح على الحسن، وتعلق الثواب والعقاب بهذه الأفعال وأنها دلالة على أن العبد خالق على حسب تعلقهم بالأمر والنهي على ما بيناه.

فالجواب^(١): ما قد بيناه من أن الأمر والنهي والذم والمدح والثواب ١/٥٦ والعقاب متعلق بالاكْتِسَاب الذي قد بيناه.

ثم يقال لهم: لا يجوز أن يستدل بالاستحقاق للذم والمدح والثواب والعقاب على الحدوث على أصلكم الفاسد؛ لأن العبد لا يستحق المدح على

(١) أجاب الباقلاني عن هذه الشبهة في الإنصاف ص ١٥٥.

الفعل، ولا الثواب أيضاً لحدوثه ولا لكونه مقدوراً له؛ إذ لو كان كذلك لاستحق المدح على كل محدث، وكان يستحق المدح والثواب على كل مقدور له، وإن كان قبيحاً أو مباحاً، ولو كان يستحق الذم والعقاب على الفعل لكونه محدثاً من جهته ومن مقدوراته، لاستحققه على كل ما يحدث من قبله. وإن كان حسناً أو مباحاً، وإذا لم يكن بين الحدوث وبين الذم والمدح تعلق، فكيف يستدل بأحدهما على الآخر!؟.

وإنما يزعمون^(١): أن المدح والثواب مستحقان على حسن الفعل، والذم والعقاب مستحق على قبح الفعل، والقبح والحسن ليسا بعرضين ولا جوهرين حتى يقدر عليه العبد. ولا خلاف بينكم: أن العبد لا يقدر على جعل الحسن حسناً، ولا على جعل القبيح قبيحاً، وليس هناك جهة تتعلق به القدرة غير الحدوث، والحدوث ليس من حسن الفعل وقبحه في شيء، والذم والمدح إنما يستحقه العبد على حسن الفعل وقبحه، ولا تعلق لقدر له بحسن الفعل ولا بقبحه، ولا الذات متعلقة بقدرة العبد، ولا الحدوث مستحق عليه الذم والمدح، والحسن والقبح لا تعلق لقدرة العبد به، فكيف صار ما هو دلالة على ما لا تعلق له بقدرة العبد دلالة على الحدوث الذي هو متعلق بقدرته؟ فكيف تتعجبون من قول أصحابنا بالاكْتِسَاب في الحدوث، وتعلق المدح والذم، وهذا أقبح من تكليف ما لا يطاق!؟.

❁ شبهة لهم أخرى:

وقد عوّلوا في تضليل العامة على أن يقولوا: لو كان الله سبحانه خالقاً لأفعال العباد - التي منها الظلم والجور والفساد والقبح - لوجب أن يكون ظالماً

(١) انظر: المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ص ٢٠٣.

جائراً مفسداً مقبحاً، وأن يشتق له من ذلك أسماء كما اشتق له من خلق الحياة محياً، ومن خلق الموت مميتاً. ولَمَّا أجمعت الأمة على كُفْرِ من زَعَمَ أن الله ظالم مفسد مقبح، دل أن الله سبحانه غير خالق لشيء من أفعال العباد.

فالجواب^(١) - أولاً - : أن هذا غلط على اللغة؛ لأن الاشتقاق من خلق الظلم لا يجيء ظالماً، ولا من إحداث الجور جائراً، وإنما يقال: خَلَقَ الظلم يخلقه خلقاً فهو خالق، وأحدثَ الجورَ يحدثُه إحداثاً فهو محدث، وفعلَ الفساد يفعله فعلاً فهو فاعل. ولا يقال: فعلَ الظلم يفعله فعلاً فهو ظالم، ولا خَلَقَ الجورَ فهو جائر ولا مفسد، وإنما يضاف الاسم الأخص إلى من وجد منه بذاته، فيقال: ظلم يظلم ظلماً فهو ظالم، وعدل أو جار فهو عادل أو جائر، والذي يكتسب الظلم إنما هو العبد الظالم الجائر/ الطائع العاصي، فبطل ما ٥٦/ب زعمتموه من جهة اللغة.

ثم يقال لهم: لو لزم ما ذكرتم لوجب إذا خَلَقَ الحركة في الشجرة والإرادة واللون والمرض والحاجة والشهوة والنفور في الغير، أن يكون بذلك متحركاً مريداً متلوناً أبيض أسود مريضاً محتاجاً مشتتياً ونافراً، كما أنه إذا خَلَقَ الظلم كان ظالماً، وإذا خَلَقَ الجور والفساد والسفه كان جائراً مفسداً، فمهما أجابوا به فهو جوابنا بعينه، وألزم شيخنا أبو الحسن رحمته الله الجبائي - على ذلك - أن يكون الله سبحانه بخلق الحبل في النساء محبلاً للنساء، كما أنه يصير بخلق الظلم فيهم ظالماً، فركب ذلك وأقدم على خرق الإجماع^(٢)، وزاد

(١) أجاب عن هذه الشبهة: الأشعري في اللمع ص ٧٩، والباقلاني في التمهيد ص ٣٤٧، وفي الإنصاف ص ١٥٦.

(٢) في هامش الأصل: «إذا التزم الجبائي ذلك فيلزمه أن يكون مولداً وأن يكون له صاحبة، وكفر. وإن لم يلتزم ذلك ناقض وتبين بطلان قوله».

على قول النصارى في أن الله سبحانه محببٌ لمريم عَلَيْهَا السَّلَامُ وحدها، فزعم أنه محببٌ لسائر نساء العالمين^(١)، استخفافاً منه بالدين، وتقحُّماً في الكفر ومخالفة للمسلمين، نعوذ بالله من الخذلان المبين.

ثم يقال لهم أيضاً: أليس قد أجمعت الأمة على أن الله تعالى خالق لفساد الزرع، وخالق لأذى المطر، وخالق لأذى دم الحيض، كما قال - تعالى ذكره -: ﴿وَسْتَأْتُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى﴾^(٢)، وقال: ﴿إِنْ كَانَ يَكُمُ أَذًى مِّنْ مَّطَرٍ﴾^(٣)؟ فلا بد من نعم، فيقال: فيجب على موجب تعليلكم أن يكون الله سبحانه مؤذياً ومفسداً.

فإن قالوا: لا يجب ذلك.

قيل: وكذلك إذا خلق الظلم لا يكون ظالماً، وإنما يكون خالقاً، والعبد يكون هو الظالم، كما أنه إذا خلق الحركة يكون هو المتحرك المرید من غير آلة، كذلك ها هنا مثله.

فإن نازعوا في ذلك وقالوا: ألسنا نرجع في ذلك إلى موجب اللغة واشتقاقات العربية، وإنما نقيس الغائب على الشاهد، فنقول: إننا لم نجد في الشاهد ظالماً إلا من فعل الظلم، ولا جائراً إلا من فعل الجور؟! فكذلك إذا كان الله سبحانه فاعلاً للظلم والجور، وجب أن يكون ظالماً جائراً.

والجواب: أننا نرى ذلك أيضاً في الوجود والشاهد؛ لأن الناس يقولون:

(١) انظر في قول الجبائي هذا: مقالات الإسلاميين للأشعري ٥٣١/١، والتمهيد ص ٢٨٨،

والفرق بين الفرق ص ١٦٨، والبصير في الدين ص ٨٦.

(٢) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٣) سورة النساء: ١٠٢.

ظلمت الأرض، قال الله تعالى: ﴿كُنَّا لَبَنَيْنِ ءَأَنْتَ أَكْلُهُمَا وَكَمْ تَظْلِمُ مِنْهُ شَيْئًا﴾^(١)، ويقال: ظلم السقاء وظلم الوادي، وهو أن يتجاوز سيله عن عادته السابقة. ويقال: ظلمت السماء، إذا احتبس قطرها، وظلم السحاب، إذا جاء مطره في غير أوانه.

ويقال: جار السهم، إذا عدل عن الغرض، وظلم الأرض: هو حبس النبات وإن لم تفعل ظلماً ولا جوراً.

فإن قالوا: هذا مجاز في اللغة واتساع.

قيل: فأنتم قد هربتم في أصل الجوابات عن قول أهل اللغة واشتقاقاتهم، والآن صرتم تطلبون الهرب إلى اللغة.

ثم يقال: إن أهل اللغة قالوا: إن هذا هو الحقيقة، وما/ عدها مجاز، وهم ١/٥٧ يقولون: إن «جار السهم وغيره» حقيقة، وإن ما عدها من جور الظلم والجاثرين، إنما هو مأخوذ من «جار السهم» ومقيس عليه، وهو الأصل وهذا الفرع.

ثم يقال لهم: إننا قد سلمنا هذا أيضاً؛ فلم يجب القضاء به على الغائب؟ وأيضاً فإن صح لكم التعلق بهذا، كانت حجة المجسم أصح، وأثبت بزعمه، فإنه يقول: كما وجب قياس فاعل الظلم في الغائب على الشاهد وجب ذلك في ذات الفاعل في نفسه، وأن يكون الفاعل جسماً وله تأليف، بل يجب أن يكون محدثاً، فإن الفاعل في الشاهد لا يكون إلا جسماً محدثاً، كما لا يكون الفاعل للظلم إلا ظالماً، فيجب قياس الغائب على ذلك في الموضعين، ويجب أيضاً أن لا يكون حكيماً إلا بعد أن يقصد بفعله اجتلاب منفعة إلى

(١) سورة الكهف: ٣٣.



نفسه أو دفع مضرة، وإلا كان سفيهاً؛ لأن في الشاهد من فعل فعلاً على غير هذه الصفة كان سفيهاً، وهذا ما لا مخلص منه أبداً.

❁ شبهة أخرى:

قالوا: إذا كان الله خالقاً لستم أنفسه وبغض من أبغضه من عباده ورسله وشتيمهم، فيجب أن يكون الله ورسوله أهلاً للشتيم والعداوة والبغضة، ومستحقاً لذلك.

قيل: لو وجب ذلك لوجب أيضاً أن يكون أهلاً لذلك إذا خلق القدرة على الشتم وعلى البغض وعلى العداوة، وخلق الآلة والصحة لهما، مع علمه أنه لا يكون منهم إلا الشتم والبغض، ولا يجب ذلك، كما إذا خلق الأقدار والأنتان والجيف والبلاء والمحن وعذاب أهل النار، أن يكون أهلاً لذلك أجمع.

ويقال لهم: فيجب أن يكون خالقاً لثناء خلقه عليه، ومحبتهم له ولرسله؛ لأنه ورسوله أهلاً لذلك، فإن لم يجب هذا؛ لم يجب ما قلموه.

❁ شبهة لهم أخرى:

قالوا: لو كان الله سبحانه خالقاً لأعمالنا ولاعتقادات الكفار ولضلالهم، وهم معتقدون أنهم مصيبون، فلعلكم أنتم بهذه الصفة، وأنه قد خلق شبهكم، وخلق لكم الاعتقاد أنكم على الحق.

فيقال: لا خلاف بين الأمة أن الله سبحانه قد نصب الدليل على الحق في غير مسألة، فمن أراد أن نريه أننا على الحق رجعنا إلى النظر والاستدلال،



ونرده إلى الشروط حتى يتبين له أنا على الحق ويطلان المبطل^(١).

ثم يقال لهم: أليس من قولكم: إن اليهود وأهل كل ضلالة هم الذين قد خلقوا لأنفسهم الشُّبه التي أوردتهم الاعتقادات الفاسدة، وهم يعتقدون أنهم على الحق والصواب، فلعلكم - معاشر القدرية - قد فعلتم تلك الشُّبه لأنفسكم وتعتقدون أنها حق ولا فصل.

ويقال لهم: ماذا تنفصلون عن السوفسطائي/ إذا قال لكم على قولكم ٥٧/ب هذا: ألسنا نعلم أن صاحب اليرقان^(٢) يرى الأجسام كلها صفراً، والرائي للجسم في الماء الصافي يراه كبيراً، والصفراوي يجد العسل مراً، والناظر إلى السراب يظنه ماءً، والسائر في السفينة يرى أن البحر ساكن، والشط متحرك سائر، فلعلكم كلكم - معاشر العقلاء - بهذه الصورة.

فإن قالوا: إن هؤلاء قد عرضت لهم شبهة، ونحن يجب أن نرجع إلى نفوسنا.

قيل: وكذلك قد عرضت لكم شبهة يجب الرجوع فيها إلى النظر والدليل، فهلّموا.

❁ شبهة أخرى:

قالوا: لو صح أن يكون فعل من فاعلين؛ لصح أن يكون قول من قائلين،

(١) في هامش الأصل: «وكذلك إن الدليل العقلي إما يدل لما هو عليه من صفة نفسه، وخروجه عن صفة نفسه محال؛ لأنه يؤدي إلى قلب الأجناس... أن يتقلب الجواهر عرضاً والعرض جوهراً».

(٢) اليرقان والأرقان: آفة تصيب الزرع، وداء يصيب الناس. انظر: لسان العرب ٩/٤.

وحركة من متحركين .

قيل: قد بينا أن الخالق الفاعل على الحقيقة هو الله تعالى، والعبد مكتسب .

ثم يقال لهم: لَمَّا^(١) جاز أن يكون طاعة واحدة لمطاعين - وهما الله سبحانه ورسوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ويكون عبد لمالكين؛ لصح أن يكون قول لقائلين وفعل لفاعلين، على أن الحركة والقول عرضان يستحيل أن يوجد كل واحد منهما بمحلين، وليس بمستحيل أن يخلق الله تعالى الفعل للعبد، ويخلق له قدرة يكتسبه بها .

﴿ شبهة لهم أخرى: ﴾

قالوا: لو كان من فعل الله تعالى أعمال العباد التي منها خطأ وباطل؛ لوجب أن يكون الله مخطئاً مبطلاً، وفي اتفاق الأمة على أن الله سبحانه ليس في خلقه خطأ ولا باطل - بطلانٌ لمذهبكم .

فيقال: إن أفعال الله تعالى كلها حكمة وصواب منه؛ لأنها وجدت على حسب ما أَرَادَهَا، وفي المحل الذي أَرَادَهَا، في الزمن الذي أَرَادَهَا، وإنما نقول هي خطأ من المكلفين الذين اكتسبوها معصية وقبيحة؛ لأنه قصد أن يوقعها طاعة فوقعت معصية فكانت خطأً . وليس ما نورده مُفسِّراً يجب أن نورده على الجملة، كما نقول: قد زالت الشمس، ولا نقول: زال مُلْكُ الله تعالى، فنقول: ما أظلم الليل، ولا نقول: ما أشد ظلام آيات الله ﷻ وحججه . ونقول: الأشياء كلها لله، ولا نقول: إن الزوجة والولد لله والخزي والعذاب .

(١) في الأصل: «لَمَّا»، وهو خطأ، والمثبت هو الصواب .

فقد يكون الشيء حسناً من وجه قبيحاً من وجه، فإنه يقول القائل: ما أحسن مشية اليهودي، وهو ربما يمشي إلى البيعة، وإذا رمى من المكان البعيد فيقال: ما أحسن رميه، وربما تكون رمية قتلت رجلاً صالحاً.

ويقال: ما أقبح صورة القرد، ولا يقال: ما أقبح خلق الله تعالى^(١).

فإن قالوا: كيف يكون فعل واحد خطأ من وجه، صواباً من وجه؟

قيل: / كما الفرج الواحد حلال لشخص وحرام على آخر، ويكون الفعل ١/٥٨ الواحد طاعة لله سبحانه ومعصية لإبليس... ومثل ذلك كثير.

شبهة أخرى:

قالوا: كيف يصح أن ينهى الحكيم غيره عن أمر من الأمور ويزجر عنه بغاية الزجر، ثم يفعل هو مثل ذلك، ولو جاز ذلك جاز أن ينهى الواعظ غيره عن القتل والزنا ثم يفعل هو مثل ذلك.

قيل: هذا غلط؛ فإن الحكيم ينهى ولده عن التصرف وعن الخروج عن المكتب، وكذلك السيد ينهى عبده عن ترك خدمته ولا ينهى نفسه، والسلطان ينهى الناس عن الخروج بالليل وعن القتل وهو يفعل ذلك... ومثل ذلك كثير، والنبي ينهى الرعية عن إقامة الحدود وهو يقيمها، وينهى أمته عن التزويج بأكثر من أربع نسوة، وقد نهانا الله سبحانه عن أن نتلف أموال غيرنا، وأن نقتلهم ونقتل بهائمهم ونحرقهم ونغرقهم ونقتلهم جوعاً وعطشاً، وهو يفعل

(١) في هامش الأصل: «قلنا: لا مستنكر بذلك، كالسجود مثلاً يقصد به الله تعالى أو الصنم، فأي بعد فيه؟!».

ذلك ، ويقوي أعداء المسلمين عليهم ويعينهم ، ويرسل الرياح فيغرق ويهدم بها ، ويقتلهم بالسَّيْل والقحط وما في معناه . على أننا إن قلنا بموجب هذا فالله نهى عن الاكتساب وهو لا يكتسب ، وليس الخلق من الاكتساب في شيء .

❖ شبهة أخرى:

قالوا: إذا كان خالقًا لكفرهم ثم يعذبهم عليه ، فَلِمَ لا يجوز أن يعذبهم على طولهم وقصرهم ؟

قيل: لا يعذبهم ؛ لأنه خَلَقَ فيهم الكفر ، كما لا يعذبهم ؛ لأنه عَلِمَ لما خلقهم أنه سيكون منهم الكفر ، وإنما يعذبهم ؛ لأنهم اكتسبوا ذلك ولم يكتسبوا طولهم ولا قصرهم ولا لونهم ، ولا هم مأمورون به ولا منهيون عن اكتسابه حتى إذا خالفوا عوقبوا .

ثم يقال: فعندكم أنه لا يعاقبهم بخلقهم الكفر ؛ لأنه كان يجب أن يعاقبهم على خلق الطاعة ، وإنما يعاقبهم على قبح الكفر ، والقبح: هي صفة وحال ، لا تكون معقولة له ولا متعلقة بقدرته .

وأصحاب أبي هاشم يزعمون: أن العبد يستحق العقاب وإن لم يفعل شيئاً لا واجباً ولا معصية فيجوز العقاب على نفي ، ونحن نوقع المعصية على صفة معلومة ، فأين هذا من قولكم؟! .

والمتقدمون من أصحابنا قالوا: إن الله تعالى إنما جعل وقوع الطاعة علامة لأهل السعادة ، ووقوع الكفر علامة لأهل الشقاوة ، ولو جعل العلامة طولهم وقصرهم ؛ لصح وجاز ولم يقبح ؛ لما نبئته في باب الحسن / والقبيح .

والذي يدل على صحة هذا الأصل: أن هذا إنما هو علامة وليس هو بعلّة



موجبة للعذاب، وهو أن عذاب الله تعالى فعله، والله تعالى لا يفعل الأشياء لعلّة؛ لأنّ العلة لا تخلو إما أن تكون قديمة أو محدثة، أو لا قديمة ولا محدثة. وبطل أن لا تكون قديمة ولا محدثة؛ لإحالة ذلك، وبطلانه معلوم بالضرورة. وبطل أن تكون قديمة؛ لأنه كان يجب أن يكون في قدمه معذباً لقدم علة العذاب؛ لأنّ العلة لا تفارق معلولها، ولوجب أن يقوم العذاب بذاته؛ لأنّ من شأن الحكم أن يجب للذات التي قامت بها العلة، وإن كانت محدثة وجب ألاّ تحدث إلاّ بعلّة أخرى... إلى ما لا نهاية لها، وإذا بطل هذا عَلِمَ أنها سمات وعلامات، وهذا ما لا خلاص منه.



فصل

في ذكر ما يحتاجون به من القرآن^(١)

قالوا: أليس قد قال الله تعالى: ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِن تَفٰوُتٍ﴾^(٢)، وقد عَلِمَ كل مسلم: أن الكفر والعصيان متفاوت قبيح، وقد نفى الله التفاوت في خلقه^(٣).

فالجواب^(٤): أن الله ﷻ لم يتعرض لخلق الأعمال، وإنما ذَكَرَ خلقه السموات والأرض فقال: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طَبٰقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِن تَفٰوُتٍ﴾^(٥)، يعني: في السموات التي خلقها على كمال الصفة بغير عمد، ألا ترى كيف قال: ﴿فَأَرْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾^(٦)، يعني: من

(١) انظر: المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ص ٢١٤، وشرح الأصول الخمسة له ص ٣٥٤. وقد ذكر السمرقندي في الصحائف الإلهية (ص ٣٩٠) أن المعتزلة احتجوا بقرب من مائة آية في هذه المسألة.

(٢) سورة الملك: ٣.

(٣) في هامش الأصل: ما أشبه هذا السؤال بسؤال للباطنية في هذه الآية، حيث قالوا: لِمَ كان هذا الخلق سعيداً وشقيّاً، وطويلاً وقصيراً، وصبيحاً ودميماً، وحسنًا وقبيحاً، وغنياً وفقيراً، وقد قال: ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِن تَفٰوُتٍ﴾...

(٤) هذا الجواب سبق إليه الأشعري في اللمع ص ٨٥، والباقلاني في التمهيد ص ٣٥٣.

(٥) الآية السابقة.

(٦) الآية السابقة.

صدوع وشقوق، ثم قال: ﴿ثُمَّ أَنْجَعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِبًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾^(١)، يعني: رد النظر في السماء. وقد عَلِمَ كل عاقل أن أفعال العباد لا يتأتى فيها الصدوع والشقوق، فثبت أن ليس هو المراد به.

وجواب آخر: وهو أن تفاوت الفعل إنما تقلُّبه عن فاعله، ووقوعه على غير قصد فاعله إما بزيادة على ما قصده أو بنقصان عنه، وبحصوله على صفة لم يقصد حصوله عليها، والله تعالى خالق لجميع الأفعال حسننها وقبيحها، طاعتها ومعصيتها، وما وقع الشيء منه - وإن كان قبيحاً وكفراً - إلا على ما أَرَادَهُ فيمن أَرَادَهُ، على الوجه الذي أَرَادَهُ، وعلى الصفة التي أَرَادَهَا في الزمن الذي أَرَادَهُ، فلا جرم أن جميع الأفعال دالة على وحدانيته وكونه خالقاً لها.

ويدل أيضاً أن العبد ليس بخالق لفعله: أنه لا يعلم كيفية ما يخلقه، ولا حقيقة صفاته، ولا التمييز بين أعيان الحركات التي يريد أن يكتسبها ولا عددها، بل يقع منه أكثر اكتسابه وهو لا/ يعلم أيضاً جنسها ولا خاصيتها، بل ١/٥٩ يقع الاكتساب من أكثر الحيوانات كالبهائم والحشرات والوحوش ودواب البحر والبر والأطفال والعمامة والزنوج وجُهَّال الأعراب والأكراد والنُّوم.

وعلماء نفاة الأعراض كلهم لا يعلمون أنه وجد لهم عرض - هو حركة أو سكون - هو غير له وذات منفصلة عنه.

فَعَلِمَ بهذا أجمع: أن خالق هذه الحركات وأجناس الأفعال هو الله سبحانه المنفرد بالخلق، الذي لا يتفاوت عليه شيء مما شرحناه، فصار ما احتجوا به حجة لنا وبطل تمويههم.

(١) سورة الملك: ٤.

شبهة لهم أخرى:

قالوا: أليس قد قال الله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾^(١)، فيجب أن لا يكون القبيح من خلقه.

فالجواب: أنه لا تعلق لكم في هذا بحال؛ لأنه لم يُرد الله تعالى بقوله: ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾، أنه هو «حسن» من «أحسن في شيء»، وإنما أراد: إعلام الخلق أنه عالم بكيفية ما يخلقه ودارٍ لما يُحدثه، مأخوذ من قولهم: فلان يحسن الصناعة والنجارة ويحسن الظلم والجور والشر، يعنون به: أنه عالم بكيفية إيقاعه واكتسابه، لا أن ذلك حسنٌ غير قبيح. ألا ترى كيف قال: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾^(٢) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِيٍّ وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾^(٣)!، فلم يَجْرِ في ذلك لحسن الأعمال ذِكْرٌ^(٤).

ثم يقال لهم أيضًا على ذلك: فأقروا بموجب هذه الآية: أنه خالق للطاعات والصوم والصلوات وجميع العبادات؛ لأنها حسنة غير قبيحة، وهذا ما تأبونه.

شبهة أخرى:

وتعلقوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا﴾^(٤)، و... إِلَّا بِالْحَقِّ^(٥)، فأخبر أنه إنما خلق الحق دون الباطل،

(١) سورة السجدة: ٧.

(٢) سورة السجدة: ٧ - ٩.

(٣) هذا الجواب نجده باختصار عند الأشعري في اللمع ص ٨٥، والباقلاني في التمهيد ص ٣٥٢، وفي الإنصاف ص ١٤٩.

(٤) سورة ص: ٢٧.

(٥) سورة الحجر: ٨٥.

وأنتم تزعمون أنه خالق الحق والباطل.

قيل: هذا لقلة بصيرتكم بوجه الكلام وتصريفه، فالله تعالى لم يقل: ما خلقت الباطل في السموات والأرض، وإنما قال: ما خلقتهما باطلاً. وإنما قال: خلقتهما بالحق الذي هو قوله «كُنْ». وخالقتهما وأنا محق في ذلك غير مبطل ولا متعدد، ولا خلقت ما ليس لي أن أخلقه، بل أنا عادل في جميع ما خلقت، وما غضبت أحداً مُلْكاً، ولا منعتهم حقاً، كما يقول الرجل الصالح: ما وضعتُ بناء داري إلا بالحق، أي: لا ظلم فيه لأحد، بل بِنَيْتِهِ في ملكي وحقِّي^(١).

وجواب آخر: أننا ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً، أي: ما / ٥٩/ب خلقتهما جزافاً وعبثاً وباطلاً وما بينهما إلا وأنا مرید لثواب الطائعين وعقاب الكافرين، ثم قال: ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لَهُمْ...﴾ الآية^(٢)؛ لأنهم ظنوا أن لا حشر ولا نشر ولا قيامة ولا ثواب ولا عقاب، ثم قال: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾^(٣)، ردّ عليهم في اعتقادهم أن ذلك لا يكون كما يقول السلطان: ما بَنَيْتُ داري وسجني وديواني وبلدي جزافاً ولا باطلاً، يعني: أني ما فعلت ذلك إلا وأنا أريد أن أحبس وأطلق وأحكم بين الرعية وما في معنى ذلك. وهذا ما لا فصل فيه^(٤).

(١) هذا الجواب سبق إليه الأشعري في اللمع ص ٨٦. وانظر كذلك: مجرد مقالات الأشعري

ص ١٠٦.

(٢) سورة ص: ٢٧.

(٣) الآية السابقة.

(٤) هذا الجواب نجده عند الباقلاني في التمهيد ص ٣٥٢.

❁ شبهة أخرى:

وتعلقوا أيضاً بقوله سبحانه: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤْنَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^(١)، وقال: ﴿كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ﴾^(٢)، وأنتم تقولون: إن ذلك كله من عند الله.

فالجواب: أن الله تعالى إنما أخبر عن تكذيب اليهود، وليهم ألسنتهم بالكذب، كما قال: ﴿لِيَأْ بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ﴾^(٣)، أي: كذباً. فأخبر أنهم يكذبون ويزيدون في التوراة، وما أنزل الله ذلك في الكتاب على موسى، ولا أمرهم بالكفر والحسد لمحمد عَلَيْهِ السَّلَامُ في الكتاب، بل هم الذين حَرَّفُوهُ وكذَّبُوهُ كما قال تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾^(٤)، ولم يَجْرِ لخلق الأعمال ذكر^(٥).

فإن قالوا: أفليس إذا هو خالقه يكون هو من عنده؟

قيل: إنما نفى أن يكون من عنده أمراً وإنزالاً وتعبداً بالإخبار به، ولم يقل: ما أنا خالق له. وإن لزم هذا لزمكم أن يكون منه؛ لأنه هو الذي أعطاهم آلة الكذب والصحة والسلامة والقدرة على الكذب، مع علمه بأنه لا بد من وقوع ذلك منهم، فيجب أن يكون منه.

(١) سورة آل عمران: ٧٨.

(٢) سورة البقرة: ١٠٩.

(٣) سورة النساء: ٤٦.

(٤) الآية السابقة.

(٥) هذا الجواب نجده عند الأشعري في اللمع ص ٨٤، والباقلاني في التمهيد ص ٣٥٥.

فإن قالوا: لا يجب ذلك.

قيل: كذلك ها هنا لا يجب.

ثم يقال: فيجب أن يكون صانعاً لطاعات المطيعين؛ لأنها من عنده، وقد أخبر أن ما أصابك من حسنة فمنه.

﴿ شبهة لهم أخرى:

وتعلّقوا بقوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾^(١)، فأخبر أنهم الذين خلقوا كذبهم.

قيل: الخلق ينقسم إلى أقسام:

منه: الخلق بمعنى: الإيجاد والإحداث الذي قال فيه: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٢)، و﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٣).

والخلق بمعنى التقدير، كقول الشاعر:

ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري^(٤) / ١/٦٠

يعني: لا تقدّر شيئاً إلا أمضيت ما قدّرت.

والخلق بمعنى التصوير على معنى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ

يَأْذِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَذْيِ﴾^(٥)، يعني: أنت تصور الطير بيدك، وأنا

(١) سورة العنكبوت: ١٧.

(٢) سورة الأنعام: ١٠١.

(٣) سورة الأنعام: ١٠٢.

(٤) هذا البيت في ديوان زهير بن أبي سلمى، دار صادر، ص ٢٩.

(٥) سورة المائدة: ١١٠.

أخلقه طيراً، وأجعله حيًّا، لا أن عيسى خالق لشيء كما زعمت النصارى.

والخلق: بمعنى الكذب، كقولهم: هذا حديث مختلق مفتعل، يعنون به: أنه مكذب. فمعنى قوله: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾^(١)، يعني به: أنكم تتخرصون وتتكذبون كذبًا، ولم يرد أن الكذاب أو عيسى بن مريم خالق، وهذا كقوله: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا آخِذٌ بِقَوْلِهِ﴾^(٢)، و﴿إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾^(٣)، يعني به: أنه كذبهم^(٤).

وإن تعلقوا بقوله: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾^(٥).

فالجواب: ما قد بيناه من أنه أراد به التصوير، وتصويره الطير إنما هو تحريك يده وآلته وجوارحه ومماسته للطير، لا فعل الصورة، ولا استحالة كون عيسى وغيره محدثًا لشيء في غير محل قدرته، بدليل قوله تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾^(٦)، فلو أراد به الخلق والحدوث أو خلق التصوير، لقاتل النصارى: هذا عيسى قد خلق الطير والصورة والحياة وأفعال نفسه من حركاته وسكناته دونك، وقد أقررت به في كتابك. وهذا فيه ما فيه، فعلم أنه أراد به اكتساب التصوير^(٧).

(١) سورة العنكبوت: ١٧.

(٢) سورة ص: ٧.

(٣) سورة الشعراء: ١٣٧.

(٤) في هامش الأصل: حاصل الأمر أن الخلق لما كان في بعض معانيه اختراع شيء لا من شيء أشبه الكذاب في كونه يخلق ما لا أصل له بذلك، فأطلق عليه تجوُّزًا. أو التقدير في بعض معانيه، والتقدير يصح من المكتسب... أطلق ذلك عليه بحكم اللغة، فهذا سر ذلك.

(٥) سورة المائدة: ١١٠.

(٦) سورة لقمان: ١١.

(٧) هذا الجواب سبق إليه الباقلاني في التمهيد ص ٣٥٠، وفي الإنصاف ص ١٤٩.

﴿ شبهة أخرى:

وتعلموا أيضاً بقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^(١)، قالوا: والألف واللام إنما دخلت في هذا الكلام للاشتراك في صفة الخلق، وأن الله سبحانه أحسن خلقاً من غيره، وأن له عليهم مزية ومبالغة على الخالقين، وأنتم تقولون: لا خالق إلا الله فقط.

فالجواب عنه من وجوه:

أحدها: أنه سبحانه لما ذكّر نفسه بصفة الخلق وذكّر غيره معه، سمّى غيره بذلك الاسم مجازاً لحق المجاورة في الذكر على مذهب العرب، كما يقولون: عدلُ العُمَرنين، يعنون به: أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، وكقول النبي صلّى الله عليه وسلّم: «هلاك أمتي في الأحمرين»^(٢)، يعني: الذهب والفضة، وقالت عائشة رضي الله عنها: «كنا نبيتُ في عهد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وليس عندنا إلا الأسودان: الماء والتمر»^(٣). وأحدهما لا توجد فيه الصفة، قال الشاعر:

أخذنا بأفاق السماء عليكم لنا قمرها والنجوم الطوالع^(٤) / ٦٠ ب

(١) سورة المؤمنون: ١٤.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ، ولكن أخرجه ابن حبان في صحيحه ١٣/٣٠٧، برقم: (٥٩٦٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ «ويل للنساء من الأحمرين: الذهب والمعصر».

(٣) أخرجه البخاري ٢٣٧٢/٥ في كتاب الرقاق، باب كيف كان عيش النبي صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه، برقم: (٦٠٩٣) بلفظ: «كان يأتي علينا الشهر ما نوقد فيه ناراً، إنما هو التمر والماء، إلا أن نؤتى باللحم».

وأخرجه مسلم ٢٢٨٢/٤ في كتاب الزهد والرقائق، برقم (٢٩٧٢) بلفظ: «كنا آل محمد صلّى الله عليه وسلّم نمكث شهراً ما نستوقد بنار، إن هو إلا التمر والماء».

(٤) هذا البيت للفرزدق. انظر ديوانه، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ،

يعنون به: الشمس والقمر، ولهذا يجمعون بين المذكر والمؤنث في اللفظ، فيعظمون المذكر، كذلك هذا مثله.

والجواب الثاني: أنه أراد به: الخلق الذي هو التقدير والتصوير، دون الخلق الذي هو الإحداث والإيجاد؛ بدليل قوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ^١ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ^(١)﴾، وقد بينا: أن التقدير والتصوير يُسَمَّى في اللغة: خلقًا، كما قال الشاعر:

وَلَأَنْتَ تَفْسِرِي مَا خَلَقْتَ

يريد أنك تقدر بقلبك فتمضيه، ومنهم من يقدر فلا يمضي، قال الحجاج بن يوسف: «لا أهم إلا أمضيت، ولا أخلق إلا فريت». فكأنه قال - تعالى ذكره -: إن المقدرين والمصورين يحتاجون إلى فكر وروية في التقدير والتصوير، وأنا أعلم الخالقين لا أحتاج إلى فكر وروية؛ لأنني علام الغيوب.

الدليل على ذلك من نفس الآية: أن الله تعالى لم يتعرض للحدوث والإيجاد، فإنه ذكر النطفة الموجودة، تنقلها من صورة إلى صورة، ومن حال إلى حال، إلى أن يصورها صورة الأدميين خلقًا آخر، يعني: صورة أخرى، ثم قال: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ^(٢)﴾، ولو أراد به الحدوث لما صح أن يدخل فيه قوله: ﴿أَحْسَنُ﴾؛ لأن صفة الحدوث في كل شيء محدث صفة متساوية، لا تتفاضل ولا تتزايد في محدث حتى يكون بعضه أحسن حدوثًا من غيره، فثبت ما قلناه.

(١) سورة الرعد: ١٦.

(٢) سورة المؤمنون: ١٤.

والجواب الثالث: أنه أطلق اللفظ وأراد به أن الخلق كله له وحده، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^(١)؛ لأن الخير كله لله دون ما يشركون، وكقول حسان:

أَتَهْجُوهُ وَلَسْتَ لَهُ بِكَفٍ فَشَرُّكُمْ لَخَيْرِكُمَْا الْفِدَاءُ^(٢)

ولم يُرِدْ أن فيمن هجا النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خيراً، ولا في النبي شر، وكذلك عادة الناس يقولون: النبي أصدق من المتنبئ، والمؤمن أصدق من الكافر، والمؤمنون أصدق من المنافقين، ولا يريدون أن المتنبئ والكافر والمنافق صادق في شيء من قوله، لكن يقصدون أفراد النبي والمؤمن والمسلم بالصدق فقط.

❁ شبهة أخرى:

قالوا: أفليس الله تعالى قد برئ من شرك المشركين، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(٣)، وإنما برئ من شركهم لا غير، وأنتم تقولون: إنه خالق لشركهم.

قيل لهم: الله سبحانه لم يتعرض في هذه الآية للبراءة من شرك ولا إيمان، وإنما يتبرأ من المشركين ومن عهودهم وموآثيقهم/ التي ينقضونها، فأباح الله دماءهم ودفع ذمامهم، ألا ترى أنه يقول: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾^(٤)، وقال: ﴿فَاتَّبِعُوا إِلَهُكُمْ عَاهِدُهُمْ إِلَىٰ مَدَّتِهِمْ﴾^(٥)، يريد مدة أجله؟! فإن كانت البراءة من نفس

(١) سورة النمل: ٥٩.

(٢) انظر هذا البيت في ديوان حسان بن ثابت رضي الله عنه، دار النفائس، بيروت، ١٩٩٧م، ص ٩.

(٣) سورة التوبة: ٣.

(٤) سورة التوبة: ٧.

(٥) سورة التوبة: ٤.

خلق الشرك في أول الآية، فيجب أن يكون خالقاً لشرك الذين لم ينقضوا العهد؛ لأنه لم يقع منه البراءة لهم؛ لأنه لم يتبرأ منهم.

الذي يوضح ذلك أنه قال: ﴿بِرَاءةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(١)، ثم قال: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾^(٢)، فإن كان المراد به خلق الأعمال، فيجب أن تكون براءة النبي أيضاً براءة من خلق فعلمهم، وهذا جهل لا يقوله أحد، وإنما برئ الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ من نقض العهد الذي برئ الله منه.

ثم يقال: فالله تعالى لم يتبرأ من إيمان المؤمنين، بل تولاهم فقال: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٣)، فيجب أن يكون الله خالقاً لبرهم وإيمانهم، فإن قرؤوا^(٤) على ذلك تركوا دينهم، وإن أبوه أبطلوا تعلقهم ببراءته من المشركين على أنه لم يخلق شركهم^(٥).

﴿شبهة أخرى:﴾

فإن قالوا: أفليس قد قال: ﴿فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾^(٦)، ولم يقل: هذا من عمل الرحمن، كما تقولونه أنتم.

قيل^(٧): لا خلاف بين الأمة: أن وكز موسى للقبطي ليس من خلق

(١) سورة التوبة: ١.

(٢) سورة التوبة: ٣.

(٣) سورة البقرة: ٢٥٧.

(٤) في الأصل: «مروا» وهو خطأ، والمثبت هو الصواب.

(٥) هذا الجواب نجده عند الأشعري في اللمع ص ٨٨، والباقلاني في التمهيد ص ٣٥٤.

(٦) سورة القصص: ١٥.

(٧) هذا الجواب سبق إليه الباقلاني في التمهيد ص ٣٥٥، وفي الإنصاف ص ١٥١.

الشیطان ولا من عمله، فعندكم: أنها كانت من خلق موسى، وعندنا: أن الله خلقها، فلا تعلق لكم فيه بالإجماع. ومعنى قوله: ﴿مَنْ عَمِلَ الشَّيْطَانَ﴾ أي: أنه من دين الشيطان ومما يأمر به ويدعو إليه، وأنه ليس هو من دين الرحمن ولا مما تعبد به ولا أمر به، ولا مما ضمن عليه الثواب ولا دعا إليه، ولم يرد أن يثبت لنفسه شريكاً فيكون الشيطان شريكاً له فيما يخلقه. هذا كفر من قائله، فكيف يظن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مثل ذلك؟ وهذا هو معنى قول أبي بكر وابن مسعود - رضوان الله عليهما - وغيرهما: «فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان»^(١).

﴿شبهة لهم أخرى:

فإن قالوا: فقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٢)، وقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٣).

قيل: لم يقل: ليطيعه جميع المكلفين، ولا قال: جميع الجن والإنس تطيعه أطفالهم ومجانينهم، وإنما أراد طائفة منهم، وهم المؤمنون، لقوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ﴾^(٤)، يعني: خلقناهم لذلك.

(١) أخرجه النسائي ١٢٢/٦ في كتاب النكاح، باب إباحة التزوج بغير صداق، برقم (٣٣٥) عن علقمة عن عبد الله بلفظ: «فإن كان صواباً فمن الله وحده لا شريك له، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه براء...». وأخرجه الدارمي ٤٦٢/٢ في كتاب الفرائض، باب الكلالة، برقم (٢٩٧٢)، عن الشعبي قال: سُئِلَ أبو بكر عن الكلالة فقال: «إني سأقول برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان...».

(٢) سورة النساء: ٦٤.

(٣) سورة الذاريات: ٥٦.

(٤) سورة الأعراف: ١٧٩.

فإن قيل: معنى ذلك: أنا سنذرؤهم لذلك في الآخرة.

قيل: معنى قوله: ﴿لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ في الآخرة، و﴿لِيَعْبُدُون﴾ في المعاد، وإن حملناه على العموم فيكون معناه: وما خلقت الجن والإنس إلا ليؤمروا بالطاعة والعبادة إذا كانوا مكلفين^(١).

﴿شبهة لهم أخرى:

فإن قيل: فقد قال: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(٢)، يعني: عن أفعالهم. وقال: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٣).

قيل: قد بينا أن العمل المضاف إلى العباد ليس هو الخلق والإحداث، وإنما أراد به الاكتساب؛ لأنه قد قال: ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾^(٤)، ولو قال: الاكتساب هو الخلق، لوجب أن يكون الله تعالى مكتسباً لخلق السموات والأرض وجميع الخلق؛ لأنه خالق له^(٥).

﴿شبهة لهم أخرى يتعلقون بها:

قالوا: فما معنى قوله تعالى: ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ﴾^(٦)؟

فالجواب - أولاً -^(٧): أن هذه الآية لم يجر فيها لخلق الأعمال ذكر، وإنما

(١) هذا الجواب سبق إليه الباقلاني في التمهيد ص ٣٥٦.

(٢) سورة الأنبياء: ٢٣.

(٣) سورة السجدة: ١٧.

(٤) سورة الأعراف: ٣٩.

(٥) هذا الجواب سبق إليه الباقلاني في التمهيد ص ٣٥٨.

(٦) سورة النساء: ٧٩.

(٧) انظر هذا الجواب عند الباقلاني في التمهيد ص ٣٥٨، وفي الإنصاف ص ١٥٢.

نزلت في شأن المنافقين؛ لأنهم كانوا إذا غنموا قالوا: هذا من الله، وإذا أصابهم قحط أو جذب، قالوا: هذا بشؤم طائر محمد، وتخلفوا عن الجهاد، فأنزل الله تعالى: أن الموت يدرکہم حيث ما كانوا، ثم حكى قولهم، فقال: ﴿وَإِنْ تُصِيبَهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ﴾^(١)، فأكذبهم الله تعالى فقال: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^(٢)، وهذه لفظة عموم تطلق^(٣) على الحسنة والسيئة.

ثم تعجّب من قولهم فقال: ﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾^(٤)، يقولون: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ﴾^(٥)، لكنه أسقط قوله: «يقولون» لمفهوم الكلام، كما قال: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا﴾^(٦)، معناه: يقولون: ربنا أبصرنا وسمعنا، فحذف «يقولون» لمفهوم الكلام.

الذي يكشف ذلك: قوله ﷻ: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ﴾^(٧)، وحقيقته: ما أصابك من الله أو من الغير، ولم يقل: وما أصبت وما خلقت من سيئة فمن نفسك، فصح ما قلناه.

ثم يقال لهم: فأقروا بأن الله تعالى خالق لطاعات العباد، لقوله:

(١) سورة النساء: ٧٨.

(٢) الآية السابقة.

(٣) في الأصل: «تنتطق» وهو خطأ، والمثبت هو الصواب.

(٤) الآية السابقة.

(٥) سورة النساء: ٧٩.

(٦) سورة السجدة: ١٢.

(٧) سورة النساء: ٧٩.

﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾^(١) ، فإن أقرؤا بأن الله تعالى خالق للطاعات والصوم والصلاة والحسنات، تبرؤوا من القدر والاعتزال.

وإن أبوه قيل: فكيف تركتم ظاهر الآية، وإحدى الإصابتين مثل الأخرى؟

فإن قالوا: أراد به: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ﴾ يعني به: من صحة جسم وشبع ودفع بلاء فمن الله.

قيل: هذا عام فلم خصصته؟ وإن جاز لك أن تخصص هذا، جاز لآخر ١/٦٢ أن يقول: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ﴾. يعني: ما أصابك من مرض / وبليّة وآفة، فمن الله، يعني: بذنب اكتسبته، ولم يرد أنه خالق للسيئة.

وهذه جملة مقنعة في إبطال شبههم، تغني عن الكثير الذي يزيد أصحابنا.

* * *

(١) الآية السابقة.

فصل

[في قضاء المعاصي وتقديرها]

فإن قالوا: أفتقولون: إن الله قضى المعاصي وقدرها؟

قيل^(١): قد بينا أقسام القضاء فيما تقدم، فنقول: إن الله سبحانه قضى المعاصي وقدرها، بمعنى أنه خلقها وأحدثها، ولا نقول: إنه قضى المعاصي، بمعنى: الأمر والإلزام والحكم، ولا فرضها علينا.

وكذلك القدر على ضربين:

قدر بمعنى الخلق، كقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْتَهُ بِقَدْرٍ﴾^(٢)، ﴿وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيْرُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّامًا آمِنِينَ﴾^(٣).

والثاني: التقدير بمعنى الفرض، نقول: قدر الله علينا، بمعنى: أنه قرَضَ علينا مثل مقدورات الشرع، ومنه مسائل المقدورات فنقول: خَلَقَهَا وقضاها وقدرها على وجه الإحداث دون الأمر والفرض.

ومن أصحابنا من يقول: إنما نطلق هذا في الجملة، فنقول: كل شيء بقضاء الله وقدره، ولا نطلق ذلك على التفصيل، ولا نقول: إن الزنا والكفر بقضاء الله وقدره، كما نقول: يا خالق الخلق، ويا إله العالمين، ولا نقول: يا

(١) هذا الجواب سبق إليه الأشعري في اللمع ص ٨١، والباقلاني في التمهيد ص ٣٦٧.

(٢) سورة القمر: ٤٩.

(٣) سورة سبأ: ١٨.

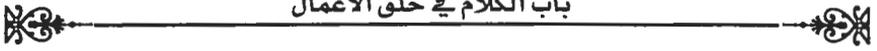
خالق الأنتان والأقذار والجيف، ويا رب القردة والخنازير، كما نقول: كل شيء هالكٌ وفانٍ، ولا نقول: أدلة الله وحججه هالكة، ولا فانية، ولا أنها تفتنى وتبيد، وإن كنا نقول: ما سوى الله يفتنى ويبيد. فنقول في الخشبنة واهية منكسرة، وإن كان في الخشبنة حجة الله. ونقول: قد زالت الشمس، ولا نقول: زال مُلك الله. ونقول: الأشياء كلها لله، ولا نقول: الزوجة والصاحبة لله.

كذلك نقول: كل شيء بقضاء الله وقدره من غير تفصيل، ولا نقول: إن الكفر بقضاء الله وقدره؛ لأن فيه إيهاماً أنه بقضاء الله وقدره الذي هو أمره وإلزامه وحكمه، وهذا لا نقوله.

فإن قالوا: لا يخلو: إما أن ترضوا بقضاء الله، فيجب عليكم الرضا بالكفر والمعاصي، أو لا ترضون بقضائه، فتكونون قد خرجتم من إجماع الأمة من وجوب الرضا بقضاء الله ﷻ، وهذا يدل على أن الكفر والمعصية ليس بقضائه وقدره.

فالجواب^(١): أننا نرضى من قضاء الله بما أمرنا بالرضا به، فأما ما أمرنا ألا نرضى به من الكفر والمعصية فلا نرضى به، وإن كان الله تعالى قد قضاه. كما أن الفقر والمرض والأسقام والقحط والوباء وانقطاع المطر وزوال العقل، وأنواع العاهات والأمراض، بقضاء الله وقدره ومن خلقه، ولا يجب علينا الرضا به، بل أمر الله سبحانه أن نسأله كشفها، وأن/ نخرج إلى الاستسقاء ونطلب كشف ذلك وزواله عنا. وكذلك لا يجب على العاصي أن يرضى بلعن الله له وذمه إياه، ولا بلعن الخلق له والبراءة منه، ولا يجب على أهل النار الرضا بعقاب الله، وإن كان ذلك بقضاء الله، ولا يجب على المسلمين الرضا بموت

(١) هذا الجواب سبق إليه الأشعري في اللمع ص ٨٢، والباقلاني في التمهيد ص ٣٦٩.



الأنبياء والصالحين وبقاء الأبالسّة والكافرين ، وإن كان ذلك بقضاء الله .

ومعنى قوله لبيبي إسرائيل: «ومن لم يرض بقضاي فليتخذ ربًّا سواي»^(١) .
 أي: من لم يرض بخلقى لما أخلقه ، ونسبني إلى الظلم والجور والعبث في شيء مما خلقتة وأبدعته فليتخذ ربًّا سواي يرضاه إن قدر عليه تبين ذلك أنه ليس في أفعاله ظلم ولا فيما قدره عدوان ؛ لأن الظلم إنما يكون ظلمًا من العبد المأمور المنهي الذي يتصرف في مُلك غيره بغير إذنه ، على ما نبينته .
 على أننا نرضى بخلق الله من حيث خلقه وأحدثه وقضاه ، وإنما لا نرضى باكتساب العباد له ؛ لما قد بيناه من أن قدرنا متعلقة بالاكتساب ، وبالاكتساب يصير الفعل ظلمًا وقبيحًا ومنهياً عنه إذا وجد الاكتساب مخالفاً للأمر ، على ما نكشف عنه في باب التعديل والتجوير إن شاء الله ﷻ .



(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ٣٢٠/٢٢ ، عن أبي هند الداري قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: قال الله ﷻ: «من لم يرض بقضائي ويصبر على بلائي فليتمس ربًّا سواي» .

وفي كشف الخفاء للعجلوني رقم (١٨٩٨) ١٣٣/٢: رواه البيهقي عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بلفظ: «من لم يرض بقضائي وقدري فليتمس ربًّا غيري» .

باب

القول في معنى الهدى والضلال

فإن قالوا: أفتصفون الباري - جل ذكره - بأنه يهدي الكافرين؟

قلنا: نقول: إن الله تعالى يهدي المؤمنين كما نطق به القرآن وأجمع عليه المسلمون، قال الله ﷻ: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الدُّنْيَا أُولَٰئِكَ أَكُتِّبُوا لَهُمْ هُدًى يَتَّبِعُونَ﴾ (١)، ولم يقل: هدى للكافرين. ثم أخبر عن هذا الكتاب بعينه أنه عمى على الكافرين، فقال: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى﴾ (٢)، وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً حَمِيمًا فَشَقَّاقُهَا الْجِبَالُ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ إِلَّا خَسَارًا﴾ (٣)، وقال في ضربه الأمثال في القرآن جواباً للكفار: ﴿فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا﴾ (٤)، فقال: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (٥).

وقال: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ

(١) سورة البقرة: ١ - ٢.

(٢) سورة فصلت: ٤٤.

(٣) سورة الإسراء: ٨٢.

(٤) سورة البقرة: ٢٦.

(٥) الآية السابقة.

وَقَلْبِهِ، وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشْوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ^١ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ^(١)،
 ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾^(٢)، وقال: ﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِمَّنْهُمَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ
 مِنْ رَبِّكَ تُطْعِنَنَا وَكُفْرًا﴾^(٣)، فأخبر أن نزول القرآن يزيدهم طغيانًا وكفرًا، ولم
 يترك نزوله، وقال: ﴿فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾^(٤)،
 ضدًا لما قال في المؤمنين، وهو قوله سبحانه: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ^٥ لَوْ أَنْفَقْتَ
 مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾^(٥)، وهذا من اللطف فيهما.

وقال: ﴿وَيُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾^(٦)، وفعل التخويف
 وإن كان مؤديًا إلى طغيانهم فمن عنده، وقال: ﴿وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ يَجِدَ لَهُ وَلِيًّا
 مُرْشِدًا﴾^(٧)، وفي آية أخرى: ﴿وَمَنْ يُضِلِّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾^(٨)، وقال:
 ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ﴾^(٩)، وقال: ﴿وَمَنْ يُضِلِّ
 اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾^(١٠)، وقال: ﴿فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ
 نَّاصِرِينَ﴾^(١١)، وقال: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ

(١) سورة الجاثية: ٢٣.

(٢) سورة الكهف: ١٧.

(٣) سورة المائدة: ٦٨.

(٤) سورة المائدة: ١٤.

(٥) سورة الأنفال: ٦٣.

(٦) سورة الإسراء: ٦٠.

(٧) سورة الكهف: ١٧.

(٨) سورة الأعراف: ١٧٨.

(٩) سورة الأعراف: ١٧٩.

(١٠) سورة الزمر: ٢٣.

(١١) سورة الروم: ٢٩.

﴿ أَنْ يُضِلَّهُ، يَجْعَلُ صَدْرَهُ، ضَمِيْقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾^(١)، وقال: ﴿ كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ ﴾^(٢).

وقال: ﴿ كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ﴾^(٣)، وقال لنبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾^(٤)، وقال: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي... ﴾ الآية^(٥). وقال: ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى ﴾^(٦)، وقال: ﴿ أَفَلَمْ يَأْتِيسَ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا ﴾^(٧)، وإن تَبَعْنَا جميع ما في القرآن من ذلك طال وكثر.

ثم ذكر الله بعد ذلك: دين^(٨) أنبيائه، واعتقادات رسله وأصفيائه، فبدأ بنوح عَلَيْهِ السَّلَام فأخبر أنه قال لقومه: ﴿ وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾^(٩)، وقال فيما خبر به عن شعيب عَلَيْهِ السَّلَام حين قال له: ﴿ قَالَ الَّذِينَ أَسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِنُخْرِجَنَّكَ يَشْعِيبُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا

(١) سورة الأنعام: ١٢٥.

(٢) سورة غافر: ٧٤.

(٣) سورة المدثر: ٣١.

(٤) سورة القصص: ٥٦.

(٥) سورة السجدة: ١٣.

(٦) سورة الأنعام: ٣٥.

(٧) سورة الرعد: ٣١.

(٨) فوق الكلمة: «ذكر» خ.

(٩) سورة هود: ٣٤.

مَعَكَ مِنْ قَرِينَتَا أَوْ لِنَعُودَنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوْلَوْ كُنَّا كَرِهِينَ ﴿١﴾ قَدْ أَفْرَرْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ بَخَعْنَا اللَّهَ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا ﴿٢﴾، فأخبر أنه لا يعود إلى الكفر والضلال إلا أن يشاء الله عوده فيها، وهو نص.

ثم قال في قصة موسى بن عمران عَلَيْهِمَا السَّلَامُ في مناجاته لَمَّا عَلِمَ بارتداد قومه: إلهي مَنْ أَضْلَهُمْ؟ قال: أضلهم السامري. قال: بماذا؟ قال: صنع لهم عجلًا يعبدونه. قال: لِمَ؟ قال: لأنه صاح وخار ووقف فوق الماء. قال: فمن فعل فيه الخوار؟ ومن أوقفه بثقله فوق الماء؟ قال: أنا. فقال عند ذلك: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيْنَا فَاعْفِرْ لَنَا﴾ (٢).

فلم يقل الله لواحد من أنبيائه: لم تظلموني وتنسبوني إلى الجبر والظلم وأنا ما فعلت ذلك ولا أردته؟ وإنما غُلِبْتُ عليه، / وعصيتُ كرهاً مني، لكنه ٦٣/ب أقرهم على ذلك ووصف عنهم وحكى ذلك لنا لنقتدي بهم، فقد رضينا نحن بما كان عليه هؤلاء الأنبياء المصطفون.

ثم ذكر عن إبراهيم أنه قال: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾ (٣)، وقال: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ (٤)، فكان يسأله أن يجعلهم مسلمين له، ويخلق فيهم الاستسلام له ويجنبهم الكفر وعبادة الأصنام. ولو كان ما يقولونه صحيحاً؛ لكان الواجب أن يقول: فأنا قد جنبتُ نمرود

(١) سورة الأعراف: ٨٨ - ٨٩.

(٢) سورة الأعراف: ١٥٥.

(٣) سورة البقرة: ١٢٨.

(٤) سورة إبراهيم: ٣٥.

من عبادة الأصنام وجعلته مسلماً، فكيف أمنعك وأظلمك؟ وماذا تطلب مني وقد فعلت ذلك أجمع؟ اللهم إلا أن أؤكل بك من يجرك إلى الجنة، وقد أعطيتك القدرة والتمكين والآلة واللفظ والوحي، وأزحمتُ جميع عللك، وما بقي عندي شيء أعطيكه، فماذا تطلب مني؟ ما أعجب سؤالك لي!.

ثم قال في قصة يوسف: ﴿وَأَلَّا نَصْرَفَ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٣﴾ فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ ﴿١﴾، ثم قال: ﴿تَوَقَّئِ مُسْلِماً وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴿٢﴾، فسواء كان يسأل نفس الإسلام أو اللطف للإيمان، فإنهما جميعاً عندكم على الله واجبان، يجري مجرى القدرة والتمكين.

ثم قال فيمن أحسن الثناء عليه: ﴿رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ﴿٣﴾، وقال: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴿٤﴾، وقال موسى في دعائه: ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَيَّ أَمْوَالِهِمْ وَأَشْدُدْ عَلَيَّ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ﴿٥﴾.

فقد كان الواجب أن يرفع الله قدر أنبيائه وأوليائه عن مثل هذا القول والدعاء، كيف وهم لا يُجَوِّزون عليه الخطأ بما يتعلق بصفات الله تعالى بالإجماع؟ ولو جاز عليهم ذلك لكان الواجب أن يقول: عبادي كيف أظلم العباد وأحملهم ما لا طاقة لهم به؟ وكيف أزيغ قلوب الكافرين فضلاً عن

(١) سورة يوسف: ٣٣ - ٣٤.

(٢) سورة يوسف: ١٠١.

(٣) سورة آل عمران: ٨.

(٤) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٥) سورة يونس: ٨٨.

المؤمنين؟ أو كيف أشدد على قلوب عبادي حتى لا يؤمنوا؟ وكيف أفعل ما أصير به ظالماً سفياً جائرًا خارجاً عن العدل والحكمة؟ وإذا لم يفعل هذين الأمرين كان أولى الأمور أن يعرض عنه.

ولما كان يريد بهذا القول تأكيداً فيقول لموسى: ﴿قَالَ قَدْ أُجِيبَت دَعْوَتُكُمَا﴾^(١)، ويقول: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾^(٢)، ويقول: ﴿وَلَنْ نَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾^(٣)، ثم أمرهم بالعدل بينهم، وهل هذا إلا تقوية منه للجبر ومذهب الجبرية^(٤)؟!.

فإن قالوا: فما أنكرتم أن يكون جميع ما أثنى الله سبحانه به على الأنبياء والصالحين من الرغبة في تجنب الكفر والضلال وعبادة الأصنام، وأن لا يزيغ قلوبهم، وأن/ لا يكلفهم ما لا طاقة لهم به، إنما هو على التعبد له بهذه الرغبة، ١/٦٤ وإن كان الله لا يفعل ذلك من غير دعاء، كما تعبد نبيه عَلَيْهِ السَّلَام بقوله: ﴿قَالَ رَبِّ أَحْكِرْ بِالْحَقِّ﴾^(٥)، وإن كان لا يحكم إلا بالحق، لكنه تعبد بذلك.

فالجواب من وجوه:

أحدها: أنه ليس كل ما ذكرناه هو الرغبة والدعاء، بل قد ذكرنا ما طريقه

(١) سورة يونس: ٨٩.

(٢) سورة الصف: ٥.

(٣) سورة النساء: ١٢٩.

(٤) الجبرية: هم قوم يزعمون أن العبد مجبور على فعله، وليس له قدرة عليه، وأن لا فاعل في الحقيقة إلا الله، وأصل قولهم هذا من الجهم بن صفوان.

انظر: الملل والنحل للشهرستاني ٨٥/٢.

(٥) سورة الأنبياء: ١١٢.

الإخبار، كقول نوح وشعيب وموسى، وليس ذلك من الرغبة والدعاء في شيء، بل قد أخبر عن نفسه أنه يضل ويهدي ويوفق ويخذل. فأما ما هو دعاء ورغبة في أن لا يفعل بهم الضلال وزيف القلوب وتكليف ما لا يطاق، فهو تعبد ودعاء ورغبة، لكن الله تعالى لا يجوز أن يتعبد عباده بأن يرغبوا إليه رغبة لا معنى لها، وأن يسألوه ألا يفعل بهم ما لو فعله كان ظالماً سفيهاً جائراً خارجاً عن الحكمة على ما يدعونه؛ إذ لو جاز هذا لجاز أن يقولوا: لا تجز علينا ولا تظلمنا ولا تسفه علينا ولا تفعل بنا إلا ما يليق بك، ولما وجب بطلان الرغبة إليه بمثل هذا مع جواز تلك الرغبة، علم أنه يهدي ويضل ويذيع القلوب ويكون مع ذلك حكيماً عادلاً كما قلنا. وسقطت هذه الشبهة.

ثم يقال لهم: كيف يجوز أن يكون أمراً بمطلق الرغبة ومجردها، وهو قد أخبر أنه قد فعل ذلك؟ فقال موسى: ﴿وَأَشَدُّ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾^(١)، فقال له: ﴿قَدْ أُجِيبَت دَعْوَتُكُمْ مَا فَاسْتَقِيمَا...﴾ الآية^(٢)، وقال في صفة طائفة: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾^(٣)، فأخبر أنه كلّفهم القبول والاستماع، ثم قال: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾^(٤)، فقد سقط ما موّهتم به.

فأما قوله تعالى: ﴿قُلْ رَبِّ أَعْمُرْ بِالْحَقِّ﴾^(٥)، فلم يقل ذلك لتجوز الحكم

(١) سورة يونس: ٨٨.

(٢) سورة يونس: ٨٩.

(٣) سورة الصف: ٥.

(٤) سورة هود: ٢٠.

(٥) سورة الأنبياء: ١١٢.

بالباطل كما جَوَزْنَا نحن أن يهدي ويضل، لكن الله تعالى كان قد وعد نبيّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إنزال العذاب والنكال بمن كذَّبه وعدل عن الإيمان به، وعرفه أن له [أن] ^(١) يفعل ذلك العذاب بهم، كما قال: ﴿وَيَسْتَعِجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ﴾ ^(٢)، ثم قال: ﴿قُلْ أَنْظِرُوا إِنَّا مُنظِرُونَ﴾ ^(٣)، وقال: ﴿مَتَى هَذَا الْفَتْحُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ ^(٤)، فرغبه النبي إليه بأن يحكم بالحق، أي: عجل لهم من العقوبة بعض ما قد استحقوه، وإن كان له تأخيرها أو تركه جملة واحدة؛ ليعتبر المؤمنون بنزول العذاب بهم، فأخبره بذلك ثم أجابه فنصره يوم بدر، وقتلهم على يده، فما سأل إلا ما كان يجوز له تأخيرها أو تركه لو أراد ذلك.

وعندهم: لا يجوز أن يفعل ذلك بهم بحال، بل واجب عليه ترك ذلك أجمع، دَعَا أو لم يَدْعُوا، ومتى فعل شيئاً من ذلك كان / مستفسداً لعباده، ٦٤/ب ومريداً لكفرهم وضلالهم، وهذا مخرج له من الربوبية عندهم.

فإن قالوا: ما أنكرتم أن يكون الأمر من الله تعالى للعباد والثناء عليهم بهذه الأدعية، إنما ورد لعلمه بأن في ذلك لطفاً لهم في فعل الطاعة، لا أن يجوز أن يفعل شيئاً من ذلك، فيقال: هذا أبين فساداً من الأول؛ لأنه إذا كان وصفهم له بهذه الصفات، وأنه يضل ويهدي، ويضر وينفع - مؤدياً إلى شتم رب العالمين عندهم، وتَسْبِيهِ ^(٥) له إلى الظلم والسفه والخروج عن الحكمة... ^(٦)

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) سورة الحج: ٤٧.

(٣) سورة الأنعام: ١٥٨.

(٤) سورة السجدة: ٢٨.

(٥) كذا في الأصل، والمناسب للسياق: «نسبهم».

(٦) بياض في الأصل قدره الناسخ بأربعة أسطر.

وإن كان لا يقدر عليه عقوبة له، وأن يكلف نطق المصاحف وشكلها مع العمى على وجه العقوبة له، وهذا ما لا يجدون إلى الفرق بينهما سبيلاً.

ويقال: لو جاز أن يعاقب العبد بالختم والطبع عقوبة له، لوجب أن لا يستحق على كفره عذاباً؛ لأنه ممنوع عن الإيمان، والممنوع من الشيء إذا تركه لا يستحق عليه عقاباً. ولما اتفقت الأمة على أنه يستحق العذاب على الكفر، بطل ما قالوه.

فإن تجاهل متجاهل منهم وزعم أن الكافر غير مأمور بالإيمان في حالة المنع والطبع، فسد أصله من وجه آخر؛ لأن عندهم أنه لا يجوز مع كمال العقل أن يبيح الله له الكفر والاستدامة للتكذيب به ويرسله والشتم والافتراء عليه، لا ابتداء ولا على وجه العقوبة، وهذا لا خلاص لهم منه.

ويُفسدُ هذا التأويل على أصلهم من وجه آخر، وهو أن عندهم أن الدنيا إنما هي دار تكليف وعمل، والآخرة دار ثواب وجزاء، فلو جاز أن يعاقب على المعاصي في الدنيا لوجب أن يكون العبد ملجأ إلى فعل الطاعة، ولجاز أن يكون في الجنة والنار عمل وطاعة وثواب وعقاب، وهذا كله خلاف أصولهم.



فصل

[في الرد على مزاعم البكرية في الختم والطبع]

ولما سَمِعَ بكر بن أخت عبد الواحد^(١) هذه الأجوبة وغيرها، رجع عن القول الأول، وقال: إن الختم والطبع على القلب ليس هو بمنع عن الإيمان، وإنما هو منع عن الإخلاص في الإيمان^(٢).

قيل: لا ينفك روغانك؛ لأن الله ﷻ قال: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ / ١/٦٥
أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ^(٣)، وقال: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا
يَكْفُرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٤)، وقال: ﴿وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا
إِذَا أَبَدًا﴾^(٥)، وهذه نصوص على أنه في حكم الممنوع من نفس الإيمان
والهداية لا من الإخلاص.

(١) هو بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد البصري، الزاهد، من أصحاب الحسن البصري، متروك الحديث. انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٠، والتبصير في الدين للإسفرائيني ص ٩٢.

(٢) انظر في بيان قول البكرية وأصحابه في هذه المسألة: مقالات الإسلاميين ١/٢٨٦، والإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الأمدي، دار الكتب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، ١/١٨٠.

(٣) سورة البقرة: ٦-٧.

(٤) سورة النساء: ١٥٥.

(٥) سورة الكهف: ٥٧.

ثم يقال لهم: أفليس قد أمر الله سبحانه بالإخلاص في الإيمان كما أمر بنفس الإيمان، فقال: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^(١)، وقال: ﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾^(٢)، وهذا يفسد قوله من وجهين:

أحدهما: أنه عمَّ بالأمر بالإخلاص في الإيمان سائر المكلفين.

والثاني: أنه لو جاز أن يأمر بالإخلاص في الإيمان، وهو ممنوع من الإخلاص فيه بخلق الطبع والأغشية؛ لجاز أن يأمره بنفس الإيمان مع خلق الطبع فيه والعجز، وأن يأمره مع خلق الطبع فيه والمنع والعجز، وأن يأمره بنقط المصاحف مع العمى، والطيران في الهواء مع فقد الآلة والجناح؛ لأن كل واحد منهما أمر بما يتعذر معه الفعل، فإن رجع يقول: إنه غير مأمور بالإخلاص في الإيمان في هذه الحالة.

قيل: فبيّن وجه التخصيص؛ لأننا قد بينا أن الأمر بالإخلاص في الإيمان عام، ولو لم يكن مأمورًا به لوجب أن لا يستحق العذاب بترك الإخلاص، ولا يكون مستحقًا للذم والعقاب. ولمّا اتفقت الأمة على أن الكافر معاقب على ترك الإخلاص في الإيمان، كما هو معاقب على ترك نفس الإيمان، ثبت أنه مأمور بهما.

ثم يقال لهم: إن الإيمان هو نفس الإخلاص، وهو التصديق بالقلب والمعرفة بوحدانيته وصفات ذاته، وإنما يطلب الإخلاص في غيرهما من الطاعات، والله سبحانه أخبر أنه لا يقع الإيمان مع ختمه وطبعه، فبطل قولهم في ذلك.

(١) سورة البينة: ٥.

(٢) سورة الزمر: ٢ - ٣.

فصل

[آخر في الرد على مزاعم البكرية في الختم والطبع]

ثم رجع بكر بن أخت عبد الواحد عن هذا القول أيضاً، وزعم أن الختم والطبع على القلب هو مانع له من التوبة من الكفر، وهذا في التخليط مثل الأول؛ لأن التوبة من الكفر إنما هو فعل الإيمان واكتسابه؛ لأن ضد الكفر هو الإيمان، ولو كانت التوبة من الكفر غير الإيمان، لجاز أن يتوب من الكفر من غير أن يؤمن، فقد صار الطبع مانعاً له من نفس الإيمان، ولا وجه للمراوغة بحال.

ويقال له: هل الله أمر الكفار بالتوبة من الكفر أم لا؟

فإن قال: لم يؤمر بالتوبة في حال الطبع على قلبه.

قيل: فقد أبيح له الإصرار على الكفر، / ولم يحظر عليه الكفر وأطلق له ٦٥/ب

المقام عليه، وهذا خارج عن لسان الأمة.

فإن قال: هو مأمور بالتوبة وإن كان ممنوعاً منه؛ عقاباً له، ألزم ما ذكرناه

من تكليفه الفعل مع عدم الآلة والقدرة وسلب العقل والصحة، وهذا مفسد لما

قاله، وهذه جملة تكشف لك اضطرابهم وفساد أصلهم.

*** ** *

باب

القول في إفساد القول بالتولد

قد بينا مذهبنا في خلق الأعمال والتولد الذي تشير إليه القدرية، وهو مثل الكسر الذي يحصل عند الضرب، والعلم الحاصل عند وجود النظر، والذهاب الحاصل عند دفع الحجر... وما في معنى ذلك. فهذه الأشياء خلق الله تعالى بفعلها مبتدئاً بقدرته بجري العادة عند وجود أسبابها، والعبد غير مكتسب لها ولا محدث لها، وإنما هو مكتسب للحركة الموجودة بمحل قدرته دون ما انفصل عنه، والأمر والنهي إنما هو متعلق بتلك الحركة التي عندها خروج الروح أو الجرح أو الألم؛ إذ الكسر يتعلق عليه الأحكام الشرعية.

وذهب النظام: إلى أن هذه الأفعال المتولدة هي من فعل الله بإيجاب الخلق، وأنه تعالى خلق النار خلقاً إذا أُلقي فيها الحطب أحرقت، وخلق الحجر خلقاً توجب الذهاب عند الدفع، وهو فعل الله بخلقه الجسم وبمنعه^(١).

وذهب مُعَمَّر^(٢) منهم: أن جميع المتولدات هي فعل الجسم بطبعه، وكذلك سائر الأعراض الموجودة بالحي والموات، هو فعل الجسم الموجود

(١) انظر رأي النظام في هذه المسألة: المغني للقاضي عبد الجبار ١١/٩.

(٢) هو معمر بن عمرو، وقيل: ابن عبّاد، أبو المعتمر البصري العطار المعتزلي، مولى بني سُليم، كان أعظم القدرية غلواً، وكان بينه وبين النظام مناظرات، وله تصانيف في الكلام، توفي سنة ٢١٥هـ. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٥٤.

بطبعه. وزعم: أنه لا فعل للإنسان إلا الإرادة فحسب^(١).

وزعم الجاحظ^(٢): أن ما سوى الإرادة للإنسان بطبعه لا باختياره، وأنه لا فعل له يقع منه باختياره إلا الإرادة فقط.

وزعم ثُمّامة بن أشرس النميري^(٣): أن المتولدات لا محدث لها بحال. قال: وأقول: محدث لا محدث له. ولا أقول: فعل لا فاعل له؛ لأن الفعل لا بد له من فاعل.

وذهب باقي المعتزلة: إلى أن المتولدات فعل العبد كما أن المباشر فعل له، على اختلاف بينهم يطول شرحه.

فأما ما يدل على إبطال قول مُعتمر والنظام والجاحظ: فهو أنه لا حقيقة للطبع الذي يشيرون إليه هم وأهل الطباع؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون الطبع هو نفس الجسم، أو هو معنى من المعاني، أو عرض من الأعراض. وبطل أن يكون الطبع هو نفس الجسم؛ إذ لو كان كذلك لوجب تساوي الأجسام جميعها في ذلك؛ لأن الأجسام كلها من جنس واحد، وهذا باطل. وإن كان معنى في ١/٦٦ الجسم، فالمعاني هي أعراض، والعرض يستحيل منه الفعل، ولو جاز أن

(١) انظر رأي مُعتمر في مقالات الإسلاميين للأشعري ٤٠٥/١، وأبكار الأفكار للأمدى ٤٧/٥.

(٢) هو عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي، صاحب التصانيف، من بحور العلم، أخذ عن النظام، وروى عن أبي يوسف القاضي وثُمّامة بن أشرس. توفي سنة ٢٥٥ هـ. انظر: مقالات الإسلاميين للبلخي ص ٧٣.

(٣) هو ثُمّامة بن أشرس النميري، من كبار المعتزلة وأحد الفصحاء البلغاء المتقدمين، كان جَدِّلاً حادِّقاً، وكان له اتصال بالرشيد ثم بالمأمون. من تلاميذه الجاحظ، توفي سنة ٢١٣ هـ. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٦٢.

يفعل العرض بعض الأفعال، لجاز أن يفعل من الإرادات والعلوم والمحكم من الأفعال - كسجاجة الديباج والكتابة ونقش الخواتيم - وهذا ما يعلم بطلانه بالضرورة، وإلا فما الفرق بين صحة فعله للبعض دون البعض؟

وإن كانا يفعلان جميعاً كما قال الجاحظ: إن الجسم يفعل بطبعه، وجب أن يصح أن يفعل الإرادة والفكر والنظر بالطبع وإيجاب خلقه الجسم، وإلا فما الفرق؟ وهذا يوجب عليه أن تكون الأفعال كلها طبيعية واقعة بإيجاب الخلق دون القدرة والإرادة، ولأنه لو ثبت الطبع في الجسم لكان ذلك الطبع من فعل الله سبحانه، فإذا أوجب الجسم بطبعه فعلاً قبيحاً كالقتل والظلم، ولدت نطقاً هو جور وكذب وشهادة زور، لوجب أن يكون القديم سبحانه - على أوضاعهم - ظالماً سفيهاً جائراً مزوراً - تعالى الله عن ذلك كله علواً كبيراً؛ لأنه فعل ما يوجب القبيح من غير اختيار للجسم والإرادة، والفاعل لما يوجب القبيح مقبح ظالم سفيه، فيكون أولى بالذم.

فإن قالوا: إن الطبع يفعله بالقدرة والإرادة، لزمهم أن يصح أن يفعل الجماد تارة، وتارة يخلو من ذلك فلا يفعله؛ لأنه إنما يفعله بالقدرة والاختيار. وبطل أن يفعله بنفسه لا بطبع ولا بقدرة ولا باختيار؛ لأن ذلك يوجب صحة وقوع الفعل لجميع الأفعال، ويوجب حاجة الفعل إلى فاعل حي قادر بحال.

فأما ما يدل على فساد قول ثمامة، وأنه محدث لا محدث له: فهو أننا قد بينا أن جهة وجوب تعلق المحدث بالمحدث إنما هو كونه محدثاً فقط دون جميع صفاته النفسية والمعنوية، ولو صح وجود محدث من غير محدث لصح ذلك في جميع الحوادث، ولم نأمن أن يكون الفعل المباشر والسموات والأرض وأصناف المحدثات حادثاً من غير محدث، وهذا مؤد إلى تعطيل

الصانع ، وإذا فسد ذلك بما بيناه فسد هذا القول .

فإن قال: الدليل على أنه لا يحدث له: هو أنه لو كان متعلقًا بفاعل السبب، لوجب وصح أن يفعله وأن لا يفعله مع حصول سببه وزوال الموانع من حدوثه؛ لأن هذه صفة ما يتعلق بالفاعل .

قيل له: لعمرى إن ذلك لازم على هذا لإخوانك من القدرية على أصولهم، ولكن ما أنكرت على من قال لك: الأمر على ما ذكرت وهذا متعلق بقدرة الباري سبحانه، ويصح ويوجب سقوط أن لا يفعله مع وجود سببه وارتفاع الموانع من حدوثه، وإنما يقع ذلك بمجرى العادة ولو شاء أن لا يقع ما وقع .^{ب/٦٦}

فإن قال: أنكرنا ذلك؛ لأن هذه الأفعال منها ما هو قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح^(١)، أعدنا عليه أدلة خلق الأفعال في الحسن والقبح في ما بعد .

ويقال: ما أنكرت أن يكون من حق ما يتعلق بالفاعل على أصلك أن يكون مقدورًا لفاعله فقط، سواء أمكن تركه أو لم يمكن ذلك، فلا تجد إلى دفع ذلك سبيلًا . ويلزم في المباشر فيقال: أليس المحرك لساعده فاعل للحركة في جميع أجزائها، ومع ذلك لا يصح منه أن يفعل الحركة في بعض ساعده، ويترك الحركة في البعض الآخر منه، وهذا يدل على أنه قد فعل من لا يصح منه ترك الفعل وألا يفعله، وبطل ما قالوه .

* * *

(١) انظر في دلالة المعتزلة على أن الله تعالى لا يفعل القبيح: المختصر في أصول الدين

فصل

[في إبطال قول من عداهم بالتولد]

فأما ما يدل على بطلان قول من عداهم بالتولد في أفعال الله تعالى وأفعال المخلوقين جميعاً^(١): فهو أنه لو صح وقوع فعل منه أو من غيره أو ثبت أن ها هنا محدثاً غيره على وجه التولد، لوجب أن يكون جهة حاجة المسبب إلى سبب يولده من حركة أو اعتماد إنما هو كونه محدثاً؛ لأنهم قد اتفقوا جميعاً أن المتولد لا يحتاج في شيء من صفاته إلى سبب يجب عنه إلا حدوثه فحسب، ولهذه الصفة فقط يحتاج إلى السبب، فلو كان كذلك لوجب أن تحتاج جميع الحوادث إلى أسباب تولدّها؛ لكونها محدثة؛ لأن صفة الحدوث متساوية في جميع المحدثات.

فإذا احتاج بعض الحوادث إلى سبب يوجب حدوثه، احتاج جميع الحوادث إلى مثل ذلك السبب، فكان يجب أن يحتاج السبب المباشر إلى سبب آخر يولده، وكان يحتاج أن تكون الجواهر والأعراض التي لا يصح تولدها كلها تحتاج في وجودها إلى أسباب توجب توليدها، وكان لا يصح فعل مباشر ابتداءً من فاعل بحال؛ لتعذر ما يحتاج إليه في حدوثه ووجوده، ولكان يحتاج السبب إلى سبب، وسبب السبب إلى سبب آخر... إلى ما لا نهاية له.

(١) انظر كذلك في إبطال قول المعتزلة بالتولد: التمهيد ص ٣٣٤، والإرشاد ص ٢٣٠، وتبصرة الأدلة ٢/٦٨٠، وصدق الكلام للأندكاني ص ٤٢٩.

الذي يوضح ذلك ويكشفه: أنه لما احتاج بعض الحوادث في صفة الحدوث إلى محدث لها احتاج سائرهما إلى محدث، ولما احتاج حدوث المحدث إلى كون محدثه حياً قادراً احتاج ذلك في سائرهما، ولما احتاج الفعل المحكم إلى علم فاعله أو كونه عالمًا احتاج ذلك في كل محكم، وكذلك لو احتاج محدث في صفة حدوثه إلى سبب لاحتاج سببه وسائر الحوادث إلى الأسباب، ولما بطل هذا بطل ما قالوه.

فإن قالوا: أفليس الموجود منا يحتاج في وجوده إلى موجد؟ فإن كان لا يحتاج إلى ذلك في كل موجود من قديم أو باق، / وكذلك العرض الموجود 1/17 يحتاج إلى محل وإن كان كل موجود غير محتاج إلى ذلك، وكذلك صفات الحي من العلم والقدرة محتاجة في وجودها إلى وجود الحياة والبنية والبله وإن لم يحتاج إلى ذلك كل حي، فما أنكرت من حاجة بعض الحوادث إلى سبب يولدها وإن لم يحتاج إليه كل حادث؟!.

قيل: لا يجب ذلك؛ فأما الموجود فإنه ليس جهة حاجته إلى الموجد كونه موجوداً فقط، وإنما جهة حاجته إلى الموجد تجدد وجوده وحدوثه، فما من محدث إلا وهو محتاج إلى محدث، ولم يحتاج العرض إلى المحل لكونه موجوداً، وإنما يحتاج إلى محل يوجد به، لكونه عرضاً وصفة، وهذه صفة زائدة على وجوده، ولو احتاج إلى المحل لوجوده لاحتاج كل موجود إلى ذلك. وأما صفات الحي فإنها تحتاج إلى الحياة، فلا يجوز وجود عالم إلا بعد وجود الحياة. وأما البنية والبله فليس بشرط في صفة الحياة، بل يصح أن يخلق الله الحياة مع القدرة والعلم في الجوهر المنفرد اليابس، ويستوي في ذلك حال كل ذات، فبطل ذلك.

دليل آخر:

ومما يدل على إبطال القول بالتولد: هو أنه لو كان كما قالوه، من أنه متى وجد السبب مع زوال الموانع وجب حدوث المسبب، لوجب ألا يدل الفعل المتولد على فاعل ولا على قدرة فاعله، وأن يستغني عن فاعل وقادر بحيث لا يكون متعلقاً بفاعل ولا قادر، ولا يحتاج إلى ذلك؛ لأن الفاعل للسبب لو فعل السبب ثم أعدمه الله تعالى وأعدم قدرته وسائر صفاته، لوجب أن يوجب السبب مسببه، سواء كان فاعل السبب حياً أو ميتاً، فإذاً: لا يحتاج الفعل المتولد إلى فاعل ولا إلى قدرة، ولصح أن يصح المعدوم الذي ليس بشيء قابل للإحياء، وهذا زيادة على قول الملحدة؛ فإنهم إنما جوزوا وقوع الفعل من جسم أو عرض أو طبع، فأما أن يقولوا بوجود الفعل لا من فاعل فلا يقولونه.

الذي يكشف عن صحة هذا قولهم: إن من حق الفاعل وما يتعلق بفعله وجوده ووقوعه على حسب دواعيه وقصده، وأن يصح منه أن يفعله وأن لا يفعله. وهذه دلالتهم في خلق الأعمال، وهذه صفة المباشر من الأفعال وليس هو حال المتولد بعد وجود سببه وزوال الموانع من حدوثه، فيجب لذلك غناه بالسبب عن فاعل/ وقادر يفعله ويحدثه، وأن يصيروا إلى مذهب ثمامة ^{ب/٦٧} والملحدة، وإذا صح غنى هذا الفعل المحدث عن فاعل قادر، صح ذلك في غنى جميع الحوادث عن فاعلها، وهذا هو التصريح بنفي الصانع ولحق بالدهر.

الذي يوضح ذلك: قول القائلين بالأحوال منهم، وأن العلل الموجبة للحال المقتضية لحصول الحال لا محالة له على كل حال، فلا جرم لم يحتج

الحال بعد وجود العلة الموجبة لها إلى فاعل يفعلها، وهذا حكم المتولد من الأفعال مع وجود سببه.

فإن قالوا: فنحن نقول: إن المتولد فعل فاعل السبب على الحقيقة؛ لكونه فاعلاً للسبب الموجب لحدوث المسبب.

قيل: فعلى بطلان هذا دللنا وبيننا شرائط الفعل والفاعل عندكم، وهي غير موجودة في المسبب فكيف يكون فعلاً له؟ ولو جاز هذا لجاز أن يكون فاعلاً للحال المركبة عن العلة، لكونه فاعلاً للعرض الذي هو الكون والقدرة، بل كان يجب عليكم أن يكون فاعلاً لأفعال العباد وقُدْرهم وآلتهم وإرادتهم للفعل، فيجب أن يقرؤا بخلق الأفعال أولاً على موجب قولكم في التولد.

دليل آخر: وهو أنهم متفقون على استحالة تولد المسبب الواحد عن سببين، كما يستحيل وقوع فعل واحد من فاعلين ومقدور لقادرين، ثم هم متفقون على أن العلم الواحد المتعلق بمعلوم واحد على وجه واحد - وهو مثل العلم بالله - متولد عن النظر والاستدلال.

وقد اتفقنا جميعاً: أنه لا يحصل عقيب كل جزء من النظر جزء من العلم، بل لا يحصل العلم حتى يستكمل جميع أجزاء النظر، وهي أسباب كثيرة، وهذا موجب لتولد السبب الواحد عن سببين، وكذلك إذا اعتمد رجلان بألة واحدة على جزء من الحي ففرقا بين جزأين، وكذلك يتولد الوهى الواحد عن التفريق، فيوجد مسبب واحد عن سببين، وإن جاز وجود هذا جاز وجود فعل واحد من فاعلين ومقدور واحد لقادرين.

فإن قالوا: فنحن نقول: إن التفريق والوهى يتولد عن إحدى الحركتين وأحد الفاعلين لا بعينه، لقيام الدليل على استحالة تولد المسبب الواحد عن سببين.

قيل: هذه بهتة منكم، ولو جاز لكم جاز لآخر أن يقول: يصح وجود قدرتين للقادر الواحد كما يصح وجود النظرين وقدرتين للقادرين، ويصح أن يكون الفعل الواحد واقعاً من فاعلين، بحيث أن يصح كون كل واحد منهما فاعلاً لذلك / ١/٦٨ الفعل لا بعينه، وإذا وجد وحدث كان فعلاً لأحدهما دون الآخر، وهذا ما تكرهونه ولا ترضونه.

دليل آخر: وهو أنهم متفقون على أن السبب المولد والمسبب المتولد واقعان من فاعلهما بقدره واحدة، وأن القدرة على السبب هي نفس القدرة على المسبب، وأنه يفعل السبب بها مبتدئاً في محلها ويفعل المسبب بها متولداً في غير محلها في الزمن الواحد.

ويقال لهم: إذا كان كل واحد من الاعتمادين قد يشارك الاعتماد الآخر في جميع صفاته وفي كونه صالحاً لأن يكون سبباً مولداً للتفريق، فلم صار إحدى الحركتين لا بعينها بأولى من أن تكون مولدة للتفريق من الأخرى مع تساويهما؟! وإن جاز أن يشارك أحد الاعتمادين الآخر في جميع صفاته ثم لا يكون مولداً لمسببه، جاز ذلك في الآخر، ومتى صح أن أحدهما مولد في الافتراق صح أن الآخر يولد مثله، وصح الدليل وبطل القول بالتولد، كما لو حرك يده أو يديه فإنه يتولد منه حركة يده وحركة خاتمه.

ولو جاز أن يفعل في الزمن الواحد مقدرين وثلاثة وأربعة ومائة جزء وألف جزء من الحركة، لجاز أن يفعل بالقدرة الواحدة مقدرين مثلين في محل واحد، وكان يصح أن يفعل بالقدرة الواحدة أكثر المقدورات حتى يحرك بالقدرة الواحدة السموات والأرضين والعرش دفعة واحدة؛ لأنه لا خلاف بينهم أن القدرة على الشيء قدرة عليه وعلى ضده ومثله وخلافه... وما لا

نهاية له من المقدورات ، فإذا كانت القدرة تصح أن تتعلق بمقدورات لا نهاية لها وتعمل بها عدة مقدورات في زمن واحد بعضها في محله وبعضها في غير محله ، جاز أن يزيل السماء والأرض بالقدرة الواحدة ، ويرفع الجبل الثقيل في حال حركة يده ، وأن يزيله عن مكانه باعتماده ؛ إذ لا مانع له عن ذلك .

ولما أقروا ببطلان ذلك وإحاطته ، بطل القول بالتولد .

* * *

فصل

في ذكر شبههم في صحة القول بالتولد

وقد اعتمدوا في ذلك على أن قالوا: وجدنا المسببات واقعة في القلة والكثرة بحسب أسبابها ويقدرها، ولذلك إذا دفع الجسم الدفع الكثير أو دفعه القوي الشديد ذهبت الذهاب الكثير، وإذا دفع الدفع اليسير ذهب الذهاب اليسير، وكذلك إذا ضرب الحي ضربًا كثيرًا تولد فيه/ من الألم بقدر الضرب والاعتماد، وإن ضُربَ الضرب اليسير أو ضربه الضعيف تولد الألم اليسير بقدره، فوجب أن يكون حدوث هذه المسببات متعلقًا بأسبابها، وبهذا علمنا أن فعل العبد المباشر فعل له؛ لأنه يوجد بسبب حاله ولا يقف على حال زيد ولا عمرو، وهذه هي طريقة معرفة تعلق الحادث بالمحدث والفعل بالفاعل وهي موجودة في السبب، فصح أن يفعل بالقدرة الواحدة في الزمن الواحد السبب والمسبب.

الجواب: أننا قد أفسدنا هذه الطريقة في خلق الأفعال، وبيننا في صدر الكتاب جهة تعلق الحدوث بالمحدث فينقل معهم إلى ذلك على ما مضى.

ثم يقال لهم: فلهذه الدلالة بعينها قولوا: إن السبب هو الذي أوجب المسبب وإن المتولد لا فاعل له كما قاله ثمامة؛ لأنه كما دل تصرّف زيد وتعلقه بحسب حاله، كذلك هذا المسبب تولد عن السبب بحسب حال السبب دون أن يكون للفاعل تأثير فيه، لا لقدرته ولا لإرادته؛ لأنه إنما فعل السبب فحسب، وهذا ما تأبونه وتكرهونه. وهذا الدليل بعينه يدل على أن لا فاعل له

في الشاهد؛ لأنه لا يقف على قصده ودواعيه ولا بحسب قدرته، فهو كتصرف زيد وعمرو في الذي لا بد من وجوده، سواء أراد غيره أو لم يرده، وهذا ما لا محيص لهم منه أبداً.

فإن قالوا: نحن إنما جعلنا الإرادة والقصد دلالة على أن المرید هو الفاعل وإنما يحدث الفعل عند إرادته، فكذلك جعلنا السبب دلالة على أن فاعله هو فاعل المسبب كما وجد الفعل بالقدرة والإرادة.

قيل: هذا هو الذي يبطل قولكم: إن الفعل لا يحتاج في وجوده وحدوثه إلى الإرادة، ألا ترى أنه يصح وقوع الفعل مع عدم الإرادة عندكم، فكذلك إن الألم الحاصل في زيد عند ضربه هو فعل لفاعله وغير محتاج إلى الضرب، فلا بد لكم من أحد أمرين:

إما أن تعلقوه بالفاعل، وهم متفقون أن الذي يفعل في الغير على غير وجه التولد هو الله فحسب، أو تحوجه إلى السبب، فسقط أن يكون له فاعل، وهذا لا مخلص لهم منه. وإذا ثبت أنه متى وجد السبب فلا بد من وجود مسببه مع زوال الموانع، ولو كان قد عُدِمَ فاعله وهدمت إرادته وقدرته أو صار ميتاً، على أنه لا تأثر له فيه، وحصل هنا فرق بينه وبين المباشر الذي يقف على دواعيه وإرادته ويتعلق به على حسب حاله.

ثم يقال لهم: فعلى موجب هذه العلة يجب أن العلم يتولد عن تذكُّر / ١/٦٩
النظر كما يتولد عن ابتدائه، وكما يتولد الألم عند الضرب والذهاب عند الدفع وجوباً حتماً، كما يقع العلم عند النظر الصحيح، وليس هذا مما تسمحون فيه بأنه تختلف فيه العادة فيحدث تارة ولا يحدث أخرى، بل العادة مستمرة على خلاف ذلك، وهذا ما لا محيص لهم منه.

فصل

[في الرد على بقية شبههم في القول بالتولد]

ويقال لهم: فيجب عليكم القول أيضاً بتولد العلم بالمدرجات عن الإدراكات؛ لوجوب حصول العلم بالمدرجات عند وجود الإدراكات لها عند رفع الموانع على وتيرة واحدة وطريقة غير مختلفة ولا متزايدة، فإن مرؤا عليه تركوا دينهم، وإن أبؤه نقضوا استدلالهم.

فإن قالوا: إنما لم نقل بذلك؛ لأن الطفل المغلوب على عقله يدرك الأشياء ويراهها ثم لا يعلمها.

قيل: هذا أعظم في الغلط من الأول؛ لأن الطفل والمجنون متى أدركوا السواد والحلاوة والمرارة، علموه وحصل لهم الفرق بينه وبين الأبيض والحامض والمر، وإنما يجهل سر ذلك ومنافعه وما يتعلق به من الأمور، فأما أن لا يعلم ما شاهده ويذوقه ويجده من حر النار وبرد الثلج، فإنه محال، على أن عندهم: أن من المتولدات ما يقف وجوده على شرائط، وأن الضرب إنما يولد الألم إذا صادف حيًا، والدفعة والصكّة إنما تولد مع عدم الرخاوة ووجود الصلابة. فكذا ما أنكرتم أن يكون الإدراك مولدًا للعلم، وهذا ما لا مخلص لهم منه.

ويقال لهم أيضًا: ما أنكرتم أن يكون الخبر المتواتر مولدًا للعلم في العقلاء إذا وُجِدَ على صفاته وشرائطه؛ لأنه لا يوجد على هذه الصفات إلا

ويوجب العلم، كما أنه إذا وجدت الأسباب على شرائطها وعدم موانعها وجب تولد المسبب، وهذا أيضاً لا مخلص لهم منه.

فإن زعموا: أن هذه العلوم هي من فعل الله ﷻ عند وجود هذه الأسباب بجري العادة.

قيل لهم: في المتولدات مثله، فكل ما انفصلوا به فهو انفصال عن أصل دليلهم في القول بالتولد.

❁ شبهة لهم أخرى:

قالوا: الذي يدل على أن المسببات فعل لفاعل السبب هو أنها واقعة بحسب قدرة القادر في الضعف والقوة والقلة والكثرة؛ وذلك أن الألم الحادث عند ضرب الأيّد الشديد، أكثر من الألم الحاصل عند ضرب الضعيف، وكذلك ذهاب الحجر عند دفع القوي الشديد، أكثر من ذهابه عند دفع الطفل والمرضى الضعيف؛ ولذلك يشق علينا حمل الثقيل من الأجسام وتحريكه عند وجود الضعف والمرض/ ونقصان القدر، ويخف ويسهل عند الصحة وتزايد ب/٦٩ القدر، ومتى ثقل حمله بإحدى اليدين استعان باليد الأخرى، وما يثقل حمله على الواحد إذا حمل معه آخر خف حمله، وما في معنى ذلك. فكل هذا - زعموا - يدل على أن المسببات تابعة لقدرة فاعل أسبابها، فوجب أن تكون فعلاً لنا، كما وجب ذلك في المباشر.

والجواب: أن هذا من عجيب استدلالكم وطريفها، فإنه لا يمكن معرفة كون القادر قادراً وأن له قدرة حتى نعلم أن له فعلاً، وأن الفعل فعل له، ولهذا لم يصح أن يعلم أن له فعلاً، وأن زيداً قادر بوقوع الفعل من عمرو، فإذا

وجب بالاتفاق بأن يكون العلم بأن الفعل فعل لفاعله متقدماً على العلم بكونه مقدوراً له، فدلوا على أن هذا فعله حتى نعلم أن ذلك وقع بحسب قدرته فهذا بالعكس مما يجب وتقديم ما من سبيله أن يؤخر.

ولا يصح ذلك على قول محصليهم؛ لأن الفعل ليس يتأتى منه؛ لوجود القدرة عليه، وإنما يصح منه الفعل لكونه قادراً، وإنما يحتاج إلى القدرة ليصير القادر بها قادراً، والمؤثر في إحداث الفعل هو كونه قادراً لا القدرة، وكون القادر لا يقل ولا يكثر ولا يزيد ولا ينقص؛ لأن الزيادة والنقصان إنما يصح في الذوات دون الأحوال، ولهذا تقع الأفعال الكثيرة من الباري سبحانه في الوقت الواحد؛ لكونه قادراً، وإن كان لا قدرة له عندكم، وعندنا أيضاً قادر بقدرة واحدة لا تزيد ولا تنقص.

ويقال لهم أيضاً: وكيف يكون الفعل المتولد واقعاً بحسب قدرة^(١) القادر وقتها وكثرتها مع قولكم: إن القادر يقدر بالقدرة الواحدة من الجنس الواحد على ما لا نهاية له، وإن كانت قدرة واحدة فكيف تعتبر كثرة المقدورات بكثرة القدر مع هذا القول لولا الغفلة؟! بل كان يجب مع قولكم هذا أن يقدر الضعيف ومن قلت قدرته بالقدرة الواحدة في الزمن الواحد على ألف ألف جزء من المقدورات وما لا يحصره كثرة العدد؛ لأنها قدرة على ما لا نهاية له، فكان يجب أن يفعل بالقدرة الواحدة في كل جزء من أجزاء الجبل حملاً وحركة، فيشيل الجبل إلى السماء بالقدرة الواحدة.

وفي الاتفاق على تعذر ذلك عليه دليل على بطلان قولكم بالتولد، وأن المسبب إنما يوجد بحسب قدرة القادر في الزيادة والنقصان.

(١) في الأصل: «حذرة» وهو خطأ، والمثبت هو الصواب.

ويقال لهم أيضاً: أليس من قولكم: إن المحل الواحد يحتمل من الجنس الواحد/ في الزمن الواحد أعراضاً كثيرة؟! فلا بد من «نعم».

1/v.

فيقال: من أين لكم أن أجزاء ذهب الحجر الزائدة وتزايد الألم الواقع لزيادة قدرة العبد، دون أن يكون ذلك واقعاً من جهة الله ﷻ، أو جهة بعض الملائكة والجن، فتكون الكثرة واقعة من عدة قادرين؟! ولا يجدون إلى دفع ذلك سبيلاً بحال من الأحوال.

❁ شبهة لهم أخرى:

وقد استدلوا على صحة القول بالتولد بأن الإنسان يفعل في شعره وعظمه وما اتصل بالحي من جسمه حركة وسكوناً، كما يفعل ذلك في محل قدرته، فثبت أنه يفعل بالقدرة في محلها مبتدأ بها، وفي غير محلها على سبيل التولد، وإذا صح أن يفعل في شعره وعظمه ودمه - وإن لم يكن من جملة الحي - صح أن يفعله في غيره من المَحَال وإن لم يكن متصلًا به؛ إذ لا معتبر بالاتصال والانفصال في هذا الباب.

فيقال لهم: ما قلتموه من هذا باطل، فأما شعر الإنسان ودمه فإنه يتحرك عند تحريكه لجسمه بحركة يبتدئها الله تعالى فيهما بجري العادة؛ لأنهما ليستا من جملة الإنسان، بل هو بمنزلة الخاتم والثوب والريق والرطوبات التي في جسمه، والطعام والشراب الذي في معدته، الذي يتحرك جميعه عند تحرك الإنسان لنفسه بحركة يبتدئها الله تعالى في ثوبه وخاتمه والشراب والطعام الذي في مِعَائِهِ بجري العادة.

وَمَنْ قَالَ مِنْ أَصْحَابِنَا: إِنَّ الشَّعْرَ وَالْعِظْمَ فِيهِ حَيَاةٌ وَإِنَّهُ يَنْجَسُ بِالمَوْتِ،

فإنه إنما يتحرك بقدرة يخلقها الله فيهما دون القدرة التي في غيرهما مما يجاوزه على حسب الاختلاف بينهم.

ويقال لهم^(١): أليس الله ﷻ قادراً على تسكين الحجر وحبه عند رمي الإنسان، وترك ذلك بفعل الحركة فيه عند تسكين يده، حتى يقف الحجر عند الدفع ويذهب كلما فارقه العبد، ويخرج من مكانه كلما قصد حبه، فلا بد من الإقرار بقدرة الباري على ذلك؟

فيقال: فلو أجرى العادة بذلك فكان كلما حرك الإنسان يده دفع الحجر وقف، وكلما باينه وفارقه اندفع وذهب، لكان ذلك يدل على أن ذهاب الحجر عن المكان وحركته متولد عن سكون يده، ووقوفه وحبه متولد عن دفعه وحركته. وكذلك لو خلق الألم الشديد العظيم عند الضرب اليسير والألم/ب/٧٠ اليسير عند الضرب العظيم الشديد، فإن أقروا به فقد صح دليلنا، وإن جحدوا ذلك وأبّوه قيل: فلعل هذه المتولدات.

فإن قالوا: إن الله تعالى قادر على ذلك لكنه لا يفعله؛ لأن فعله لذلك إفساد للأدلة العقلية.

قيل لهم: صحة وجود ذلك قائم مقام الفعل كما قد ذكرناه في دلالة التمانع، على أنه لو كان هذا دليلاً صحيحاً لما تصور فساده عند خروج بعض المقدورات إلى الوجود، كما لا يجوز وجود شيء يُفسدُ تعاقب الأعراس على الأجسام وتعلق الحدوث بالمحدث وإثبات الصانع وغيره. وهذا مبطل لما قالوه.

(١) هذا القول سبق إليه الأشعري في إبطال القول بالتولد. انظر: مجرد مقالات الأشعري ص ١٣٣.

❁ شبهة لهم أخرى:

وقد استدلوا على إثبات القول بالتولد بوجود القصاص على القاتل والجراح، وتعلق الذم والمدح به، والغرم لما يكسره وقد يجنيه، ويسميه أهل اللغة قاتلاً له كاسراً جارحاً، وإنما سموه بذلك لفعله الفعل القتل في غيره والكسر والجرح، فثبت أن الإنسان يفعل في غيره كما يفعل في نفسه.

فيقال لهم: وهذا أيضاً من تعلقكم باطل، فأما وجوب القصاص والغرم على الإنسان فإنما وجب عليه بحكم الشرع؛ لفعله ما قد أجرى الله العادة بفعل تفرقة أجزاء غيره عند فعله، وفعل الموت عند جرحه، وفعل دفع الجسم وتحريكه عند اعتماده، لا أن العبد يفعل في غيره شيئاً، ولو أجرى العادة بضد ذلك ثم علق على ضد هذه الأفعال هذه الأحكام، وأسقط القصاص والغرم عن هذه الأفعال، لكان ذلك ثابتاً وصحيحاً وصواباً وحكمة من الله تعالى^(١).

ولو كان هذا دالاً على أن العبد فاعل له لوجب أن يدل إذا وجبت عليه الدية أو القصاص إذا قتل غيره بالسم أو وجَّره^(٢)، أو قتله بالسحر، أو ترك طفلاً حرّاً تحت الثلج أو البرد، أو في مسيل السيل حتى أخذه السيل، أو طرحه في مضيق وألقى عليه سبعاً جائعاً أو حيّات أو عقارب حتى قتله، أو ترك غيره في مسيل ماء، أو تركه خارج الحرز حتى سُرق، أو كان راكب بهيمة فأتلفت بهيمته زرع غيره فأكلته، أو استعار من غيره شيئاً فتلف في يده بأفة

(١) في هامش الأصل: «قال الأستاذ أبو بكر بن فورك: وقد ورد في الشرع ذلك مثل ما ضُربَ على العاقلة في دية الخطأ ولم يباشروا ولم يولدوا ولا فعلوا شيئاً من ذلك. قلت: وكذلك في اللوث على ما هو في كتب الفقه عند من يجيزه».

(٢) أي: سقاه السم. انظر: المصباح المنير مادة (وجر).

سماوية، أو كان حيواناً فمات حتف أنفه في يده عاريةً، أو إذا حبس عبداً أو حراً في بيت ولم يطعمه طعاماً ولا شرباً حتى مات... وما في معنى ذلك أكثر من أن يحصى -: أن يكون وجوب القصاص والدية والغرم في هذه المواضع / دلالة على أنه هو المخرج للروح، والخالق المحدث لنفس التلف الذي وجب به الغرم والقيمة، وهذا خلاف إجماع الأمة.

فإن قالوا: إن الدية إنما وجبت وكذلك القصاص لفعل وُجِدَ بذاته وكان عنده حدوث الموت والتلف.

قيل لهم: كذلك في سائر ما تومون إليه أنه متولد من كسر الكوز عند الزجة^(١)، وتفرقة أجزاء المجروح، وخروج روح المقتول، وحصول الألم عند الضرب، ما تعلق عليه قصاص ولا غرم وإنما تعلق ذلك على الحركات التي تكون عندها هذه الأفعال، وسقط قولهم.

فأما تعلقهم بتسمية أهل اللغة له: قاتلاً وجارحاً كاسراً ضارباً جامعاً مفرقاً محرّكاً مسكناً، فلا شبهة فيه، ومعنى هذه الأسماء أيضاً راجعة إلى الحركات التي توجد في نفسه، يكون عندها فوات الروح وتحريك غيره وتسكينه وجمعه وتفريقه، كما يسمون من ذكرناهم: قاتلاً وجارحاً وتالفاً، ولو فعل حركة الجراحة وحصلت الجراحة بعينها فلم يحصل عندها فوات الروح لم يسم قاتلاً. ولو فعل مثل حركة الجراحة فلم تحصل هناك جراحة؛ لصلابة الموضع، ومثل تلك الجراحة لو فعلت في موضع آخر من بدنه لجرح، لم يسم جارحاً، وإن كانت إحدى الحركتين في معنى الأخرى.

(١) الزجة: أي الطعنة. انظر: المصباح المنير مادة (زجج).

فكذلك حركات اليد إذا صادفت الوجه تسمى لطمًا، وإذا صادفت شيئًا من البدن سمي ضربًا، وتسمى حركات الفم إذا صادفت الطعام أكلًا ومضغًا، ولو حرك فمه مع عدم الطعام لم يسم بذلك أكلًا، وكذلك حركة الرجل إذا صادفت جسمًا وكزًا، وحركة اليد تُسمى لكماً ولكزًا، وإذا لم تصادف جسمًا ووجدت مثل تلك الحركة في مثل تلك المحاذاة لم تسم بهذا الاسم. فكذلك في المتولدات مثله، وكذلك قولهم: إنه مؤلم له، هو بمعنى قوله: مفرح له، ومشبع له، وقد سرَّ غيره، وقد غمَّه، وأحزنه، وأضحكه، وأبكاه، وقد نشَّطَ فلانًا لكذا... كل ذلك بالاتفاق ليس هو من فعله.



فصل

[في إلزام الأصحاب لهم في أصل دليلهم]

وقد ألزهم أصحابنا في أصل دليلهم^(١): ما أنكرتم أن يكون نماء الزرع متولداً عن سقيه وتسميده، ويكون خروج الروح متولداً عن حصول السم في جسده وعن لسب العقرب ولدغ الحية، وأن يكون الشبع والري متولداً عن الأكل والشرب، وأن يكون بياض الدنس عند سوطه وضربه متولداً عن ضربه وسوطه، كما أن الألم متولد عن الضرب، والعلم متولد عن النظر، والكسر عن الزجة.

ب/٧١ فقالوا: أنكرونا ذلك؛ لأننا قد نجد حصول/ السقي والتسميد ولا يحصل النماء في الزرع ويفسد، وقد يشرب السم وتلسعه العقرب فلا يموت، ويأكل الطعام والشراب ولا يشبع ولا يروى، ولأنه لو قتل السم لقتل الماء، ولو أروى الماء لأروى البلسان^(٢)، ولو أشبع الخبز لأشبع التراب؛ لأن الأجسام متجانسة تقوم بعضها مقام بعض، فلما وجدنا اختلاف أحكامها في بعض الدواب علمنا أن ذلك فعل الله تعالى بجري العادة.

قيل لهم: فكذلك قد يحصل الضرب ولا يولد الألم، ويحصل النظر ولا

(١) انظر: مجرد مقالات الأشعري ص ١٣٤.

(٢) البلسان: شجر له زهر أبيض صغير كهيئة العناقيد، وهو من الفصيلة البخورية، ويستخرج من بعض أنواعه دهن عطر ينبت بعين شمس بظاهر القاهرة. انظر: المعجم الوسيط ٦٩/١.

يحصل العلم، وتحصل الزجّة ولا يحصل الكسر، وتحصل الجراحة ولا يحصل القتل. فقولوا أيضاً: إن ذلك بجري العادة.

وكذلك لو كان الألم متولداً من ضربه بالخشب والسوط، لوجب أن يتولد ذلك من ضربه بالقطن والماء والهواء الذي هو أجسام لطيفة، ولو تولد العلم عن النظر الصحيح لوجب أن يتولد الشك والظن عن النظر الصحيح؛ لأن الشك والظن والعلم هو جنس الاعتقاد عندهم، ولو تولد كسر الكوز من زجة الحجر لوجب أن يتولد من زجة القطن والماء، ولوجب إذا زججنا بالحجر على الجبل العظيم أن يكسره؛ لأن الجبل من جنس الزجاج، ولوجب إذا ضربناه من أسفل قدمه أن يولد الألم مثل ما يولده إذا ضربناه على ما رق من جسمه كعينه ووجهه، وقد يضرب الميت فلا يؤلمه ويؤلم الحي.

فإذا اختلف تولد هذا في الذوات - وكان الأجسام كلها من جنس واحد - علمنا أن ذلك إنما يوجد بجري العادة من فعل الله ﷻ؛ إذ لو كان واجباً على وجه الوجوب لم يختلف حاله في بعض الذوات دون بعضها.

فإن قالوا: ها هنا شرائط وصفات متى لم يوجد السبب والمسبب على تلك الصفة لم يولد شيئاً؛ لعدم الشرط؛ إذ المانع يمنع من توليده، فالضرب إنما يولد الألم إذا صادف جسمًا بشرط أن يكون حيًا، والكوز إنما ينكسر بشرط أن يزج إليه جسم فيه ثقل وصلابة، والعلم إنما يتولد من النظر إذا كان نظرًا صحيحًا في موضعه، وجميع ذلك محتاج إلى شرائط متى فقدت تلك الشرائط لم تولد، وإن وجدت الشرائط كلها وجب توليدها لا محالة.

قيل لهم: فخذوا منا مكيالاً بمكيال وميزاناً بميزان، فكذلك إنما يولد السقي والتسميد إذا وجد شرائطه، وهو أن يكون بمقدار حاجته إليه، ولا يطرأ

عليه علة وآفة تفسده وتمنع نباته، ويتولد خروج الروح عن السم إذا كان سمًّا موجبًا، ولا يتحصل هناك مانع من فصل قوة الطبيعة له، والشبع والري إنما يتولد من بعض الأجسام التي توجد/ فيها أعراض مخصوصة دون غيرها، وإذا لم يكن بالآكل والشارب علة تمنعهما من الشبع والري، وكذلك بياض الدنس عند ضربه بقدر ووضع النار تحته بقدر، وكذلك متى وصلت النطفة السالمة من الاعتلال إلى رحم سالم وامتزج بنطفة سالمة، وجب تولد الولد، وهذا لا محيص لهم منه.

* * *

فصل

[في اتفاقهم في القول بعدم صحة توليد الجسم جسمًا آخرًا]

وقد اتفق القائلون بالتولد: أنه لا يصح أن يولد الجسم جسمًا ولا لوثًا، وأن الأسباب المولدة إنما هي الحركات والاعتمادات والوهي والنظر والاستدلال والمجاورة المولدة للتأليف.

فيقال لهم: ما أنكرتم من أن تكون من الحركات والاعتمادات المولدة ما يولد الجسم واللون والجوهر والأعراض.

فإن قالوا: لو صح أن يكون أحد هذه الأسباب مولدة للجسم أو للجوهر أو للون، لوجب أن نجد ذلك ونشاهده، وفي علمنا بتعذر ذلك علينا وفقده ما يدل على أنها لا تولد ذلك.

قيل: ولم إذا تعذر ذلك عليكم ما يدل ذلك على إحالته؟ ولعله إنما تعذر ذلك؛ لجهلكم بكيفية ترتيب الحركات وتقديمها على جهات مخصوصة لا نعلمها، لا لأن الأسباب لا تصح أن تكون مولدة، وقد قلتم: إن الإنسان يقدر على رد الريح إلى الزق؛ لأن القادر على الشيء قادر على ضده، فكما قدر على إخراجه قدر على رده، وإنما يتعذر عليه رده؛ لجهله بكيفية رده وتعذر تمييز الريح من غيره، ولعل البياض الذي يحصل عند ضرب الدنس تولد من فعله، وإنما يختلف ذلك لاختلاف ترتيب حركاته وآلته.

ولعل بعض الملائكة يحسن ترتيب ذلك والسماوات والأرض إنما هما

من فعله، إما بفعله لهما مباشراً أو متولداً؛ لأنهم قادرون على الإحداث والإبداع والاختراع، والإحداث للجواهر هو بمعنى إحداث سائر الأعراض، ألا ترى أن قدرة الباري - جل ذكره - لما تعلقت بالأشياء على جهة الإحداث تعلقت بكل جنس على سائر الوجوه، فكذلك قدرنا مثل ذلك، وقدر الملائكة على هذه الصورة. وهذا يدل على عجزهم عن إقامة دلالة من جهة العقل أن الله سبحانه خالق السموات والأرض.

ويقال لهم: لا نسلم لكم قولكم: إنه لو ولدت جواهر لوجب أن نجد ذلك وندرته، بل ما أنكرتم أن سائر حركاتنا واعتماداتنا تولد على دوام الأوقات جواهر لطيفة بسيطة كالهواء والريح وإن كنا لا ندره، كما يولد الاعتماد الوهي، والوهي يولد الألم، وإن كان الألم لا يدرك بحاسة البصر واللمس والذوق، وإنما يدرك المؤلم من نفسه. وليس ها هنا طريق يمكن / أن ندرك به الأجسام اللطيفة البسيطة عند تولدها عن حركاتنا واعتماداتنا، وهذا يبطل ما قالوه.

ويقال لهم: هل يصح أن يقف الجسم الثقيل في الهواء مع ثقله واعتماده إلى أسفل لا يولد^(١) النزول؟ وهل يقدر الله ﷻ على ذلك؟
فإن قالوا: نعم، فقد أقروا بأن ذلك فعل الله بجري العادة، بل يجب أن يولد اعتماده الإهواء.

قيل: فقد قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ نُنَقِّنَا جَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظِلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ﴾^(٢).

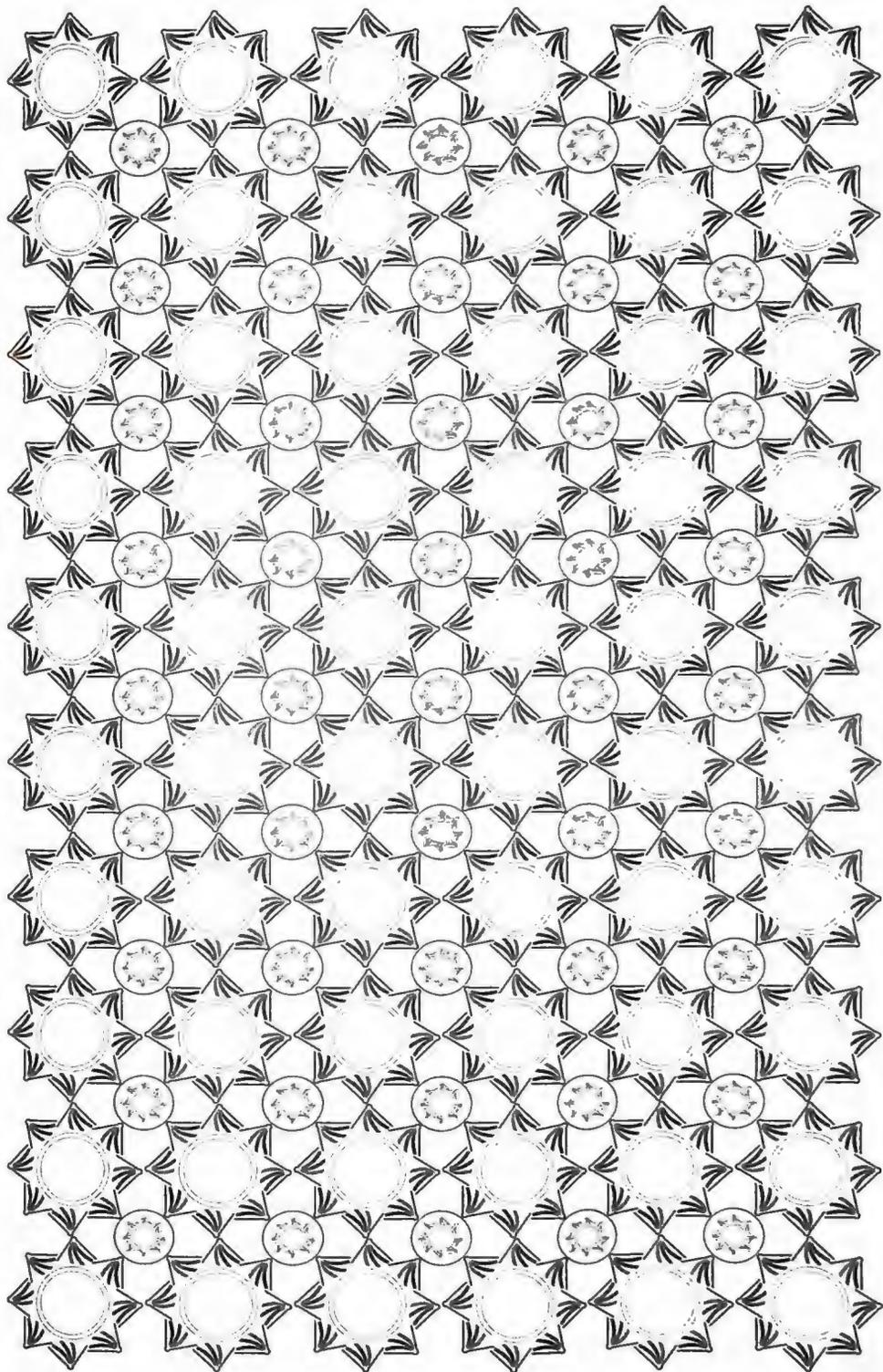
(١) المناسب: ولا يولد.

(٢) سورة الأعراف: ١٧١.

فإن قالوا: يجوز أن يكون: كان قد أفنى الله تعالى عنه الثقل وخففه، أو كان فوقه علاقة، أو كان في يد بعض الملائكة.

قيل: كل ذلك خلاف الظاهر؛ لأن الجبل اسم لا يتناول إلا الحجر الصلب الذي لو وقع بهم كما ظنوه لأهلكهم. ولم يقل: وإذ نتق بهم الجبل بعض الملائكة، ولأنه لو كان فوقه علاقة أو بيد ملك لم يكن في تلك أعجوبة ولا معجزة، وكل ذلك مبطل لما قالوه.

تم الجزء الأول من كتاب البيان، يتلوه في الجزء الثاني:



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

باب

الكلام في الاستطاعة وأحكامها

ويجب أن نذكر فصولاً يعرف بها ما بعدها من الخلاف .

فأولها: أن نعلم أن العبد قادر بكسبه غير عاجز عنه^(١)، خلافاً لجهنم بن صفوان حيث قال: إن العبد غير مستطيع، وإنه كالباب الذي يتحرك^(٢)؛ لحجة العقل والقرآن:

فأما حجة العقل^(٣): فهو أن الإنسان يعرف من نفسه الفرق بين قيامه وقعوده وتصرفاته واكتسابه إذا كانت واقعة منه باختياره، وبين كونه مسحوباً ومجروراً ومفلوجاً مرتعشاً مريضاً، وهذا الفرق لم يحصل لجنسهما، ولا للعلم بهما، ولا للإرادة لأحدهما دون الآخر، ولا لاختلاف محلّيهما، ولا لاختلاف الحركتين... ولا لغير ذلك.

فعلمنا أنه إنما حصل هذا الفرق لوجود القدرة على إحداها وعجزه عن الأخرى؛ لأن الحركتين في المحاذاة الواحدة من المتحرك الواحد هما

(١) انظر: الإنصاف ص ٤٥، والإرشاد ص ٢١٥، وأبكار الأنكار ٢/٢٨٩.

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ١/٨٧.

(٣) هذا الدليل نجده باختصار عند الباقلاني في التمهيد ص ٣٢٤.

متجانستان مثلان غير مختلفين، ولأنه قد يعلم من نفسه الحركة الضرورية كما يعلم الحركة الاختيارية، ولأن العلم من شأنه أن يكون تابعاً لمعلومه، فيجب أن يحصل هناك ما يتعلق به العلم من الفرق وهو القدرة على إحدى الحركتين، ولأنه قد يجد هذا الفرق في المحل الواحد مثل إن كان عاجزاً فقدر، أو كان قادراً فعجز، فها هنا لم يختلف محل الحركتين مع حصول الفرق بينهما، فلم يبق إلا أنهما إنما اختلفا لأنه قد حصل مع أحدهما قدرة ومع الآخر عجز. وهذا هو دليل على كونه قادراً وعلى إثبات القدرة له.

وقد قال الله ﷻ: ﴿فَأَنْقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(١)، يعني به: ما دتمم مستطيعين وموصوفين/ بهذه الصفة، وقال: ﴿أَوْلَتْ بَرَوًا أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَهُمْ ۖ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾^(٢)، فأثبت لهم قوة، وأثبت لقدرة نفسه من المزية في تعلقها بالمقدورات التي لا نهاية لها على وجه الحدوث ما ليس لقدرة العبد، التي لا تتعلق إلا بمقدور واحد على وجه الاكتساب، وبين ذلك بقوله - عز من قائل -: ﴿أَوْلَتْ بَرَوًا أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَهُمْ ۖ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾^(٣)، يعني به: أنه أحدثهم بقدرته. وقال: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(٤)، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٥). فأثبتهم مستطيعين في الظاهر، وأن المراد به استطاعة البدن، إلا أن ينضم إليه بدليل السمع غيره. وقد قال

(١) سورة التغابن: ١٦.

(٢) سورة فصلت: ١٥.

(٣) الآية السابقة.

(٤) سورة الأنفال: ٦٠.

(٥) سورة آل عمران: ٩٧.

النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»^(١).

والأمة مجمعة على أن بعض الخلق قادرون وبعضهم عاجزون، كما وصفوا بعضهم بالعلم وبعضهم بالجهل، فلا يبطل إجماع الأمة بخلاف جهم بن صفوان وأتباعه، ولا يبعد أن يكون الذي حمل جهماً على ذلك - وأن العبد يتحرك كالباب والشجرة - غيظه من غلوه المعتزلة وتجاوزهم في ادعاء القدرة على خلق أعمالهم، وأن البقرة والبعوضة تقدر على أفعالها وطيرانها، وأن الله لا يقدر على شيء من أفعالها ولا حركاتها ولا من أفعال شيء من الحيوانات القادرين بحال على وجه من الوجوه.

لكنهما قد أخطأ جميعاً في الجهتين، فأما جهم فقد أصاب في قوله: إن العبد لا يقدر على الخلق والإحداث، وأخطأ في قوله: إنه لا يقدر على شيء. وأخطأت القدرية في أن العبد قادر على الخلق والإحداث من دون الله تعالى، وقد أصابوا في قولهم: إن العبد قادر غير عاجز. والحق ما نقوله من القولين: إن الله سبحانه منفرد بالخلق، وإن العبد قادر على الاكتساب دون الإيجاد والإحداث، وهو أوسط القولين.

* * *

(١) الحديث متفق عليه من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أخرجه البخاري ٦/٢٦٥٨ في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، برقم: (٦٨٥٨). وأخرجه مسلم ٤/١٨٣٠ في كتاب الفضائل، باب توقيره صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، برقم: (١٣٣٧).

فصل

[في الفرق بين قدرة العبد وقدرة الله تعالى]

ويجب أن قدرة العبد عرض من الأعراض ولا تبقى زمانين، بل توجد في الأول وتعدم في الثاني، وكذلك سائر الأعراض، وقدرة الباري عز وجل قديمة لا يجوز عليها العدم وليست هي بعرض، وقُدْرُ العباد من حقها ألا توجد إلا في محل مقدورها، ولا تكون قدرة إلا لمقدور واحد، وتكون موجودة مع المقدور لا قبله ولا بعده. وقدرة الباري لا تصح أن توجد بمحل مقدورها؛ لأن الباري سبحانه لا يجوز أن يكون محلاً للحوادث، وهي قدرة متعلقة بكل المقدورات على وجه الإيجاد والحدوث، ويجب أن تكون موجودة قبل مقدورها وحال وجود مقدورها وبعده؛ لأنها قديمة.

والقدرة المحدثه لها مثل، وقدرة الباري لا مثل لها، وليس لها ضد، ^{ب/٧٣} وقُدْرُ العباد لها/ في مقدور الله سبحانه أصداد^(١) يستحيل وجودها مع أصدادها وهو العجز الذي يتعلق بمتعلقها على العكس من تعلقها، والموت والقدرة على ضد مقدورها على قول بعض أصحابنا.

ويصح أن تكون قدرة الإعادة على وجه الاكتساب، بأن يعيد الله سبحانه تلك الحركة وتلك القدرة التي تعلقت بها، فتكون قدرة على مقدرين لا ضدين ولا مثلين ولا خلافين كالإرادة والحركة، وقدرة الباري متعلقة

(١) في الأصل: «أصداداً» وهو خطأ، والمثبت هو الصواب.

بجميع ذلك، وليس من حق القدرة ولا الحياة ولا شيء من صفات الحي ولا غيره من الأعراض ولا صفات الباري سبحانه الحاجة إلى بنية ولا بلة ولا رطوبة، بل يصح وجود هذه الصفات وأضدادها في الذات الواحدة، إذ لا تأثير للبنية والبلة والرطوبة في حمل الذات لهذه الأعراض.

* * *

فصل

[في أن القدرة على الإيمان غير القدرة على الكفر]

ومن حق القدرة على الإيمان أن تكون غير القدرة على الكفر، وأن لا تكون قدرة على الضدين، وقدرة كل شيء غير قدرة غيره.

والدليل على هذه الجملة: اتفاق المسلمين في الرغبة إلى الله سبحانه في أن يقوِّبهم على الإيمان وأن يعينهم عليه، وليس في المسلمين من يرغب إلى الله تعالى في أن يقوِّبهم على الكفر ولا أن يعينهم عليه. فثبت بهذا الإجماع: أن قدرة الإيمان لا تكون هي نفس القدرة على الكفر، بل تجب أن تكون غيره؛ إذ لو كان كذلك لكانوا قد سألوه أن يعينهم على الكفر.

وأما ما يدل على أن قدرة كل شيء غير القدرة على غيره: فهو ما قد ثبت أن القدرة لا تكون إلا قدرة على ما يوجد بمحلها، والمحل الواحد لا يحتمل من الجنس الواحد أكثر من عرض واحد، فكذلك لا يحتمل من القدرة على ذلك الجزء إلا قدرة واحدة، واحتاج كل جزء منه إلى قدرة يخلقها الله سبحانه فيه ومعه وعليه، ولهذا احتاج أن يسأل الله ﷻ العون على طاعته في كل حال. فصح ما قلناه^(١).

(١) كُتِبَ في الهامش عند هذا الموضوع: قال بعض أصحابنا: قدرة لا تقع بها فعلا في حالة، ولا متعاقبان، فلا تصلح للضدين، ولأن العجز يؤثر في تعذر المعجوز عنه عند وجوده، فكذلك الاستطاعة تؤثر في الفعل عند وجوده، ولأننا اتفقنا أن القدرة لا تتأخر عن الفعل فلم تتقدمه.

فصل

في ذكر الدليل على أن الأعراض لا تبقى

فأما الدليل على استحالة بقاء القدرة إلى الزمن الثاني من حال وجودها، وعلى أن سائر الأعراض لا يصح عليها البقاء بحال: فعلى قول من قال من أصحابنا: إن البقاء معنى هو علة لكون الباقي باقياً، فهو أننا نقول: لو جاز بقاء شيء من الأعراض لكان لا يخلو أن تبقى لنفسها أو لعله، فلو بقيت لنفسها لوجب أن تكون باقية في حال حدوثها لحصول نفسها، ولو كانت باقية لعله - هي البقاء - لوجب أن يصح حمل / العرض للعرض، ولخرجت عن أن تكون ١/٧٤ صفة، ولوجب أن تكون جسمًا أو جوهرًا وذلك باطل^(١).

وعلى قول من نفى أن يكون البقاء معنى من المعاني وأن البقاء إنما هو عبارة عن استمرار الوجود بالذات، قال: الدليل على أن العرض يستحيل بقاءه: هو أنه لو صح بقاءه وثبت وجوده واستقر، لوجب إحالة عدمه عليه بحال، وأن يمنع بوجوده من حدوث ضده لوجوب وجوده واستقرار ثبوته.

فإن قال قائل: ما أنكرتم من أنه متى طرأ عليه ضده أن يؤثر في عدمه؛ لأن ضده حادث ويتعلق بفاعل وقدرة قادر، فيكون مؤثرًا في عدم الباقي من الأعراض.

(١) هذا القول نجده عند الأشعري في اللمع ص ٩٤، والباقلاني في التمهيد ص ٣٢٥.

قيل: أنكرنا ذلك؛ لأن وجود العرض مع صحة بقائه وحصوله ووجوده في محله، مانع للقادِر من أن يفعل في محله ضده؛ إذ هو بالوجود أولى منه بالمعدوم يريد فاعله أن يحدثه في محل فيه عرض موجود، وكيف صار الحادث مؤثراً في وجوب عدم الباقي الموجود ولم يصر الباقي مانعاً من خروج المعدوم إلى الوجود؟.

فأما قولهم: إنما أثر الحادث في عدم الباقي لكونه مقدوراً، فهو كلام باطل على أصولهم؛ لأنه إنما يجب عدم الباقي عندهم حال حدوث الحادث الذي هو ضد الباقي، وحال حدوثه قد خرج عن كونه مقدوراً؛ لأنه قد حصل موجوداً، والموجود لا يصح أن يكون مقدوراً بحدوثه، فبان تخليطهم.

فإن قالوا: فبأي طريق تعلمون صحة عدم الجواهر؟

قيل: على قول من أثبت البقاء معنى من المعاني، متى قطع الله سبحانه عنه البقاء وجب عدمه، وعلى قول من نفى أن يكون البقاء معنى قال: إنما تعدم الجواهر بأن يقطع الله تعالى عنها جميع أكوانها من حركاتها وسكناتها، التي تعلم ضرورة أنه لا يصح خلو الجواهر عنها، ولا يتصور له وجود مع عدم سائرهما، وهذا ظاهر.

*** ** **

باب

ذكر الدلالة على أن الاستطاعة مع الفعل

قد بينا أن الذي نذهب إليه: أن قدرة العبد مع الفعل لا قبله ولا بعده،
والقدرة والقوة والاستطاعة معنى واحد.

وقد حكينا مذهب جهم بن صفوان وأبطلناه.

وذهب القدرية أجمع إلى أنه يجب تقدمها على الفعل، وأن الاستطاعة
قبل الفعل^(١).

ثم اختلفوا: فقال البلخي^(٢) ومن تابعه: إنها لا تبقى ولا شيء^(٣) من

الأعراض، وأنه يفعل في الزمن الثاني بقدرة معدومة^(٤). / ب/٧٤

ومن قال منهم: إن القدرة تبقى، قالوا أيضاً: إنه يصح أن توجد القدرة
على الفعل المستقبل، ثم تعدم القدرة حال الفعل بضد يطرأ عليها أو غير
ذلك.

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٣٩٠، والمختصر في أصول الدين ص ٢١٦.

(٢) هو عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، أبو القاسم، المعروف بالكعبي، من معتزلة
بغداد، متكلم مشهور، وفقه أديب، من نظراء أبي علي الجبائي، توفي ببلخ سنة
٣٢٧هـ. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٨٨.

(٣) في الأصل: «شيئاً» وهو خطأ، والمثبت هو الصواب.

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ١/٣٠٠، وشرح المقاصد ٤/١٠٣.

والدليل على أن الاستطاعة مع الفعل: حجة السمع وحجة العقل:

فأما ما يدل على ذلك من حجة العقول^(١): فاتفاق الكل على أن الفعل محتاج إلى القدرة، فعندنا: يصير به كسباً وبقدرة الله حادثاً، وعندهم: يصير حادثاً، وهي المصححة له، ويستحيل أن يحتاج إليها في ثاني حال وجودها، سواء كانت القدرة معدومة أو موجودة؛ لأن من حق المحتاج إلى غيره ألا يحتاج إليه في حال عدمه، وإنما يحتاج إليه في حال وجوده.

الذي يدل على ذلك: أن العلم والقدرة وصفات الحي لما احتاجت إلى القادر في كونه قادراً حياً وإلى الحياة والمحل، احتاجت إليه في حال كونها، ولما احتاج إلى الحياة والقدرة وجب مقارنتهما في الوجود، لحصول كونه حياً، ولما احتاج الكلام إلى الإرادة في كونه أمراً وخبراً عن مخبر مخصوص، احتاج إليه في حال وجوده. فكذلك: لا يجوز أن يكون الفعل محتاجاً إلى قدرة معدومة، وثبت أنها إنما يحتاج إليها في حال وجودها، ولو صح وجود الفعل حال عدم القدرة لصح وجود القدرة والعلم والإرادة حال عدم المحل؛ لأن الفعل محتاج إلى القدرة كاحتياج القدرة إلى المحل، ولما بطل هذا واستحال ثبت أن القدرة مع الفعل.

فإن قيل: فيجب ألا يجب تقدم قدرة الباري سبحانه على الفعل.

قيل: قد دلت الدلالة على تقدم قدرة الباري تعالى، لكن لا بد من مقارنتها لحدوث الحادث؛ لكونها قدرة على إيجادها وكلاهما^(٢) مستمر.

(١) هذا الدليل نجده باختصار عند الأشعري في اللمع ص ٩٧، والباقلاني في التمهيد ص ٣٢٥.

(٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب: «وكلاهما».

فإن قالوا: أليس العلم الكسبي محتاجاً في وقوعه إلى النظر، وإن لم تكن حاجته إليه وإلى وقوعه حال مقارنته لم يجب تقدمه .

قيل: قد قال بعض أصحابنا: إن مع كل جزء من النظر جزءاً من العلم، وإنه يجب مقارنة بعضه لبعض .

فإن قالوا: فكيف صار أحدهما محتاجاً إلى الآخر؟

قيل^(١): لعلمنا أن العلم إنما حصل بطريقة النظر، وأن النظر لم يحصل عن العلم، وكيف صار عندكم حركة الخاتم متولدة عن حركة اليد دون أن تكون حركة اليد متولدة عن حركة الخاتم؟ ولم كانت الإرادة أولى بأن تكون هي المرادة والمرادة هي الإرادة؛ لأنهما/ في قرن واحد؟ وهذا ما لا جواب ١/٧٥ عنه .

فإن قالوا: فنحن لا نجد أنفسنا عالمة إلا بعد وجود النظر، ونفرق بين حالة النظر وبين حالة العلم .

قيل: هذا غلط؛ لأنه ليس الطريق إلى الفرق بين العلم والاستدلال والنظر والشك والظن، هو أن يرجع فيه إلى النفس، وإنما نعلم أنه علم ومخالف لجنس الشك والظن والجهل بالأشياء، والمقلدون الظانون له أنهم عالمون به ويدعون الرجوع فيه إلى النفس . ولو سلمنا ذلك فإننا قد بينا أن الفعل لا يصح أن يصير كسباً إلا بالقدرة، فيحتاج إليه حاجة الوجوب والعلم وإن كان لا يحصل لنا اليوم إلا بطريق النظر الصحيح، والله تعالى قد أجرى العادة بذلك كما أجرى العادة بوقوع العلم عند سماع الخبر المتواتر، فليس

(١) هذا الجواب نجده عند الباقلاني في التمهيد ص ٣٢٧ .

بواقع بالنظر ولا يصير به حادثاً ولا كسباً، فلذلك جاز تقدم النظر؛ لأنه ليس بواقع به ولا يصير به كسباً.

دليل آخر: ومما يدل على أن الاستطاعة مع الفعل هو ما قد اتفقنا عليه أنه لو لم يخلق له القدرة لتعذر عليه الفعل، وإنما تعذر عليه ذلك لأجل عدمها لا لمعنى آخر. ولو خلقت له القدرة لصح وتأتى منه الفعل؛ لوجود القدرة وتخصصها، فإذا ثبت هذا وجب أن يؤثر في جعل الفعل كسباً حال كونها موجودة؛ إذ لو صح أن يفعل بقدرة قد عدت وفنيت لصح أن يفعل ولم يخلق له قدرة.

والذي يوضح ذلك ويكشفه: أنه إذا وجب حركة من خُلِقَتْ له الحركة لأجل الحركة، ومن لم تُخْلَقْ له الحركة لم يصير متحركاً لأجل عدم الحركة - استحال أن يتحرك المتحرك بحركة معدومة كما يستحيل أن يتحرك بحركة لم تخلق له، وكذلك حكم سائر الصفات من صفات الحي والألوان... وغيرها من الأعراض^(١).

دليل آخر: وهو أنه لو صح تقدم القدرة على الفعل وقبل حال حدوثه بزمن واحد، وتكون قدرة على ما يوجد في الثاني من حال حدوثها، لصح تقدمها عليه وقتين وثلاثة ومائة ألف وقت والدهر الأطول؛ إذ ليس بين تقدمها على الفعل بزمن واحد من التأثير إلا ما لوقتتين ولثلاثة فأكثر؛ إذ ليس في ذلك إحالة ولا شيء يفرق بين تقدمها عليه وقتاً واحداً والأوقات الكثيرة. ألا ترى لِمَا صح ب/٧٥ تقدم الجسم على الجسم، والجسم على الفعل، والحياة على الفعل، / وتقدم الآلة والجارحة وتقدم السؤال على الكون بزمن واحد، جاء ذلك بأزمان كثيرة، وسواء

(١) انظر: اللمع للأشعري ص ٩٦.

كانت قدرته معدومة من ألف سنة أو موجودة، كما لو عدمت في الزمن الأول لوقع بها الفعل في الزمن الثاني. وإذا فسد هذا بطل ما تقولونه^(١).

دليل آخر: وهو أنه قد ثبت أن القدرة خاصيتها التي بانته من غيرها هو أنها يتأتى بها الفعل، وهذا هو خاصيتها الذي بانته من سائر الأشياء، وخاصية العجز أنه يتعذر معه الفعل، فلو كانت القدرة إذا وجدت يستحيل معها وقوع الفعل حتى تعدم، لأوجب ذلك أن تكون كالعجز؛ لأنها قد وجدت ويتعذر معها الفعل وهذا موجب لأن يكون القادر والعاجز على صفة واحدة.

دليل آخر: وهو أنه لو صح أن تكون القدرة متقدمة على الفعل وعدمت القدرة على الفعل، لصح أن يعجز عنه بعد قدرته ويخلق فيه العجز في ثاني حالها، وهي الحالة التي يتأتى فيها الفعل بالقدرة المعدومة، وهذا يوجب أن يكون العبد قادراً على الفعل بالقدرة المتقدمة، وعاجزاً عنها بالعجز الموجود، فوجب أن يكون الفعل موجوداً معدوماً، وأن يكون قادراً عاجزاً عن فعل واحد.

هذا مع اتفاقهم أن ما له تعلق بغيره لا يجوز أن يضاد ماله تعلق، إلا إذا تعلق بنفس متعلقه على العكس من تعلقه به على وجه واحد بكل ماله تعلق، هذا مع قول أكثرهم: إن القدرة الموجودة في الزمن الأول قدرة على ما يوجد في الزمن الثاني والثالث والرابع وما بعد ذلك ما بقيت القدرة، فإذا كانت القدرة ثم عدمت وطراً العجز وجب أن يكون قادراً عاجزاً. وهذا نهاية الإحالة.

دليل آخر: وهو أنه لو كانت القدرة متقدمة على الفعل، لوجب أن يكون العبد في حال الفعل مستغنياً عن الله ﷻ في أن يعينه عليه وغير مفتقر إليه، بل يجب أن يقدر بالقدرة المعدومة على الأفعال الكثيرة والحركات الكثيرة في

(١) هذا الدليل سبق إليه الأشعري في اللمع ص ٩٥، والباقلاني في التمهيد ص ٣٢٥.

المحل الواحد في الزمن الواحد وفي الأزمان الكثيرة؛ لأن القدرة عندكم قدرة على الشيء وعلى أمثاله الكثيرة، بل عندكم قدرة على ما لا نهاية له من الأفعال في الزمن الثاني والثالث والعاشر. والمحل أيضاً يحتمل عندكم من الأعراض الكثيرة منها من جنس واحد فيصح أن يحمل الجوهر الواحد مائة جزء من الحركة، فلا يمتنع أن يخلق في الزمن الواحد في الجزء الواحد/ ألف جزء من الحركة في محل واحد وفي محال كثيرة في الزمن الثاني وفي أطول الدهر، من غير أن يكون محتاجاً إلى الله تعالى في حال الفعل ولا ما قبله، إذا كانت القدرة موجودة له وباقية فيه.

وقد أجمعت الأمة على أن العبد غير مستغن عن الله تعالى في كل الحالات على أن يعينه على الفعل، وبهذا أمر عباده أن يسألوا ويقولوا: ﴿يَاكَ تَبْتَدُّ وَيَاكَ نَسْتَعِينُ﴾^(١)، وهذا مبطل لمذهبهم؛ لأنه قد أعانهم وقد استغنى عنه العبد، وهو خلاف الإجماع.

دليل آخر: قال أصحابنا: ولأن حاجة الفعل إلى الآلة عندكم كحاجته إلى القدرة، فلو جاز أن يفعل بقدرة معدومة لجاز أن يمشي برجل معدومة، ويكتب ويلطم بيد معدومة، ويبصر بعين معدومة، ويقتل بسيف معدوم، ويقطع بسكين معدومة، ويكتب بقلم معدوم. ولما جَوَزْنَا أن تكون الآلة يصح عليها الوجود قبل الفعل وإن كان الفعل غير محتاج إليها؛ لأنها أجسام والأجسام يصح بقاؤها إلى وقت حاجة الفعل إليها، والقدرة عرض وحاجة الفعل إليها حال وجودها، ولو وجدت قبل الفعل لما صح بقاؤها إلى حالة الفعل؛ لما يَبَيَّنَاهُ من استحالة بقاء الأعراض لما سلف.

(١) سورة الفاتحة: ٥.

فصل

في ذكر أدلة السمع

وأحد ما يدل على ذلك: قوله تعالى: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾^(١)، وقوله: ﴿وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾^(٢)، وقوله: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾^(٣).

وقد علمنا أن السبيل سبيلان: سبيل غي وضلال، وسبيل رشد وهدى. ولا يجوز أن يكون أراد به أنهم لا يستطيعون سبيل الغي والضلال؛ لكونهم غاوين ضالين وهم مكتسبون له مذمومون عليه، فعلم أنه إنما أراد أنهم لم يستطيعوا سبيل الهدى والإيمان والرشاد، وقد علم أنه لم يرد بقوله: ﴿فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ المسموعات وفعل الجوارح التي هي محل إدراك الأصوات؛ لأن هذا ليس من مقدراتهم ولا من مقدرات المؤمنين أيضاً، ولأنه أورد الكلام مورد الذم لهم على إعراضهم عن الحق وصدوفهم عنه، لا أنهم لم يستطيعوا إدراك دعوة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فثبت أنه عني به: لا يستطيعون قبولاً، فعبر عن القبول بذكر السمع؛ لأنه أحد أسمائه إما حقيقة وإما مجازاً. ومنه قولهم: «سَمِعَ اللهُ لمن حمده» أي: قبله الله ﷻ. ومنه قول أهل اللغة: فلان لا يسمع ما يقال له، يعنون به: أنه لا يقبله وإن كان يدركه، وهم مأمورون بالقبول.

(١) سورة الإسراء: ٤٨.

(٢) سورة الكهف: ١٠١.

(٣) سورة هود: ٢٠.

فإن قالوا: إنما أراد به أنه يثقل عليهم سماع الحق، كما يقول الرجل: لا أستطيع المشي، ولا أستطيع سماع كلام فلان، يعني به: أنه يثقل عليه.

قيل - أولاً -: هذا مجاز وخلاف الظاهر وما يقتضيه الخطاب، فلا يجب قبوله على أن الكافر منهى عن أن يثقل عليه كلام النبي ودعاؤه له إلى الحق، ومأمور بأن يخف عليه ويسهل قبوله ويتلقاه بالسمع والطاعة والتواضع، ولو لم يكن منهياً عن ترك ذلك لما ذمهم الله سبحانه على ذلك، فكيف ما دارت القصة فهو منهى عما لا يستطيعه مأمور به.

ويدل عليه: قوله ﷺ: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ﴾^(١)، فنفى الله سبحانه أن يكون العبد قادراً مستطيعاً للعدل بين الأزواج وقد أمرهم بالعدل^(٢). قال الله ﷻ: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾^(٣)، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^(٤)، وقال: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ مُجِيبُ الْمُقْسِطِينَ﴾^(٥)، وهو إجماع الأمة. وقد نص على أنهم لا يقدرون عليه، فإذا لم يقدروا عليه فلا يميلوا بشدة الميل والحيف المفرط على بعضهم.

فإن قالوا: ما أنكرتم أن يكون المراد به: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ﴾^(٦)، أنهم لا يستطيعون العدل بينهم في المحبة والميل، ولم يرد به:

(١) سورة النساء: ١٢٩.

(٢) هذا دليل الباقلاني في التمهيد ص ٣٣٣.

(٣) سورة الأنعام: ١٥٢.

(٤) سورة النحل: ٩٠.

(٥) سورة المائدة: ٤٢.

(٦) سورة النساء: ١٢٩.

العدل بينهم في الحقوق الزوجية .

قيل: هذا نفي عام فمن ادعى التخصيص فعليه الدليل، على أن المحبة هي فعل الله سبحانه وليس بكسب العبد. وكيف يقول: اعدل فيها أو لا تعدل ثم يقول: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ﴾^(١)؟! فكيف ينهاه عن شدة الميل في المحبة وليس ذلك مما يتعلق به باكتسابه. فإذا بطل هذا علم أنه أراد به: أنكم لا تقدرون على كمال العدل في حقوق الأزواج من الإيواء والإيفاء والنفقة، لكن لا تميلوا كل الميل، ثم قال: ﴿وَإِنْ تُصِلِحُوا وَتَتَّقُوا﴾^(٢) يعني به: إن تجتهدوا في العدل كان أولى .

دليل آخر^(٣): ويدل عليه قوله تعالى في قصة الخضر وموسى حيث قال موسى: ﴿هَلْ أَتَيْتَكَ عَلَيَّ أَنْ تُلَمِّنَ مِنَّمَا عَلَّمْتَ رُشْدًا﴾^(٤) قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا^(٥)، فقال: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾^(٥)، فنفي كون موسى عَلَيْهِ السَّلَام قادرًا على الصبر ثم أمره به ونهاه عن السؤال فقال: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾^(٦).

ولم يرد موسى عَلَيْهِ السَّلَام ذلك ولا أنكره من قوله، ولا قال له ما تقوله القدريّة: كيف لا أقدر على الصبر والسكوت وأنا قادر على الكلام، والقدرة على الكلام هي المقدرة على ضده ومثله وخلافه، ولكن قال في جوابه ما

(١) الآية السابقة .

(٢) الآية السابقة .

(٣) هذا دليل الأشعري في رسالته لأهل الثغر ص ٢٥٧، وفي اللمع ص ٩٩ .

(٤) سورة الكهف: ٦٦ - ٦٧ .

(٥) سورة الكهف: ٦٩ .

(٦) سورة الكهف: ٦٧ .

يقوله المؤمنون: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾^(١)، ولو كان معتقداً لمذهب القدرية لم يكن لقوله: ﴿إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ وجه؛ لأنه لا يعلم ١/٧٧ مشيئته في الواقع الحاصل الذي / قد شاء الله سبحانه كونه وأقدره عليه وأمر الخضر أن يأمره به فقال: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾^(٢)، فلما قال: ﴿إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾، علم أنه أراد إن شاء الله أن يخلق لي الصبر على السكوت.

وجه آخر من هذه القصة: وهو ما لا خلاف بين الأمة أن الخضر عليه السلام لم يأمر موسى بالصبر إلا بعد أن تقدم إليه الأمر من الله ﷻ بذلك، ثم أمر موسى بالصبر بأمر الله سبحانه مع علمه بأنه لا يستطيع معه صبراً، ثم قال في آخر كلامه: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾^(٣)، فإذا جاز أن يأمر الخضر موسى باكتساب صبر لا يستطيعه بأمر الله، فلم لا يجوز أن يأمر الله سبحانه بذلك من غير واسطة؟ وهل الخضر إلا واسطة بينه وبين الله سبحانه، كجبريل عليه السلام إذا أتى بالوحي من الله تعالى إلى رسوله عليه السلام، وهذا كلام لا مخلص لهم منه ولا ملجأ.

ويدل على ذلك^(٤): قوله تعالى: ﴿تَوْمًا يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾^(٥) خَشِيعَةً أَبْصَرُمْ^(٦)، والدعاء في هذا الموضع بمعنى الأمر، كما قال ﷻ: ﴿وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ﴾^(٦)، وقال

(١) سورة الكهف: ٦٩.

(٢) سورة الكهف: ٨٢.

(٣) الآية السابقة.

(٤) هذا دليل الأشعري في اللمع ص ١١٣، وفي الإنابة ص ١٩٢.

(٥) سورة القلم: ٤٢ - ٤٣.

(٦) سورة القلم: ٤٣.

سبحانه: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُوهُ إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(١).
ولا خلاف بيننا: أنه لا يختلف حكم الأمر بالسجود في شاهد ولا غائب.
وعندهم: أنه لا يجوز أن يأمر العبد بما لا يستطيعه لا في الدنيا ولا في
الآخرة، وهذا نص في أنهم يؤمرون بالسجود ولا يستطيعون.

فإن قيل: أفليس قد قال: ﴿وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَلِيمُونَ﴾^(٢).

قيل: ليست السلامة من القدرة في شيء، والكافر هو سالم الآلة وغير
عاجز ولا مضطر ولا زمن، ولكنه لا يقدر على الإيمان؛ لأنه مشغول بتركة
وضده، وإنما فرق بين الحالين لما في الخبر: «أنهم يدعون إلى السجود، ولم
يخلق في ظهورهم كالصياصي فلا يستطيعون في كلا الأمرين»^(٣)، وعندهم: لا
يجوز^(٤).

(١) سورة يونس: ٢٥.

(٢) سورة القلم: ٤٣.

(٣) في المستدرک علی الصحیحین للحاکم ٤٠٨/٢ برقم: (٣٤٢٤) عن ابن مسعود مرفوعاً:
«ويبقى قوم ظهورهم كصياصي البقر يريدون السجود فلا يستطيعون». وأخرج البخاري
في حديث آخر قريب من هذا المعنى ١٨٧١/٤ في كتاب التفسير، باب يوم يكشف عن
ساق، برقم: (٤٦٣٥) عن أبي سعيد قال: سمعت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: «يُكشِفُ ربنا
عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة ويبقى كل من كان يسجد في الدنيا رياء وسمعة
فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقاً واحداً».

(٤) قال الزمخشري في الكشاف ٥٩٩/٤: «فإن قلت: لم يدعون إلى السجود ولا تكليف؟
قلت: لا يدعون إليه تعبدًا وتكليفًا، ولكن توبيخًا وتعنيفًا على تركهم السجود في الدنيا،
مع إقام أصلابهم والحيلولة بينهم وبين الاستطاعة تحسيرًا لهم وتنديمًا على ما فرطوا
فيه حين دعوا إلى السجود، وهم سالمون الأصلاب والمفاصل ممكنون، مزاحو العلل
فيما تعبدوا به».

فصل

في شبههم

قالوا: لو كانت القدرة مع الفعل في حال حدوث الفعل وهما موجودان، لوجب أن تكون قدرة على الموجود في حال بقاءه وفي حال عدمه؛ لأنهما مشاركان للمحدث في حقيقة الوجود.

فيقال لهم - أولاً -: لأية علة سويتم بين حالة الوجود وحالة البقاء، وهل علمتم ذلك بضرورة أم باستدلال؟ فلا يجدون غير الدعوى، وكل ما يقولونه يقلب عليهم.

ثم يقال: نحن ما قلنا: إن القدرة إنما كانت قدرة على الموجود لوجوده ب/٧٧ فيلزمنا ما قلتم، وإنما يتعلق به القدرة من حيث/ كان الحادث مكتسباً له، وبطل ما قالوه.

ويقال لهم: كيف تلزمونا ذلك وأنتم متفقون معنا أن الإرادة التي هي قصد إلى الفعل متعلقة بالحادث الموجود في حال حدوثه، وإن لم يصح تعلقها بالباقي القديم وكل مشارك للحادث في حقيقة الوجود؟! فما أنكرتم من مثل ذلك في القدرة، وإلا طولبوا بالفرق ولا يجدون إليه سبيلاً.

ويقال لهم أيضًا: قد اتفقنا جميعاً على أن الفاعل للحادث فاعل له في حال حدوثه وإن كان موجوداً في تلك الحال، وأنه لا يصح أن يكون فاعلاً له

قبل حال حدوثه ولا في حال عدمه، ولا بعد حال حدوثه إلا على سبيل الإعادة إن كان مما يصح عندهم أن يعاد. فكذاك إنما يحتاج الفعل إلى القدرة حال ما يصير الفاعل بها فاعلاً فقط لا قبله ولا بعده^(١).

وليس لهم أن يشنعوا بأن يقولوا: إننا لا نقول: إن الفاعل إنما يفعل الشيء قَبْلَ حالِ حدوثه؛ لأن «يفعل» هو لفظ يفيد الاستقبال للفعل؛ لأن هذا هرب مما ألزمناهم؛ لأن للفاعل ثلاثة أحوال:
حال يقال فيها: إنه فعل أمس، وهو للماضي.

وحال يقال فيها: إنه يفعل، وهذا مشترك يصلح للحال ويصلح للاستقبال، وإنما يصلح للمستقبل بالسين وسوف أو ذكر زمن مستقبل. فأما قولنا: فاعل، فلا يصلح للماضي ولا للمستقبل، وإنما هو عبارة عن الحال وهذا هو الذي ألزمناهم.

ويقال لهم: لو لزم ما قلتم لوجب أن يكون ما ألزمناه لازماً لكم، وهو أنه إذا صح تعلق القدرة بالفعل وهو معدوم لكنه يقع في ثاني الحال، فصح تعلقها بما يوجد بعد مائة ألف سنة؛ لأن حالة المعدوم كلها متساوية كما قلتم: إن حالة الوجود والحدوث متساو. ونحن قد فرقنا بين حال الوجود والحدوث وأنتم عجزتم.

وهذه الشبهة لا تلزم على المذهب إذا ألزمناهما؛ لأن الأعراض لا يصح بقاؤها حتى تكون قدرة العبد متعلقة بها في حال بقائها، والعبد لا يقدر على اكتساب الأجسام التي يصح بقاؤها؛ لأن من شأن ما يكتسبه العبد أن يكون

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص ٢١٩.

موجوداً بمحل قدرته، ومحال أن يوجد الجوهران في مكان واحد. وأما قدرة الباري - جل ذكره - فإنما لا تتعلق بالموجود؛ لأنه قد حصل في الوجود، فلا يصح إحداث الموجود الذي قد ثبت وجوده ضرورة.

﴿شبهة لهم أخرى:﴾

قالوا: القدرة إنما يحتاج إليها ليوحد بها الفعل، فإذا كان الوجود حاصلًا ١/٧٨ له في حال حدوثه فقد استغنى بحصوله عن / قدرة توجده^(١).

قيل: وهذا أيضاً باطل، وقد دللنا فيما سلف أن القدرة التي للمخلوقين لا تصح أن تكون قدرة على الإيجاد والإحداث، وإنما يصح ذلك في قدرة الله تعالى.

فأما قدرة المخلوقين فهي قدرة على الاكتساب الذي هو صفة يفرق بها المكتسب بين كونه مضطراً أو مختاراً ويوجب له حالاً، وهذا إنما يجب أن يكون معه كسائر صفات الحي من العلم والكون والإرادة وغيره، فخطؤكم في هذا أعظم من خطئكم في احتياج القدرة إلى الإحداث.

ثم يقال لهم: أفليس إنما يحتاج إلى الإرادة في كون الكلام خبراً وأمرًا وتعظيمًا وإهانة، ليكون خبراً وأمرًا لها وإن كانت مقارنة لكونه أمرًا وخبراً.

فإن قالوا: فنحن إنما نقول: إن ذلك إنما يحتاج إليه الأمر والخبر في كونهما خبراً وأمرًا، لا ليكونا به كذلك.

قيل: وكذلك نقول في القدرة إنما يحتاج تصرف العبد إليها في كونه

(١) ممن أجاب عن هذه الشبهة: إمام الحرمين الجويني في الإرشاد ص ٢٢٠.

حادثاً موجوداً، لا أنه يصير به حذو النعل بالنعل، ولا محيى عنه.

❁ شبهة لهم أخرى:

قالوا: لو كانت القدرة مع الفعل في حالة واحدة لم يكن بأن يكون أحدهما قدرة على صاحبه أولى من الآخر، ولما بطل هذا علم أنها قبل الفعل. قيل لهم: لم قلت ذلك؟ أضرورة علمتم ذلك أم بدليل؟ فلا يجدون إلى ذكر شيء سبيلاً.

ثم يقال: لو كان الجوهر موجوداً مع الكون في حالة واحدة لم يكن أحدهما بأن يكون كوناً لصاحبه بأولى من الآخر. وكذلك بالإرادة لم تكن الإرادة بأن تكون إرادة بالأمر بأولى من أن يصير الأمر أمراً بها، ولا كان العلم بالألم بأن يكون علماً به أولى من أن يكون الألم علماً بالألم.

❁ شبهة لهم أخرى:

قالوا: الذي يدل على صحة ما قلناه: هو أنه قد يصح أن يقتل القاتل نفسه، ولهذا أمر الله به طائفة فقال: ﴿فَأَقْضُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ﴾^(١)، وكذلك يصح أن يطلق الرجل زوجته، ويعتق السيد عبده، ويقدر من بيده العصا أن يلقيها، وينتقل من الشمس إلى الظل... ويوردون ما في معنى ذلك. فإن استطاع ذلك في حال الفعل فذلك محال؛ لأنه إنما تكون حالة القتل إذا خرج روحه من جسده، وحالة الطلاق إذا طلق زوجته وبانت منه، وحال العتق إذا صار العبد خارجاً عن ملكه حرّاً، وحال إلقاء العصا وقت

(١) سورة البقرة: ٥٤.

سقوطها من يده، وحال الانتقال وقت الانتقال إلى الظل، فلا يصح أن يقتل الميت المقتول نفسه؛ لأن الموت ينافي القدرة، ولا يصح أن يطلق من ليست هي بزوجة، ولا يصح أن يعتق من ليس له بعبد، ويلقي ما ليس / في يده، وينتقل من الشمس الذي ليس هو فيها. ولما بطل هذا علم أن الاستطاعة قبل الفعل والمقدمة عليه.

فالجواب^(١): أن القتل هو اسم للجراحة التي يتوفى الله سبحانه الروح عقبها، فإن خرج وخرجت الروح بعدها من غير تطاول سُميت تلك الجراحة قتلًا، وإن لم تخرج سُميت جراحة، وحال الجراحة هو حي قادر. وأما المطلِّق والمعتك والممتقل والملقي لعصاه فإنه قدر عليه في حال وجود العتك والطلاق والإلقاء والنقلة.

وقولهم: إنه طلق من ليست بزوجة، فإنه طلق من قد طلقها وقد كانت زوجته قبل ذلك، وأعتق من كان عبدًا له قبل ذلك من غير فعل ولا تطويل. وكذلك ألقى ما خرج عن يده وقد كان في يده، وتحول إلى الظل وقد كان في الشمس قبله.

ثم نعكس عليهم ذلك فيقال لهم: فمتى قتل المقتول نفسه؟ ومتى طلق المطلِّق زوجته وأعتق عبده؟ ومتى ألقى العصا، وانتقل إلى الظل؟ أقتل نفسه وطلق زوجته وأعتق عبده وألقى عصاه وانتقل إلى الظل حال وجود هذه الأفعال أم قبلها؟

فإن قالوا: قبل وجود هذه الأفعال.

(١) هذا الجواب سبق إليه الأشعري في اللمع ص ١٠٣، والباقلاني في التمهيد ص ٣٢٨. وانظر: مجرد مقالات الأشعري ص ١١٣.

قيل: فكيف يكون قاتلاً لنفسه وهو حي؟ وكيف يطلق زوجته قبل وجود الطلاق؟ وكيف يعتق ويلقي وينتقل قبل وجود العتق والإلقاء والنقلة؟

فإن قالوا: حال وقوع القتل ووجود الطلاق والعتق والإلقاء والنقلة.

قيل: فكيف يكون قاتلاً لنفسه وهو مقتول ميت؟ وكيف يطلق من ليست له بزوجة، ويعتق من هو حر، ويلقي ما هو ملقى، وينتقل وهو ليس في الشمس بل قد حصل في الظل؟ فكيف ما انفصلوا فهو انفصالنا.

✽ شبهة لهم أخرى:

قالوا: قد ثبت صحة القدرة في الحي على الكون بفارس وهو بكرمان^(١)؛ لأن خروجه عن بعض الأماكن لا يخرج من احتمال ذاته القدرة على الكون ببلد آخر، كما يصح أن يخلق فيه اللون بفارس، وصح أن يحتمله وإن كان بالعراق. وهذا يدل على أن القدرة تتقدم مقدورها، ويوجب أيضاً كونها قدرة على الضدين؛ لأنه كان بكرمان ويقدر أن يكون بفارس.

فيقال لهم: نحن قد دللنا أن القدرة تجب أن تكون مع مقدورها، وأنه ما دام بكرمان فإنه لا يصح أن يخلق فيه القدرة على الكون بفارس؛ لأنه وجب أن يكون كونه بفارس في مكانين. فما الذي يدل على صحة دعواكم المجردة: أن الجسم يحتمل القدرة على الكون بفارس وهو بكرمان، فهذا نفس الدعوى. وهل أنتم في هذه الدعوى إلا بمثابة من قال: إذا صح أن يخلق العلم الضروري / ١/٧٩

(١) كرمان: هي ولاية مشهورة وناحية كبيرة معمورة، ذات قرى ومدن واسعة، بين فارس ومكران وسجستان وخراسان، كان أهلها أخياراً، أهل سنة وخير وصلاح. انظر: معجم البلدان ٤/٤٥٤.

بوجود جسم بعينه، جاز أن يخلق فينا ذلك العلم بعينه، وإن كان ذلك الجسم الذي تعلق به ذلك العلم معدومًا؛ لأن المحل من القلب يحتمل العلم في الحالتين جميعًا، كما يحتمل البدن القدرة على الكون بفارس وبكرمان.

فإن قالوا: العلم من شأنه أن يوجد متعلقًا بمعلومه وإن كان القلب محتملاً.

قيل: فكذلك القدرة من شأنها أن توجد متعلقة بمقدورها وإن كان الجسم محتملاً، ولو خلقت فيه القدرة على الكون بفارس وهو بكرمان وقدر عليه، لوجب اجتماع الضدين اللذين هما كونان: أحدهما بفارس، والآخر بكرمان. وقد أخبرنا أن القدرتين على المتضادين يتضادان لتضاد مقدورهما. فأما الألوان والطعوم والأرايح فليس من هذا الباب؛ لأنه لا تعلق لشيء منها بأمر متضادة يجب اجتماع متعلقاتها إذا خلقت في بعض البلاد دون غيرها.

فإن قالوا: لو كانت القدرة على الشيء ضد القدرة على ضده، لاستحال أن يقدر الباري بالقدرة القديمة على الضدين.

قيل: الباري سبحانه قادر بقدرته القديمة على إحداث الذوات وإنشاء الأعيان المتضادة والمختلفة والمتفقة؛ إذ ليس المقدورات موجودة على الاكتساب لما يوجد بمحل قدرة المحدث دون ما انفصل عنه، فلو قدر على الضدين لوجب أن يكون الضدان موجودين بذاته، وأن يكون في الزمن الواحد بفارس وبكرمان جميعًا، فبطل ما قالوه^(١).

(١) انظر قريبًا من هذا الجواب: ما أورده ابن فورك عن الأشعري في مجرد مقالات الأشعري

فصل

في ذكر ما يتعلقون به من القرآن

فإن قالوا^(١): فما معنى قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٢)، و ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتِنَهَا﴾^(٣).

قيل: معناه أنه لم يلزم أحداً من نفقة الزوجات إلا ما وجد وتمكّن منه دون ما لا يتأتى له، ولم يكلف أحداً كسب غيره ولا حمّله من العبادات الثقيلة الشديدة التي كلفها الأمم السالفة كقتل الأنفس والأغلال والإصر التي كانت عليهم، فقال: ما كلفتمكم من العبادات إلا ما يسهل عليكم فعله ويخف، كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾^(٤). ولا أخذكم إلا بما كسبتموه، فقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾^(٥)، ولم يقل: إن الاستطاعة قبل الفعل أو بعده سؤال لهم في وجود الأمر مع عدم الاستطاعة^(٦).

فإن قيل: فإذا قلت: إن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يعص / الله سبحانه؛ لأنه لم ٧٩ ب/

(١) هذا الجواب نجده عن الأشعري في اللمع ص ١٠٧، والباقلاني في التمهيد ص ٣٢٩.

(٢) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٣) سورة الطلاق: ٧.

(٤) سورة النساء: ٢٨.

(٥) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٦) هذه الشبهة نجدها في شرح الأصول الخمسة ص ٤٠١.

يقدر على المعصية ، ولو وجدت قدرته لعصى ، وإبليس لم يطع الله ﷻ ؛ لأنه لم يقدر على الطاعة ، ولو قدر لأطاع - فقد أحسستم الثناء على إبليس وأسأتم الثناء على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

قيل: بل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يستحق الثناء من حيث أثر طاعة الله ﷻ وأُعطيَ القدرة عليها، ولو اختار المعصية وأثرها لوجدت قدرته عليها، فأنينا عليه لهذا. وإبليس مستحق للذم؛ لأنه أثر المعصية وخُلِقَ له قدرتها، ولو أثر الطاعة لأُعطيَ قدرتها، لكنه لم يختر، فأسأنا عليه الثناء .

ثم يقال لهم: فقد تركتم أصولكم مع طلبكم التشغيب وما تغرون به العامة من مقلديكم . أفليس عندكم أن استحقاق الثناء والذم لا يكون لكونه قادراً على الطاعة والمعصية ، وإنما يتعلق الذم والمدح ؛ لوقوع الحسن والقبیح منه دون كونه قادراً .

ويقال أيضاً: فيجب عليكم أن تسيئوا الثناء على النبي ﷺ على أصولكم وتمدحوا إبليس ؛ لأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قدر على طاعات كثيرة فلم يفعلها ؛ لأن القدرة على الشيء قدرة عليه وعلى مثله وضده وخلافه وعلى ما لا نهاية له . وهذا لا محيص لهم منه .

* * *

فصل

[في الأمر بما لا يطاق وغيره]^(١)

ولا وجه أيضاً لدعواهم أن أمره بما لا يطاق أو بغيره قبيح؛ لأن الأمر هو كلام الله، وكلام الله هو من صفات ذاته، والقبيح والحسن من صفات الأفعال، وكلام الله قديم، فكيف يكون القديم قبيحاً أو حسناً أو فساداً أو خطأ؟! كل ذلك محال.



(١) انظر في رأي أهل السنة لهذه المسألة: التمهيد للباقلاني ص ٣٣٢، والإرشاد للجويني ص ٢٢٦. وانظر في رأي المعتزلة: شرح الأصول الخمسة ص ٣٩٠، والمختصر في أصول الدين ص ٢١٨.

فصل

[في جواز تكليف العبد الفعل مع العجز عنه]

فإن قالوا: فهل تجيزون من جهة العقل تكليف العبد الفعل مع العجز عنه، كما أجزتم تكليفه مع عدم القدرة عليه^(١)؟.

فالجواب: أن النجار وطائفة من أصحابنا ذهبوا إلى أن ذلك لا يجوز؛ لأنه لا يحصل به تعريض لثواب ولا تحذير من عقاب، فلا يصح ذلك، وقالوا: إن فيه أيضاً تكليفاً لاجتماع الضدين؛ لأنه إذا كان كافراً وكان مع ذلك عاجزاً عن الإيمان ثم كلف الإيمان، فكأنه كلف أن يكون كافراً مؤمناً؛ لأن العجز لا يكون إلا عن موجود، وذلك محال على قول هذا الفريق. وقد قال أبو الحسن رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في أكثر كتبه: «إنه لا يستحيل من طريق العقل تكليف العاجز فعل ما هو عاجز عنه وإن استحال منه الفعل مع العجز عنه، وإن ذلك جائز في صفة الله وحكمته غير أن السمع لم يرد بذلك، ولو/ ورد به السمع ١/٨. للزم مع استحالته»، فإن عادوا يقولون: إن ذلك قبيح، رددناهم إلى التعديل والتجوير.

وإن قالوا: فَلِمَ لا يجوز أن يكلف الميت والجماد ولا يصح ذلك كما جاز وصح تكليف العاجز.

(١) انظر: المختصر في أصول الدين ص ٢١٧، وانظر في مسألة تكليف العاجز: البحر المحيط في أصول الفقه لمحمد بن بهادر الزركشي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١/٢٩٥.

قيل: هذا إنما لم يجز لا لقبحه، لكن لأن خطاب الميت والجماد ليس بتكليف ولا مطالبة بفعل؛ لأن المكلف هو المطالب بالفعل، والعاجز هو عالم أو في حكم العالم ويصح منه تلقي الخطاب، فكان بخلاف الميت والجماد؛ لعدم ذلك منه وكونه بخلافه. قال أبو الحسن - رحمه الله -: «وقد ورد التكليف بمثل هذا، فإنه كلف أبا لهب الإيمان ووجب العلم بتصديق الخبر أنه سيصلى النار، وذلك تكليف للجمع بين فعل الإيمان والعلم بأنه لا يؤمن، وهذا متفق على إحالته ودخوله تحت قدرة قادر»^(١).

ومعنى قوله في أصل المسألة: «إنه لم يرد به السمع» أراد أنه لم يرد تكليف أمة محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والمؤمنين ذلك، وإلا فكل الكفار مكلفون بمثل ما كَلَّفَ أبا لهب، فإن كلهم مكلفون للعلم بأنهم سيصلون النار، وقد كلفوا الإيمان وكلفوا العلم بأنهم لا يؤمنون، سواء أُنذِرهم ودعاهم، أو وعظهم، أو أظهر لهم سائر الآيات.

وقد تعاطوا الانفصال عن هذا فقال: إن معنى قوله: «سيصلاها» إن وافى بالكفر، فلم يكن تكليفاً بالمحال وهذا غير مُنْجٍ لهم؛ لأنه لا يجوز وقوع الإيمان من أبي لهب ولا أحد من الكفار، مع تقدم علم الله سبحانه بأنهم لا يؤمنون وإخبار النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأنهم لا يؤمنون، وتكليف إيقاع إيمانهم مع العلم بتصديق خبره: أنهم لا يؤمنون ولو أنزل كل آية، وتصديق الرسول

(١) انظر: الإنابة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ص ١٨، والنص المذكور فيه هو: «وأمره مع ذلك بالإيمان، فأوجب عليه أن يعلم أنه لا يؤمن، وأمره مع ذلك أن يؤمن، ولا يجتمع الإيمان، والعلم بأنه لا يكون، ولا يقدر على أن يؤمن، وأن يعلم أنه لا يؤمن، وإذا كان هذا هكذا فقد أمر الله سبحانه أبا لهب بما لا يقدر عليه، وأن يعلم أنه لا يؤمن». وانظر: مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص ١١١.

عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ عَلَّمَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ سَابِقَ بَأْنَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ، فَعَلِمُوا ذَلِكَ بِمِ يَكْلِفُونَ
الإيمان وهو تكليف أعظم المحالات . ولا ينفع من هذا روغان يشبه تعلق
الغريق بالحشيش ولا ينجيهم عن الإقرار بالحق .

*** **

باب القول في اللطف والأصلح

والذي نقول في هذا الباب: إن في قدرة الله سبحانه من الألفاظ التي لو فعلها بسائر الكفار لآمنوا طوعاً واختياراً من غير كره ولا إكراه، وإنه لا يجب على الله سبحانه فعل اللطف بهم، ولا يجب عليه شيء أصلاً بحال^(١). وبه قال بشر بن المعتمر^(٢) من المعتزلة، وأنه/ لم يرد صلاح الكفار والمنافقين ٨٠/ب ولا منفعتهم في الآخرة، ولو أراد ذلك منهم لكان كما أراده، وأن ذلك حسنٌ في حكمته وغير قبيح منه^(٣).

وزعم قدرية البصريين والبغداديين جميعاً أن اللطف في الطاعات والواجبات واجبٌ على الله تعالى، وأنه يجري مجرى القدرة والآلة والتمكين الذي لا يحسن التكليف مع تركه، وأنه يجب على الله سبحانه فعل الأصلح واللفظ في باب الدين^(٤). ثم اختلفوا بعد ذلك:

(١) انظر: مجرد مقالات الأشعري ص ١٢٤، والتمهيد ص ٣٧٩، ونهاية الإقدام للشهرستاني ص ٣٩٧، والتبصير في الدين للإسفرائيني ص ٨٠.

(٢) هو بشر بن المعتمر، أبو سهل الكوفي ثم البغدادي، شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف، كان شاعراً متكلماً، ذكياً فظناً. له كتاب تأويل المتشابه وكتاب العدل. توفي سنة ٢١٠ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٠/٢٠٣.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ١/٣١٣، والمغني لعبد الجبار ١٤/٥٣، والفصل في الملل لابن حزم ٣/٩٢.

(٤) وقد قالوا في ذلك: إذا كلف المكلف، وأتى بما كُلف على الوجه الذي كلف، فإنه=

فزعم معتزلة بغداد أن الأصلح واجب على الله تعالى في الدين والدنيا جميعاً، وأن الباري لا يقدر على صلاح أصلح مما فعله بهم، وأنه لو لم يفعل بهم جميع ما يقدر عليه من الصلاح لوجب بخله^(١).

وزعم قدرة البصريين أن الأصلح في باب الدنيا غير واجب على الله تعالى^(٢).

والذي يدل على ما قلناه حجج العقول وأدلة السمع جميعاً:

فأما ما يدل من جهة العقل: فاتفقهم معنا على أن الله تعالى قادر على أن يلجئ العبد إلى بعض الأفعال، وأن يظهر من قدرته ما إذا فعَلَهُ فزعوا ورهبوا والتجئوا إلى ما قد أمروا به، وأنه لو لم يكن في قدرته ما إذا أظهره التجئوا إلى الإيمان وأتوا به كرهاً، لوجب عجزه وتناهي مقدوراته، فكذلك وجب أنه لو لم يكن قادراً على فعل لطف يؤمن الكفار عنده طوعاً واختياراً لوجب عجزه وتناهي مقدوراته، وأنه غير قادر على جمع همهم ودواعيهم على الإيمان وتحبيبه إليهم، ولو لم يقدر على الإرادة الضرورية لوجب أن لا يقدر على الاختيار به؛ لأن خلق إحدى الإرادتين في معنى الأخرى. فبطل ما قالوه^(٣).

فإن رجعوا يقولون: إن الله سبحانه قادر على كل شيء لكن هذا الكافر لا

= سبحانه إذا ألم وأسقم، فإنما فعله لصلاحه ومنافعه، وإلا كان مخللاً بواجب.
انظر: شرح الأصول الخمسة ص ١٣٣، ومتشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ٧٢٣/٢.
(١) انظر: طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٣٤٩، والمحصل للرازي ص ٤٨١.
(٢) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١١٠/١٤.
(٣) هذا الدليل سبق إليه الباقلاني في التمهيد ص ٣٨٠.

يختار الإيمان ولا يؤثره؛ لشؤمه، ولو خلق الله سبحانه له كل شيء؛ لأن اللطف ليس هو لطفًا لجنسه، وإنما هو الفعل الذي يعلم الله سبحانه أن العبد يختار عنده الإيمان.

قيل: هذا باطل من وجهين:

أحدهما: أنه إن جاز ما قاتم وجب أن لا يكون قادرًا على فعل ما يلتجئ العبد إليه؛ لأنه هو قادر على كل هولٍ وعظيمة، لكن هذا الكافر مشؤوم لا يروعه شيءٌ ولا يهوله، فأَيُّ شيءٍ أظهره لا يفرع ولا يلتجئ إلى فعل ما ألجئ إليه ويصبر على كل بلاء ومحنة؛ إذ الإلجاء ليس هو جنس الفعل، وإنما هو الفعل الذي يعلم الله تعالى أن العبد يلتجئ إليه عنده.

ويدل على بطلان هذا السؤال: نفس الدليل؛ لأننا قد بينا أنه قادرٌ على ١/٨١ تحييب ذلك إليهم وجمع دواعيهم وهممهم عليه، كما أنه قادر على أن يخلق فيهم الإرادة الضرورية، فكيف يمكن الهرب من هذا والمدافعة له بما لا ينجي؟

دليل آخر: وهو أنه قد ثبت وتقرر أن الله تعالى هو الخالق لأعمال العباد وهو الخالق لِقُدْرِهِمْ، وأن القدرة مع الفعل وفي وجود قدرة الإيمان وجود مقدورها؛ لأن الأجسامَ متماثلة، فإذا جاز أن يخلق مثل ذلك في جسم زيد المؤمن جاز أن يخلق مثل ذلك في جسم عمرو الكافر، وغير مستحيل أن يفعل الله لهم قدرة الإيمان الذي تنتفي عند وجودها قدرة الكفر، وتوجد قدرة الإيمان مع الإيمان، ويخلق لهم الإرادة والمحبة للإيمان حتى يصيروا مؤمنين طوعًا واختيارًا، وفي علمنا بأنه لم يفعل ذلك دليلٌ على أن في قدرة الله لطفًا لو فعله بهم لآمنوا.

فإن قالوا: هذا فاسد؛ لأننا لا نسلم لكم هذه المقدورات، رددنا الكلام إليهم^(١)، وقد دللنا على جميع ذلك فيما سلف، وأبطلنا شبههم.

فإن قالوا: هذا قبيح في العقل^(٢)، بيّنا فيما بعد ألا مجال للعقل في تحسين شيء ولا تقييحه.

وإن قالوا: هذا يوجب أن يكون قد بخل على عبده، واتفقت الأمة أن البخل ليس من صفاته^(٣).

فالجواب: أن البخل الذي ذم فاعله إنما هو منع المستحق، والله تعالى وإن لم يفعل ذلك فإنه ما منعهم استحقاقاً لهم عليه، وليس كل من لم يفضل على غيره بجميع ما يقدر عليه يجب أن يوصف بالبخل؛ لأن هذا يجب أن لا يوجد ولا وجد قط من ليس ببخيل، بل كان يجب على هذا القول ألا تزول عن الباري صفة البخل بحال؛ لأنه مهما أعطى عبده من النعم فالذي بقي تحت قدرته أكثر وأعظم؛ لأنه يقدر من ذلك على ما لا نهاية له.

وقد نهى الله تعالى نبيه والمؤمنين عن الإسراف فيما يمكنهم بذله، فقال ﷺ: «وَلَا تُسْرِفُوا»^(٤)، وقال: «وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ»^(٥)، ولا يجوز أن يكون قد أمرهم بالبخل، على أن البخل هو معنى في النفس وهو ضيق في

(١) في الأصل: «إليها» وهو خطأ، والمثبت هو الصواب.

(٢) هذا القول نسبة القاضي عبد الجبار إلى النظام. انظر: المغني ٤٧/١٤.

(٣) أورد هذا الاعتراض وأجاب عنه باختصار: الأشعري في اللمع ص ١١٥. وانظر كذلك:

مجرد مقالات الأشعري ص ١٢٦.

(٤) سورة الأنعام: ١٤١.

(٥) سورة الإسراء: ٢٩.

الصدر ومكابدة النفس في العطفية، وقد يعطي البخيل الكثير لغرض ولا يعطي السخي لغرض. والبخل والسخاء معنى في النفس، فالله تعالى لا يوصف بالبخل؛ لأنه لا يصح فيه ضيق الصدر ولا المعنى الذي هو ضد الجود، وإن كان قد يتفضل على من يشاء لما يعلمه من الحكمة.

فإن قالوا: فأي نعمة له على هذا الكافر الذي قدر على أن يهديه فلم يهده، بل خلقه للنار ولها يعمل، فيجب ألا يعبد ولا يشكره، لأنه لا نعمة له ٨١/ب عليه.

قيل: قد قال بعض أصحابنا: إنه لا نعمة له عليه؛ لأن ما أعطاه من الدنيا ورثه إلى العطب^(١) والهلاك، فهو كمطعم غيره طعاماً مسموماً، ولهذا قال تعالى: ﴿إِيْحَسِبُونَ أَنَّمَا نُنِذِرُهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَيْنَ ﴿٥٥﴾ شَارِعُ لَهُمْ فِي الْفِتْرَةِ بَل لَّا يَشْعُرُونَ﴾^(٢)، وقال أيضاً - جل ذكره -: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُنِذِرُهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُنِذِرُهُمْ لِيزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَحْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾^(٤).

والجواب الآخر: أن الله تعالى عليهم نعماً دنيوية من خلق الحياة واللذة والأهل والمال والولد وغيره، وهذا وإن كان يؤديهم إلى العطب كما أخبر به،

(١) العَطْبُ: الهلاك. وبابه طرب، والمعاطبُ: المهالك. وواحداً مَعْطَبٌ كمنهَب. انظر:

مختار الصحاح مادة (عطب).

(٢) سورة المؤمنون: ٥٥ - ٥٦.

(٣) سورة آل عمران: ١٧٨.

(٤) سورة التوبة: ٥٥.

فإنه في الحال لذة، ولو أنه ابتداءً خلقهم في النار لما كان بذلك ظالماً على ما نبئته فيما بعد إن شاء الله.

فإذا ألذهم في الدنيا فقد أنعمهم إحدى نعمتين، فكذاك مطعم غيره - إذا كان جائعاً - فالودجاً^(١) مسموماً، قد يسكن جوعه، ومنّ عليه بإطعامه ما يسكن جوعه في الحال وإن أورثه العطب في المستقبل، وقد كان قادراً أن يقتله صبراً مع تقلي الجوع وضرورته. فأما وجوب العبادة والشكر فليس يجب لأجل نعمة؛ لأنه قد أنعم على البهائم وسائر الحيوانات والأطفال الذين لا يبلغون التكليف وكذلك المجانين ونحوهم، ولا تجب عليهم العبادة ولا الشكر، ولو أمر أهل النار أن يعبدوه مع بقائهم في العذاب لوجب عليهم ذلك، وكذلك تجب عبادته على الكافر المبتلي الجائع المريض وإن كان قد علم الله تعالى أن مصيره إلى النار. فسقط ما قالوه.

دليل آخر^(٢) - وهو ما قد اتفقنا عليه وورد به نصوص من القرآن -: وهو أن الله تعالى قادر على فعل لطف للمؤمنين وغيرهم في الفساد، وفعل ما لو فعله بهم لعطبوا وبغوا وأفسدوا باختيارهم لا على وجه الإلجاء والإكراه، ولهذا قال الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُؤْيَبِهِمْ سُقْفًا مِّنْ فَضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ

(١) الفالودج: حلواء معروف، يُسَوَّى من لُبِّ الحنطة، فارسي مُعَرَّب. والحلواء تُخْتَم بالهاء على أصل اللسان الفارسي، وإذا عُرِّبَت أُبدلت الهاء جيماً فقالوا: فالودج. انظر: تاج العروس ٤٥٤/٩.

(٢) هذا الدليل سبق إليه الأشعري في اللمع ص ١١٥، والباقلاني في التمهيد ص ٣٨٠.

(٣) سورة الزخرف: ٣٣.

بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغْوًا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ ﴿١﴾، فختبر أنه قادر على ما لو فعله بهم لضلوا وكفروا وبغوا وطمعوا، فإذا ثبت هذا الأصل وجب أن يكون قادرًا على ما لو فعله بهم لآمنوا وأصلحوا واهتدوا.

ولا خلاف على الجملة بيننا وبينهم أن من قدر على / إحداث شيء ١/٨٢ وخلقه، قدر على خلق مثله وضده وخلافه، وهو إجماع، وإنما الخلاف في أن العبد هل يقدر على الإحداث أم لا؟ فمن زعم أنه يقدر على إحداث الفساد وأنه لا يقدر على الإصلاح وفعله وخلقه، خالف الإجماع وحجة العقول، ولو جاز أن يقدر على شيء ثم لا يقدر على خلافه وضده، لم يأمن أن يكون قادرًا على بعض الأضداد وإن كان لا يقدر على خلق ضدها، وهذا خروج عن التوحيد.

* * *

(١) سورة الشورى: ٢٧.

فصل

[في الدليل على ذلك من القرآن]

فأما ما يدل على ذلك من جهة القرآن: فما ذكرناه في باب الإرادة من الآيات كقوله ﷻ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾^(١)، وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ﴾^(٢)، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾^(٣)... وما في معنى هذه الآيات. فيجب أن يكون قادرًا على ما لو فعله بهم لآمنوا واهتدوا طوعًا.

فإن عادوا يقولون: إنه يقدر على ما لو فعله بهم لآمنوا كرهًا وإلجاءً وجبرًا.

قيل: فكذلك أخبر أنه يقدر على بسط الرزق لو فعله للخلق لضلوا كرهًا وإجبارًا لا طوعًا واختيارًا، ويعاد عليهم ما قد ذكرناه في باب الإرادة.

وإن قالوا: أنتم لا تقولون بالعموم بمجردة حتى يقترن به قرينة، فكيف حملتم هذه الآيات على العموم وأنه يقدر على أن يهديهم بحيث يؤمنون طوعًا وكرهًا؟!

قيل لهم: إنما حملنا ذلك على العموم بقرينة، وهو أنه أخرج هذا

(١) سورة يونس: ٩٩.

(٢) سورة الأنعام: ٣٥.

(٣) سورة هود: ١١٨.

الخطاب مخرج المدحة والاعتدار ونفوذ مشيئته في خلقه، وصفة المدحة تجب أن تكون عامة بحيث يختص القديم منها بما لا يشاركه فيه الخلق، والسلطان الذي يتمكن من أن يطيعه جنده وعسكره طوعاً وكرهاً، هو أعلى درجة وأجل مقدرة ومنزلة من السلطان الذي لا يقدر من عسكره أن يطيعوه إلا كرهاً والنجاء، فيجب وصف القديم بأكمل الصفتين وأنه قادر على الأمرين، وإلا وجب تعجيزه عن أن يطاع طوعاً، فلهذا وجب إجراؤه على عمومته لا بمجرد العموم.



شبههم في هذا الباب

قالوا: قد ثبت أنه إذا كلف عبده أمرًا من الأمور، فإنه يجب عليه أن يفعل له جميع ما يعلم أنه يختار فعل ما كلفه عبده من التكليف وخلق القدرة له والآلة والتمكين.

قالوا: وجدنا أن من دعا إلى دعوته إنسانًا وعلم أنه لا يجيبه ذلك الإنسان إلا بعد أن يوجّه ابنه إليه، فلم يوجّه ابنه إليه - أنه لم يرد إجابته ولا حضور دعوته،/ وأنه في حكم الممنوع، وأنه لا فرق بين أن يغلق الباب في وجهه وبين أن لا يوجّه إليه ابنه في أنه لم يرد حضوره^(١).

قيل - أولًا -: ما أنكرتم من صحة ذلك أجمع، ونفس دليلكم هو نفس مذهبنا، فإن الله تعالى أن يكلف عبده مع فقد اللطف أو مع فقد التمكين، ولا يكون ذلك قبيحًا ولا ظلمًا. فما الذي يدل على إحالة ذلك؟ فعن هذا تسألون؟.

ثم يقال: ألا... احسبوا أن التمكين واجب وكذلك خلق القدرة والآلة واجب، وكان جهة وجوبه أنه لا يصح الفعل إلا به ولا يمكن ولا يتأتى، فلم يستم اللطف الذي ليس هو بتمكين للفعل ولا آلة عليه فيه؟ فإذا كان المكلف ممكنًا مُرَاحَ العِلَلِ على قولكم وقول بشر بن المعتمر وقد بعث إليه الرسل، فإذا لم يحضر ولم يجب إلى فعل ما أمر به، وليس هذا كله مانعاً^(٢)، وإنما هو الذي

(١) هذه الشبهة هي العمدة لدى المعتزلة في هذا الباب. انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥٢١.

(٢) في الأصل: «مانع» وهو خطأ، والمثبت هو الصواب.

لم يجب ما فعل عليه وأتى من قبل نفسه، ولو كان ذلك مانعاً له لوجب أن يكون جهة منعه له معقولة، وإذا كان لا وجه يعقل أكثر من أنه لم يجب ولا أراد فعل الطاعة مع تمكنه منها، علم أنه لا يجب فعل اللطف وإنما أتى من قبل نفسه.

ويقال لأبي هاشم: أنت قد أقررت بأن الله تعالى تبقى إبليس مع علم الله تعالى أنه يستفسد به كثيراً من المكلفين بدعائه وإغوائه لهم ويستضرون به، وإن موته لطف لهم، وفي المقدور فعله؛ إذ المكلف لا يؤمن عند دعائه وتبقيته، وإذا اخترم ومات رجع المكلف إلى الإيمان، فإن لم يجب لطف المكلفين بموت إبليس وجب ألا يجب بشيء ألبته.

فإن قالوا: إن المكلف مزاح العلة ومتمكن من الطاعات، وإنما بقى إبليس لتشديد المحنة، ليجتهد المؤمن في الخلاص من دعائه.

قيل: وكذلك منع اللطف على قول بشر بن المعتمر وأصحابنا، إنما هو من باب تشديد المحنة، وإلا فالمكلف مزاح العلة ومتمكن من الطاعة، وإنما لم يفعل له اللطف لا لبخله، لكن لتعلو في الاجتهاد درجته.

فإن قالوا: كيف يصح ذلك مع علمه بأنه لا يفعل الطاعة ولا يختارها حتى يفعل له اللطف؟

قيل: وكيف يصح هناك القصد إلى تشديد محنته بذلك، وهو يعلم أنه لا ينفسد إلا عند بقاء إبليس ودعائه له إلى الكفر والضلال؟ وهذا ما لا مخلص لهم منه أبداً. وهذا يوجب كونه مريداً الفساد وغير مريد لإيمان الكافر وألا يميت إبليس، وهذا هو معنى قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لو أراد الله ﷻ ألا يعصى ما خلق إبليس»^(١).

(١) سبق تخريجه في: ق ٣٧/ب.

فصل

آخر [في شبههم]

ويقال لأبي هاشم وسائر من قال بقوله من المعتزلة الضالين المتقدمين:
ألستم قد اتفقتم على جواز أن يميت الله الكافر الذي قد عَلِمَ من حاله أنه إن
أبقاه آمن وأصلح.

وقلتم أيضاً: إنه يجوز أن يُخْفِي على الإنسان وقت أجله فلا يعرفه ذلك،
وإن كان المعلوم من حاله أنه لو عرّفه أنه يموت بعد ساعة أو يوم أو يومين
لآمن وأصلح، فلا بد من نعم.

فيقال: فإذا جاز أن يمنعه اللطف في هذا الموضع فلم لا يجوز أن يمنعه
في سائر المواضع؟ بل لم لا يجوز أن يكلفه الإيمان يوم يعلم أنه يكفر فيه،
ولا يكلفه الإيمان في اليوم الذي يعلم أنه يؤمن فيه؟ وما أنكرت أنه إذا كان
منعُ اللطف في معنى المنع والحيلولة بينه وبينه أنه يكون له ذلك؟ وهذا أيضاً
لا خلاص لهم منه.

ولما عَلِمَ الجبائيُّ توجّه هذا الكلام على شيوخه ركب الباب في ذلك
فقال: لعمرى لا يجوز أن يميت الله سبحانه من علم من حاله أنه سيؤمّن بعد
مدة، وإلا صار ذلك الموت في معنى المنع له من الإيمان.

فيقال له: هذا غلط؛ لأنه إذن كان الواجب على قياس هذا القول أن لا

يأمر بقتل الكافر الذي يعلم أنه إن أبقاه ولم يقتل آمن، ولا بقتل زانٍ محصنٍ يعلم من حاله أنه إن لم يقتل تاب وأصلح؛ لأنه لا فرق بين أن يفعله أو يأمر به، وكان يجب أيضًا أن يميت من يعلم أنه إن أبقاه كفر وارتد. كل ذلك واجب على قياس قوله؛ لأن كل هذا بمعنى منع اللطف وفعل الصد عن الإيمان. وهذا لا مخلص لهم منه.

* * *

فصل

[في قول أبي هاشم وغيره]

ولما توجهت هذه المطالبة على أبي هاشم وأصحابه، ذهب هو والجعفران^(١) في سائر أصحابهم إلى أنه يجوز أن يكلف الباري سبحانه العبد الإيمان مع عدم اللطف في بعض المواضع، وإن كان في قدرته لطف لو فعله به لآمن.

قالوا: إلا أن إيمانه مع عدم اللطف وفعله له أصعب وأشد في المحنة وأغلظ كلفةً وأشق، فيجب أن يكون ما يستحق عليه من الثواب أكثر من الإيمان الذي يوقعه مع اللطف؛ لأن وجود اللطف يخفف المحنة ويسهله ويكون أقرب إلى فعله فهو كالمعين له، فكان أخف ثواباً، وهذا - عند أبيه - لا

(١) يقصد المصنف بالجعفرين: جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، قال ابن يزداد فيهما: «ولقد بلغا في العلم والعمل حتى كان يضرب بهما المثل، فكان يقال: علم الجعفرين وزهدهما». أما الأول: فهو جعفر بن حرب الهمداني، كان عالمًا، زاهدًا، قد بلغ من زهده أنه ترك ضياعه وماله في آخر حياته، واعتزل الناس، وأقبل على التصنيف، توفي سنة ٢٣٦هـ. انظر: ميزان الاعتدال للذهبي ١٣٢/٢، والمنتظم لابن الجوزي ١١/٢٣٩. وأما الثاني: فهو جعفر بن مبشر الثقفي، كان فقيهاً، متكلمًا، محدثًا، خطيبًا. له كتاب «تنزيه الأنبياء»، توفي سنة ٢٣٤هـ. انظر: تاريخ الإسلام للذهبي ١٧/١١٥، ولسان الميزان لابن حجر ٢/١٢١. وانظر في آرائهما: مقالات الإسلاميين للأشعري ١/٥٧٣، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٥٣، والتبصير في الدين للإسفراييني ص ٧٨، وأبكار الأفكار للآمدي ٤٤/٥.

يجوز بل يجب فعل اللطف ، وقد مرَّ على قياس قوله .

فيقال لأبي هاشم والجعفرين: فإذا جاز ذلك في موضعٍ نادرٍ أو في مواضعٍ للوجه الذي ذكرتموه، فما الذي يمنعكم أن تقولوا بقول بشر بن المعتمر، وأنه ما أحد/ من الكفار إلا وقد صحَّ وجاز أن يكون له في قدرة الله ٨٣/ب تعالى لطفٌ لو فعله بهم لآمنوا واهتدوا، ولكنه لم يفعلهُ بهم لا لبخله لكنه أراد تعريضهم لأسنى المنازل وأن ينالوا أعلى درجات الثواب بفعل أشقَّ الإيمانين وأصعبه، بل يجب أن يكون ذلك كما قلناه، وكيف جاز ذلك في آحادهم دون جماعتهم؟

فإن عاد يقول: لو كان لهم لطفٌ في الإيمان فلم يفعلهُ، لوجب أن يكون مريداً لاستفسادهم، وكارهاً لإيمانهم الذي يكون مع وجوده اللطف، ومريداً لضده من الفساد. وهذا لا خلاص لهم منه أيضاً.

* * *

فصل

آخر [في قول أبي هاشم وغيره]

وقال أيضاً أبو هاشم وكثير من المعتزلة غير أبيه: إنه يجوز تكليف مَنْ المعلوم من حاله أنه لا يفعل الإيمان الذي كلفه إلا بأن يُلطف له الباري ﷻ بفعل بعض القبائح، وأن لا يفعل له الباري تعالى ذلك القبيح^(١).

فيقال له ولهم: إذا كان اللطف في الإيمان يجري مجرى القدرة والتمكين، وقد كلفه الإيمان ثم منعه اللطف الذي يقدر عليه، مع علمه بأنه يؤمن عنده، وإن لم يفعل ذلك اللطف لم يؤمن، واللطف يجري مجرى التمكين والآلة، وأن يكون مريداً لكفره وفساده، وكارهاً لإيمانه وصلاحه، فما أنكرت من ذلك أن يكلفه مع منع اللطف أصلاً وإن كان حسناً؟ وهذا الإلزام منا ومن أبيه لازم له.

فإن عاد يقول: إن من لطفه أن مَنْ فَعَلَ القبيح وهو مُزاح العلل فهو كمن لا لطف له، والكفر الذي أصابه فإنما أتى من قبل نفسه وسوء اختياره.

قيل: وكذلك من لطفه في فعل الحسن هو مُزاح العلل وتمكن من الفعل، والكفر الذي أتاه من قبل نفسه وسوء اختياره وإن كان الله ﷻ غير مريد لكفره.

(١) انظر: المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ص ٢٣٠، والملل والنحل للشهرستاني ٨٣/١.



فإن قالوا: لو لم يرد كفره لَفَعَلَ اللطْفُ له إذا كان حسنًا.

قيل: ولو أراد إيمانه لفعل اللطف إذا كان قبيحًا.

فإن قالوا: قبح اللطف يمنعه من فعله.

قيل: إذا أراد إيمانه وكره كفره يجب أن يفعل اللطف وإن كان قبيحًا؛

لأن يوجد مراده، وهذا كلام لا مخلص لهم منه.

وهذه جملة في ذكر شبههم ومناقضاتهم في اللطف.



فصل (١)

في ما يتعلقون به من القرآن

فإن قيل: أفليس قد قال ﷺ: ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَكِيكَ وَكَلَّمَهُمُ النَّوَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾^(٢)، فأخبر أنه لو فعل كل شيء ما آمنوا^(٣)؟

قيل: أفليس استثنى / في آخر القصة بقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(٤)؟ فبطل ما قلموه، على أنه أخبر أنهم لا يؤمنون أبداً عند هذه الآيات - التي هي إنزال الملائكة، وتكليم الموتى، وحشر كل شيء عليهم قبلاً - ولم يقل: وليس في مقدور لي فعل شيء آخر لا يؤمنون عنده أبداً، فيمكن أن لو فعل بهم غير هذا لآمنوا^(٥).

فإن قيل: فقد قال ﷺ: ﴿وَلَيْنَ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتِهِمْ﴾^(٦)، فأخبر أنهم لا يتبعون قبلته.

(١) في الأصل: باب، والمثبت هو المناسب للسياق.

(٢) سورة الأنعام: ١١١.

(٣) انظر هذه الشبهة في متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ٢٥٨/١.

(٤) الآية السابقة.

(٥) هذا جواب الباقلاني في التمهيد ص ٣٨٢.

(٦) سورة البقرة: ١٤٥.

فالجواب: أنه لم يقل: إني لو أتيتهم أو غير النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بآية ما تبعوا قبلته ولم يؤمنوا، وقد أخبر الله في الآيات التي تلونها أنه لو شاء أن يؤمنوا لآمنوا، وقال للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(١). والهداية: هو ما يصير المهتدي مهتدياً بفعله طوعاً واختياراً لا إكراهاً^(٢).

* * *

(١) سورة القصص: ٥٦.

(٢) هذا جواب الباقلاني في التمهيد ص ٣٨١.

فصل

[في فساد قول البغداديين في الأصلح]

فأما الدليل على فساد قول البغداديين منهم، وأنه يجب على الله تعالى فعل الأصلح في الدنيا وفي باب الدين - فأمر^(١):

منها: أن الأصلح هو الأنفع، وأنفع الأشياء هو الألد، فلو وجب على الله تعالى فعل الأصلح لوجب أن يجب عليه أن كان يتدئ خلقهم في الجنة ويبتدئهم بالتعم واللذات؛ إذ لا منفعة لهم في خلقهم في الدنيا وتكليفهم الآلام والمشاق والكلف، وخلق طائفة منهم زمني ومرضى وبرضى ومجذمين ومضروبين بأنواع المحن والبلايا، هذا مع علمه بأن طائفة منهم يكفرون ويعطبون ويصلون النار، فلو وجب عليه فعل أصلح الأمور لهم لقد كان يجب أن يبتدئهم في الجنة على وجه التفضل.

فإن قالوا: إنما كلفهم وآلمهم ليصلوا إلى الجنة على وجه الثواب والاستحقاق وعلى وجه التعظيم والتبجيل.

قيل: قد كان قادراً أن يبتدئهم في الجنة، ويقول لهم: أنتم صفوتي وخيرتي وأهل تفضلي وكرمي، من غير أن يؤلمهم ويعاقبهم بالجوع والعطش

(١) للأشاعرة في هذه المسألة أدلة أخرى تدل على فساد قول البغداديين من المعتزلة لم يذكرها المصنف. انظر بعضاً منها في الإرشاد للجويني ص ٢٨٩ وما بعدها.

والصَّوم والسَّهر، على أن ما يدَّعونه أنه لا يحسن إلا مع الطَّاعات - وهو التعظيم -، فالتعظيم لا يزيد في لذَّاتهم بل لذَّاتهم في الحالين على وجه واحد، ولا يفي قط ما يكلفونه من ظمأ الهواجر والقتل والسَّهر ومحن الدنيا وبلائها بتلك الكلمة التي تقال لهم: ما أحسن ما عملتم، وأي نفعٍ لهم في التعظيم؟ فلو كان يفعلُ / الأصلح لخلقهم من أول الدَّهر أبد الآبدين في التَّعيم واللذات ٨٤/ب على وجه الفضل، فقد كان هذا أنفع لهم وأصلح، ولا محيص لهم منه.

دليلٌ آخر:

ويقال لهم: لو أراد الله ﷻ أصلح الأمور بالكفار ولم يرد هلاكهم ولا عذبهم، لوجب أن يميتهم أطفالاً ليدخلوا الجنة على وجه التفضُّل ولم يحسن أن يعرِّضه لدرجة الثواب، مع علمه أنه لا يصل إلى تلك الدَّرَجَة بل يكفر ويلحد ويتزندقُ ويصير إلى النار إذا كُلف. وكلُّ عاقلٍ يعلم ضرورةً أن درجةً التفضل من الجنة أنفع له وأصلح من أن يكلف ويعرِّض لدرجة ثوابه، وقد علم مكلفه أنه لا يصل إليها ويعطب ويهلك وتفوته درجةً التفضُّل والثواب جميعاً.

وهو بمنزلة مَنْ يكون له ولد أو عبد وقال: أنا مرید لمصلحة هذا الولد وإن كان الولد عاقاً وقد أعلمني نبي بوحى من الله تعالى: أني إن تركت ولدي بَعْمَان نال كل يومٍ طعاماً طيباً وملبوساً حسناً ومسكناً رحباً، وإن وجَّهته إلى بلد الصَّين ربح آلاف الدَّراهم ومِئين أوف دنانير، ونال المملكة والرَّئاسة، لكنه إذا وصل إلى وسط البحر ينكسر به المركب ويهلك ويعطب ولا ينال تلك الأرباح العظيمة، ويفوته أيضاً عيشه الهني بَعْمَان، وشاور العقلاء كلَّهم في ذلك لقالوا كلَّهم: إن أردت مصلحة ولدك فلا تخرجه ولا تعرضه لمنزلة قد تحققت علماً أنه لا ينالها ويهلك دونها. وكذلك لو أمات الله سبحانه الكافر

طفلاً؛ لينال درجة التفضُّل ولم يصر إلى عذابٍ دائمٍ وعقابٍ مقيمٍ، لكان أصلح له، ولما لم يفعل ذلك مع علمه بذلك، بطل قولهم.

ومتى تُؤمَّل هذا الدليل صحة التأمل كان في ضمنه جواب لأكثر مسائلهم التي يوردونها في التعديل والتجويز.

دليلٌ آخر:

وهو أن يقال لهم: ما يجب فعله من الحسن لا يختص فعله بوقتٍ دون وقت؛ لأن البخل لا يجوز عليه في الدنيا ولا في الآخرة، وكذلك الظلم والقيح. وأنتم علتكم في هذا المذهب هو أنه إن لم يفعل بهم الأصلح في دينهم ودنياهم، وجب بخلُهُ وخرج عن أن يكون جواداً سخياً، فإذا ثبت هذا الأصل، فكل عاقل يعلم أن الأصلح لأهل النار والكفار الذين هم فيها العفو عنهم وإدخالهم الجنة مع المؤمنين؛ إذ كل عاقلٍ يعلم ضرورة أن أهل النار لا مصلحة لهم في ضرب رؤوسهم بمقامع الحديد واحتراق أبدانهم بالنيران، كلما نضجت لهم جلود بُدِّلَ / لهم جلودٌ غيرها.

ولا في كونهم في النار مصلحة لأهل الجنة، ولا يخاف أن يعصيه أحدٌ ولا يخرج عليه خارجيٌّ إن أخرجهم من النار خاصة، والآخرة دار ثوابٍ وليست بدار تكليفٍ، ولو عصى عاصٍ عند خروجهم من النار لوجب أن يعفو عن ذلك العاصي كعفوه عن الآخرين؛ لأن معصيتهم لا تلحقُ به ضرراً، ولا تنقص من مملكته شيئاً، ولا تؤدي إلى فساد حكمته، بل تظهر كمال تفضُّله وكرمه وعفوه. ولما عَلِمَ أنه لا يفعل ذلك، وأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ثبت أنه ليس عليه واجبٌ، ونحن نذكر من توابع هذا الباب في باب التعديل

والتجوير في مواضعه إن شاء الله .

هذا على أنه غير مستضرّ برفع العذاب عنهم ولا مُتَمَعَّ بدوام عقابهم ، وحَسَنَ التَّفْضِيلَ منه بالغُفْران ودعاؤه العباد إلى التجاوز على المستحق من العقاب وتركه على وجه التَّفْضِيلِ ، حيث يقول - عَزَّ من قائل :- ﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾^(١) ، وقوله: ﴿وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾^(٢) ، وقوله: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾^(٣) ، وقوله: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾^(٤) ، هذا مع ما يلحق من يعفو عن الإساءة منا من الطمع في ظلمه والتجري عليه والتعويل في ذلك على صفحه ، وتجاوز الله سبحانه لا يخاف به ضرراً ولا ظلماً ، وإن أخرجهم من النار وعفا عن كل معصية عصوها ويعصونها ، فوجب قبح عقابهم .

فإن قالوا: إنما لم يقبح؛ لأنه لو فعل هذا وأخبر به لقبح تدبيره لخلقه؛ لأن في ذلك إغراءهم بالمعاصي وداعياً^(٥) لهم إلى تعويلهم على وجوب الغُفْران .

قيل: هذا باطل؛ لأنه كان يجب أن يجوز له الغُفْران والانتقام؛ لأنهم متى جَوَّزُوا أن يعاقبوا ويؤخذوا به لم يكونوا مغرین بالمعاصي؛ لأنهم لا يأمنون وقوع العقاب ، على أنه لو كان ما ذكره واجباً لوجب أن يكون الله تعالى مُغْرِياً لعباده بركوب صغائر الذُّنوب؛ لإيجاب العقل عندكم لغُفْرانها وإحباط

(١) سورة البقرة: ٢٣٧ .

(٢) سورة النور: ٢٢ .

(٣) سورة آل عمران: ١٣٤ .

(٤) سورة الأعراف: ١٩٩ .

(٥) في الأصل: «وداع» وهو خطأ ، والمثبت هو الصواب .

عقابها مع اجتناب الكبائر، وأكد الله سبحانه هذا الإغراء بقوله ﷺ: ﴿إِنْ جَعَلْتُمْ كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ تُكْفِرَ عَنْكُمْ سَعَاتِكُمْ﴾^(١).

فإن قالوا: أفلسنا نعرف أعيان الصغائر؛ لأنها غير مميزة من الكبائر فلم يكن إغراء بفعلها؛ لأن كل ما ترتكبه لا نأمن أن يكون كبيراً بإضافته إلى غيره.

قيل: وكذلك جواز/ غفران الكفر والكبائر لا يكون إغراء بفعلها؛ لأن مرتكبه يجوز أن يغفر له ويجوز أن لا يغفر له بل يعاقب عليه، وكذلك يجب أن يكون الله ﷻ مغرباً لعباده بالكفر والكبائر إذا ضمن غفران عقابها عند التوبة؛ لأن كل أحد يقول: أتمادى في كفري ومعصيتي ثم أتوب بعد ذلك، أو يتوب كل ليلة كما يفعله أهل العسكر، فإذا أصبح غدا على المعاصي ويقول: أنا قد كنت عزمت لا أعود لكنني أتوب الليلة توبة لا أعود منها إلى معصية.

فإن قالوا: إن الفعل أوجب إحباط الذنوب بالتوبة.

قيل: والعقل أوجب جواز الغفران وحسنه، فكما لا يرفع الواجب لا يرفع الجائر، وهذا لا فصل منه.

ثم يقال لهم: فاحملوا الأمر على أصعبه وأنه إغراء لهم بالمعاصي، فعن هذا سألتهم وأصل الدلالة على هذا وضعت، فليَمَّ إذا عملوا الكفر والمعاصي يجب على الله عقابهم على وجه الدوام وهو يريد مصلحتهم؟ فأى مصلحة لهم هناك في النيران، فاحسب أنهم أضروا هم بأنفسهم بالمعاصي وهو يريد صلاحهم؟ فكيف يعاقبهم على وجه الدوام؟ لأنكم أضرتهم بأنفسكم وأراده لمصلحتهم، وحسن تفضله عن عقابهم، وهو إنما نهاهم عن المعاصي لا أنه

(١) سورة النساء: ٣١.

تضره تعالى لكن لمصلحتهم، فإذا تركوا مصلحتهم في الدنيا ولم ينفعوا أنفسهم، لم يصلح زيادة إضرارهم وعقابهم الدائم وهو أطمٌ وأعظم من ضررهم لأنفسهم بالمعاصي، بل يجب أن يلذهم في الدنيا والآخرة لإرادة مصلحتهم. وهذا ما لا فصل منه.

دليل آخر:

وهو أنه لو أراد الله مصلحتهم ووجب عليه فعل الأصلح لهم، لوجب أن يميت كل مؤمن عَليمٍ من حاله أنه سيرتد في آخر عمره حتى لا يرد أحد يوم القيامة وهو مرتد؛ لأن الموت بالإجماع هو فعل الله ﷻ، وهو عالم بأنه سيرتد في آخر عمره، وأنه إن أماته على الإيمان وصل إلى الجنة، وإن بقاه كفر وعطب. وبإجماع العقلاء: لو أن نبيًا أخبر رجلًا مؤمنًا: أنك إن مت اليوم مت على الإيمان، وإن بقيت إلى غد كفرت، فاختر لنفسك الأصلح. وشاؤَرَ العقلاء في هذا، فإن كل العقلاء يقولون له: الموت على الإيمان اليوم خير لك وأصلح من بقائك إلى غد وأنت تكفر غدًا. وهذا يدل على أنه لا يجب على الله فعل الأصلح في الدين ولا في الدنيا.

فإن قالوا: إنما بقاه مصلحة ليؤمن لا ليكفر.

قيل: كيف بقاه لذلك وهو قد علم أنه سيكفر.

فإن قالوا: إن بقاه ربما يكون مصلحة لمكلف آخر، أو يكون موته في

حال إيمانه مفسدة لغيره.

قيل: ولا يجب على الله أن يهلك / هذا ويفسده؛ لأن ينجي غيره من ١/٨٦

الهلاك، بل يجب أن يميت هذا في حال أن يكون موته لنفسه مصلحة، وذلك

المكلف الآخر إن لم ينصلح فإنما أتى من قبل نفسه .

دليل آخر^(١):

وهو أنه لو خبر نبي من أنبياء الله سبحانه عن الله ﷻ رجلاً إنك إن دفعت إلى ابنك هذا سيفاً ورمحاً وأمرته بالجهاد والغزو، لم يفعل ما أمر به لكنه يقتل به الأنبياء والمسلمين ويخسر الدنيا والآخرة، وإن لم يدفع إليه السلاح نجا وخلص من الهلاك . والأب يريد منفعة ولده، هل بدفع السيف إليه يكون فاعلاً لما هو مصلحة له أو ما هو مفسدة له وهلاكه وعطبه ودماره؟! . فإذا ثبت هذا فيجب أن يكون إعطاء الله القوة والآلة وصحة البدن مع العافية لمن المعلوم من حاله أنه يقتل الأنبياء والمؤمنين ويهلك نفسه . هو من أعظم المفسدة له، وأمره بعد ذلك بأن يجاهد الكفار . مع علمه بأنه لا يفعل ذلك ولا يجاهد . هو أمر يقصد به إثبات الحجة عليه وإنكار^(٢) اللائمة عليه التي عندها يهلك، وليس هذا من المصلحة في شيء . وهذا يعلمه كل من أنصف نفسه .

*** **

(١) هذا الدليل سبق إليه الأشعري . انظر: مجرد مقالات الأشعري ص ١٣٠ .

(٢) في الأصل: «وأنكر» وهو خطأ، والمثبت هو الصواب .

باب

الكلام في التعديل والتجوير والحسن والقبح

وهذا باب يدخل فيه الكلام في الكشف عن كون الباري عدلاً، وأن الجور والظلم محال في صفته، ويدخل فيه الكلام في أحكام الثواب والعقاب، والأعراض والانتصاف، وحسن التكليف وقبحه على أصولهم... وغير ذلك من المسائل.

وأصل هذه الأفعال كلها مبنية على: هل العقل هو الذي يُعَلِّم به حسن هذه الأشياء وقبحها، أم السمع؟

فعدنا: أنه لا مجال للعقل في تحسين شيء ولا تقيحه، ولا يثبت الحكم بذلك إلا من جهة السمع والتوفيق^(١).

وقد أطبقت المعتزلة^(٢) وكل من وافقهم على أصولهم^(٣): أن قبح القبيح وحسن الحسن معلوم من جهة العقل.

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص ٢٥٨، ونهاية الإقدام ص ٣٧٠، والمحصل ص ٤٧٨، وأبكار الأفكار ١٤٥/٢.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٣١٠، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٣٩.

(٣) كالكرامية والشيعة والخوارج والبراهمة والثنوية والتناسخية. انظر كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد للحلي ص ٢٨١، والرسالة التسعينية للهندي ص ١٠١.

قالوا: وضرب من ذلك يعلم حسنه وقبحه ضرورة، ومنه ما يعلم قبحه وحسنه بالنظر والدليل، ومنه ما لا يعلم ذلك من حاله إلا بالسمع والتوقيف. وليس السمع هو الذي يجعله عندهم حسناً ولا قبيحاً، وإنما يكشف عن أنه في العقل كذلك، وإنما الطريق هو السمع.

والذي يدل على ما قلناه: أدلة العقل وحجج السمع:

فأما ما يدل على ذلك من جهة العقل: فهو أنه لو كان من / الأفعال ما يعلم حسنه أو قبحه ضرورة وتأملاً^(١) فيه، لوجب اشتراك جميع العقلاء في العلم به، ووجودهم ذلك من أنفسهم ضرورة كما يوجد العلم بسائر الضروريات، ولم يجز أن يقول الأكثرون منهم: إن العلم بذلك موقوف على مجيء السمع.

ب/٨٦

ولما كان من خالفهم من أصحابنا - وهو معظم الأمة ودهماؤها من الفقهاء وأصحاب الحديث وأهل الجوامع - غير عالمين بقبح القبيح في العقل أو حُسن حَسَنٍ أو وجوب واجب أو حظر محظور فيه. دل ذلك على أن ما يدعونه غير معلوم ضرورة، وإذا بطل أن يكون منه ما يعلم ضرورة بطل أن يكون منه ما يعلم بدليل العقل؛ لأنهم متفقون أن ذلك لا يعلم إلا بالبناء على ما يعلم منه ضرورة، وإذا بطل الأصل بطل فرعه.

فإن قالوا: لا معتبر بإنكاركم أن العلم بقبح الظلم والكذب الذي لا نفع فيه في عاجل ولا آجل، وحُسن الإنصاف والعدل وشكر المنعم، إنما وقع لكم بالسمع دون العقل، وإنما نعلم ذلك ضرورة كما نعلم أن الضدين

(١) في الأصل: «تأمل» وهو خطأ، والمثبت هو الصواب.

لا يجتمعان ، وأن العشرة أكثر من الخمسة . فبطل ما ادعيتم .

يقال: هذه دعوى منكم باطلة ؛ لأنه لو كان الأمر كما زعمتم لم يجز أن يجتمع الخلق العظيم - الذين ببعضهم يثبت التواتر، ويستحيل عليهم الكذب على أنفسهم بمستقر العادة وعلى غيرهم - وضع^(١) كذب لا أصل له ، وجحد ما هم به عالمون ضرورة ، وأن يخبرونا عن أنفسهم أنهم لا يعلمون قبح شيء مما ذكرتموه أو حسنه ضرورة ، وأن العلم بذلك موقوف على مجيء السمع .

وقد عُلِمَ أن أهل الإثبات وكل من وافقهم من الفقهاء وأصحاب الحديث وأكثر الشيعة الذين هم أضعاف عددكم وبأهل مسجدٍ وقبيلةٍ منهم يثبت التواتر فيما ينقلونه ، ويمتنع عليهم جحد ما هم به عالمون ، يبطل ما قلتموه .

الذي يبيِّن ذلك: أنه لما كان العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد ضرورة ، وأن الضدين لا يجتمعان ، وأن الجسم الواحد لا يكون في الزمن الواحد في مكانين - لم يختلف فيه العقلاء ولم تُصنَّف فيه الكتب ، ولم يقل مثلُ عددنا: إن العلم به واقع من طريق النظر والاستدلال ، فلما قالوا ذلك في مسألتنا ثبت الفرق بينهما .

فإن قالوا: فأنتم مقرون بالعلم بحسن هذه الأشياء وقبحها ، وإنما تظنون أن العلم واقع لكم لشبهة دخلت عليكم: أن ذلك العلم واقع لكم بالنظر والسمع ، وقد يغلط العقلاء في اعتقادهم أن بعض العلوم/ الضرورية هي من ١/٨٧ العلوم النظرية ؛ لأن العلم بأن العلم علمٌ ضرورة أو علمٌ نظريٌّ بطريقة النظر والاستدلال لا الضرورة .

ويقال لهم: إن صح هذا الجواب والدعوى منكم فهو فيكم ومع قلتمكم

(١) المناسب: على وضع .

أجوز، وإن تعلموا ذلك بالنظر ودليل السمع وتظنون لظهور دليله أن ذلك معلوم ضرورة، كما ادعيتم أنه قد يغلط من يعلم الشيء بنظر فيظنه ضرورة فيعتقد الضروري أنه نظري، لشبهة تدخل عليه. ولذلك قال قوم: إن معرفة الله تعالى والعلم بإثبات الحدوث والمحدث والعلم بالله وبصحة دينه ضرورة، وهو جميع من قال: إن المعارف ضرورية، وإن كان ذلك عندنا وعندكم يعلم بالنظر والدليل، فأنتم غالطون مثلهم.

ويقال: إذا كان العلم بأن العلم هو علم ضرورة أو علم نظر طريقه الاستدلال والنظر، فبأي طريق علمتم أنتم أن علمكم بما ادعيتم به علم ضرورة؛ إذ لا يجيء ذلك بالدعاوى المجردة، فاذكروا الدليل الذي علمتم به أن علمكم بقبح هذه الأشياء وحسنها ضرورة.

فإن قالوا: الدليل على ذلك: وجود أنفسنا مضطرة إلى ذلك وغير شاكّة ولا قادرة على دفع هذا العلم، كالعلم بأن العشرة أكثر من الواحد.

قيل: لو وجدتم ذلك من أنفسكم لوجدناه نحن أيضاً، ولاضطرنا كاضطراركم، ولم يحسن أن نصنّف الكتب فيه والرد عليكم، كما لم يحسن ذلك في أن العشرة أكثر من الواحد، وأن الجسم لا يكون في مكانين.

فإن قالوا: لو لم تكونوا مضطرين لم نكن مضطرين، وفي علمنا ذلك من أنفسنا ضرورة ما يدل على أنكم مضطرون كحالنا.

قيل: لو كنتم مضطرين إلى ذلك لوجدنا هذه الضرورة ولم نكن غير مضطرين، فلما كنا غير مضطرين علمنا أنكم غير مضطرين، وأن حالكم كحالنا، وهذا ما لا فصل منه أبداً.

فصل

[في استدلال القدرية على أن العقل مصدر

التحسين والتقبیح والرد عليهم]

فإن قال المتحذلق منهم: الذي يدل على ذلك وأن العلم بهذه المعلومات ضرورة إطباق العقلاء كلهم - من المسلمين وأهل الدهر والبراهمة^(١) الذين لا يعتقدون صحة السمع^(٢) - على اعتقاد قبح الظلم وكفر النعمة وحسن العدل والإنصاف وشكر الإنعام، من حيث لا اختلاف بينهم في هذا، فلو كان هذا مما يعلم من جهة النظر وأدلة السمع لم يطبق العقلاء على^(٣) اعتقاده، ألا ١٧/ب ترى أن كل ما علم بالنظر والدليل فقد اختلف العقلاء فيه وما علم ضرورة فقط أطبقوا عليه^(٤).

(١) البراهمة: هي قبيلة من أشرف أهل الهند ينسبون إلى برهمي أحد ملوكهم، ولهم علامة ينفردون بها، وهي خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلدون بها تقلد السيوف. انظر: الفصل لابن حزم ١/٦٣.

(٢) كتب في الهامش عند هذا الموضع: قلنا: من الخارجين عن الإسلام مَنْ وافقنا على أنه ليس من العقل بل من الطبع، وهم الفلاسفة، فليكن قولهم حجة، فإن جَوِّزْتُمْ عليهم الغلط فلم لا تجوّزونه على... .

(٣) هذا الحرف كَرَّرَه النَّاسِخُ مَرَّتَيْنِ فِي الْأَصْلِ سَهْوًا.

(٤) هذا القول هو العمدة لدى المعتزلة في الدلالة على كون الحسن والقبیح عقليين.

انظر: المحصل للرازي ص ٤٨١، ودره القول القبيح بالتحسين والتقبیح للطوفي ص ٨٨، وشرح المواقب ٨/١٩٢، وشرح المقاصد ٤/٢٩١.

فيقال لهم - أولاً - : صحّحوا دعواكم: أنه لا عاقل في الأرض في شرقها وغربها إلا ويعتقد قبح ما ذكرتم وحسنه؛ لأننا متى قلنا: إن العلم بهذا يقع بطريق النظر والسمع جُوِّز أن يكون في أطراف الأرض أقوام لم يخالطوا أصحاب الشرائع وهم لا يعتقدون حُسْنَ حَسَن ولا قبح قبيح.

فإن قالوا: إنما علمنا أنهم معتقدون لذلك بالطريق التي نعلم نحن وأنتم: أن جميع العقلاء يعتقدون أن العشرة أكثر من الواحد، وأن الجسم لا يكون في مكانين معاً.

قيل: علمنا ذلك لعلمنا نحن وأنتم ضرورة عند رجوعنا إلى أنفسنا: أن العشرة أكثر من الواحد، وأن الجسم لا يكون في مكانين، وأن ذلك من كمال العقل، فنعلم أن كل عاقل وُصِفَ بالعقل يعلم ذلك ضرورة، وليس ذلك موجوداً في العلم بقبح الظلم وحُسن العدل والإنصاف وقبح كفر النعمة؛ لاجتماع من ذكرناهم من أهل الإثبات ومن وافقهم في مشارق الأرض ومغاربها أنهم لا يجدون هذا العلم في أنفسهم ضرورة، ويصنفون الكتب في ذلك ويردون قولكم، فافترق الأمران.

ثم يقال: فلو سلم لكم هذا الأصل لما صح هذا الدليل؛ لأن العلم بأن الاعتقاد هو علم ضرورة أو دليل، لا يدرك إلا بطريق النظر، واعتقاد الخلق العظيم على اعتقاد ما لا يعلم ضرورة، بل على اعتقاد الجهل والظن كاعتقاد النصراني واليهود - مع كثرتهم - لقتل عيسى وصلبه، واعتقاد النصراني للقول بالتثليث... وغير ذلك. ولا فرق في هذا بين اعتقاد جميع العقلاء وبين اعتقاد الخلق الكثير العظيم الذين ببعضهم يثبت التواتر؛ إذ لا يجوز اجتماع

مثلهم على كتمان ما يعلمون ضرورة.

فإن قالوا: فنحن إنما نعتبر في هذا الدليل إطباق جميع العقلاء، وهؤلاء وإن كثروا فإنهم بعض العقلاء، فلذلك لم يكن ما أجمعوا على اعتقاده علماً ضرورياً.

قيل: قدمنا تعذر العلم بإطباق اعتقاد العقلاء لذلك، لكن مع ذلك هذا باطل؛ لأنه موجب لأن يكون العلم بالله ﷻ ويتوحيده ونبوة نبيه ﷺ وثبوت الشريعة - ضرورة بصحة إطباق العقلاء كلهم على اعتقاده من وجهين:

أحدهما: أن يؤمنوا جميعاً/ ويتفقوا عليه؛ لأن الله - تعالى ذكره - ما أمر 1/88 إلا بما يصح أن يجتمع العقلاء على اعتقاده، ولو كان لا يصح اتفاقهم على ذلك لوجب أن يكون قد كلفهم المحال والاجتماع على اعتقاد ما يستحيل منهم اعتقاده.

والثاني: هو ما لا خلاف فيه أنه قد كان من الأعصار ما كان جميع العقلاء متفقين على اعتقاد الوجدانية، كحالة خروج نوح مع المؤمنين من السفينة، كما لو أمات الله سبحانه الكفار كلهم فكان لا يكون على الأرض عاقلاً إلا المؤمنون، أفكان يدل اجتماعهم على اعتقاد الحق من التوحيد والنبوة والشرائع على أنهم مضطرون إليه؟

فإن قالوا: نعم. تجاهلوا.

وإن قالوا: إن الأدلة العقلية تختلف في الأزمنة والأعصار وبموت بعض الناس، دخلوا في الجهالات. وهذا لا محيص لهم منه.

دليل آخر:

وهو أنهم قد اتفقوا: أن الظلم الذي يعلم ضرورة قبحه، وأن جميع العقلاء يعلمون ضرورة قبحه، هو الضرر الذي لا نفع للمضرور فيه في عاجل ولا آجل، ولا هو مستحق، ولا هو مقصود به النفع، ولا مدفوع به ضرر هو أعظم، وأنه بحصوله على هذا الوجه يعلم قبحه اضطراراً.

فيقال: لو كان هذا كما ذكرتموه لوجب إجماع العقلاء على اعتقاد قبح الضرر الواقع من البهيمة والطفل؛ إذ لا هو مستحق عليه ولا مقصود به النفع ولا مدفوع به ضرر هو أعظم منه، ولو كان العلم بذلك ضرورة لوجب أن يجمع العقلاء على العلم بقبح هذا الضرر.

ولما اتفق شيوخ القدرية وسلفها على أن ذلك ليس بقبيح من البهيمة والطفل والمجنون، وإن كان صفات الضرر الذي هو ظلم محض موجودة من هؤلاء كوجودها في الضرر الواقع من المكلف، بطل أن يكون طريق العلم الضروري بقبح الظلم ما ذكره، وإلا وجب اشتراك العقلاء على العلم بقبح هذه الضرورة.

ولما عَلِمَ الملقَّب بالبصري^(١) من نابتة القدرية: أن الجبائي وابنه وشيوخهم قد ناقضوا في هذه الأصول العظيمة التي هي أس مذهبهم والعماد فيه - خطأً شيوخهم كلهم في ذلك. وقال: بل الواجب أن يكون الكلب والثور ظالمين فاعلئين القبيح إذا أدخلوا على غيرهما ضرراً هذه صفته؛ لأن القبيح لا

(١) هو الحسين بن علي البصري الحنفي، الملقَّب بالجُعَل، صاحب التصانيف، كان رأس المعتزلة، وأحد أهم شيوخ القاضي عبد الجبار بن أحمد، توفي سنة ٣٦٩ هـ. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ١٠٥، وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٣٢٥.

يصير قبيحاً لكونه ضرراً حاصلًا على هذه الصفات المخصوصة، فهو جهة العلم بقبحه، فوجب أن يقبح من الطفل والبهيمة/ والمجنون.

ب/٨٨

وهذا بهت منه ولجاج^(١) وإقدام على خرق إجماع الأمة؛ إذ لو كان ذلك معلوماً قبحه ضرورة من الطفل والبهيمة والمجنون، لم يجر أن تجتمع جميع الأمة على جحد العلم بذلك وإنكار أهل القدر^(٢) وأسلاف المعتزلة وما سواها، وأن يجيزوا عن أنفسهم أنهم لا يعلمون قبح ذلك من^(٣) الطفل والبهيمة والمجنون لا ضرورة ولا استدلالاً، ولأن هذا يوجب كذبهم فيما يعلمونه ضرورة، ويوجب إبطال التواتر أصلاً وافتعال الكذب ونقل الباطل الذي يعلم ضرورة بطلانه.

ثم أُلزِمَ بعد ذلك فقييل له: فإذا كان الطفل والبهيمة والمجنون مقبحين ظالمين، وجب أن تفسقهم وتلعنهم وتذمهم؛ لأنهم فاعلون للظلم والقبيح.

فقال: إن الذم على الفعل هو معتبر باعتبار صفة فاعله، وأن يكون عالماً بقبح ما فعله أو متمكناً من التحرُّز منه، وليست هذه حالة الطفل والبهيمة والمجنون، فلم يجب ذمهم.

فقييل: فما أنكرت أن يكون قبح الفعل معتبراً بصفة فاعله، وأن يكون له سبيل إلى معرفة قبحه، ولا يكون الفعل قبيحاً إلا بأن يكون فاعله عاقلاً مكلفاً كما قاله سلفك.

(١) اللجاج: التماذي في الخصومة. وقيل: هو الاستمرار على المعارضة في الخصام.

انظر: تاج العروس ١٧٩/٦.

(٢) هذه الكلمة غير واضحة في الأصل، أثبتها اجتهداً.

(٣) كلمتان تعذرت قراءتهما في الأصل، أثبتها لمناسبتها للسياق.

فقال: بل قبح الفعل معتبر بصفة ترجع إليه ووجه يقع عليه.

قيل: فكذاك استحقاق الذم واللوم والعقاب، إنما هو يرجع إلى صفة الفعل دون اعتبار حال فاعله. فلم يأت بفرق وأقام على مناقضته.

دليل آخر:

وهو أنهم قد اتفقوا: أن الضرر ليس هو قبيحاً لنفسه وجنسه، وإنما يقبح الضرر لحصوله على الصفات التي ادعوها، ولو كان الضرر قبيحاً لنفسه وجنسه أو لمعنى لم توجد نفسه وجنسه إلا وهو قبيح.

فيقال: لو علم كون الضرر الحاصل على الصفات التي شرطتموها علم ضرورة قبيحاً، لوجب أن يكون أهل الإثبات ومن تابعهم ممن يعتقد أن للقديم تعالى أن يفعل بالحي ضرراً لا نفع له فيه لا في عاجل ولا آجل، ولا هو مستحق ولا مقصود به النفع، ولا مدفوع به ضرر أعظم منه - لوجب أن يعلم ضرورة قبح ذلك منه؛ لاعتقادهم جواز وقوع الضرر منه، وأنه قد وقع منه. ولما لم يعلموا قبح ذلك ضرورة من الباري تعالى ولا بدليل ولا اعتقدوا أيضاً قبحه، بل يجدون أنفسهم أيضاً معتقدة لكون ذلك حسناً وإنصافاً - بطل ما قالوه.

1/89 وليس منهم/ ذو تحصيل يدعي علينا قبح ذلك اضطراراً، وإن كان يدعونه في غير القديم، فلو كان طريق العلم إلى قبح الضرر كما ذكروه، لم تختلف أحوال العقلاء في العلم بقبحه ضرورة من كل فاعل له، قديماً كان أو محدثاً، عاقلاً كان أو منقوصاً. ولما بطل هذا، علم أنه لا وجه في العقل يقتضي كونه قبيحاً، فثبت ما قلناه.

فإن قال: فأنتم غير عالمين بوقوع هذا الضرر من القديم سبحانه؛ لأننا

قد علمنا أن ذلك قبيح وظلم، وأنه لا نفع منه، وإنما تعتقدون أنتم وتظنون وقوع ذلك منه لشبهة دخلت عليكم؛ لأن العلم من شأنه أن يتعلق بالمعلوم على ما هو به، وأن يكون تابِعاً لمعلومه.

قيل: نحن ما اعتمدنا في الدلالة على أننا نعلم وقوع ذلك منه وإن لم يعتقد قبحه منه جملة.

ووجه الدليل: ما بيناه أن ما يعلمه العاقل ضرورة لا يصح أن يعتقد خلافه، لا بطريق التقليد ولا الظن والشبهات العارضة له، ولذلك لم يجز أن تعتقد طائفة من العقلاء أن في موضع ما يكون الواحد أكثر من العشرة، وأن الجسم كائن في مكانين؛ لأنه لا مجال للشك ودخول الشبهات في نفي ما يعلم ثبوته اضطراراً، فلو كان العلم بقبح الضرر الذي وصفتموه معلوم ضرورة، لم يجز أن يعتقد الخلق الكثير وقوع ذلك الضرر منه، والظن في كثير من المواضع قائم مقام العلم، وقد قلتم: إنه محال وقوع القبيح من العالم بقبحه مع استغنائه عنه، وإنه محال أيضاً وقوعه من الظان المعتقد لقبحه مع استغنائه عنه، وإن الظن قائم مقام العلم، فالظن والاعتقاد هنا لوقوع هذا الضرر من القديم قائم مقام العلم. ولا جواب.

وإن قالوا: إنما لم تعلموا قبح هذا الضرر لسبقكم إلى اعتقاد كونه ملكاً قادراً غير مُمَلَّكٍ، وأن له فعل ما شاء في ملكه وعبدته. فهذه الشبهة أزالنا عنكم قبح ذلك منه.

قيل: أليس قد بينا أنه لا يجوز أن يعتقد العقلاء خلاف ما يعلمونه ضرورة لشبهة تدخل عليهم، ولو علموا قبح هذا الضرر ضرورة لما صح أن



تدخل عليهم شبهة .

ويقال أيضًا: ألسنا نعتقد وقوع هذا الضرر مع سلفكم من البهيمة والطفل والمجنون، وإن كنا لا نعتقد قبحها مع فقد هذه الشبهة التي ذكرتموها. فبطل قولكم .

وكذلك الجواب إن قالوا: إنكم لم تعلموا قبح ذلك منه لاعتقادكم أنه يعاقب الأطفال بإجرام آبائهم، ولعلمه بأنه لو بلغهم وكلّفهم لخالفوا وكفروا .

فيقال - أولاً - : إنه لم يقل هذا القول أحد من / علماء أهل الإثبات ولا من متكلميهم ومصنفي الكتب منهم، فهو كذب منكم، وإلا ففي أي كتاب وجدتموه .

ثم يقال: ولو كان العلم بقبح الألم على صفاته ضرورة، لم يجوز أن يعتقد حسنه لشبهة؛ لما قدمناه .

ويقال: فاحسب أن هذا حكم ألم الأطفال لهذه الشبهة، فلاي علة اعتقدتم حسن^(١) حال الألم والضرر على البهائم والإباحة لإتلافها، والأمر بذلك في كثير من المواضع، وهم لا يقولون بوجود الأعواض كما تقولون، فلا يخرجكم إلى هذا إلا ضيق العطن^(٢) والعجز .

(١) هذه الكلمة غير واضحة في الأصل، أثبتنا لمناسبتها للسياق .

(٢) الأصل في العطن: الموضع الذي تَبْرُك فيه الإبل إلى الماء إذا شربت . ويقال: (فلانٌ ضَيَّقُ العَطْنِ) مثل يضرب للمنع وضيق الخلق، فكنى بالعطن عن ذلك . انظر: الزاهر في معاني كلمات الناس للأنباري ٣٩٣/٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى،

دليل آخر:

وكذلك أسلاف القدرية كانوا يقولون: إن من المحسنات والمقبحات ما يحسن ويقبح لنفسه، ومنه ما يحسن ويقبح بالشرع.

فيقال: لو كان من الضرر ما يكون قبيحاً لنفسه لم يجز أن يوجد من جنسه ومثله ما ليس بحسن ولا قبيح، يشيرون إليه من المضار والآلام إلا ويوجد من جنسه ما ليس بقبيح^(١).

الذي يدل على ذلك: أن السواد لما كان مُسوِّداً لمحلّه الذي وجد به، لم يجز أن يوجد من جنسه إلا وهو مسوّد لمحلّه، وكذلك: كل صفة أوجبت حكماً لنفسها وجنسها، وهم قد قالوا: إن كفر النعمة والكذب ليس بقبيح من الطفل والمجنون والمنتقص.

ويفسد ذلك على أصولهم من وجوه:

أحدها: أنهم يقولون: إن كل شيئين اشتركا في صفة من صفات النفس يجب أن يكونا مثلين، وهذا أصلهم في نفي صفات الله تعالى، فلو كان الكذب قبيحاً لنفسه والضرر قبيحاً لنفسه لوجب كونهما مثلين، وأن يكونا من جنس واحد. وهذا باطل فسقط قولهم. ولأنهم قد زعموا: أنه لا يجوز أن يحصل للحدث صفتان من صفات النفس وإن كان ذلك جائزاً في القديم سبحانه.

فيقال: ذلك قبيح لنفسه، ولأن صفات النفس بالاتفاق تلزم أجزاء الموصوفِ بها لنفسه وأحاده ولا ترجع إلى جملته، وهم قد زعموا: أن الخبر

(١) كذا في الأصل، ولعل في الفقرة سقطاً.

الكذب القبيح جملة قبيحة وآحاد حروفها وأجزائها غير قبيحة؛ لجواز أن يكون خبراً صدقاً.

ولأنهم قد زعموا: أن الصفات النفسية لازمة واجبة لمن هي له في حال عدمها، ككون السواد سواداً والحركة حركة وغير ذلك، والحسن والقبح إنما هو من صفات الحدوث والوجود فقط. وهذا مبطل لقول المتقدمين منهم، فأما النابتة منهم فحين علموا توجه هذه المطالبات خالفوا شيوخهم وقالوا: إنه لا يحسن الحسن ولا يقبح القبيح لنفسه وجنسه؛ لكنه لحصوله في / العقل على وجوه مخصوصة، فيكون الضرر قبيحاً لحصوله على الذي ذكرناه ووصفناه.

فيقال لهم: فلم قبح؟

فإن قالوا: لكونه ضرراً ولعروءه من نفع عاجل أو آجل؛ لأن الإنسان قد يدخل على نفسه ضرراً لنفع إما عاجل أو آجل فيحسن كالأجير والعبد، ويعرى عن كونه مستحقاً كالقصاص مثلاً؛ فإنه ضرر مستحق، ولا يكون قد قصد به إلى نفع أعظم منه كالذي يفصد ويشرب الأدوية يمنع ضرراً أعظم منه، وكمن يخلص غيره من الغرق والحرق بخلع يده وكسر عضوه؛ لأنه يدفع به الموت.

فيقال: قد أبطلنا هذا الضرر الواقع من الطفل والبهيمة والمجنون على هذه الصفات وتكلمنا عليه.

فإن قالوا: فيشترط فيه مع كونه عالمًا بقبحه.

قيل: وقد أبطلنا هذا؛ لأنه إذا كان الضرر بقبح هذه الوجوه حاصلًا، وجب أن يكون قبيحاً، علّمه العالم أو لم يعلمه؛ لأن جهل الجاهل بالقبيح لا يخرج عن أن يكون قبيحاً، وكذلك في الحسن مثله.

ويقال: قد أخطأتم على أصلكم من وجه آخر، وهو أنه يقبح عنكم الضرر لغير هذه الوجوه، وهو أن يكون عبثاً وإن كان عارياً من جميع ما وصفتم، وذلك نحو خلع يد الغريق عند إخراجه مع القدرة على خلاصه بغير خلع اليد، وكبذل الأجرة على الأفعال الشاقة التي لا تقع له في تلك الأعمال ويحسن التفضل بها من غير تكليف ما لا منفعة للأمر به ولا دفع ضرر، كمن بذل الأجرة لرجل على صب الماء من أحد شقي البحر إلى الجانب الآخر، هذا مع قولكم: إن الحسن إنما يكون حسناً لعمومه من جميع وجوه القبح، وعمومه عن صفات القبح ليس هو لصفة يحصل هو في نفسه عليها، وإنما هو انتفاء وجوه القبح عنه، ونفي ما ينتفي عن الشيء لا يوجب أن يكون له صفة تقتضي الحسن.

ويقال لهم: ما الدليل على أن الضرر المفعول بالغير على الصفة التي ذكرتموها - جهة قبحها ما ذكرتموه من كونه ضرراً على تلك الصفات، وما أنكروا أن تكون جهة قبحه غير ذلك.

فإن قالوا: لأجل أن كل من علمه ضرراً على صفة ما وصفناه، علم قبحه واستحقاق الذم على إضراره بالغير مع عروءه من الصفات التي ذكرناها، وإذا لم يعلمه كذلك لم يعلم من قبحه هو هذا.

قيل لهم: هذه دعوى ثانية منكم. فلو سلمنا لكم أن صفة القبيح ما ذكرتم فلم قلت: إن هذا جهة قبحه؟ أولستم قد قلت: إن جميع المقبحات الشرعية لا يعلم كونها قبيحة بالعقل، ولا يعلم قبحها إلا/ بالسمع، فكل من علم السمع ٩٠/ب علم قبحها، وكل من لم يعلم السمع - وكان ذلك قبل ورود السمع - لم يعلم

قبحها، فألاً جعلتم ذلك جهة لقبح المقبحات؟ ولم قلتُم: إن بهذه الطريقة لا يعلم أن هذا هو جهة قبحها، وإنما هي قبيحة في العقل لكونها داعية إلى ترك الواجبات العقلية وفعل القبائح العقلية، وإنما السمع كشف عنها. فما أنكرتُم أن يكون جهة قبح الضرر بالغير هو غير هذه الجهة وإن كان هذا طريق العلم به.

فإن قالوا: فنحن لا نعقل صفة القبح غير هذا.

قيل: فشكوا في ذلك إن لم تتحققوا.

ويقال: فما أنكرتُم أن جهة قبح هذا الضرر الذي وصفتُم صفته، هو ما تدعون أنه متى فعله مَنْ عَلِمَ مِنْ جميع العقلاء ضرورةً تَوَجَّهَ الذمُّ عليه والانتقاصُ له. وقولهم: إنك ظلمت، فالمُقَدِّمُ على القبائح قبح منه فعل القبيح؛ لجهة ذم العقلاء له، وما يجنيه على نفسه من الإضرار بها بدم العقلاء له وتبكيتهم له، وأكثر متجنبي الظلم إنما يتجنبونه هرباً من الذم والعار والنقص وسوء الثناء عليه، لا لأجل أنه إضرار بالغير، بل عار من جميع الوجوه التي ذكرتُموها، هذا مع قولكم: إن العاقل مُلْجَأً إلى دفع الضرر عن نفسه إذا لم يكن فيه إضرار بغيره.

قيل: ما أنكرتُم أنه يحسن منه الإضرار بغيره إذا كان في ذلك إضرار بنفسه وتلف لها، كما أن الأكل والشرب والاصطلاء بالنار والبرد بالثلج، قبيح مع وجود الشبع والري والحر والبرد، وليس ذلك قبيحاً عند الحاجة إليه من شدة لهب الجوع والظمأ ونحوه وإن كان طعاماً للغير وماءً وناراً وثلجاً للغير، خاصة إذا خاف الضرر العظيم، فما الفرق؟ فإذا كان ذلك كذلك صح ما

قلناه، وبطل أن تكون ها هنا جهة قبح الظلم لأجله على أصولهم.

ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون أيضاً إنما قبح الظلم والضرر من فاعله،
لقصد فاعله إلى الإضرار بالغير وعلمه بذلك، ولهذا لم يقبح من البهيمة
والطفل والمجنون والمكره على الظلم والضرر وكل من لا قصد له إليه وليس
له علم بكونه ضرراً وقبيحاً، وهذا يبطل قولهم أن تكون جهة القبح ما ذكروه،
ويلزمهم إلزاماً حتماً أن تكون جهة القبح هو الإرادة والعلم.

* * *

فصل

[آخر في استدلال القدرية والرد عليهم]

وقد اتفقوا أن كون الضرر والكذب ظلماً وقيحاً هو غير متعلق بالفاعل له ، وإنما يتعلق بفعله حادثاً موجوداً .

فيقال: فإذا كان كونه قبيحاً وكذباً لا يتعلق بفعل الفاعل ، وإنما يتعلق بقدره حدوثه وكونه موجوداً وحادثاً ، فلا يستحق عليه الذم ؛ لأنه لا يجب أن يستحق الذم على جميع / مقدراته وجميع ما أحدثه ، وإن كان حسناً لكونه حادثاً ومقدوراً له ، والضرر إنما يصير قبيحاً إذا حدث بوجه لا تعلق له بقدرته ، وهو ألا يصادف المضروب فيه نفعاً عاجلاً ولا آجلاً ، ولا كان مستحقاً عليه ولا مقصوداً^(١) به نفع ولا مدفوعاً^(٢) به ضرر أعظم منه . وهذه الأحكام لا تنتفي عنه بفعل الضرر ولا بغيره ، وإنما يكون قبيحاً إذا وافق وقوعه على هذا الوجه ، فيجب أن يستحق فاعل الظلم والضرر لوماً وذماً على ما لم يفعله ولا هو متعلق بقدرته ؛ لأنهم عند التحصيل لا يجعلونه قبيحاً بالفاعل ، وهذا أعظم من تكليف ما لا يطاق والعقاب عليه .

دليل آخر:

ويدل على أنه لا يجوز أن يكون للعقل مجال في تحسين شيء ولا

(١) في الأصل: «مقصود» وهو خطأ ، والمثبت هو الصواب .

(٢) في الأصل: «مدفوع» وهو خطأ ، والمثبت هو الصواب .

تقيحه، هو أنه لو كان كذلك لوجب أن يستوي جميع القبائح فيما له يكون القبيح قبيحاً، وهذا لا خلاف فيه على أصلهم؛ لأنهم زعموا أن الضرر إنما قبح لوقوعه على الوجه الذي ذكرناه، والكذب قبح لا لهذه العلة لكن لكونه كذباً. ويقبح كفر النعمة؛ لكونه كفرًا لا غير ذلك، والحكم العقلي لا يجوز أن يثبت بأشياء كثيرة يشترك فيه الحكم الواحد بعلة مختلفة، كما لا يجوز أن يكون المرید الكائن للعالم القادر لعلة بأعيانها، ولغير تلك العلة في مثل تلك الذوات، فعلم أن ذلك يثبت بالشرع فقط.

فإن قالوا: فنحن لا نقول: إن كونه ظالمًا هو علة لقبحه، ولكن نقول: هو وجه يقتضي قبحه.

قيل: الوجه والعلة بمعنى واحد، وتعبير الوجه عن العلة هو هرب من عبارة دون معنى؛ لأنهم عللوا كون القبيح قبيحاً وكون الحسن حسناً بما ذكرناه، فلا مخلص لهم من ذلك بالهرب إلى العبارة.

دليل آخر:

ويدل على ما قلناه أيضًا: اتفاقهم على أن صفة القبيح في كل قبيح متساوية غير مختلفة ولا متزايدة وإن كان أحدهما كلمة كفر والثانية كذبة خفيفة، فإذا كان ذلك كذلك لم يجز من الحكيم العادل أن يعاقب على أحدهما أكثر مما يعاقب على الأخرى، بل يجب أن يستحق كل واحد من العذاب مثل ما يستحقه الآخر، فلما اتفقوا على أن منه ما يستحق عليه قسط من العذاب وآخر يستحق عليه قسطان. بطل قولهم: إن قبح الكفر بالله والجحد لنعمه مثل قبح لطمه لإنسان أو سرقة نصف درهم، وكذلك كان يجب أن يستحق من الذم على أحد القبيحين ما يستحقه/ على الآخر.

ولما أجمعت الأمة أن الكفر أقبح القبائح، وأن ما دون الشرك أخف حالاً من الشرك وأقل استحقاقاً للذم والعقاب، وأن بينهما تفاضلاً في الوعيد وفي الذم، وفي استحقاق العقاب على فعله - عَلِمَ أنه لا صفة له في العقل تقتضي حسنه، لا مختلفة ولا متساوية، وأن ذلك إنما يصير حسناً أو قبيحاً بالسمع من غير صفة تعود إلى نفسه وذاته، وبالله التوفيق.

* * *



فصل

في ما يدل على ذلك من جهة السمع

فأما ما يدل على أنه لا مدخل للعقل في تحسين شيء ولا تقييحه ولا حظره ولا إباحته، فهو أنهم متفقون أن كل من فعل شيئاً من مقبّحات العقول وإن لم يتصل به السمع، فإن الحجة بالعقل قائمة عليه وهو مستحق للذم.

قال أبو هاشم ومتبعوه: إنه متى بلغ المكلف حد التكليف فإنه لا بد له أن يجيئه خاطران^(١): أحدهما من قِبَلِ اللَّهِ ﷻ - وهو صوت خفي - ويقال له: انظر وتفكر فإنك لا تأمن أن يكون لك خالق عليم حكيم وقد خلقك لطاعته وعبادته. ويقول له خاطر من قِبَلِ الشيطان: لعله ليس لك خالق، ولعل القول كما قال أهل الدهر، فلا تتعب خاطرک بالنظر في طلب دليل على معرفة خالقك.

قال: فإذا خطر له هذان الخاطران فإنه حينئذ يقع في الشك، فيضطر إلى النظر والتفكير هل له صانع أم لا؟ وينظر في حدث العالم وإثبات محدثه وأنه خلقه ليشكر نعمته ولا يكفر به.

قال: لأنه متى تقابل هذان الخاطران وجب النظر، وضرب لذلك مثلاً

(١) انظر في قول أبي هاشم الجبائي واختلاف المعتزلة في الخواطر: مقالات الإسلاميين للأشعري ٤٢٧/١، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ٨٣، والملل والنحل للشهرستاني

فقال: مثل هذا مثل رجل على طرف بحر يريد أن يعبر إلى الجانب الآخر، فأتاه رجلان فقال أحدهما: اعبر فإن السفينة صحيحة والريح سالمة والملاح فاره^(١)، ويقول الآخر: لعل المركب ينكسر أو تهيج ربح. فلا بد من أن ينظر لنفسه ما هو أصلح له وما فيه نجاته.

قالوا: فإذا خالف حجج العقول ولم يشكر النعمة وأتى بكفرانها وإن لم يُبعث إليه رسول، استحق الذم والعقاب الدائم.

والذي يدل على بطلان هذا القول من جهة القرآن، وأن لا حجة على الخلق إلا من جهة السمع: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(٢)، وقال: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ أَرْسُلِ﴾^(٣). ولم يقل: بعد حجة العقول، ولا قال: إني أعاقبهم وإن لم أبعث رسولاً.

وأخبر سبحانه عن مناظرة الزبانية/ والملائكة مع الكفار، وأنه يقال لهم عند تزايد العذاب عليهم وطلبهم للنجاة: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَىٰ﴾^(٤)، وأنه يقال لهم: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾^(٥)، وأنه يقال لهم: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ

(١) الفاره في كلام العرب: الحاذق بالشيء. انظر: المصباح المنير ٤٧١/٢.

(٢) سورة الإسراء: ١٥.

(٣) سورة النساء: ١٦٥.

(٤) سورة الزمر: ٧١.

(٥) سورة الملك: ٨ - ٩.

مَا يَتَّبِعِي ﴿١﴾ ... وأمثال ذلك في القرآن كثير (٢).

ولم يقل في موضع: لئلا يكون للناس على الله حجة بعد خاطر أبي هاشم، ولا قال: وما كنا معذبين حتى نكمل عقولهم، ونخطر لهم الخاطر، ولا قال: ألم يأتكم خاطر الحق وخاطر الشيطان، وأعطيتم العقل الذي تميزون به بين الحق والباطل؟! ولما كان هذا هكذا، بطل ما قالوه.

فأما ما ذكره ابن الجبائي وأصحابه فهو فاسد من وجوه:

أحدها: أن كافة العقلاء قالوا جميعاً: قد رجعنا إلى أنفسنا، ورجعوا فلم نر أحداً ذكر أنه خطر له هذا الخاطر ولا تذكره، وأنه لم يسمع صوتاً جلياً ولا صوتاً خفياً لا في قلبهم ولا في سمعهم، كيف ونحن نجد الملحدة والدهرية يتلقون هذا بالقبول، ويقولون: قط ما خطر لنا هذا الخاطر، ولا سمعنا بأحد خطر له هذا الخاطر، وكل أحد إذا رجع إلى نفسه علم بكذب هذا القول.

ويقال: فإذا خطر له هذا الخاطر الذي ذكرتم فأتاه خاطر آخر وقال له: اشتغل بلذاتك وراحة بدنك، فإن خالقك الذي خلقك هو غني غير محتاج إلى شركك وحمدك وثنائك، فلا يجب عليك النظر. ويقول له خاطر آخر: لا تتفكر ولا تنظر فإنك لا تأمن أنك إن كددت نفسك بالنظر والتفكير والاعتبار أضرت بنفسك، وخالقك لا يريد منك أن تضر بملكه؛ لأنه إنما خلقك لمنفعة نفسك؛ لأنه غير محتاج إليك وإلى شركك. فيجب عليه عند هذا الخاطر ألا ينظر ولا يتفكر؛ لأنه لا يأمن أن يستحق الملام والعقاب.

(١) سورة الأنعام: ١٣٠.

(٢) انظر في ذلك: درء القول القبيح بالتحسين والتقيح للطوفي ص ٩٦.

ويقول له خاطر آخر: لا تنظر ولا تتفكر؛ فإن خالقك لو أراد حمدك وشكرك لبعث إليك رسولاً يعلمك، فأنت لا تأمن أنك إن نظرت ونوظرت نَحَلْتَكْ من نظرك من الواجبات ما لا طاقة لك به، وما دمت لم تنظر فإنه لا يجب عليك تلك الواجبات، ولا تفتش عما لا تأمن أن تعثر منه على ما فيه هلاكك، فهذا أيضاً خاطر يوجب عليه أن لا ينظر ولا يتفكر.

فإن قالوا: رأى أنه مخلوق فلا يأمن من أن يكون خَلِقَ للطاعة والشكر، فلا بد من أن يأخذ حذره.

قيل: لو وجب ذلك، لوجب أن يكون كل من له دار عامرة وقصر مشيد، / ٩٢ ب / ثم نظر فيه نقباً يسيراً، أن يأخذ بالمعاول ويهدم الدار ويقلع أصول الحيطان حتى يبلغ الماء الأسود؛ لأنه لا يأمن أن يكون ذلك النقب فيه حية تخرج منه وتلسعه وتهلكه.

فإن قالوا: إن ذلك واجب وإن كان فيه الأخذ بالحزم.

قيل: وكذلك لا يجب أن يستعجل لنفسه كد خاطر وذهاب النفس بالنظر والتفكر لأمر لا يأمن ضرره كل ذلك مما لا تدفعه العقول، وبالله التوفيق.

* * *

فصل^(١)

في ذكر شبههم في أن العقل يقضي بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها^(٢)

وقد اعتمدوا في ذلك على ما قدمناه من أنهم يعلمون ضرورة قبح الظلم وكفران النعمة وحسن الإنصاف، وقد مرَّ جواب ذلك في أول الباب.

وقد استدلوا على ذلك: بأنه لو لم يكن في الأفعال حسن ولا قبيح لم يكن من الأفعال ما يستحق عليه الذم والمدح. وقد علمنا أن ها هنا ما يستحق عليه الذم والمدح، وليس معنى وصف الحسن بأنه حسن أكثر من أنه يُستحق عليه المدح والتعظيم، ولا معنى للقبيح إلا أنه يُستحق عليه الذم^(٣).

فالجواب: أنه لا فصل بين الأمرين عندنا، وليس الذي نعلم به الفعل الذي يستحق عليه الذم والمدح إلا السمع والخبر دون العقل، كما لا يعلم بالعقل حُسْنٌ حَسَنٌ ولا قبح قبيح، على أنه لا يصح ذلك على أصلهم؛ لأنهم يقولون: يجب أن نعلم أولاً كون الفعل حسناً أو قبيحاً، ثم حينئذ يتفرع علمنا بأنه يستحق المدح على الحسن والذم على القبيح، وإذا منعناكم أن يُعلم بالعقل

(١) في الأصل «باب»، والمثبت هو الصواب.

(٢) انظر شبهات المعتزلة في التحسين والتقييح: شرح المواقيف ١٩٢/٨، وشرح المقاصد ٢٩١/٤.

(٣) انظر هذه الشبهة في المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ٣٢٨/٢.

حُسْنُ الحسَنِ أو قبح قبيح ، فكيف يُعلم استحقاق الذم عليه أو المدح؟! .

ويقال لمن تحذلق^(١) من متأخريهم: أليس القبيح قد يقع من البهيمة والطفل والمجنون والساهي والنائم وإن لم يستحق عليه الذم ، وكذلك الصغائر الواقعة مع مجانبة الكبيرة تقع مختلفة وتكون قبيحة وإن لم يُستحق عليها الذم ، وكذلك فعل الملجأ إلى القبيح قبيح وإن لم يستحق عليه الذم لكونه ملجأ ، وكذلك طاعات الكافر ومرتكب الكبيرة المصر عليها تقع حسنة ولا يستحق عليها المدح ولا التعظيم ، فكيف يصير أحدهما دليلاً على الآخر؟

❁ شبهة أخرى:

قالوا: ويدل على ذلك: أنه لو لم يكن في العقل حَسَنٌ ولا قبيح ، لم يفرق العاقل بين من أحسن إليه وأنعم عليه بعظيم الإنعام وكثرة الملاذ ودفع المضار ، وبين من أدخل عليه أعظم المضار وشتمه . ولما أجمع العقلاء على أن المسيء مسيء والمحسن محسن ، بطل ما قلتم .

قيل: نحن ما أنكرنا أن العقلاء يفرقون بين المحسن والمنعم الملذ وبين المؤلم المسيء ، وأنهم يميلون إلى المنافع ودفع المضار ، ويفرون عن يضر بهم ويدخل/ عليهم الآلام؛ لأن هذا معلوم ضرورة ، بل يعلمه البهيمة والطفل ١/٩٣ والمجنون فضلاً عن العقلاء ، وإنما ننكر وجوب الثواب والمدح والتعظيم على فعل ما تميل إليه الطباع وتنتفع به الأجسام ، ووجوب^(٢) عليه

(١) المتحذلق: المتكيس ، وقيل: هو المتكيس الذي يريد أن يزداد على قدره . وإنه ليتحذلق في كلامه ويتبلع أي: يتظرف ويتكيس . ورجل جِدَلِيٌّ: كثير الكلام صلف ، وليس وراء ذلك شيء . انظر: لسان العرب ٤١/١٠ .

(٢) هذه الكلمة تعذرت قراءتها بالأصل .

وتحريم كفرانه، ووجوب اللوم والذم والعقاب على فعل المضار والآلام وما تنفر منه الطباع، فهذا الذي نخالفكم فيه ونطالبكم بالدلالة عليه ولا سبيل لكم إليه. فإن عادوا إلى دعوى الضرورة في العلم باستحقاق ذلك عدنا إلى الجواب.

وليس النفع ووقوعه به مما يجب عليه الشكر، ولا الآلام مما يجب عليه الذم، بل ذلك موقوف على الموجب المالك. على أننا قد اتفقنا على أن الطفل والبهيمة والمجنون يفرقون بين من يؤلمهم ويحذرون منه وبين من يلذهم، وإن لم يعلموا بذلك استحقاق الذم، فعلم أن ليس أحدهما بطريق الآخر.

❁ شبهة أخرى:

قالوا: الذي يدل على أن في العقل حسناً وقيحاً: علمُ جميع العقلاء بأن من استوت الحال عنده في التوصل إلى غرضه على وجه واحد بالصدق والكذب أو العدل والجور، لم يصح منه التوصل إليه بالكذب دون الصدق وبالظلم دون العدل، ولا يختار في هذه الحال فعل الكذب على الصدق والعدل وكونهما داعيين إلى فعلهما^(١)، وقبح الكذب والظلم وكونهما منفيين عن فعلهما، فثبت ما قلناه^(٢).

قيل - أولاً -: قد خلطتم في هذا الباب؛ لأنكم استدلتتم باختيار [حسن]^(٣)

(١) في الأصل: «فعلها» وهو خطأ، والمثبت هو المناسب للسياق.

(٢) ممن أجاب على هذه الشبهة أيضاً: الطوفي في درء القول القبيح بالتحسين والتقيح ص ٩٠. وانظر كذلك: شرح المواقف للجرجاني ١٩٣/٨.

(٣) زدت هذه الكلمة لحاجة العبارة إليها.

الصدق - إذا استويا في أن لا نفع في أحدهما في عاجل ولا آجل ولا دفع ضرر - على قبح الكذب، وإن كنتم تدعون أن قبح هذا الكذب معلوم ضرورة، فكيف يستدل على ما يعلم ضرورة؛ إذ قد اتفقنا أنه لا تُسَلِّط الأدلة على ما هو معلوم بالضرورات؟ وهذا دليل على كذبكم فيما ادعيتم بالعلم بقبحه ضرورة.

ويقال لهم أيضًا: وقد بنيتم هذه الدلالة على أن القادر على الشيء قادر على ضده، وأنه إنما وقع الصدق منه؛ لأنه اختار الصدق، وأنه قادر على الكذب والصدق معاً. وأنتم تعلمون أننا لا نسلم لكم هذا ونقول: إن الصدق لم يوجد؛ لأنه اختار ذلك، لكنه لوجود قدرة الصدق ووجود قدرة اختياره، ولو لم توجد تلك القدرة - التي هي قدرة بالصدق - وقدرة اختياره لما وجد. ولو أن الله سبحانه اضطر العبد إلى كراهية الصدق ثم وجدت له قدرة الصدق، لوجد الصدق مع كونه كارهاً له، فدلوا على أن الإرادة هي التي أثرت في وقوع الصدق، وأن القدرة على الكذب قدرة على الصدق حتى يصح لكم هذا، وإلا فانتقلوا إلى هذا.

ويقال لهم أيضًا: تصوّر اعتدال الصدق والكذب، وتساويهما في الوصول/ بكل واحد منهما إلى غرضه المقصود من غير زيادة فيه بالكذب ولا نقصان يلحق بالصدق، ولم يكن فيه سمع الشرع المقيب للكذب المحسن للصدق ولا علم به، واستوت حالاهما - فهو مخير في التوصل إلى غرضه بفعل أيهما شاء كما هو مخير بين تحريك يمينه وشماله، وفي شرب أحد الكوزين وإنفاق أحد الدرهمين، إذا استوت الحال في التوصل إلى الغرض بأحدهما كما يتوصل بالآخر. فدلوا على ما ادعيتموه إن كنتم صادقين.

فإن قالوا: هذا معلوم باضطرار، وأنه يختار المسلم أو يعتقد قبح الكذب وحسن الصدق في الشرائع، أو المنتفع بالصدق والمدح عليه والمستضر بالكذب والذم له عليه من أصحاب الشرائع إذا نشأ بينهم. فأما إذا عُرِّي عن هذا كله مثل أن ولد في رأس جبل ولم ير أحداً ممن ذكرناهم، فإنه مخير.

ثم يقال لهم: إنه من المحال على أصولكم الفاسدة استواء حال الصدق والكذب، وإن استوت حالتاهما في التوصل بهما إلى نفع بدينار أو درهم، فإنهما لا يستويان في أنه يستحق المدح على الصدق وإن توصل به إلى غرضه وترقيه إلى الثقة به والائتمان له في الشهادة والمنازل الرفيعة، والكذب - وإن توصل به إلى غرضه على ما يتوصل به إليه بالصدق - فإنه مستحق عليه الذم والنقص والسقوط، وإبطال الثقة والأمانة ورد الشهادة والاستخفاف به. فقولكم: «إنهما إذا استويا» محال، بل لا يختار العاقل إلا الصدق؛ لما فيه من المزية والنفع والمدح، ويرغب عن الكذب؛ لسقوط منزلته، لا لحسن أحدهما ولا لقبحه.

فإن قالوا: فقد يمكن أن يتصور مع هذا استواؤهما مثل أنه يمكنه التوصل بالصدق إلى مائة درهم، وبالكذب إلى ألف دينار، فتقوم زيادة الدينار مقام المسرة بالذم على الصدق.

قيل: العاقل لا يختار مع ذلك إلا الصدق.

ويقال: هذا باطل؛ لأن حصول ألف دينار - وألفي دينار - يتوصل إليه بالكذب لا يقوم مقام درهم يتوصل إليه بالصدق؛ لما في الصدق من المنفعة العظيمة من المدح والثناء ويرشحه لعظائم الأمور، خاصة إذا عرف أنه ترك

ألف دينار مع الكذب واختار الدرهم مع الصدق، هذا مع ما في الكذب من الوعيد والعقاب الكبير. ولهذا الأصل ما لو خُيِّر رجل من أهل العدالة بين سلب النعمة والقتل؛ لأن يكذب أو يشهد زوراً، لما اختاره، وكذلك أهل الدين والورع لو عرض عليهم الملك العظيم مع الكذب لما اختاروه؛ لما يعلمون من منافع الصدق في الشرع والعادة. فلا يقاوم قط ذلك المال درجة الصدق، فبطل ١/٩٤ ما قالوه، ولو تُصَوِّر استواءهما وكان/ مع الكذب من النفع ما يوازي النفع بالمدح والتعظيم على الصدق، لوجب أن يكون مخيراً على ما بيناه.

ويفسد ذلك من وجه آخر: وهو أنهم إذا قيل لهم: من أين تعلمون وجوب اختيار الصدق على الكذب إذا استوت الحال على ما صوّرتموه؟

لقالوا: لعلمنا بحسن الصدق وقبح الكذب.

فإذا قيل: فأی شيء الدليل على قبح الكذب وحسن^(١) الصدق من جهة

العقل؟

قال: علمنا بوجوب اختيار الصدق على الكذب.

قيل: فتجعلون الشيء شرطاً لما هو شرط له، وذلك يحيل علمكم بقبح الكذب وحسن الصدق، وبوجوب اختيار الصدق على الكذب، وهو ظاهر في بطلان هذه الشبهة.

✽ شبهة لهم أخرى:

قالوا: لو لم يُعلم بالعقل حُسْنُ حَسَنِ ولا قبح قبيح، لم يعلم به قدم قديم

(١) هذه الكلمة غير واضحة في الأصل، أثبتنا لمناسبتها للسياق.

ولا حدوث محدث ولا شيء من حقائق الأمور.

قيل: لم قلت هذا إذا خرج العقل أن يكون طريقاً للعلم ببعض الأمور، خرج عن كونه طريقاً إلى العلم بكل معلوم؟ ولو لزم هذا لوجب إذا لم نعلم بضرورة العقل جميع ما نعلمه بدليل العقل، لوجب أن لا نعلم به شيئاً أصلاً. وإذا لم نعلم به شيئاً أصلاً مع تسليمكم أن من القبائح ما لا يعلم كونه قبيحاً إلا بالسمع، ولا يعلم بالعقل أيضاً حدث المحدث وقدم القديم، ولا نعني نحن بقولنا: «إنه لا يعلم بالعقل قبح قبيح ولا حُسن حَسَن» أنه لا يمكن معرفة صحة السمع بالعقل، وكون السمع قاضياً بحسن شيء ولا بقبحه، بل كل عاقل نَظَرَ واستدل بعقله أمكنه التوصل إلى معرفة صحة السمع، فهذا مما يجب ضبطه وترتيبه.

✽ شبهة لهم أخرى:

قالوا: لو كان الطريق الذي يُعَلَّم به حسن المحسنات وقبح المقبحات هو السمع لوجب أن لا يُعَلَّم الحسن والقبيح إلا من علم السمع، وفي علمنا بأن الملحدة والدهرية مستحسنون إطعام الجائع وإرشاد الضال والعدل والإنصاف وقبح الظلم، ما يدل على بطلان قولكم.

قيل: الأمر فيه كما ذكرتم عنا، ولا يعلم حسن الشيء وقبحه إلا من علم السمع، فأما هؤلاء اليهود والنصارى وغيرهم فإنهم إنما يعتقدون حسن الحسن وقبح القبيح؛ لاختلاطهم بمن يستحسن هذا الحسن ويستقبح القبيح، وليس كل من اعتقد شيئاً على ما هو به كان اعتقاده علماً، كالعامي الذي يعتقد التوحيد والنبوة تقليداً، أو ككثير من الناس يعتقدون أشياء، فمن سَلَّمَ لكم أن اعتقادهم علم؟ وإلا فدلوا عليه إن كنتم قادرين.

﴿ شبهة لهم أخرى: ﴾

قالوا: لو كان الحسن من أفعال المخلوقين إنما صار حسناً بالأمر من الله بفعله، والقبيح صار قبيحاً للنهي عنه، لوجب أن لا يكون في أفعال الله ﷻ/ حسن؛ لأنه ليس فوقه أمر.

قيل: ليس للحسن بكونه حسناً صفة وحال فيحتاج إلى طلب تعليله، ولا نجد أيضاً أن الحسن إنما كان حسناً؛ لأنه أمر الله به، ولا قبح القبيح؛ لأنه نهى عنه، لكن نقول: معنى القبيح: أنه ما أمر الله بدم فاعله ولومه وانتقاصه، والحسن: هو ما أمر الله سبحانه بمدح فاعله والثناء عليه والتعظيم له. وأما أن يعلل بعله، فلا، وهذا يطرد في القديم والمحدث^(١).

﴿ شبهة لهم أخرى: ﴾

قالوا: لو كان الحسن هو ما أمر الله ﷻ به، والقبيح ما نهى عنه، لوجب لو أمر الله بالكفر به والجحود لنعمة والإشراك به، أو أمر بمدح فاعل ذلك - أن يكون ذلك حسناً جميلاً. ولو نهى عن توحيد ووصفه بصفاته والشكر لنعمة والتصديق لرسله، أو أمر بالذم بفاعل ذلك - أن يكون ذلك قبيحاً وعصياناً أجمع، وإذا بطل هذا عَلِمَ أن المؤثر في حسن الحسن وقبح القبيح ما ذكرناه.

الجواب: أن الأمر بهذا محال؛ لأن الكفر به والجحد لنعمة والإشراك به، إن أرادوا به أن الله تعالى يأمر باعتقاد ذلك والعلم به فذلك محال؛ لأنه لا

(١) انظر في معنى الحسن والقبح عند الأشاعرة: الإرشاد للجويني ص ٢٥٨، والمحصل للرازي ص ٤٧٨، وشرح المواقيف ١٨٣/٨، وشرح المقاصد ٢٨٢/٤.

يمكنه أن يعرف أن الله سبحانه الأمر إلا بعد أن يعرفه بالخلق والرزق والوحدانية. فإذا أمره أن يفعل الجهل بما هو عالم به، وأن لا يعرفه ولا يعرف أن له عليه نعمة، ولا يعلم أنه واحد، وأن له شريكاً، وأنه جاهل وعاجز - ويتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً -، وأن رسلي الذين قد علمت بصدقهم كن عالماً بكذبهم ومعتقداً لذلك فيهم - أمر بالمحال الممتنع؛ لما قد قام للمكلف الذي علم أنه إله منعم خالق، وأنه بالدليل الواضح على خلاف ذلك، وقد وقع له العلم بوجوده تعالى ونفي شركه وثبوت نعمه وصدق رسله، وإذا كان هذا من باب المحال استحالة الأمر به على قول محلي التكليف بذلك من أصحابنا.

ومن قال: إنه يجوز الأمر بفعل المحال، قال: يصح أن يأمر بهذا وإن استحال وقوع العلم بهذه الأشياء، ولا يصح أن توصف هذه الأشياء بالحسن ولا بالقبيح؛ لأنها معدومة يستحيل وجودها، ونحن إنما نصف الموجود بأنه حسن أو قبيح. وإن أرادوا بهذا الكلام: أن الله سبحانه يأمر بالتلفظ بذلك، وقولهم ولفظهم: إنه ثالث ثلاثة، وإن له شريكاً، من غير أن يكون معه في القلب والنفس كلام ولا اعتقاد، ويأمرهم بدم الملائكة والأنبياء والمؤمنين، وأن يقولوا: إن كتابه كذب ليس بحق - فهذا جائز من جهة العقل وغير ممتنع. وكذلك لو أمر بمدح فاعل ذلك وبدم فاعل الإيمان نطقاً ولفظاً لا اعتقاداً وعلماً/.

1/٩٥

غير أن المسلمين قد أجمعوا جميعاً على أنه لم يأمر به فيما سلف ولا ورد به شرع، وأنه لا يأتي بعد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وقد قال أبو الحسن - رحمه الله -: «وليس لنا أن نتكلم فيما لم يأمر الله به، ولا يجوز أن يأمر به

بإجماع الأمة: أن لو أمر به كيف كانت تكون الحال، ولا كلفنا السؤال والبحث عنه».

غير أن الجواب عن هذا: هو أنه لو أمر بذلك على الوجه الذي ذكرناه دون أن يأمر باعتقاد ذلك أو تعظيم فاعل ذلك بالقلب؛ لأنه لا يصح تعظيم فاعل ذلك من العالم بكونه جاهلاً معتقداً للشيء على خلاف ما هو به. بل لو أمر الله سبحانه بدم بعض الخرس الساكتين الذين لم يكن منهم نطق بشيء من الأصوات، لكان ذلك جائزاً في حكمته، وكان يكون فاعلاً للحسن، كما قد نص الله - تعالى ذكره - على المكروه بذلك، فقال: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(١)، فاستثنى أنه لو قال المكروه كلمة الكفر - التي هي ثالث ثلاثة - وشم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وجحد نعم الله تعالى، وأنكر صفاته، إذا خاف على نفسه ونطق بذلك لكان محسناً، ثم استثنى من هذا المرتد فقال: ﴿وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ﴾^(٢).

فلو أمر بذلك فأباحه لكان حسناً من قائله كما حُسن في هذا الموضع، وكما حُسن الكذب في المواضع التي يخاف فيها على نفسه، وإلا فما الفرق بين أن يبيح ذلك في دار الحرب للخائف ومن أن يبيحه للأمن في دار الإسلام؟.

فأما تمويههم بعد ذلك عند كافة أهل الحق وعند شيخهم أبي الهذيل^(٣)

(١) سورة النحل: ١٠٦.

(٢) الآية السابقة.

(٣) هو محمد بن الهذيل بن عبيد الله العلاف، مولى عبد القيس، وهو من أهل البصرة، شيخ

المعتزلة، ومصنف الكتب في مذاهمهم، كان النظام من أصحابه. توفي سنة ٢٢٧هـ.

انظر: مقالات الإسلاميين للبلخي ص ٦٩، وطبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٤٤.

وقولهم: إنما أبيح له ذلك على وجه التورية والمعارض، وأن يقول في نفسه عندكم وفي اعتقادكم: إنه ثالث ثلاثة. فإنه غير معتبر به؛ لأنه قول مخالف لظاهر القرآن، والله سبحانه لم يقل: إلا على وجه المعارض، بل أطلق ذلك، ولا دليل معهم يوجب تخصيص هذا، بل الإجماع منعقد قبل وجود نابتة القدرة على أنه مباح له ذلك عند شدة الخوف. هذا على أنه متى تمكن الخائف عند مشاهدة ضرب الرقاب والحريق بالنيران ونزول العذاب من التعريض والتورية، فعل ذلك، وإن لم يتمكن كان على الإباحة.

وقولهم: يوجب أنه متى لم يتمكن من المعارض يسلم نفسه إلى القتل، وهذا خلاف الإجماع. فبطل ما مؤهوا به.

﴿شبهة لهم أخرى:﴾

قالوا: لو لم يكن في العقل حسن ولا قبيح، لحسن وجزاز من الله تعالى أن يكذب في خبره ويخلف في وعده/ ووعيده، ولم يكن ذلك قبيحاً منه^(١). ٩٥/ب

فالجواب: أن القبح والحسن من صفات الفعل، وقد بينا بواضح الأدلة فيما سلف قدم كلام الله تعالى، وأنه من صفات ذاته وليس بفعل من أفعاله.

وقد اتفقنا على أن القديم الذي لا يتعلق وجوده بفعل فاعل ولا بقدره قادر لا يوصف بالحسن والقبح، على أنه ليس في حد إحالة الكذب عليه كونه قبيحاً منه لو (...)^(٢) خبره فعلاً من أفعاله، كما أنه ليس اللذة والشهوة والسكون والحركة وأمثال ذلك يجوز عليه؛ لكون ذلك قبيحاً، لكنه يستحيل عليه ذلك لامتناع جواز دلائل الحدوث عليه وعلى ذاته.

(١) هذه الشبهة أجاب عنها باختصار: الباقلاني في التمهيد ص ٣٨٦.

(٢) هنا كلمة غير واضحة في الأصل.

فكذلك ليس إحالة الكذب عليه كون الكذب قبيحاً، لكن وجه الإحالة أنه سبحانه عالم بكل معلوم على ما هو به، ومحال أن يخبر المخبر في نفسه عن كون ما يعلمه على خلاف ما علمه، سواء علمه بضرورة أو بدليل أو بعلم قديم، بل قد علمنا أنه محال أن يخبر المعتقد منا لكون الشيء على صفة في نفسه بأنه على خلاف تلك الصفة وإن لم يكن اعتقاد ذلك علماً بل كان ظناً وتقليداً، فحال العالم بالشيء أكد، فاستحال أن يخبر القديم بخبر قائم بذاته كذباً.

وقد بينا أن حقيقة الكلام: أنه معنى قائم بنفس المتكلم، وأنه ليس من هذه العبارات والأصوات والحروف في شيء. وقد ذكر أصحابنا عدة أدلة، وفي هذا كفاية في هذا الموضوع.

❁ شبهة لهم أخرى:

قالوا: لو لم يكن في العقل حسن ولا قبيح لوجب ألا يقبح من الله ﷻ أن يظهر المعجزات على أيدي الكذابين؛ ليضل بذلك عن الدين، وأن يخلق الكذب في خبره الذي هو العبارات المنزلة عليهم^(١).

فالجواب: أن هذا ساقط من كلامهم؛ لأنه لا يفعل ذلك لكونه قبيحاً، وإنما نحيله لأجل أنه لا من جهة الاستدلال والنظر يعلم به صدق الرسل - صلوات الله عليهم - وصدق ما أبرأه عليهم من الوحي إلا ظهور المعجزات على أيديهم؛ إذ لا شيء في العقل يمكن أن يكون له تعلق بصدق مدعي النبوة تعلقاً يدل على صدقه، لا من نفس النبي ولا من دعواه النبوة، ولا لشيء من

(١) ممن أجاب عن هذه الشبهة باختصار: السمرقندي في الصحائف الإلهية ص ٤٦٧، والطوفي في درء القول القبيح ص ٩٠.

صفاته ولا من صفات غيره من المخلوقين، ولا من ذات القديم ولا شيء من صفاته أجمع غير إظهار المعجزة على يديه.

ولهذا قال المحصلون كلهم: إن المعجزات إنما تدل على صدق النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دلالة الأقوال، وما يدل بطريق المواضع أنه يحتاج إلى علم القديم بتلك الدعوى التي ندعينا، وأن يكون قاصداً بإظهار ما أظهره عليه عند تحديه لقومه/ ودعواه النبوة، إلى تصديقه وإقامة المعجز الذي يظهره عليه 1/96 مقام قوله، أن لو كان ظاهراً للحواس ومنظوراً إليه بالأبصار ومضطراً إلى قصده تصديقه لقال: صدق، هذا رسولي ونبيي أنا أرسلته، فصدقوه في جميع ما يورده عني.

فلذلك قالوا: إنما يدل دلالة المواضع؛ لأن إظهار المعجز عليه قائم مقام القول الذي وصفناه؛ لأنه لا شيء من قديم ولا محدث له تعلق بصدق النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في ادعاء الرسالة إلا ما ذكرناه، وإذا كان ذلك كذلك، لم يجز أن يُظهِر المعجزة على أيدي الكذابين؛ لأنه لو فعل ذلك لأدى إلى عجزه عن إقامة الدليل على صدق الصادقين في ادعاء النبوة، والفرق بينهم وبين الكاذبين فيها، فبطل ما قالوا.

فإن قالوا: ما أنكرتم على مذهبكم أنه يضل عن الدين بأنه قادر على إظهار خرق العادة مقترناً بدعوى مدعي النبوة وإن كان كاذباً، فإذا جاز أن يضل عن الدين جاز أن يضل بهذه الطريقة، وألاً يكون في قدرته ما يفرق بين الصادق والكاذب، وإن كان قادراً على إحداث كل حسن، وإلا فدلوا على أنه قادر على أن يدلنا على صدق الصادق، ويفرق بينه وبين الكاذب من جهة الدليل.

قيل: الذي يدل على صحة هذا: هو أنه قد ثبت وتقرر أنه هو الخالق

لأعمال العباد سواء كانت علومًا أو غيرها، ولا خلاف أنه قادر على أن يضطرنا إلى صدق الصادق وكذب الكاذب، وما صح أن يضطرنا إليه صح أن يدلنا عليه؛ إذ هو خالق العلمين في الحالتين، وإنما يقارن أحدهما النظر والدليل. ولا يصح وجه من وجوه الأدلة غير الذي ذكرناه، وهو أنه يجب أن يعلم أن الله تعالى عالم بدعوى مدعي الرسالة عليه، وأنه صادق في دعواه، ويقصد إلى فعل ما يدعيه من خرق العادة على الوجه الذي ادعاه وتحدى به قومه عند دعواه، وجعل ذلك قائمًا مقام قوله: صدق، وهذا رسولي فصدّقه، وإنه صادق في جميع ما يخبر به عني. فإذا كان قادرًا على صدق مدعي النبوة، فكيف يصح أن يقال: إنه لا يقدر عليه.

فإن قالوا: فهذه الجملة مُسَلِّمة، لكنه لِمَ لا يجوز أن يُصَدَّقَ بقوله وفعله كاذبًا في ادعاء النبوة كما يصدق به الصادق، إن لم يكن تصديقه للكاذب قبيحًا.

قيل لهم: أما تصديقه الكاذب بفعله، وكلامه صدق، فإنه قول باطل؛ لأن تصديق الكاذب كذب، وقد دللنا أن الصدق من صفات ذاته، وأن الكذب ممتنع عليه. وأما تصديقه للكاذب بفعله فإنه باطل أيضًا؛ لأنه يعود إلى أنه لو أراد أن يدل على صدق من هو صادق/ في دعوى النبوة لم يكن على ذلك ^{ب/٩٦} قادرًا؛ إذ كان لا يصدّقه إلا بمثل ما يصدق به الكاذب، وقد أبطلنا هذا. ولأجل هذا لا يمكن مَنْ صَدَّقَ مَنْ كاذبًا بقوله أو بفعله أن يدلنا بعد ذلك على صدق الصادق وتمييزه بطريق الدليل بين الصادق والكاذب، وكذلك حكم القديم سبحانه^(١).

(١) كتب في هامش النسخة هنا: «وأجاب الأستاذ أبو إسحاق عن السؤال: أن المعجز دليل الصدق للصادق فلا يجوز أن تظهر على الكاذب، كما أن التغيير دليل للحدوث فلا يجوز أن يوجد في القديم، فإن الأعيان لا يجوز أن تنقلب. فاعلمه».

فصل

[في تأكيد أن المعجز لا يظهر إلا لصادق]

ثم نعكس ذلك عليهم في كون الباري سبحانه قادرًا. فيقال: أوليس الباري سبحانه قادرًا على فعل ما علم أنه لا يكون، كَرَدُّ أهل المعاد، فلو ردَّهم كيف يكون الحال في كونه عالمًا أو جاهلاً.

فإن قالوا: كان يجب جهله، كفروا.

وإن قالوا: لو وقع ذلك لوجب أن يكون عالمًا بردهم.

قيل: وكذلك لو أظهر المعجز على وجوهه وصفاته لوجب أن يكون من ظهرت عليه صادقًا.

فإن قالوا: فنحن نلزمكم أن تظهر على يد الكذابين.

قيل: ونحن نلزمكم فعله لرد أهل المعاد مع سبق علمه بأنه لا يردهم.

فإن قالوا: قد دل الدليل أنه لا يفعل ذلك وإن قدر عليه؛ لأنه يوجب كونه جاهلاً.

قيل: فكذلك لو أظهر المعجز على يد الكذابين لوجب كونه عاجزًا عن التفرقة بين الصادق والكاذب.

فإن قالوا: ليس في المقدور ما يفرق به بين الصادق والكاذب.

قيل: وليس في المقدور ما يدل أنه جاهل، ولا خلاص لهم منه.

فصل

[في جواز خرق العادات لمدعي الربوبية،

وعدم جواز خرقها على يد مدعي النبوة]

فإن قال قائل منهم: أفليس قد قال كثير منكم: إنه يجوز أن يظهر الله تعالى خرق العادات على مدعي الربوبية، وإن كان أعظم فرية على الله من الكاذب في ادعاء النبوة، وإن لم يدل على صدقه في دعواه الربوبية ولا على قصد القديم تصديقه، فهلا قلت لها هنا مثله.

قيل له: المميز لذلك من أصحابنا يجيب على ذلك بأن ما يظهره من خرق العادات على يد مدعي الربوبية، إنما لم يدل على صدقه بما أظهره لأجل ما أقام من واضح الدلالة على كذبه في دعواه من خلقته، وما يجوز عليه من سمات الحدوث ودلائله. ومن المحال أن يكون ربًّا ويكون محدثًا مثلنا في الجنس والصورة والحدوث، وليس في العقل ما يستدل به على كذب مدعي النبوة؛ لأنه لا يكون إلا محدثًا مع جواز إرسال الله سبحانه الرسل الصادقين، فيجب أن يكون ما يظهر عليه من المعجزة دالًّا على صدقه؛ إذ لا شيء في العقل يناقضه.



فصل

[في تأكيد أن المعجز لا يظهر على أيدي الكذابين]

فإن قالوا: فأجيزوا أن يبعث الله نبياً يخبر عن الله سبحانه بأن بعض ما دل عليه العقل بخلاف ما دل عليه، وأن يكذب عليه في الإخبار عنه بما قد علمنا بالعقل بطلانه، كالقول بإحالة الرؤية عليه ومنع جواز الغفران عليه.

قيل: المعجز على صدق النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وجواز ظهوره عليه، مشروط بأن لا يدعو/ إلى ما قد دل العقل على بطلانه، وهو مجمع عليه؛ لأنه متى دعا 1/97 إلى اعتقاد قدم العالم وما في معنى ذلك من مخيلات العقول من جهة دليله أو ضرورته، فإنه كاذب.

وقد دللنا أنه لا يجوز إظهار المعجز على أيدي الكذابين، وقد ذُكِرَ ذلك في النبوة من كتب شيوخوا - رحمهم الله - مستقصى^(١)، وفي هذا كفاية لهذا المختصر.

❁ شبهة لهم أخرى:

قالوا: لو لم يكن في العقل حسن ولا قبيح لجاز أن يؤلم الله تعالى سائر البشر ويعذبهم^(٢) في النيران والجحيم، وينعم سائر الكفرة والجاحدين من

(١) انظر مثلاً: كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر

لأبي بكر الباقلاني، المكتبة الشرقية، ص ٣٤ وما بعدها.

(٢) هذه الكلمة غامضة في الأصل، أثبتنا لمناسبتها للسياق.

جهة العقل قبل ورود السمع^(١).

قيل لهم: إن أردتم بالجواز أنه يقدر على ذلك، فالله تعالى قادر على إيلاء كل الحيوان، وإن أردتم به الشك فلا نشك لما نصَّه من التوقيف، وإن أردتم الصحة فقد كان هذا جائزاً صحيحاً من جهة العقل غير مستنكر؛ إذ لا يجب عليه أن يلد طائفة ولا يؤلمهم، لكننا أمنا من ذلك من جهة التوقيف من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لنا عليه وإجماع الأمة المعصومة أنه لا يفعل ذلك، فإنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَبَّرَ أخباراً علموا قصده ضرورة إلى أن ذلك لا يكون، ولولا هذا التوقيف لكان لله سبحانه أن يفعل في ملكه ما يشاء.

❁ شبهة لهم أخرى:

قالوا: لو لم يكن في العقل حسن ولا قبيح لجاز وحسن من الله سبحانه أن يبتدئ عباده وخلقه بالآلام بغير عوض، وأن يأمر بذبح الحيوان وإيلامه وسلخه وتسخيره لا لنفع يصير إليهم، وأن يكلفهم الأعمال الشاقة من غير أن يضمن لهم ثواباً، وأن يترك الانتصاف لبعضهم من بعض، وأن يبتليهم بعظم المحن والشدائد لا لنفع لهم عاجل ولا آجل، ولما كان ذلك أجمع قبيحاً صح ما قلناه.

وهذا باب عظيم قد اختلف الناس فيه اختلافاً متبايناً، وكلهم بتَّوه على الكلام في الحسن والقبيح، ونحن نجيب عن السؤال ثم نذكر جملاً مما قاله المخالفون ونجيب عنه بما نسأل الله التوفيق فيه.

فالذي قال أهل الحق أجمع لا اختلاف بينهم: إنه إذا فعل ذلك كله كان

(١) أجب عن هذه الشبهة باختصار: الباقلاني في التمهيد ص ٣٨٥.

عدلاً منه وحكمة غير قبيح، وحسناً من فعله؛ لأنه قد أمرنا أن نمدحه على ذلك، وأنه إذا فعل الألم الذي لا نفع فيه للمؤلم في عاجل ولا آجل ولا للاعتبار ولا على وجه العقاب، فإنه حسن^(١).

وزعمت الثنوية لاتفاقهم مع القدرية في القول بالحسن والقبيح: أن هذه الآلام كلها قبيحة، وأنها ليست من فعل الله سبحانه، لأنها من ضرر وألم وقبحة، وأن جميع الأمراض والأسقام والأوجاع وكل ما يؤلم الحيوان ويستضر به فليس من فعل الله ﷻ، وإنما ذلك من فعل الثاني وهو أهرمن^(٢) ولهم ٩٧/ب مذهب طويلة^(٣).

واحتجوا لذلك بأننا قد علمنا بابتداء العقل: أن الابتداء بفعل الألم لمن يستضر به مع إمكان تركه قبيح وظلم، وأن القديم سبحانه خاصة لا ينتفع بفعل الضرر ولا يجوز أن يفعله لأجل نفع يقدر أن يوصله إلى المؤلم من غير إيذاء له وإضرار به.

وزعم أهل التناسخ^(٤) على اختلاف مذاهبهم: أن هذه الآلام هي من فعل الله ﷻ، لكنه لا وجه لحسنها [^(٥) سائر الفرق، غير أنها على

(١) هذا الجواب نجده باختصار عند الباقلاني في التمهيد ص ٣٨٢.

(٢) هو الشيطان عند المجوس، وهو عندهم فاعل الشرور. انظر: الفرق بين الفرق ص ٢٧٨.

(٣) انظر في مذاهبهم: الملل والنحل للشهرستاني ٢٤٤/١، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص ٨٨.

(٤) أهل التناسخ: هم قوم من الفلاسفة قبل الإسلام، وكان سقراط من جملتهم، وكان في دولة الإسلام منهم فريقان: فريق من جملة القدرية، وفريق من غلاة الروافض.

انظر: الفرق بين الفرق ص ٢٥٤، والتبصير في الدين للإسفرائيني ص ١٣٠.

(٥) كلمتان أصابهما محو في الأصل تعذرت قراءتهما، لعلهما: بخلاف ما ذكرته.

وجه الجزاء والعقاب لها على ذنوب سلفت وأجرام تقدمت في الأدوار منهم. فإما أن يفعلها للطف أو امتحاناً أو اعتباراً أو عوضاً، مع القدرة على الابتداء بمثل العوض من غير إيلاء، فإنه باطل قبيح وسفه وخروج عن الحكمة.

وزعمت البكرية أصحاب بكر بن أخت عبد الواحد: أن جميع البهائم والأطفال لا يجوز أن تألم بشيء مما يلحقها من مرض وسقم وإن أحرق بالنار، وإن كان بعضهم يظن أنهم يألمون للقطع والكي بالنار والحديد، وأن ذلك ظن باطل^(١).

قال: إذ لا يصح وجه من الوجوه تحسن هذه الآلام لأجله، ولا يجوز أن يفعل القبيح.

وزعمت القدرية: أن هذه الآلام التي تقع بالبالغين المكلفين يجوز أن يكون بعضها عقاباً على ما يستحقونه بإجرامهم وإن لم تكن هذه، وأن يستوفي فيها منهم المستحق من العقاب، ويجوز أن يفعل ذلك ابتداءً؛ ليعوضوا عليها عوضاً يوفي على الإضرار بها.

فأما إيلاء الأطفال والمنتقصين والبله والمجانين فقد اختلف فيه قول القدرية^(٢)، فقال الأكثرون منهم عدداً: إنما يفعل ذلك بهم للعوض الذي هو أنفع وأجدى منه، وهذا قول الجبائي في سائر شيوخهم. وخالفه ابنه عبد السلام فقال: إنه لا يحسن أن يفعل بهم الآلام للعوض الموفى نفعها عليها

(١) انظر قولهم فهذا في: مقالات الإسلاميين ٢٨٦/١، والفرق بين الفرق ص ٢٠٠،

واعتمادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦٩، والتبصير في الدين ص ١١٠.

(٢) انظر في اختلافهم في هذه المسألة: مقالات الإسلاميين ٢٥٣/١، والمختصر في أصول

الدين للقاضي عبد الجبار ص ٢٢٢.

فقط، بل إنه يفعل ذلك ليعتبر به البالغون المكلفون، وعلم القديم سبحانه بأن فعلها بهم لطف بهم وطريق إلى اعتبارهم مع تعويضهم عليها؛ ليخرج بالعرض عن كونه ظلماً، وبالاختبار عن كونه سفهاً وعبثاً، وأن تكون تلك الأعراض قدرًا لا يحسن التفضل بمثلها.

وذهب عباد الصيمري^(١): إلى أن هذه الآلام التي تفعل بالبهايم والأطفال إنما تفعل بهم للاعتبار فقط من غير اعتبار عوض. وكل هذا الاختلاف إنما أداهم إليه قولهم: إن في العقل حسنًا وقيحًا، وأنه يجب قياس / فعل الله ^{١/٩٨} سبحانه على فعل المخلوقين. ونحن ندل على فساد قولهم.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه: حجة العقل، وحجة السمع:

فأما حجة العقل: فما قد دللناه سالفًا أن الله تعالى خالق لكل مخلوق ومحدث لكل محدث، وأنه ما من مخلوق إلا وهو خالقه ومالكة. وبيننا أيضًا أن الذي خلقه لم يخلقه لعله هي عوض أو اعتبار أو عقاب، وإذا لم يكن خالقًا لما خلقه لمزعج أو داع أو علة؛ لأن الدواعي والعلل^(٢) والمزعجات إنما تجوز على ذوي الحاجات، الذي صح منهم اختلاف المنافع ودفع المضار، وهذه الأمور تدل على حدوث من جازت عليه، والعلة أيضًا لا تخلو من أن تكون قديمة أو محدثة، وقد أبطلنا ذلك. وكان يجب أن لا تفارق معلولها، وقد وجدنا الآلام عارية عن هذه العلل والوجوه، فثبت أنه فاعل لها ومحدث فقط لا لعله.

(١) هو عباد بن سليمان الصيمري، كان من أصحاب هشام الفوطي، ملأ الأرض كتبًا وخلقًا، وخرج عن حد الاعتزال إلى الكفر والزندقة، قيل أن وفاته في سنة ٢٥٠ هـ.

انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٧٧.

(٢) هذه الكلمة أصابها محو بالأصل، أثبتها اجتهاداً.

دليل آخر - وهو معتمد :-

وهو اتفاق العقلاء كلهم ممن أقر بإثبات الصانع سبحانه، أن الله تعالى متفضل على الحيوان بخلق النعم واللذات التي يبتدئها فيهم، وأنه مستوجب للحمد والشكر على ذلك، وحقيقة التفضل: هو ما للمتفضل فعل التفضل به، ولو تركه على الوجه الذي كان له أن يتفضل. وهذا هو الفرق بين المتفضل به وبين المستحق الواجب الذي يصير تاركه بتركه ظالمًا، فثبت بهذا أن الله سبحانه أن يترك فعل اللذات في الحيوان على وجه ما كان له فعلها. وإذا ثبت هذا وكان الدليل قد قام على أن الحيوان المحتمل للذات والآلام المتضادة لا يجوز أن ينفك عنها بأسرها، ثبت أنه متى ترك فعل اللذة في الحيوان حسن منه وكان عدلاً وصواباً وحكمة، وأن لا يترك اللذة إلا بما يضادها من فعل الآلام، وهذا موجب لأن يكون الألم لغير جرم ولا عوض ولا غيره عدلاً من الله تعالى، وإن كان ظلمًا وجورًا منا؛ إذ كلفنا تركه وأمرنا من هو أملك وأولى بالحيوانات.

فإن قالوا: ما أنكرتم أنه متى خلقها خلقة تحتاج إلى اللذة يجب عليه أن ينعم عليها.

قيل: لو وجب ذلك لوجب أن لا نجد في الحيوان مؤلمًا؛ لأنه واجب على الله تعالى خلق اللذة فيه، وما يجب عليه لا يجوز تركه بحال لا لعله ولا لغيرها، ولأنه لو كان واجبًا على الله تعالى ذلك لما استحق علينا الشكر، كمن لا يستحق من قضى دينه أن يشكر قاضي دينه ويحمده.

فإن قالوا: فله أن يترك التفضل بفعل الموت النافي للذات/ والآلام جميعها لا بفعل الألم.

قيل: لما كان متفضلاً عليه بفعل اللذة مع وجود الحياة لا مع عدمها، وجب أن يكون له تركها مع الحياة لا مع عدمها، ولن يتركه إلا بفعل الألم. على أن من أصلكم: أن الموت مولد للألم؛ فإذا لا يقطع اللذة عنه إلا بضرب من الألم، فكأنكم نازعتمونا في أعيان الآلام المنافية للذات، وهذا ما لا يغنيكم شيئاً.

دليل آخر:

وهو أن الظلم معناه: أن يتصرف المرء في ملك غيره بغير إذنه، أو يخرج عن حدِّ ما قد حدَّ له مالكة، أو يمنع غيره مستحقاً له، وهو مأخوذ من ظلم السقاء، ولهذا قال - تعالى ذكره -: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾^(١)، فإذا علمنا بالعقل أن الباري سبحانه هو مالك الأشياء كلها، وما زال عن رسم مرسوم ولا حد محدود؛ إذ ليس فوقه أمر ولا زاجر يأمره وينهاه، ولا قطع عن الحي الذي خلق فيه الألم مستحقاً ولا منعه ديناً؛ إذ ليس لأحد عنده حق مستحق. فوجب ألا يكون بفعل هذه الآلام - وإن لم يضمن عليها عوضاً - مقبوحاً ولا خارجاً عن الحكمة؛ إذ العلة التي صار الظلم لأجلها قبيحاً هو ما ذكرناه، وهو غير موجود في حقه.

وقد أبطلنا ما قالوه فيما سلف: أن كل الألم لا نفع للمضروب فيه في عاجل ولا آجل، ولا هو مستحق ولا مقصود به النفع، ولا مدفوع به ضرر هو أعظم منه - يجب كونه ظلماً قبيحاً. وقد دللنا على أن العقل لا مدخل له في تحسين شيء ولا تقييحه.

(١) سورة الطلاق: ١.

فصل

[في أدلة السمع على أن الله تعالى خالق للآلام]

فأما ما يدل على ذلك من جهة السمع: فهو قوله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾^(١)، وقال: ﴿يُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَن يَشَاءُ وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ﴾^(٢)، وقال تعالى فيما حكى عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: ﴿إِن تَعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ وَإِن تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٣)، فعَلَّلَ جميع ذلك بالملك ثم قال: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(٤).

وقال: ﴿لَا مُعَقَّبَ لِحَكِيمٍ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾^(٥)، وقال: ﴿قُلْ مَنْ يَلِيهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُحِيزُهُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٦)، وقال: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُوتِي الْمَلِكَ مَن تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى

(١) سورة الفتح: ١٤.

(٢) سورة العنكبوت: ٢١.

(٣) سورة المائدة: ١١٨.

(٤) سورة الأنبياء: ٢٣.

(٥) سورة الرعد: ٤١.

(٦) سورة المؤمنون: ٨٨.

كُلِّ شَيْءٌ قَدِيرٌ ﴿١﴾، وقال: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ ﴿٢﴾، وكل هذا وأشباهه من القرآن خير عن أنه يتصرّف في ملكه كيف يشاء، و ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ ﴿٣﴾، إذ ليس فوقه أمرٌ يأمره ولا حاضراً يحظر عليه، بل هو المتصرف كيف يشاء.

فإن قالوا: فإذا كان الأمر على ما ذكرتم فلا يصح إذن وقوع الظلم منه ١/٩٩ ولا يقدر عليه، فما الذي نفاه عن نفسه بقوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ ﴿٤﴾، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ الْنَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ ﴿٥﴾... إلى غير ذلك.

فالجواب: أنه ليس كل ما نفاه الله عن نفسه فإنه لا يصح وجوده أو يوصف بالقدرة عليه؛ لأنه من المحال الممتنع، بل نقول: إن الله سبحانه قادر على كل شيء، والظلم لا يقع منه، ومحال أن يفعل الظلم، وقد قال تعالى: ﴿مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلِيٍّ وَمَا كَانَتْ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ ﴿٦﴾، وقال: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ ﴿٧﴾، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ ﴿٨﴾. أي: ما ظلمت عبيدي قط وما منعتهم

(١) سورة آل عمران: ٢٦.

(٢) سورة هود: ١٠٧.

(٣) سورة الأنبياء: ٢٣.

(٤) سورة الكهف: ٤٩.

(٥) سورة يونس: ٤٤.

(٦) سورة المؤمنون: ٩١.

(٧) سورة البقرة: ٢٥٥.

(٨) سورة فصلت: ٤٦.

مستحقًا؛ إذ لا يستحقون عليَّ شيئًا، وما حددت لهم ورسمت لهم من الرسوم فإنني لا أخلفه، وإنما العبد هو الذي يكتسب المعصية ليستوجب النار.

وقد رُوِيَ عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الأخبار المشهورة أنه قال: «لو عذَّب الله أهل السموات والأرض لعذبهم وهو غير ظالمٍ لهم، ولو رحمهم لكانت رحمته خيرًا لهم، ولو أنفقت مثل أحدٍ ذهبًا ما قبله الله منك حتى تؤمن بالقدر خيره وشره وحلوه ومره»^(١). روى هذا الخبر ابن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، وزيد بن ثابت، وحذيفة بن اليمان، وأبي بن كعب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وكذلك في حديث ابن الدَّيْلَمِيِّ وغيره من الأخبار. فإذا كان هذا هكذا صحَّ ما قلناه.

* * *

(١) أخرج أبو داود ٢٢٦/٥ في كتاب السنة، باب في القدر، برقم: (٤٦٦٦)، عن ابن الدَّيْلَمِيِّ قال: أتيت أبي بن كعب فقلت له: وقع في نفسي شيء من القدر، فحدثني بشيء فلعل الله ﷻ أن يذهب من قلبي، قال: لو أن الله عذب أهل سماواته وأهل أرضه: عذبهم وهو غير ظالمٍ لهم، ولو رحمهم كانت رحمته خيرًا لهم من أعمالهم، ولو أنفقت مثل أحدٍ ذهبًا في سبيل الله ما قبله الله منك حتى تؤمن بالقدر، وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك، فلو مت على غير هذا لدخلت النار. قال: ثم أتيت عبد الله بن مسعود فقال مثل ذلك، قال: ثم أتيت حذيفة بن اليمان فقال مثل ذلك، ثم أتيت زيد بن ثابت فحدثني عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بمثل ذلك. وأخرجه ابن ماجه ٢٩/١ في باب القدر، برقم: (٧٧).

ذكر شبههم في هذا الفصل

فصل

[في شبه الثنوية]

فيقال للثنوية: لم قلت: إن الآلام إنما قبحت لكونها ألاماً فقط .

فإن قالوا: لأننا وجدنا جميع الحيوانات العقلاء وغيرهم، يمتنعون من نزول الآلام بهم، ويتوصلون إلى الخلاص منها من حيث كانت ألاماً فقط، فعلمنا أنهم إنما يمتنعون منها؛ لكونها قبيحة ضارة .

فيقال لهم: لم وجب إذا امتنع منه الحيوانات أن يكون قبيحاً ونحن قد نجد كثيراً من الحيوانات يمتنعون من الحسن الجميل؟! فلا يجدون فيه غير الدعوى .

ثم يقال لهم: كيف يمكنكم دعوى امتناع العقلاء من الآلام؛ لاعتقاد قبحها عليهم، مع اتفاق جميع العقلاء على حسن تكليف المشاق وعظيم الأسفار وركوب الأهوال والبحور، في طلب الربح وحصول النفع، واتفاق العقلاء على حُسن شرب الأدوية الكريهة، والتعالج بالفصد والحجامة والكي والحسم والقطع وضروب العلاجات المؤلمة لطلب النفع بذلك، فعلم أنه إنما يقبح من الألم ما لا نفع فيه، يزيد على قدر المحتمل من الألم أو دفع ضرر يوفي على قدر المحتمل .

ب/٩٩ فإن قالوا: إن هذه/ الأمور ليست بألم؛ لما فيها من النفع الموازي لضرورة الزائد عليه - لم يحسن مكالمتهم؛ لما يعلم كل عاقل بالحس والضرورة شدة الألم بالكي والقطع والحجامة، وهذا ما لا خلاص لهم منه.

✽ شبهة لهم أخرى:

قالوا: ويدل على قبح جميع الآلام، وأنها إنما قبحت لكونها آلاماً، باتفاق العقلاء حُسْنُ الرغبة إلى الله تعالى في إزالتها وصرفها، فعلم أنه إنما قبحت لكونها آلاماً.

قيل: قد بينا أنه لا عمل للعقل في تحسين شيء ولا تقبيحه، لا من رغبة ولا من رهبة بحال، فبطل ما تعلقوا به، على أنه إنما حسن من العقلاء الرغبة إلى الله تعالى في الخلاص من الآلام والأوجاع التي لا نفع فيها. فإما أن يسألوا الله تعالى الخلاص من الآلام التي فيها منافع عظيمة، أو من العبادات الشاقة والجوع والعطش في الهواجر. ولا أحد من أهل الملل إلا ويسأل الله - جل ذكره - ويرغب إليه في أن يقويه عليه ويزيده من ذلك.

وأما القدرة وأتباعهم فقالوا أيضاً: نرغب إلى الله تعالى في إزالة الأمراض والأسقام. قالوا: ويشترط فيه إن كان في ذلك مصلحة. قالوا: وإلا فلا تحسن الرغبة.

✽ شبهة لهم أخرى:

قالوا: لو كان من الآلام ما هو حسن على ما تقولونه، لم يحسن ممن يريد إيقاع الآلام المستحق عليه به أن يهرب منه ويمتنع، إذا أريد فعله به على وجه الاستحقاق؛ لأنه لا يجوز الامتناع من فعل الحسن المستحق.

قيل: هذا الألم إنما نقول: إنه حسن من فاعله وهو الضرر بمن استحق عليه؛ لأنه لا نفع فيه معلوم ولا مظنون في عاجلٍ ولا آجلٍ، فلذلك حَسَنَ منه الهرب. وكذلك لو دَفَعَ به ضرر هو أعظم منه.

ويقال لهم: لو كانت الآلام قبيحة لوجب أن يكون من خلَّص غيره من حرقٍ أو غرقٍ أو أفعى تضربه أو أسد يفترسه بخلع يده، ولم يمكنه خلاصه إلا بذلك - أن يكون مقبَحًا ظالمًا؛ لإدخاله الألم القبيح عليه، وفي إطباق العقلاء على خلاف ذلك دليلٌ على بطلان ما قالوه.

ويدل أيضًا على بطلان قولهم: هو أنه لو قبح الألم لكونه ألمًا، لم يحسن من الإنسان، بل كان يقبح منه الهرب من الأسد والعدو على الشوك، أو من ظالم يريد قتله وأخذ ماله، ولو جوب على قولهم أن يستسلم لذلك أجمع. وإذا بطل هذا بطل ما قالوه في هذا الباب.

* * *

فصل

[في شبه أهل التناسخ]

فأما أهل التناسخ فلهم شرحٌ طويل لمذاهبهم، واختلافٌ عظيمٌ فيما بينهم^(١)، غير أنه آذاهم القول بأن العقول تحسّن وتقبّح، إلى أن هذه الآلام التي توجد بالبهائم والأطفال والحيوانات لا وجه لحسنها غير الاستحقاق على أجرام كانت قد/ سلفت وذنوب تقدّمت منهم، وأنهم كانوا في أشخاصٍ آخر.

قالوا: وكل ألم غير مستحق فإنه قبيح فعله في العقل وظلم وضرر، والله تعالى لا يفعل ذلك حتى آذاهم هذا القول إلى أن هذه الجملة، وأن الإنسان هو غير هذه الجملة، وردّوا نصوص القرآن وإجماع أهل اللغة، فزعموا أن الله سبحانه خلق الخلق في الأصل لا حسنة ولا قبيحة، ثم كلّفهم تكليفاً واحداً ليس فيه مشقة، فمن أخلص الطاعة وصل إلى الجنة، ومن خلص إلى الخلاف والمعصية وصل إلى النار، ومن أصاب الأمرين فإنه يردد في الأشخاص والهيكل، ويعاقب على تلك المعاصي ويثاب على طاعاته حتى يخلص لأحدهما. وأن البقّ والبعوض والكلاب والخنازير ودود العذرة كلهم مأمورون منهيون مثابون معاقبون، وكذلك كل الحيوانات، ولهم شرحٌ طويلٌ وجهالاتٌ عجيبةٌ.

فيقال لهم: ما الدليل على ما قلتم وأن كل ألمٍ وضررٍ ليس بمستحق فإنه

قبيح وظلم؟

(١) انظر في مذاهبهم: الفرق بين الفرق ص ٢٥٤، والتبصير في الدين ص ١٣٠.

فإن قالوا: الدليل على ذلك: أننا قد علمنا بطلان قول المعتزلة والبكرية والثنوية وغيرهم: أن الآلام لا تحسن على غير وجه الاستحقاق؛ لأن الله ﷻ قادر على أن ينفع الحيوانات من غير ألم، فلا وجه لدخول الألم في الوسط. وقد علمنا بالضرورة أنهم يألمون، وعلمنا أنه لا يجوز أن يكون للاعتبار؛ لأنه لا يحسن أن يؤلم حيوان ليخلص غيره من ألم آخر، وإذا بطل هذا لم يبق إلا أنه إنما حسنت منه هذه الآلام لأجل أنها أعراضٌ عن ذنوبٍ سلفت منهم.

فيقال لهم - أولاً -: صحَّحوا أن من الآلام ما هو قبيح من جهة العقل، فإن هذا هو أصل المذهب والأس الذي بنيت عليه.

فإن تعلقوا بشيء مما قالته القدرية أو الثنوية في أن الضرر قبيح، أبطلناه وأجبنا عنه. فإذا لم يصح لهم هذا الأصل، بطل جميع ما بينون عليه.

ثم يقال لهم: قد تركتم في التقسيم إفساد الطريقة التي ذكرناها نحن، وأنه إنما فعلها؛ لأنه مالك الذوات ومنشئ الأعيان، وأن له أن يتصرف في ملكه كيف شاء.

فإن قالوا: لو جاز ذلك، لجاز أن يؤلم النبيين أو غير ذلك، فقد أجبنا عنه فيما تقدم، وهي كل علة يعتل بها القدرية.

ويقال لهم: إذا كنتم معتقدين لحسن محسنات العقل وقبح مقبِّحات العقل، فما الحكمة في خلقه الخلائق على هذه الصورة التي قد وصفتموها وذكرتموها؟ وما أنكرتم أنه كما يقبح منه الألم للعوض والاعتبار لغيره، فإنه يقبح منه تخلق الخلق على وجهه/ يعلم أنه يؤلمهم، ويرتكبون أموراً توجب عقابهم، وإلا تركهم في حال عدمهم فكان ذلك أحسن من أن يخلقهم ثم يعذبهم؟

ثم يقال لهم: فدلوا على حُسن الآلام على وجه العقوبة على العصيان، فإنه غير مُسَلَّم لکم، كما لم يسلم لغيرکم.

فإن قالوا: الدليل على هذا: أن من ظلم في الشاهد غيره أو ضربه، حسن منه أن يستوفي القصاص ويأخذ حقه من الظالم، فكذلك في الغائب وجب أن يكون له أن يُعاقب على الظلم والذنب والتعدي.

فيقال - أولاً - لم قسم الشاهد على الغائب بمجردة؟ وما العلة الجامعة بينهما؟ فإنه لا يصح ذلك بمجردة.

ثم يقال: كيف يحسن أن ينتصف أحد من مظلوم؟ والظلم الذي سلب عليه إنما هو لجناية سلفت وتقدمت فعوقب بذلك، حتى قلت: إن الكيزان التي تطبخ بالنار والسندان والحطب الذي يشتعل في النار، إنما هي أجسامٌ كانت قد جنت وأذنبت وهي معاقبة بذلك، فإذا كان الظالم إنما ضربه وظلمه بتسليط مسلطة عقوبة له على ما سلف وجب أن لا يحسن الانتصاف، على أنه لو سلم لکم ما ادّعيتموه لم يشبه أحدهما الآخر؛ لأنه إنما حَسَنَ القصاص والانتصاف من الظالم؛ لأن المظلوم استضر وألم بضرره وألم قلبه ولحقه الذل والصغار وظلم الظالم، فلهذا حسن الانتصاف. والباري سبحانه غير مستضرٌ بذلك العصيان، ولا يلحقه ضعفٌ ولا عجز، ولا يألم بمعصية العاصين، فيجب أن يقبح أن يعاقبه خاصة مع حسن التفضل منه بالغفران والعفو عنه.

﴿ شبهة أخرى:﴾

قالوا: أليس إذا خالف العبدُ سيده فيما أمره به استحق عليه العقاب والعذاب، فكذلك القديم سبحانه.

فالجواب: ما قد مضى، وهو أن هذا قياس من الشاهد على الغائب بمجرّده، وبناء على أن في العقل حسناً وقبيحاً، وهو غير مسلم.

وقد بينا نحن فيما سلف أن السيد في الشاهد إنما كان له أن يعاقب عبده عند الجنابة؛ لأن الله تعالى أباح له ذلك وأذن له فيه؛ لأنه متصرف في ملك الغير، والله تعالى يفعل ما يشاء في ملكه، سواء كان قد جنى الطفل أو لم يكن، فاختلفت العلتان.

ولكنه يقال: إنما حَسُنَ للسيد ضرب عبده إذا خالفه؛ لأنه يستضر بمخالفة عبده، ويتجرأ باقية العبيد على مخالفته، ويصيبه أنواع من الضرر، والباري لا يستضر بشيء من معاصي العباد، ولا يلحقه وهن ولا ضعف، ولا يتجرأ عليه من يُذهب ملكه أو يُلحق ضرر به، فوجب ألا يحسن منه.

ثم يقال لهم: فاحسبوا أننا قد سلّمنا لكم حسن العقاب على الإجماع، فما أنكرتم أنها تكون في الآخرة بالثواب والعقاب بالجنة والنار على ما يعتقد المسلمون وغيرهم من أهل الملل.

فإن قالوا: لأن تأخير ما يستحق من الثواب ظلم، وتأخير العقاب إلى الآخرة فساد في التكليف، وموجبٌ للتمادي والتراخي في فعل الطاعة وتسهيل لركوب المعصية.

قيل له^(١): لو كان الأمر كما ذكرتم لوجب أن يوصل الله تعالى إلى الطائع في كل لحظة أطاع فيها بقسطها من الثواب؛ لأنه قد استحقها، ويجب أن يعاقبه كلما أحدث جزءاً من المعصية حالاً فحالاً، بحيث يفرغ من المعصية

(١) كذا بالأصل، ولعل الصواب: لهم.

وقد استوفى العقاب، حتى لا يتمادى في المعصية ويكون حسماً لمادة المعصية، وإن جاز أن يؤخر إلى أن يموت ويتمادى مائة سنة في اللهو والمعصية، ثم بعد مدة يموت وتنقل روحه إلى روح كلب فيعاقب فيه، فلم لا يجوز أن يؤخر إلى يوم القيامة بالنار؟ وهذا لا محيص منه.

ويقال: إذا جاز أن يكون ثواب المطيع لا معصية معه في الجنة في الآخرة، وثواب العاصي - ولا طاعة معه - يجوز أن يكون في النار، فمن كان معه الأمان لم لم يجز تأخير ثوابه وعقابه إلى الآخرة، وأن يعاقب بقدر إجرامه ثم يصل بطاعته إلى الجنة، كما جاز في هذا الموضع؟ وما الفرق بينهما؟ وكيف حسنَها هنا وقبح هناك؟ فلا يجدون إلى ذكر شيء سبيلاً.

ويقال لهم أيضاً: نحن لا نمنع من جهة العقل أنه جائز أن يعاقب الله سبحانه المذنبين المخالفين في الدنيا، لكن الذي جاءت به الأنبياء - صلوات الله عليهم - ونطق به القرآن والتوراة والإنجيل وكل كتاب أنزله الله تعالى: أن الكافر يُمتنع في الدنيا، وأن الثواب والعذاب إنما يكون في الآخرة. وقد علم المسلمون وأهل كل ملة ذلك ضرورة من دين رسلهم وأئمتهم، فمن أخبركم بهذه الخرافات التي وصفتموها؟! .

ويقال لهم: فنحن نرى كثيراً من الآدميين العقلاء الناطقين قد ضربوا بأنواع المحن وبلوا بأنواع البلايا، وليس أحد منهم يذكر أن روحه كانت في جسدٍ آخر، وأنها عصت وتمردت وظلمت. ولا المنعم بأنواع النعم واللذات والواجبات يتذكر أنه كان في بدنٍ أطاع وعصى اليسير من المعاصي، وأن طاعته كانت أكثر، وإن كانت الآلام إنما عجلت لهم في الدنيا على وجه العقاب، فقد كان الواجب/ أن يعلمهم ذلك بحسب ما يتذكرون ما كان منهم

حتى يكون أزجر عن المعاصي فيخلصون إلى الجنة، وإن جاز ألا يعلمهم ذلك ولا يذكرهم كما يذكرهم في الآخرة عند معاينة الجنة والنار جاز ألا يعاقبهم في الدنيا، بل يؤخر ذلك إلى الآخرة، وكيف يتذكرون ذنوبهم وطاعتهم في الآخرة وهم في الدنيا غير ذاكرين لها؟!

وقد حدثني بعضُ شيوخ أصحابنا بسيراف^(١): أنه حدثه بعضُ جهلتهم: أنه يتذكر تنقله في الأشخاص، فإنه كان مرةً في حمارٍ أعور، ومرةً كان في جسد شرطي. وكان بعضُ خدم الدليل^(٢)، فقال في نفسه: وما أظن أنه يرد في الدور الخامس إلا في قرْدٍ أو كلبٍ، فهذه صفة القوم.



(١) سيراف: هي مدينة كبيرة من بلاد فارس على ساحل البحر مما يلي كرمان، وبها تجار مياسير، وأهلها مولعون بكسب المال، وهم أكثر عباد الله تقرباً وتجوّلاً في الآفاق، خرج منها جماعة كبيرة من العلماء في كل فن. انظر: معجم البلدان ٣/٢٩٤.

(٢) الدليل: جيل سموا بأرضهم في قول بعض أهل الأثر، وليس باسم لأب لهم. انظر: معجم البلدان ٢/٥٤٤.

فصل

[في متابعة رد شبه أهل التناسخ]

ويقال: إذا كنتم قائلين بالعدل وبصيرة الإنصاف، وقد علم كل عاقل أن الجسد هو الذي يلتذُّ بلذة المعاصي وينتفع به في العاجل، وهو الذي يشربُ ويزني ويأكل، فكيف صار العقاب متعلقًا بالروح دون الجسد؟ ولكلُّ منهما من الحظ من النعيم ما للآخر، فقد كان الإنصاف أن يعاقب الروح في جسده.

فإن قالوا: فنحن نقول: إن الإنسان المكلف هو غير هذه الجملة التي هي الجسد الظاهر، وإنما هو معنى يحلُّه ويتنقل منه إلى غيره.

فيقال لهم: أول ما في هذا أنه ردّ لما عليه العقلاء، ورد أيضًا لنصوص القرآن والأخبار، بأن الإنسان هو هذه الجملة التي خلقها الله سبحانه من سلالة من طين، ثم جعلها نطفة ثم علقة ثم مضغة، ثم أنشأه خلقًا سويًّا.

وكذلك أهل اللغة قالوا: الإنسان هو هذه الجملة التي منها الرأس واليدان والرجلان وغير ذلك.

وقد استدلوا على هذا المذهب بأن قالوا: الذي يدل على أن الإنسان هو غير هذه الجملة بإضافة^(١) الجوارح والأعضاء إليه، ألا ترى أنه يقال: يد الإنسان ورأس الإنسان؟ قالوا: فدل على أن الإنسان غير هذه الجملة، وهو الذي تضاف إليه هذه الجوارح والأعضاء.

(١) كذا في الأصل، والمناسب: إضافة.

وهذا مما يوجب الضحك؛ لأن الإنسان إنما هو اسم للجملة، فيضاف كل شيء إلى الجملة، ولو لزم هذا لوجب أن تكون النخلة شيئاً غير الجملة المشاهدة؛ لأنه يقال: أصلُ النخلة وساقُ النخلة وجدعُ النخلة وسعفُ النخلة وجملةُ النخلة وتمرُ النخلة، فأين النخلة التي تضاف إليها هذه الأشياء؟ ويقال: في القدر لحم السكباج^(١) وبصل السكباج وخل السكباج وباذنجان السكباج وأبزار السكباج، فأين السكباج التي تضاف إليها هذه الأشياء؟

ثم يقال: فاحسب أن الإنسان هو غير هذه الجملة فإذا كان/ قد عصى الله ١/١٠٢ سبحانه بهذه الأعضاء وبهذه الجملة، وكان لهذه الجملة من اللذة نصيبٌ، يعلم هذا كل أحد ضرورةً، فكيف وجه العدل في أن يعاقب الإنسان في جسدٍ ما عصى ولا كفر ولا قتل، وترك هذه الجملة التي فعل العصيان بها هل هذا إلا الظلم الصراح؟

وقد زعموا أن الصور الحسان هي ثوابٌ على طاعاتٍ سلفت، وأن الصور القبيحة هي عقوبات على ذنوب سلفت، وكذلك الشاق من الأعمال كالصوم والصلاة والقتل في الجهاد هي عقوبات على أجرامٍ سلفت وانتقامٌ منهم.

فيقال لهم: قد وجدنا الأنبياء وأئمتكم أكثرهم قتلوا في الجهاد وكانوا يجتهدون في هذه العبادات والكلف الشاقة، أفتراهم كانوا قد ظلموا أو عصوا وانتقم منهم بذلك. فإن أجابوا إلى ذلك، ناقضوا قولهم: إن الأئمة معصومةٌ لا

(١) السكباج: طعام معروف مُعَرَّب يعمل من اللحم والخل مع توابل وأفوايه. القطعة منه سكباجة. انظر: المعجم الوسيط ٤٣٨/١.

يجوز عليها الزلل والخطأ في شيء من الأدوار.

وإن قالوا: لا بل هذا ليتعلم منهم المكلفون ولوجوه أخر.

قيل: فلعل أولئك أيضاً إنما كلفوه ليتعلم منهم قوم آخرون ولوجوه أخر، وربما تعلقوا بآثار وأخبار من روايات يرفعونها إلى الأبواب والأئمة، ويتعلقون بآيات يموهون بتلاوتها على الذين يستميلون قلوبهم ممن يغتر بأقوالهم من السوادية وجفاة الأكراد. وقد أفرد لهم شيوخنا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ إفرادات تكلموا فيها عليهم، وفي هذا القدر تنبيه على مذاهبهم الرديئة. فإنهم قالوا: نحن نظرنا في هذه الأقسام في كل مذهب^(١) فوجدناهم وأصولهم فاسدة في حكمة الآلام. والله المستعان.

* * *

(١) هذه الكلمة مطموسة في الأصل، أثبتها اجتهاداً.

فصل

[في إبطال شُبّه البكرية]

فأما البكرية فإنهم قالوا: نحن نظرنا في هذه الأقسام وفي كل مذهبٍ فوجدناها مدخولة غير مستمرة، وقد علمنا أن في العقل حسناً وقيحاً، وليس نرى لهذه الآلام التي تدعونها وجهاً يوجب تحسينها، ولا يجوز أن ننسب القبيح إلى الله تعالى، فليس الوجه إلا أننا نقول: إن البهائم والأطفال والمجانين لا يألمون بشيء من هذه الآلام، ولو قُطِّعوا بالمقاريض وأُحرقوا بالنيران وُضربوا بالسيف والسكين وُبُضِّعوا^(١) قطعةً قطعة. وهذا قول يجحد الضرورات على حسب ما يروونه، أداهم إليه القول بأن في العقل حسناً وقيحاً.

ولو أنهم تركوا هذا الأصل الفاسد، وأقروا بما عليه المسلمون وكافة الفقهاء وأهل العلم في أن الحسن ما حسَّنه الله، والقبيح ما قَبَّحه الله تعالى، وتركوا قياس فعل الله تعالى على فعل المخلوقين وأخذ حكمته من حكمه للمربوبين - لما تورطوا في مثل هذه/ المكابرات، وليس الطريق إلى إعلامهم ب/١٠٢ أن الأطفال والبهائم يألمون إلا أن يؤخذ أولادهم ويجرحون^(٢) بالسكاكين والمسال والإبر، ويضربون بكلِّ ما أمكن ضربهم به، ويحرقون بألم النار، فإنهم في الحال يمتنعون من ذلك، ولو فعل ذلك فاعل ببهيمة أحدهم لرأيته

(١) أي: قطعوا.

(٢) هذه الكلمة غير واضحة في الأصل، أثبتنا اجتهاداً.

يحاربُ الفاعل ويُرافعه إلى الحاكم.

والذي يوضح هذا: علم كل أحد بما يجده من ألم الحجامَة وشرب الأدوية الكريهة، ووجع ضرب المؤدب له، ووجع قطع ذكره عند الختان، ما يعلم كذبهم وبيهتهم ومكابرتهم، والعجبُ من قولهم: إن الأطفال ما يألمون ولا يحسون بالألم إلى أربع عشرة سنة وأحد عشر شهراً وتسعة وعشرين يوماً وثلاث وعشرين ساعة، وإذا^(١) تم له خمس عشرة سنة صار مدركاً للآلام والأوجاع، وكل عاقلٍ يرجع في هذا إلى نفسه حال إدراكه وما قبل ذلك، فيجد الحاليتين عنده متساوية^(٢) في إدراكه الآلام، فيعلم تخرصهم وكذبهم ضرورة منه.

* * *

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) كذا بالأصل، ولعل الصواب: «متساويتين».

فصل

[في إبطال شبه قدماء القدرية]

فأما سلف القدرية فقد حكينا عنهم ثلاثة مذاهب:

فالمذهب الأول: مذهب الجبائي، وأن هذه الآلام إنما حسنت من أجل العوض الذي يُوفي على الاستضرار بها فيخرجها عن كونها ظلمًا.

فيقال لهم: لم قلتم ذلك؟ وما الدليل عليه؟

فإن قالوا: لأننا وجدنا أن من أخذ من غيره شيئًا ظلمًا وعدوانًا كان ذلك قبيحًا، وإذا أخذه على وجه الأجرة على عمله صار ذلك عوضًا عن الضرر والمشقة التي دخلت عليه بالآلام، فحسّن ذلك، فعلم أن الذي أثر في جهة حسنه إنما هو العوض. فكذلك الطفل والبهيمة إذا أدخل عليهما الآلام أخرجها العوض عن كونه قبيحًا.

فيقال لهم: إنكم شبهتم الشيء بما لا يشبهه، هذا مع علمكم بمنازعتنا لكم في الحسن والقبح في أصل هذا السؤال، وأنه لا حسن ولا قبح في العقل، وأن الله سبحانه لو حسن ضرب العبد من غير عوضٍ وتكليفه العمل الشاق لما قُبِحَ، ولو أنه أغنى العبد نال عن عمله أو عن ضربه عوضًا كان ظالمًا وكان ذلك هو الحسن، فصحّحوا أولاً هذا الأصل الذي ادّعيتموه إن كنتم قادرين.

ثم يقال: لو سلمنا لكم الأصل لكان ما ذكرتموه فاسدًا؛ لأن العوض في

هذا الموضع إنما حَسُنَ؛ لأن المعوض محتاج إلى ما يبذل له من العوض، فيحسن منه أن يبذل العوض ليصل إلى المعوض الذي هو أنفع له من عمارة داره وخدمته وخدمة ماله، فالأجير لا يجد السبيل إلى العوض إلا على هذا الوجه، وهذه العلة لا/ توجد في القديم والعبد؛ لأن الله سبحانه غني عن الآلام التي يدخلها على البهائم والأطفال بحيث لا منفعة له فيها، وهو ضرر محض على البهائم والأطفال، وبذل العوض عليها لا يخرجها عن كونها قبيحة.

وميزان هذا في الشاهد أن يأتي رجلٌ عاقلٌ حليمٌ إلى آخر فيقول له: أريد أن أنفك، فمُدَّ إليَّ يدك حتى أقطعها لك من الزند وأعطيك عشرة آلاف درهم تنتفع بها، فإن هذا العوض يحسن ذلك الألم. فكل العقلاء يقولون له: إذا لم تكن لك منفعة في قطع يده، فما الذي تفعله إلا نوع من الجهل والسفه! هذا واجبٌ في حكم قياس الغائب على الشاهد على أصولكم.

فإن قالوا: إنما قبح هذا؛ لأنه لا يعلم مقدار ما يستحق من العوض على الآلام التي أدخلها عليه، فجهله بكمية أجزاء العوض قبحه، والله سبحانه عالمٌ بمقدار ما يستحقه الطفل والبهيمة من العوض على الآلام التي دخلت عليهما.

قيل: هذا باطلٌ؛ لأن الله سبحانه قد جعل لكل جراحةٍ وقطعٍ في كل عضوٍ ديةً معلومةً مقدرةً، فلولا علمه بأن ذلك القدر عوض عنه وإلا كان تبين ذلك. على أننا لو سلمنا ذلك، وأنه لا يعلم ذلك عند التعيين، فقد علمنا أن مائة حمل من الذهب الأحمر، وألف فنطار من الفضة، يوازي مقدار الآلام التي تدخل عليه بقطع أصبع من أصابعه أو صفتين أو تنف طاقتين من شاربه، ولو بذل باذل ذلك كله لرجلٍ عاقلٍ ليعمل به ذلك ويعطيه هذا العوض، وكانا جميعاً حكيمين لا يقصدان الطنز والسخرية بذلك. لكان قبيحاً وخارجاً عن

الحكمة، فبطل أن يكون إنما قبح لهذا.

هذا مع ما صح في عقل كل عاقل أنه لا قدر من النفع الذي يصلح أن يكون عوضاً على الآلام إلا ويحسن من الله ﷻ أن يتفضل به شاهداً أو غائباً، وما أحد يبذل لغيره أجره أو عوضاً عن ألم دخل عليه إلا ويحسن التفضل به بإجماع كافة العقلاء. وقد علم حاجة الطفل والبهيمة إلى ذلك، فإذا لم يعطه ذلك، حصل فيه ثلاثة أوجه من وجوه القبح:

أحدها: الأول الذي قد ذكرناه.

والثاني: حسن التفضل به من حيث لا يلحق المتفضل به نقص في مملكته ولا ضرر.

والثالث: حاجة البهيمة والطفل إلى ذلك مع غنائه عنه، فهو كالعطشان إذا كان عبد السيد - والسيد يملك دجلة التي لا ينقصها مائة ألف شربة - فيطلب منه شربة/ ما ليزيل الضرر عن نفسه فيقول: أنا لا أعطيك هذه الشربة ١٠٣/ب حتى أقطعك بأنواع البلاء والمرض والشقاء، وإن كان يحسن مني التفضل بتلك الشربة لكي أجعل ذلك عوضاً حتى آخذه على وجه الاستحقاق للعوض على الآلام. وقد أجمعت الأمة والعقلاء على بطلان ذلك وقبحه من فاعله.

❁ شبهة لهم أخرى:

قالوا: قد اتفقت العقلاء كافة على حُسن تحمل المشاق بقطع الأسفار وركوب البحر وشرب الأدوية الكريهة وغير ذلك من العلاجات؛ لأنه يحصل بذلك صحة بدنٍ وأرباح ومنافع، وأن الجهة التي أخرجت هذه الآلام عن

القبح إنما هو ما حصل له في مقابلته من المنفعة، فكذلك ها هنا يجب أن يكون ما حصل للطفل والبهيمة من العوض يخرج عن كونه ظلمًا وقيحًا.

فالجواب: ما قد مضى، وهو أنه إنما حسن هذه الآلام والكلف؛ لأنه لا سبيل له إلى وصول تلك المنافع إلا بتحمل تلك الآلام، ولو أمكنهم التوصل إلى تلك وأضعافها من غير ألم ولا مشقة، ثم تكلفوا المشقة في الوصول إليها لكان ذلك قبيحًا. وورزان هذه المسألة التي نحن فيها ما قد بيناه من أن الرجل إذا كان له مال عظيم، بحيث لا يستضر بذهاب اليسير منه لكثرتة، وطلب عبده منه شربة ماء مع شدة عطشه والتهايه، فقال: أنا لا أعطيك هذه الشربة من الماء حتى أقطع يديك ورجليك، لكان ذلك ظلمًا قبيحًا.

كذلك الطفل والبهيمة يجب أن يقبح ألمهما لأجل عوض نافع يُوفي على الاستضرار به، مع قدرة الباري سبحانه على إيصال تلك المنافع والأعواض إلى المؤمنين، ومع غنائه وحسن تفضله بمثل تلك الأعواض، فقد علم أنه قد جرى عليهم من الظلم والقبيح على قولكم ما لا يوصف. وقد قلت: إن الشيء متى حصل فيه وجه من وجوه القبح خرج عن كونه حسنًا، وإن حصل هناك مائة وجه من وجوه الحسن، وأنه لا يكون حسنًا حتى يعرَى من وجوه القبح.



فصل

[في إبطال قولهم: إذا أباح شيئاً

وحلّله فهو بمنزلة الفاعل له]

وقد قالوا: إنه إذا أباح شيئاً وحلّله، فهو بمنزلة الفاعل له .

فقلنا لهم: فلاي وجه قبح منا أن نمكن غيرنا من ظلم الغير وإيلامه، وحسن من الله ﷻ أن يبيح لنا سلخ الحيوان وذبحه وركوبه على وجه الدوام، وهم خلق له أحياء كما أن غيرهم خلق له أحياء .

فإن قالوا: لأن المكلف محتاج إلى ذلك؛ فأباح لهم أكلها وإدخال الآلام عليها وتسخيرها حتى تعوض على ذلك في الآخرة، ويصل المكلفون إلى حاجاتهم ومنافعهم .

قيل لهم: هذا هو الظلم المحض على أصولكم إذا كان قادراً على أن يتفضل على البهائم بمثل أعواضها، وكان قادراً على / أن يخلق الخلق على ١/١٠٤ بنية لا يحتاجون معها إلى ظلم غيرهم، ولا يجعل شهواتهم في أكل لحومهم وتقطيع أعضائهم وسلخهم وطبخهم، فإنه على أصولكم ما أراد إلا ظلمهم .

ويقال أيضاً: فاحسب أنهم يحتاجون إلى ذلك، أكان مما يجب أن لهم إدخال الضرر والآلام عليهم لحاجتهم إليه؟ ونحن نعلم أنه ما أحد من المكلفين إلا وقد بُني خلقه محتاجاً إلى ظلم الغير وأخذ طعامهم، والحاجة

إلى شرب الخمر والزنا وغير ذلك . وقد كان على قياس قولكم من الواجب أن يبيح ذلك أجمع ؛ لأن حاجتهم إليه ماسة .

فإن قالوا: في هذا مفسدة ، وفي ذلك مصلحة هو يعلمها^(١) .

قيل: فالمفسدة في هذا هو المصلحة في هذا ؛ لأنهم لو شربوا الخمر وركبوا الفروج ما لحق بذلك أحداً ضرراً ولا ألماً ، وإذا أباح لهم أكل اللحم فقد أغراهم بفعل الظلم وإدخال الألم على الغير ، فهذا هو الظلم والتعدي ، هذا مع ما قد حصل على أصولكم من المحاباة لبعض الحيوان في منع صيد الحرم وقتله وأكل لحمه ، فألا فعل ذلك لجميع الحيوانات . على أنه لو سلم لهم أن العوض يجعل ذلك حسناً ، وأن العوض إنما يُحسّنه إذا كان العوض خارجاً من ملك فاعل الألم ومدخل الضرر ، فأما إذا بذله الغير فإنه لا يصير ذلك به حسناً ، وكل هذا يدل على ضعف الأصول .

* * *

(١) في الأصل: يعلمه ، والمثبت هو المناسب للسياق .

فصل

[في إبطال قولهم بأن الآلام المكلفين يكون بعضها عقاباً
وبعضها مصلحة للعوض واللفظ]

فأما قولهم: إن الآلام التي تصيب المكلفين فإنه يكون بعضها عقاباً على ذنوبهم، وبعضها يكون مصلحة لهم؛ لأجل ما يحصل له من العوض، ولأن لهم فيه لطفاً.

فأما العقاب في الدنيا: فعلى أصولهم لا يصح لوجوه ذكروها:

أحدها: أنه لو عاقب العبد في الدنيا على ذنب سلف أو تقدّم، قالوا: لوجب أن يكون مُلجأً إلى الطاعات ومكرهاً عليها ومحمولاً، وبمنزلة أن لو جذب رجلٌ على غيره سيفاً فقال: إن لم تصلّ قتلتك. قالوا: فهذا يفسد التكليف؛ لأنه يفعله، والتكليف إنما يحسن مع إزاحة العلل وخلق القدرة ورفع الإكراه والإلجاء وغلبة الشهوة لتركه، وأن يكون مُخلاً بينه وبين الفعل، فإذا كان قد علم أنه كلما أخر صلاة عن وقتها أو زنا أو سرق فإنه سيصيبه مرض وسقم وحمى في وقتٍ بعينه أو في وقتٍ مجهولٍ، أو أنه يصيب ذلك بعض المكلفين أو كلهم عقاباً على ذنوبهم، لصار مُلجأً إلى الطاعات ومتوصلاً بها إلى طلب العاقبة والسلامة كما يقصد إلى الحجامة وشرب الأدوية وإن لم يكن هناك علة، خوفاً من أن تصيبه علة.

وفيه فساد من وجه آخر؛/ وهو أنه يصير العبادة مقصوداً بها دفع العقاب والآلام، وهم قد قالوا: يجب أن يفعل العبادة؛ لكونها واجبة في نفسها أو لطفاً في الواجب العقلي وترك محظوره، حتى ذكروا أنه لو قصد بطاعته نيل الجنة وطلب الثواب والخلاص من العقاب لكانت عبادة باطلة فاسدة غير مجزية؛ لأنه قصد ونوى غير ما وجب عليه قصده ونيته.

قالوا: وإنما الثواب والعقاب يدخل في هذه الأشياء عارضاً لكون المشقة ولحوقها فيه وغير ذلك؛ فبطل قولهم.

ويقال: إذا كان من الأمراض ما هو عقوبة وعذاب على معصيته، فمن حكم العدل والإنصاف ألا يؤاخذ بها بعد ذلك في الآخرة، وكذلك الحدود التي في الزنا والشرب والقصاص في قتل النفس، إذا كان مصرّاً لم يتب لوجب بحكم الإنصاف ألا يعاقب في الآخرة ثانياً ولا يضاعف له العذاب؛ إذ قد نزل به نكأه وعقابه وذاق وبال أمره، وهو ﷺ قد قال: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ يَمِثِلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾^(٢).

فلما أجمعوا على أن المصير على الذنوب، وإن مرض وعوقب وحُدَّ، فإن عذابه في الآخرة مُعَدُّ على هذه الأجرام بعينها - كان ذلك وصفاً منهم للباري بالظلم على أصلهم.

ويقال: أليس من مذهبكم أن الدنيا دار تكليف وليست بدار ثواب ولا

(١) سورة الشورى: ٤٠.

(٢) سورة البقرة: ١٩٤.

عقاب، والآخرة دار ثوابٍ وعقابٍ لا تكليف فيها؟ وإن جاز لكم أن تقولوا: إن من الثواب والعقاب ما يتعجل في الدنيا، لزمكم أن يكون من التكليف ما يتأخر إلى الآخرة، فلعل أهل الجنة يكلفون فيتخلصون منها بطاعات يفعلونها، فكل هذا خبطٌ ينبنى عن ضعف الأصل.

❖ شبهة لهم أخرى:

قالوا: لو جاز أن يؤلم الأطفال بالنيران لجاز أن يؤلم الأطفال المؤمنين بالنار ويعذبهم^(١).

فيقال: قد كان ذلك جائزاً من جهة العقل لكننا آمننا من ذلك بالسمع وهو قوله ﷺ: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾^(٢)، وقال: ﴿جَنَّتْ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ ءَابَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ﴾^(٣)، فآمننا ذلك.

❖ شبهة لهم أخرى:

فإن قالوا: فإذا ألمهم بغير جرم ولا جنابة فقد ظلمهم؛ لأنه فعل بهم ما لا يستحقونه.

قيل: لو كان ذلك ظلماً لوجب أن يكون ذلك ظلماً منه في الدنيا لأنه قد ألمهم.

فإن قالوا: يعرضهم. فقد بينا قبح العوض ودخوله في ذلك. وقولهم: إنه فعل بهم ما لا يستوجبونه.

(١) انظر: المختصر في أصول الدين لعبد الجبار ص ٢٢٣.

(٢) سورة الطور: ٢١.

(٣) سورة الرعد: ٢٣.

١/١٠٥ قيل: ولا استوجبوا/ على الله سبحانه ألا يفعل بهم ذلك؛ إذ ليس ثمَّ شيء يجب به على الله تعالى أن يلذهم وينعمهم، فكما له أن يدخلهم الجنة تفضلاً كان له ألا يتفضل عليهم ويدخلهم النار، ويكون ذلك عدلاً منه؛ لأنهم لا يستحقون اللذة والعافية والسلامة على الله ﷻ لا في الدنيا ولا في الآخرة بل هو متفضل بها، والمتفضل ما له فعله وتركه، وقد بيناه.

فأما الكلام في الآلام التي تنال المكلف ليعوّض عليها في الآخرة فهو كما مضى في الآلام للأطفال والبهائم سواء.

* * *

فصل

[في شبه أبي هاشم الجبائي]

فأما ابنُ الجبائي فإنه دَقَّقَ النظرَ وقال: إن جميع ما قاله أسلافه غلط وباطل، بل يجب أن يعتبر فيه شرائط ثلاث:

أحدها: أن يستحق عليه عوض؛ ليخرجه العوض عن كونه ظلماً.

والثاني: أن يكون في ذلك اعتبار للبالغين المكلفين، فيخرجه ذلك عن كونه عبثاً.

والثالث: أن يكون فيه لطفٌ للبالغين في الصلاح.

فإذا اجتمعت فيه هذه الشرائط الثلاث حَسُنَ؛ لعروءه عن جميع وجوه القبح، قال: لأنني وجدتُ في الشاهد كل ألم هذا حكمه، فإنه يكون صواباً وحكمة.

فيقال له: فأنت مع تدقيقك صَحَّحَ أولاً بناء أصلك هذا وكون في العقل قبيح وحَسُنَ، فإنه إنما يصح لك أن تطلب جهة حُسْنِ أفعال القديم في إيلامه الأطفال والبهائم وإخراجها عن كونها قبيحة، إذا صح أن في العقل حسناً وقبيحاً. فأما ولم تُصَحَّحْ ذلك فكيف تشتغل بتصحيح الفرع قبل تصحيح الأصل مع تدقيقك وفهمك؟.

ثم يقال له: إنا قد دَلَّلنا على إبطال قول أبيك، وأنه يقبح إدخال الآلام

على الحيوان قصداً إلى إيصال العوض إليه فحسب، خاصة مع قدرة الباري سبحانه على إيصال الأعواض إليهم تفضلاً من غير ضرر يلحقه بذلك، ومع انتفاع الطفل والبهيمة بذلك، ومع حُسن التفضل بمثل تلك الأعواض. وأنه متى لم يعطهم المنافع حتى يضربه ويؤلمه، فإنه يكون ظالماً لهم ومقبحاً، وبمنزلة من قطع يد غيره على عوض بذله له على ذلك، فإذا انضاف إليه الاعتبار لم يخرج ذلك عن كونه قبيحاً كما لا يحسن منا ظلم بعض الأحياء لينفع الغير به واعتبار به.

ولما بطل هذا، بطل ما تقوله، ولأنه قد نصّ أن الحسن لا يكون حسناً إلا لعروءه/ من جميع وجوه القبح، ووجه القبح حاصل على ما بيناه. فكيف يحسن بالاعتبار وانضمامه إليه؟ ولأن الحكم العقلي له من الحكم حال الانفراد ماله من الحكم حال الاجتماع، وبانضمام غيره إليه لا يوجب له من الحكم والصفة إلا ما كان له حال الانفراد. فلما أقرّ أن هذا الألم متى عري عن اعتبار أو عوضٍ أو كونه لطفاً، وجب القضاء بكونه قبيحاً لصفة ووجه هو في نفسه عليه، فإذا انضاف إليه غيره كيف يتغير حكمه وحاله التي كان هو في نفسه عليه بانضمام غيره إليه؟ هذا ما لا بدّ من ذكره وتحصيله.

ويقال: إن هذا الذي ذكرته ليس له أصل في الشاهد، بل متى تصوّر وجوده في الشاهد وجب القضاء بقبحه على ما تردون إليه؛ وذلك أنه لو أن رجلاً كان له عشرة أعبد، وأمرهم كلهم وكلفهم، وعلم من حالهم أنه متى قطع يد واحدٍ منهم، كان ذلك سبباً لمصلحة التسعة ولطفاً لهم في الإقبال على ما كلفهم وأمرهم به، فقطع يد ذلك العبد وأعطاه مالا عظيماً، مع أن العبد ملكه ويده ملكه، وإنما فرّق بين المملكين له، ثم أعطاه أيضاً عوضاً.

أو فعل ذلك سلطان أراد أن يُفزع العامة ليعتبروا بصرامته وقدرته ويكون لطفًا لهم في طاعته، فأخذ واحدًا من الطريق من غير جرم ولا جنائية، فسوّد وجهه وضربه وقطع يده ورجليه، ثم أعطاه مالًا جزيلًا ونفعًا عظيمًا وولّاه إمارة بلد. لقال كل العقلاء إنه ظلمه وجار عليه، وكذلك السيدُ جار على عبده لو أعطاه مملكة الدنيا بأسرها وأحياء بالحياة الدائمة، لو قدر عليها لما خرج ذلك عن كونه ظلمًا وقبيحًا وسفهاً. فأين الأصل الذي تريد الرد إليه في الشاهد؟ فإن شاهدك يدل على ضد مذهبك، وقد أريناك الاعتبار واللطف والعوض مع وجود قبح الألم وكونه ظلمًا.

فإن عاود يراوغ ويقول: إن ذلك إنما قبح بالشرع لا بالعقل.

قيل: وكيف يصح على أصلك أن يردّ السمع بقبيح ما يحسنه العقل؟ وإن جاز هذا، جاز أن يرد السمع بتحسين الكفر به والجحد لنعمه ويقبيح شكر المنعم والصدق والإنصاف. وهذا إذا قلت به صرتَ إلى مذهب أحمد بن حنبل وأصحاب الحديث، وبرئت من القدر والاعتزال، وهذا هو الذي تكرهه وتأباه.

ثم يقال له: وهذا أيضًا باطل؛ فإن العقلاء الذين لا يعتقدون حسن ما يحسنه الشرع ولا قبح ما يقبحه، متفقون على أن ذلك قبحٌ وسفّةٌ، وأنه لا يحسن من الحكيم فعله إن كان الرجوع إليهم عندك حجة.

ويقال له ولعباد الصيمري: إذا جاز أن يفعل الألم بالأطفال والبهائم

للاعتبار، / فلم لا يجوز أن يظلم الله جميع الخلائق؛ لنفع بعض المكلفين 1/106 خاصة على قول عبّاد، وأنه لا يجب عليه بذلك العوض، وهذا تصريح منه بظلم عباده ليعتبر بذلك غيرهم.

ويقال لأبي هاشم: إذا كنا قد بينا أن هذه الآلام هي قبيحة وظلم بمن فعلت به، مع إقرارك بذلك، فكيف يصح أن يكون لطفًا للمكلفين. وأقل أحوال اللطف أن يكون حسنًا؟ فكيف صار ذلك لطفًا مع كونه قبيحًا؟ فإن جاز هذا، جاز أن يلطف بكل قبيح من ظلم وكذب، وذلك محال، فبطل ما قاله.

* * *

فصل

[في متابعة إبطال شبه أبي هاشم الجبائي]

ويقال لأبي هاشم أيضًا: أَلست تقول: إن الله ﷻ لا يختار لعبده إلا أحسن الأشياء؛ لأنه لو اختار له ما دون ذلك لوجب أن يكون قد أساء له النظر؛ فلا بد من نعم؟.

فيقال له: فلو خيّر الله تعالى العبد بين العوض مع الآلام وبين العوض والنفع من غير ألم. فما الذي كان يختاره؟ فلا بد أنه كان يختار العوض من غير ألم، وإلا كان قد أساء النظر، فإذا كان ذلك سوء نظر منه لنفسه ووجب أن يكون سوء نظرٍ من الله تعالى له وأقروا بمذهبننا.

وقوله بعد ذلك: إن الاعتبار يخرجُه عن كونه عبثًا وقبيحًا.

قيل: فالمكلف اختياره لنفسه أوفق وأدخل في حُسن النظر؛ لحصول العوض من غير ألم، فقد صار الألم عبثًا مع اعتبار حُسن النظر والعبث لا يقع به الاعتبار. ولو صح أن يعتبر بالآلام مع العوض مع قبحها وكونها عبثًا، لصح أن يفعل الله سبحانه فيها الظلم والكذب لضربٍ من الاعتبار، فكما أن الظلم والكذب قبيحان يصح الاعتبار بهما، كذلك الألم مع صحة الابتداء بالعوض وحسنه عبثٌ لا يصح الاعتبار به.

فإن قالوا: الاعتبار يخرجُه عن كونه عبثًا وقبيحًا.

قيل: وكذلك يخرج الاعتبار الظلم والكذب عن كونهما قبيحين، ولا فصل بينهما بحال.

ويقال له: إذا كان الله تعالى أن يجبر الطفل والبهيمة والمكلف على الإضرار بهم وإدخال الألم عليهم، إذا علم أنه سينفعهم بذلك ويعوضهم عليه أعواضًا كثيرة، فيجوز لنا إذن أن نجبر غيرنا على مثل ذلك. وقد ركب ابنُ الجبائي ذلك من بينهم وانفرد به فقال: يجوز ذلك متى علم أنه ينفعه وأنه يعتبر به غيره، على ما ضربنا له المثل في السلطان والسيد.

فخالف إجماع العقلاء، وردَّ في ذلك على جميع العقلاء والقدرية أن القول بتجويز ذلك يؤدي إلى المحال الذي لا يصح وقوعه، وذلك أنه إذا جاز ذلك لبعض العقلاء جاز لجميعهم، فإذا جاء عاقل يريد إدخال الضرر على غيره لنفع يوصله إليه، جاز لذلك الغير أن يمتنع/ ممن يحاول إيقاعه به، ويقول: بل أنا أجبرك على مثل الذي أردت فعله، ويمتنع هو أيضًا؛ لأنه ليس له من ذلك إلا ما لصاحبه، وهذا موجبٌ لإجازة المحال. ولو جاز ذلك من جهة العقل لجاز لله أن يأمرنا به، ومن قال: يجوز أن يأمر الله تعالى بالمحال كان كافرًا عند المعتزلة.

* * *

فصل

[في إبطال قول أبي علي الجبائي

بعدم حسن التفضل بعوض الآلام]

ولمَّا عَلِمَ الجبائيُّ توجه هذه الإلزامات عليه خالف البغداديين ومن عداهم من البصريين ، فقال : أقول : إنه لا يحسُنُ التفضلُ من الله تعالى بعوض الآلام الداخلة على الأطفال وغيرهم ، ولا بمثل تلك الأعواض ، ولا بما هو من جنسها . واحتج لهذا بأنه لو جاز أن يتفضَّل بذلك من غير ألمٍ لجاز أن يتفضَّل بمثل ثواب العاملين ، ولجاز أن يرتب الأطفال والمجانين إلى مثل رتب الصديقين ، وذلك يوجب وصف الباري بالسفه والعبث .

وهذا غلطٌ عندنا وعند أكثر المعتزلة البغداديين والبصريين ، والدليلُ على بطلانه : أنه ما من دينارٍ ولا درهمٍ ولا قنطار يصلح أن يكون عوضاً عن ألمٍ أو تكليف مشقة ، إلا ويحسُنُ التفضُّلُ به ، وتفضُّلُ الله تعالى أعظم وأجل من تفضُّل خلقه ، فإذا كان لله أن يتبدئ ببعض اللذات تفضُّلاً ، فلم لا يجوز ذلك في سائر المختلف فيه ؟

فأما قوله : لو جاز ذلك لجاز أن يتفضَّل بمثل ثواب العاملين .

فيقال له : إن أردت بالثواب مجرد النعيم ودرجات الجنان فذلك جائز . ومن قال لك : إن هذا محال فقد غلط وأخطأ ، وإن أردت به التبجيل والتعظيم والثناء عليه بما لم يعمله وتقول : ما كان أحسن طاعاتك وعباداتك ، فذلك لا

يجوز لكونه كذباً، والصدق عندنا من صفات ذاته .

بل قد قال ابنه أبو هاشم وأصحابه: إنه يجوز أن يبتدئ الله - تعالى ذكره - عبده بضربٍ من التعظيم والتبجيل من غير طاعةٍ سلفت منه، ويجوز أيضاً أن يبتدئه بضربٍ من الإهانة والاستخفاف من غير ذنبٍ ولا عصيان، وقد كَفَرَهُ أصحابُ الجبائِيّ بهذا القول وقالوا: إن جاز هذا جاز أن يبتدئه بجميع منازل التعظيم والإجلال من غير استحقاق، وإن كان أبله أو مجنوناً، وأن يبتدئه بأعلى منازل الاستخفاف والإهانة من غير معصية ولا جنائيةٍ تقدمت عنه، وهذا هو اللقوق بالجور والظلم وترك العدل والتوحيد .

وانفصل هو عن هذا بأن قال بأنه قد يحسُن من الإنسان تعظيم جاره والأجنبي تعظيماً يسيراً، وإن كان لا يبلغ بتعظيمه درجة من ربِّي أولاده وأنعم عليه بعظيم الإنعام .

وردَّ أبو هاشم على ذلك فقال: إنه يجوز أن يتفضل بمثل عوض الأُم، ويجوز أن يتفضل على أحد المثابين اللذين قد استوت طاعاتهما بأكثر مما يتفضلُ به على / الآخر، وإن لزم ما قاله أبوه فيجب أن يكون أيضاً هذا محاباة ١/١٠٧ وتفضلاً لأحد المثابين على الآخر في باب الجزاء، وأن يكون قد يحسن حظ ثواب عمله؛ لأن عمله مساو لعمل صاحبه وإن كان ثواب عمل صاحبه أكثر وأعلى، وهذا هو الظلم بعينه عند الجبائِيّ .

ثم رجع بنا الكلام إلى القول في أصل أبي هاشم فيقال له: هذه الآلام التي تدخل على الأطفال والبهائم قد بينا أنها قبيحة وإن بذل لهم عليها عوضاً عظيماً، وأنت فقد أقررت بذلك، فقولك بعد هذا: «إنه يعتبر بها البالغون؛ ليكون لطفاً لهم في فعل الواجبات». هو على الضدِّ مما تدَّعيه؛ لأن هذا

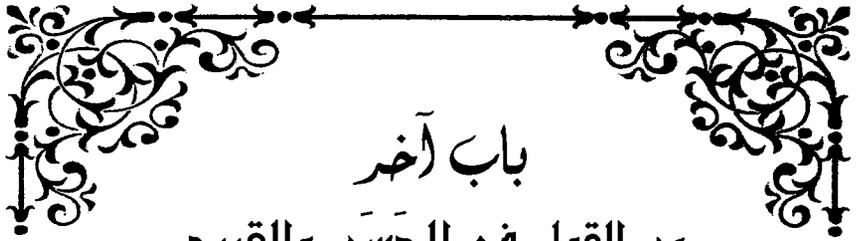
الاعتبار يؤدي إلى الكفر والزندقة والاعتقاد أن الباري سبحانه ظالم للحيوانات. وصنفوا في ذلك كتاب «نوح البهائم والحيوانات»^(١)، وأنهم يكون وينوحون، ويقولون يوم القيامة: إلهنا أي ذنب أذنبنا، وأي جرم ارتكبنا، حتى سلّطت علينا من فعل بنا وقتلنا وآلمنا وسخرنا.

قال: فيقول لهم: فأنا أعطيتكم العوض، فيقولون: هذا هو الظلم، فلو أعطيتنا مثل العوض وتفضلت علينا كما تفضلت على غيرنا من غير ألم ما كان ذا ينقص من ملكك، وكنت قادرًا على أن لا تحوجهم إلى أكلنا وأذيتنا وتسخيرنا، وأن كنت تجعل شهواتهم منصرفة إلى أكل الحشائش والجمادات التي لا تألم بأكلها، لكنك أردت ظلمنا والتعدي علينا. قال: فيقول: أردت أن يعتبر بكم البالغون، فيقولون: فأبي اعتبار في أن تُسلط علينا من يأكلنا ويذبحنا، قومًا عصوك وخالفوك وتمردوا عليك وقتلوا رسلك، ونحن ما عصيناك ولا خالفناك؟ فلو أردت الاعتبار الصحيح لكنت تسلطنا نحن على أكل الظلمة وظلمهم... وشرحوا ذلك وطوّلوا. فعلى هذا هذه الآلام هي إلى أن تكون لطفًا في الفساد وداعيًا إلى اعتقاد ظلم الباري سبحانه لها من غير جناية ولا جرم - هي أقرب.

وأما عبّاد بن سليمان فقد صرح بأن الله تعالى لا يعوّض البهائم على ما أدخل عليها من الآلام، وأنه يظلمهم على مذهبهم؛ ليعتبر بهم البالغون، فكفى بهم هذا الاختلاف.

وهكذا يفعل الله تعالى بمن اعترض عليه وأخذ حكمته من حكمة المخلوقين، نعوذ بالله من الحيرة في الدين. وهذه جملة مقنعة في إبطال قولهم.

(١) لم أعر على هذا الكتاب ولا على مؤلفه.



باب آخر

من القول في الحسن والقبيح

وإحالة قياس الباري وأفعاله على أفعال المخلوقين ()^(١)

لهم في ذلك

واعلم أننا قد بينا في هذا الباب أن الحسن ما حسَّنه الله تعالى والقبيح ما /ب/ ١٠٧ قبحه الله تعالى، وأبطلنا كل شبهة لهم في أنه لا مدخل للعقل في تقبيح شيء ولا تحسينه، وهو متضمن لإفساد جميع مذاهب أهل القدر والاعتزال، ومبطل لجميع تمويهاتهم أيضاً، لكننا نقول لهم: فاحسبوا الآن أنه سلم لكم أننا نستحسن أشياء ونستقبحها فيما بيننا، فَلِمَ قلتم: إن كل ما حسن منا يجب أن يحسن منه، وكل ما قبح منا يجب أن يقبح منه. ونحن قد نظرنا في عامة الأحكام والأفعال فأول ذلك أن كل مسألة ترد علينا في هذا الباب، وأنه لو فعل الباري ﷻ كذا وكذا فنقول: الباري ﷻ لا يفعل الأشياء لعلّة، بل يفعل ما يشاء كما يشاء وكما أراد، لا معقب لحكمه ولا اعتراض لمخلوقٍ عليه في تدبيره.

والقدرية زعمت أنها تشركه في كل شيء وحكمه حكم كل شيء.

فيقال لهم: أستم قد اتفقتم في حكم الشاهد وما يفعله الحكماء: أنه لا

(١) هنا كلمة غير واضحة في الأصل.

يحسن من الحكيم أن يفعل فعلاً لا نفع له فيه، ولا يدفع به عن نفسه مضرة عاجلة ولا آجلة؟ فلا بد من نعم.

فيقال: فلا يّ علة خلق الله ﷻ العالم والخلق بعد أن لم يكن له خالقاً، مع إقراركم معنا بأنه غني لا يجلب إلى نفسه منفعة ولا يدفع عن نفسه مضرة؛ لأن الحاجات والمضار والمنافع عليه لا تجوز، فعلى موجب قولكم يجب أن يكون عابثاً قياساً على حكم الشاهد.

فإن قالوا: فنحن نقول: إنه خلق العالم؛ لينفع غيره ويدفع الضرر عن غيره.

قيل لهم^(١): إن المطالبة قائمة على أصولكم بحالها، فإنه إنما يحسن في الشاهد أن ينفع غيره ويدفع الضرر عن غيره، إذا كان بذلك الفعل جالباً إلى نفسه منفعة عاجلة أو آجلة أو دفع مضرة عاجلة أو آجلة، فأما أن يفعل الحكيم فعلاً ينفع به غيره أو يدفع الضرر عن غيره مع عروّه مما قلناه، فلا يحسن ذلك.

فإن قالوا: أليس الملحد يرشد الضال ويطعم المسكين لا لرجاء ثوابه ولا لدفع عقاب؟

قيل: لكنه يقصد به دفع الضرر والألم عن نفسه بما يدخل على قلبه من الرقة والهوادة^(٢)؛ لما يرى من جوع أبناء جنسه وحيوان مثله فيقصد إزالة غمّه وألمه، وربما يرجو أن يكافئه يوماً أو يقصد أن يمدحّه ويثني عليه؛ ليتعجّل له بذلك رفع درجة وإن قلت، فلا أحد من الحكماء في الشاهد يفعل فعلاً إلا

(١) في الأصل: «له»، والمثبت هو المناسب للسياق.

(٢) الهوادة: اللين وما يرجى به الصلاح بين القوم، وقيل: السكون والرخصة والمحابة.

انظر: لسان العرب ٤٤٠/٣.

ويجلب به إلى نفسه منفعة أو يدفع به ضرراً عاجلاً أو آجلاً، ومتى عري عن ذلك كان قبيحاً، وفعل الله سبحانه مُعَرِّ عن ذلك، وهو حكمة وصواب، فثبت 1/108 الفرق بين أفعال/ الله ﷻ وأفعال خلقه.

واعلم - رحمك الله - أن حدّهم هذا هو حدّهم الذي صيرته المجوس قديماً، حيث زعموا أن معه هناك قديماً آخر يضر^(١)، فقالوا: إن الله تعالى خلق الخلق لينفعهم، وإنما الضر تعدى إليهم من الأصل الآخر. وحدّهم هذا يتصور به إلحاق النقص والعجز والجهل بالله - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً -؛ لأنه لو قصد بان إلى بناء دار تصلح لمساكن الملوك، فجعله أتوناً^(٢) يصلح للزبالين والوقادين، لكان دالاً على جهل البناء وعجزه.

وأيضاً فلو أن لرجل ولدًا وكان يمكنه أن يُغنيه ويعفيه عن الأشغال، أو يسفره في البحار ويركبه المشاق، ثم لم يفعل ذلك وعرضه لما ذكرناه من الأسفار والبعوث والأخطار؛ ليكتسب بذلك مالاً وحالاً كان يقدر على إيصاله إليه بغير ذلك، أو إيصال بعضه مع الدّعة - لكان قد أساء إليه ولم يحسن بإجماع جميع العقلاء.

وقد جاء في خبر يروي - ما هذا الكلام بعضه أو كله -: «أنا مالك الملوك، أعذب من أشاء، وأغفر لمن أشاء، لا أسأل عما أفعل بل أسألكم من^(٣) أكسابكم وما عملتم^(٤)».

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ٢٣٣/١، والمواقف للإيجي ٦٥/٣.

(٢) الأتون: الموقد الكبير كموقد الحمام والقصاص. انظر: المعجم الوسيط.

(٣) كذا في الأصل، والمناسب: عن.

(٤) لم أظفر بهذا الحديث، وفي معناه أحاديث أخرى، منها: ما أخرجه الطبراني في المعجم =

وقد اعترضوا على هذا السؤال فقالوا: إنما قبح من الأب أن يعرض ولده لدرجة يهلك دونها ويفوته ما هو أدنى منها، ولا يقبح ذلك من الله ﷻ؛ لأن الأب يغتم لهلاك الولد، والله لا يغتم ولا يحزن لهلاك الكافر.

فيقال: ما أبرده من سؤال؟ فنحن نصور المسألة في ولد عاق يودُّ الوالد الخلاص منه، وكان عازماً على قتله لفسقه وعقوقه، لكنه سأل الحكماء والعقلاء أن هذا الولد لو هلك ما اغتمت عليه وأنا أؤثر هلاكه، لكن إنما أصلح له أن أدعه في الدار أو أعرضه للتجارة التي يهلك فيها ولا يصل إليها، لكان كل العقلاء يقولون له: اقتصر به على أدنى المنزلتين؛ لعلمه هو وكل العقلاء أن مصلحته هو في نفسه أن يقتصر به على أدنى المنزلتين ولا يعرضه لأعلاها؛ إذ قد علم أن هلاكه دون الوصول إليها. ولا جواب.

* * *

= الأوسط ٩/٩ عن أبي الدرداء بلفظ: «إن الله يقول: أنا الله لا إله إلا أنا، مالك الملوك، ومملك الملوك».

وأخرج الطبراني في المعجم الكبير ٢٦٠/١٠ عن ابن عباس رضي الله عنهما حديث: «إني لا أسأل عما أفعل وهم يسألون». وأخرجه البيهقي في القضاء والقدر بنفس اللفظ ٢٦١/١ عن وهب بن منبه رضي الله عنه.

فصل

آخر في قبح تكليف الكافر والعاصي

ويقال لهم: ما تقولون في حكيم له عشرة أعبد، وهو رجل يحب الطاعة والثناء الحسن عليه، ويكره أن يُعصى أو يشتم أو يخالف في شيء من أمره أو إرادته جميعاً، فأخبره نبي من أنبياء الله ﷺ أنك إن أهملت عبيدك وتركتهم اشتغلوا بالأكل والشرب ولم يتفرغوا لذكرك لا بحسن ولا بقبيح، لكنك إن كلفتهم طاعتك وامثال أوامرك وحسن/ الثناء عليك، خالفوا أمرك وكفروا ب/١٠٨ نعمتك وشموك بأعظم الأشياء وأقبحها، وافتروا عليك ونسبوك إلى كل قبيح في المشاهد والمحافل.

فإن كل العقلاء يقولون له: إن كنت تكره أن تسمع القبيح والشتيمة فدعهم مهملين، أو يقولون له في بدو الأمر: لا تشتت عبيداً تكون هذه صفتهم، أو لا تكلفهم ولا تجرّ القبيح إلى نفسك، فإنك لو ضربتهم بعد ذلك بكل بلاء وعذاب ما رجعوا عن شتمك والاستخفاف الواقع بك، ولو انتقمتم منهم بكل انتقام.

فيقال لهم حينئذ: إذا كان هذا رأي العقلاء، فما وجه خلقه الكفار وتكليفهم مع علمه بأن سيكفرون^(١) به ويكون منهم ما يكرهه؟ وتكاد السموات يتفطرن من قولهم وبهتانهم، وتنشق الأرض وتخر الجبال هدأً. ولو أنه بعد أن

(١) في الأصل: «سيكفروا»، والصواب ما أثبتته.

خلفهم تركهم مشتغلين بأكلهم وشربهم ولذاتهم، كما ترك ألف نوع من البهائم والحيوانات - لكان أحسن من أن يكلفهم حتى يقع شتمه والكفر به، فهذا هذا إن كان يجب قياس الشاهد على الغائب فيما يحسن ويقبح، وإلا فأقروا معنا أنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

* * *

فصل

آخر في قبح تكرير التكليف على أصولهم

ويقال لهم: خبرونا عن حكيم عاقلٍ يحب الطيب وله عبد أو ولد يريد نفعه فأعطاه مالاً وقال: أنا أحبُّ الطيب وأحبُّ أيضاً تعريضك للمنافع، فخذ هذا المال واشتر لي من العطارين مسكاً وكافوراً، فإنك إن فعلت ذلك جازيتك عليه أحسن الجزاء وأغنيتك، وإن خالفتني ذممتك وعاقبتك، فذهب هذا العبد أو الابن إلى أتنن الأخلية والأفانين، فاشتري بذلك المال الخطير العظيم أنجس الأقدار وأخس الأنجاس فحمله إليه، فأنكر عليه ووعظه ووجَّهه مرّة ثانية وأعطاه مستأنفاً، ففعل أخس من فعله الأول، ثم فعل ذلك مائة مرة، كل مرة يفعل أقيح من الأخرى. وقد أخبره نبيٌّ من أنبياء الله ﷺ أن هذا ولد - أو عبد - مشؤومٌ، لو وجَّهته ألف سنةٍ ما فعل إلا أقيح من الأول - هل يحسن منه في الشاهد أن يكلفه مع علمه بأنه يخالف ولا يفعل ما أمر به، ويجدد الأمر عليه كلما خالف.

والعقلاء أجمعون ونحن نعلم منهم ضرورةً قبح هذا الفعل، فإن الكل يقولون له: عافاك الله إن كلفت هذا بعد ما قد علمت، فإنك إنما تريد ضياع مالك ولا تريد أيضاً مصلحته، بل تريد توجه العقاب عليه، وأنت بهذا داخلٌ في حكم المجانين أو في حكم المتعشبين العابثين، وخارجٌ/ عن حكم العقلاء المميزين.

وقد كلف الله سبحانه الإيمان الكافر، وأعطاه الصحة في بدنه والقدرة والآلة التي هي أجل من كل مالٍ وقال: اعمل الإيمان والطاعة الذي هو أطيب من كل طيبٍ وأنا أحبّ مصلحتك، وإن فعلت ذلك أعطيتك الجزاء الأوفى من نعيمٍ وسرور لا يفنى، ففعل ما هو أنجس من النجاسات وأجيف من جميع القاذورات وهو الكفر، وهو يعلم أنه لو أمرهم بالقدرة والصحة لعادوا لما نهوا عنه، فكيف يحسن تجديد الأمر والتكليف عليهم وهو غير مرید ليضيع ما يخلقه ولا لمفسدة عنده، ولا راغب عن الطيب ولا مرید للنجاسات، إن كان يجب قياس الشاهد على الغائب؟! .



فصل

في قبح ما ينزل بالمؤمنين المكلفين

يقال لهم: ما تقولون في سلطانٍ حكيم أرسل رسولاً إلى صاحبٍ له يكرمه ويحبه [و] ^(١) يدعوه إلى دعوته ومدحته، فأجابه إلى ذلك وسعى إليه، فلما حصل بباب داره عطش وجاع عطشاً وجوعاً عظيماً بحيث سقطت قُوَّتُهُ وأشرف على الهلاك، وهو قاعدٌ على المائدة وبحضرته من الطعام والماء ما يكفي أهل مملكته من غير أن ينقصه ذلك، وهو يراه ويشاهده ويعلم جوعه وعطشه فلم يسقه ولا أطعمه، وهو ينزع خمسة أيام أو عشرة أيام على باب داره ويستغيث به في طلب شربة ماء ولقمة خبز، وهَرَّت عليه كلابه أو سباع مشدودة على بابه أو عسكره يطلبون ماله ودمه وبكلمة ينزجرون كلهم عنه وينصرفون، وهو لما يعلم من حُبِّه له وإكرامه لديه مستغيثٌ به فلا يغيثه، ويدعوه فلا يجيبه، بل يمكن كلابه وسباعه مع مشاهدته لذلك من أكله وتمزيقه وقتله وأخذ ماله - هل يحسن ذلك للمؤمن أم لا للمؤمن؟

فإن جعلوا ذلك حسناً فليس في الدنيا شيء يستقبح وإن أقرؤا بقبحه، قيل: أفليس قد دعا عباده المؤمنين إلى الحج وهم يموتون جوعاً وعطشاً، ويسلِّط عليهم السباع والسيول واللصوص وهو قادر على إزالة ذلك، مع أنه يراهم ويسمعهم حتى يهلك في بقعةٍ واحدةٍ ثلاثون ألف رجلٍ وأكثر، ولو

(١) زيادة يقتضيها السياق.

أغاثهم سبحانه فيها بمطيرٍ لتخلصوا كلهم - وليس ذلك بقبيح منه؟ فقد ثبت الفرق بين الأمرين.

فإن قالوا: إنما فعل ذلك؛ تشديداً للمحنة.

قيل: فلو جاز هذا لجاز أن يفعله الحكيم في الشاهد بصديقه؛ تشديداً للمحنة، ولجاز أن يُكَلِّفهم مع عدم الآلة والقدرة؛ تشديداً للمحنة. / وهذا ما ١٠٩/ب لا جواب لهم عنه.

* * *

فإن قالوا: إنما فعل ذلك ليعلم خلقه أنه يقدر على إهلاكهم وإعادتهم.
قيل: أما المؤمنون فقد علموا ذلك بواضح الأدلة، وكان قادراً أن يضطر
الخلق إلى العلم بذلك من غير أن ينقض ما فعله ويهدم ما بناه. ولو أن رجلاً
كان له دار ثم إنه خلقها إلى أركانها فنقضها حجراً حجراً، لكان بذلك سفيهاً
خارجاً عن الحكمة، فلا وجه لذلك إلا الإقرار بأنه فعّال لما يريد لا يقاسُ
فعله على أفعال المخلوقين، ولا تؤخذ حكمته من حكمة المربوبين، وهذا
واضحٌ لا إشكال فيه. والمنة لله تعالى.

* * *

فصل

[في إبطال حكم الشاهد على الغائب]

ويقال لهم: خبرونا عن حكيمٍ أودعه رجل مالا، وقال: احفظه، ثم إن المستودع رأى رجلاً أيضاً يأخذ المال من حرزه، وهو يقدر على منعه وردّه عن أخذ المال، هذا مع علمه بأنه يستضر به الآخذ، وأنه إن أخذه قطعت يده بعد تضييعه للمال. فيستضر صاحب المال والسارق جميعاً، هل يحسن منه أن يسكت حتى يذهب اللصُّ بالمال، لا يمنعه، ولا ضرر عليه أيضاً في منعه، 1/110 ولا يبطل شيء من حكمته، / ويكون صاحب المتاع نائماً عنده يمكنه أن ينبهه ليرى اللص فيدفعه عن ماله، فلا ينبهه - هل يكون حكيماً بذلك؟

فإن قالوا: إنه يكون حكيماً، كابروا ورجعنا إلى كافة العقلاء فإنهم كلهم يقولون: قد قبح وأضرَّ بصاحب المال وباللص جميعاً، وما ضيع المال غيره خاصة مع إصابته له وتسليمه إليه، ولا خلاف بين العقلاء في قبح هذا.

ثم يقال لهم: أليس الناس كلهم عند البيوتة يستودعون الله تعالى أموالهم ويستحفظونه، وهو يرى اللصوص والسراق ينقبون ويخرجون المال وهو قادرٌ على منعهم، وإرسال النوم والظلمة وغفلة القلب الذي ليس فيه خرق عادة، ولا إبطال معجزة، ولا إبطال تكليف على أصولهم، وقادر على أن ينبه صاحب المال، هذا مع علمه بأن اللص يضيع المال أو يسرقه لئلا يضر، ثم يؤخذ فيقر على نفسه فيقطع في الدنيا ويخلد على أصولكم في النار مع تضييع المال؟ فقولوا في دعائكم: يا مضيع الأموال.

فإن قالوا: إنما حَسُن منه ذلك ؛ لأنه يعوِّض صاحب المال في الآخرة .

قيل: قد كان من الواجب أن يحفظ عليه ماله في الدنيا ويعطيه العوض الآخر في الآخرة ؛ إذ هو قادر على التفضل عليه في الآخرة بمثل غرم ماله مع بقاء ذلك عليه ، ويحفظ اللص من إنزال العذاب به في الدنيا والآخرة ؛ إذ هو مرید لمصلحتهم ، فمع حسن ذلك ما هذا الفعل إلا في نهاية القبح .

وأعجب شيء مذهبهم في هذا الباب وهو أنهم قالوا: لا يصح منه أن يعول على حفظ الله ﷻ بل يحتاج هو أن يحفظ ماله ، كما قد أمره وأعطاه القدرة وأعطى اللص القدرة والتمكين ؟

قلنا لهم: فإن استحفظ الله ﷻ وترك هو حفظه ، كيف كانت تكون الحال ؟

قال: يجيء اللص ويأخذه ولا ينفعه حفظ الله ﷻ .

قلنا: فلو قعد بنفسه يحفظه أو اكرى حارساً بدانقين ليحرس متاعه طول ليله ولم ينم وكان يحفظه حقَّ حفظه .

قالوا: لا يقدر عليه السارق .

قلنا: فقد صار حفظ الحارس أحسن وأنفع ، وصار الحارس أقدر ، فيجب

أن تزيد في دعائنا: يا حارس احفظنا . ونسقط من دعائنا: يا حافظ الودائع ،^{ب/١١٠} ويا من إذا حفظ شيئاً لم يضع .

وهذا أصل قد أجمعت الأمة عليه ، وأن ما حفظه فلا مضيع له ، وأنه يحفظ ما يشاء ويضيع ما يشاء من غير أن يكون منه قبيحاً ، وإن كان مثل ذلك منا قبيحاً . فوجب الفرق بين الشاهد والغائب ، وبطل ما يقولونه من قياس أحدهما على الآخر بحكم هذا الإلزام .

فصل

في قبح العقاب من الله تعالى أصلاً على أوضاعهم الفاسدة

يقال لهم: ما تقولون في حكيم من حكماننا يحب نفع رجل وصلاحه، فقال له: اعلم أنني أريد منفعتك ومصلحتك، وأريد أن أعرضك لمنفعةٍ تصل بها إلى نعيمٍ عظيمٍ وتصير مَلِكًا، فعليك أن تتعلم الصنعة الفلانية وتعمل بها، فإنك تصير إلى الدرجة التي قتلها لك، فلستُ أمرك بهذه الصنعة؛ لتصل إلى نفع، وإن لم تفعلها لا يلحقني ضررٌ، لكنني أريد تعريضك للمنفعة؛ لأنني مرید لمصلحتك. فوجده بعد مُدَّةٍ وإذا هو على مثل تلك الصنعة فأمر به إلى الحبس، واستدعى القصابين والحدادين، وأمر بالنار فأوقدت، وأجلسه على النار، وأخذ يقطعه إرابًا بالمقاريض، وقال: أنت الذي أمرتك بصنعة عرضتك فيها للمنفعة فلم تفعلها، فأنا أفعل بك هذا على سبيل الدوم.

فكل عاقلٍ يرجع إليه في ذلك يقول: إن هذا المحروم المخذول لم يصبه لفوات تلك المنفعة وترك ما يوصله إليها عشرٌ ما صنعه هذا به من النكال، ولقد قبح في ذلك غاية القبح فكان يجبُ على أسوأ الأحوال أن يدعه كفافاً لا منفعة ولا مضرة. هذا حكم الشاهد والوجود إذا كان مریداً لمصلحته، والله عَلِيمٌ هو أكثرهم ضرراً على الكافر؛ لأنه كلفه الطاعة لمصلحته حتى يصل بها إلى أعلى درجات الثواب.

ثم قال له: وإن لم تنفع نفسك عاقبتك أبد الأبدین، وأحرقتك بالنيران

والقيود والأغلال وسراويل القطران^(١)، كلما نضج لك جلد بدلت لك جلدًا؛ لأنك لم تنفع نفسك، فكان من محسنات العقول أن لا يزيده ألمًا، وصار هذا بمنزلة ما قلناه إذا قال لغيره: إن لم تتجر لتريح، وإن لم تأكل هذا لتشبع، عاقبتك أبدًا. فهذا وجه آخر من القبح.

* * *

(١) القطر عند أكثر المفسرين: النحاس المذاب، وأصله من القطر؛ لأنه إذا أذيب قطر كما يقطر الماء، وقيل: القطر: الحديد المذاب، وقيل: الرصاص المذاب.
انظر: تفسير القرطبي ٦٢/١١، والدر المنثور للسيوطي ٥٩/٥.

فصل

آخر من وجوه قبح العقاب على أصولهم لازم لهم

يقال لهم: فاحسبوا أن الكافر قد أضرَّ بكفره بالله تعالى، أفليس كل العقلاء قد اتفقوا على أنه يجب أن يكون العقاب بقدر الذنب، وكذلك أحكام الشريعة عقوبة كل معصية بقدرها. ولا خلاف بين العقلاء في قبح رجل كان له عبد أو ولد فجحده وقال: لست أعلم أنك سيدي، أو لست أعلم أنك والدي، أو/ وجَّه الوالدُ إلى ولده أو السيدُ إلى عبده رسوله، فقال: لست أعلم أنك رسول والدي، أو شتم الرسول - أنه أكثر ما يستحق التأديب بلطمة أو بعصاة أو عشرين سوطاً، أو يكون في مقابلة ذلك شتمه.

وأجمعت الفقهاء أنه لا يستحق بهذا العقاب الدائم ولا العذاب الأليم، وقد أكدّه القرآن فقال سبحانه: ﴿وَحَزْرًا وَسِتْرًا سِتْرًا مِثْلَهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾^(١)، وقال: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾^(٢)، وقال: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾^(٣)، فهذا حكم ثابت بإجماع العقلاء حسن، والزيادة معلوم قبحه.

وأتمت معاشر القدرة أي عقل ذلكم أن رجلاً أطاع الله ﷻ ألف سنة، ثم

(١) سورة الشورى: ٤٠.

(٢) سورة البقرة: ١٩٤.

(٣) سورة النحل: ١٢٦.

قال في آخر عمره: لستُ أعرف الله سبحانه، أو لا أعرف رسوله، أو شتم رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟! .

بل قلتُم أنتم: إنه لو كان مسلماً موحدًا أطاع وصام وصلَّى وجاهد في الله، فلما كان آخر عمره ارتكب كبيرة، وهي شرب جرعة خمرٍ، أو غضب خمسة دراهم، أو منع ودیعة قيمتها هذا القدر. بل زدتم على ذلك فقلتُم: لو عزم على ذلك ولم يفعله ثم مات من ليلته قبل أن يتوب، إنه يكون مستحقًا للخلود في النار، وعذابه بمنزلة عذاب الكفار دائمًا أبدًا سرمداً. فحسُنُ هذا بأيّ عقلٍ علمتموه، فإن كل عاقل سمع بهذا - مسلماً كان أو ملحدًا - يحكم عليكم بأنكم أشد الناس تظلمًا لله ﷻ، وأعظم الكفار فرية.

فإن هربوا عند ذلك وقالوا: آية علمنا بذلك هو بالسمع دون العقل.

قيل: أنتم كنتم تدعون ذلك من جهة العقل، وقد هربتم الآن إلى السمع، أفليس قد ثبت قبح هذا في العقل؟ فكيف يصح أن يرد السمع بتحسين ما قد قضى العقل بتقبيحه لولا قبحكم وقلة دينكم؟! على ما قد ثبت من عظيم المنازعة فيما تتأولونه من السمع.

* * *

فصل

آخر في قبح أحكام الثواب على أصولهم

يقال لهم: ما تقولون في رجل حكيم من حكمائنا له عبد محتاج جائع، وللسيد من الأموال وأنواع الأطعمة التي تأكلها الحيوانات والطيور والبهائم، فلا ينقص منها ولا يتبين فيها النقص، وله مع ذلك إفضالٌ عظيمٌ على أكثر الناس والحيوانات، فجاءه عبده فقال: أنا محتاج إلى الطعام، وأنا عبدك ومملوكك فأطعمني. فقال: أنا لا أطعمك الطعام ولا [أكسوك حتى تنقل كل يوم ألف حجر من حجارة أحد هذين]^(١) الجبلين إلى الجبل / الآخر.

فقال له: ألك في نقل هذه الحجارة منفعة؟ قال: لا. ولكني أريد بهذا أن تصل بهذه المنفعة عوضاً. قال: أنا أستصّرّ بذلك، وأنت لا تنتفع به، وأنت فيحسن منك التفضل بهذه المنفعة، فقد تفضلت بأمثال ذلك على كثير من الحيوانات. فقال: أنا لا أعطيك ذلك حتى تنقل ما قلت، وتستقي كل يوم ألف دلو من أحد هذين البئرين وتصبّه في البئر الآخر، حتى تأخذ ما تأخذه عوضاً عن المشقة التي دخلت عليك. لقال كل العقلاء: إن هذا رجل عابثٌ مقبّح؛ لأنه إنما يحسن بذل الأجرة على جلب منفعةٍ أو دفع مضرةٍ، وهذا فهو ضررٌ محضٌ لا يحسن بذل العوض عليه، فقد قبح ذلك.

ثم يقال لهم: قد علمتم أن الله ﷻ كلف العباد هذه الكلف والمشاق من

(١) ما بين المعقوفتين غير واضح في الأصل، أثبتته اجتهاداً.

الصوم في أيام الصيف، ومكابدة الجوع والعطش في أيام الحرّ، وقطع المهامه^(١) القفرة^(٢) إلى حج بيت الله ﷺ، والتسليم للقتل وتحريم الفرار منه من غير أن يكون له في ذلك منفعة، ولا فيه أيضاً عنه دفع مضرة، بل هو ضرر محض على المكلفين، ولا هو أيضاً نفع لبعض خلقه من الملائكة والجن، وقد تفضلّ بالجنة على الأطفال والمنتقصين والبله والمجانين، فأبي حكم في قوله: لا أسكنكم الجنة، ولا أطعمكم من طعامها حتى تقتلوا أنفسكم جوعاً وعطشاً؟! وهل هذا في الشاهد إلا مثل ما وصفناه؟! ولا عارض لهم منه.



(١) المهامه: مفردها: المهمة، وهي الفلاة بعينها لا ماء بها ولا أنيس، ويقال: أرض مهامه،

أي: بعيدة. انظر لسان العرب ٥٤٢/١٣.

(٢) القفرة: الخلاء من الأرض، وجمعه قفار وقفور. انظر: لسان العرب ١١٠/٥.

فصل

[في إبطال قول الجبائي بعدم وجوب الطاعات

لأجل الثواب، وإن كان واجباً على الله ﷻ]

ودقق الجبائي في ذلك فقال: إن العبد لا تجب عليه هذه الطاعات لأجل الثواب، وإن كان الثواب واجباً على الله عنده. قال: وإنما تجب؛ لأنها في نفسها واجبة؛ لأنها هي واجبات في العقل؛ إذ هي لطف في الواجبات.

فيقال: فإذا لا تجب عليه؛ لأنها تعريض للثواب، فقد انهدم أكثر أصولكم وإنكم أبدأ من قولكم: إنه عرض الكافر للطاعة للثواب، وإن لم يجب لأجل الثواب فلم يجب على الله تعالى الثواب على هذا القول.

ويقال له: فإذا كان العبد الطائع إنما فعل ما أوجبه عليه العقل ولو لم يفعل ما وجب عليه، لاستحق العقاب في تشديد العذاب، فمن أي جهة استحق الثواب على الله تعالى؟ وهذا يوجب عليكم بطلان استحقاق الثواب على الله - تعالى ذكره -؛ لأن في الشاهد لو قضى الحكيم دينه أو رد القصاص أو المظلمة فإنه لا يجب على المقضى دينه أن يثيب القاضي دينه ولا أن ينعمه نعيماً دائماً؛ لأنه لو لم يفعل/ ما وجب عليه لكان ظالماً مقبحاً ومستحقاً للعذاب. وقد هدمت بهذا الجواب أصلك؛ لأن^(١) الثواب مستحق على الله سبحانه.

(١) في هامش الأصل: بأن.

فإن قالوا: إن الثواب إنما وجب لأجل ما يلحقه من المشقة في العبادات والواجبات العقلية^(١).

قيل: إذا كانت الواجبات هي مشاق، والمشقة هي الواجبة، فليس يستحق الثواب لأجل المشقة؛ لأن الفعل الواجب هو الشاق ولو كان كما قلت لوجب أن يستحق من قضى دَيْن غيره عليه الثواب؛ لأنه قد لحقته مشقة عظيمة في إخراج الدراهم من بيته، فلا يخلو إما أن يقبح استحقاق الثواب ويبطل، أو بأن يقبح التكليف للطاعات، أو التعويض لها لأجل الثواب، فأى الفصلين أقروا به فهو متضمن للفصل بين الشاهد والغائب، والفرق بينهما في الحسن والقبح.

* * *

(١) انظر هذا القول في المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ص ٢٢٩.

فصل

آخر في قبح استحقاق الثواب على الله ﷻ

يقال لهم: ما تقولون في والدين حكيمين ربًّا ولدًا لهما أحسن تربية، وغذياه أطيب غذاء ونعماه، فلما أدرك وصار رجلًا أمره الوالدان معًا أن يسقيهما شربة من الماء، فقال: أنا حكيم، ولا أفعل مناولة الماء حتى تضمنا لي عليه ثوابًا - هل يحسن ذلك منه؟ بل يقول كافة العقلاء: يجب عليه لحق ما سبق لهما من حق الولادة والتربية أن يخدمهما أحسن خدمة، ويقضي حقهما أحسن قضاء، وأكده الشرع وأيده وأمر بالوصية بهما والخدمة لهما، ونهى عن التأفيف في وجوههما، وأن يدعوا الله تعالى لهما لحق التربية، وأن يقول: ﴿رَبِّ أَرْحَمُهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا﴾^(١).

ثم يقال: فإذا ثبت هذا في الشاهد وقد عَلِمَ كُلُّ عَاقِلٍ أن نعم الله سبحانه على عبده أكثر من أن تحصى، أو يقاس بنعمة من نعم المخلوقين، وهو الذي منَّ عليه بتبعية والدين، وهو الذي أدرَّ لبين أمه وحنَّهما عليه حتى ربَّياه وغذَّياه.

وقد قلت: إنه لو قال لعبيد من عبيده قد أنعم عليه ألف سنة بأنواع النعم: صلِّ لي ركعتين، أو تصدَّق على فقير بشربة من ماء، من غير أن يضمن له

(١) سورة الإسراء: ٢٤.

الثواب على ذلك؛ لكان بذلك لعبده ظالمًا ومقبحًا ومكلفًا له ما لا مصلحة له فيه، فكيف حسن هذا في الشاهد وقبح مثله في الغائب لولا بعدكم عن التحصيل والتحكم على رب العالمين بعقولكم الفاسدة والمأووفة.



فصل

في قبح اعتقادهم لوجوب استحقاق دوام الثواب على الله سبحانه
على أصولهم لو سلمت

يقال لهم: ما تقولون في رجل حكيم أو سلطان عاقل كان له عدو حاربه^(١) ألف سنة، وقتل له من/ العند خلقًا عظيمًا وعصاه وأفسد ألف سنة، ثم وجّه إليه بعد ذلك رسولًا فقال: قد أقررت لسلطانك بأنه سلطان، ولك بأنك رسوله. من أيّ وجه يجب على هذا السلطان أن يسلم إليه بهذه الكلمة مثل مملكة الدنيا وأضعافها أبد الآبدين؟!.

وكذلك تقيسون الثواب على من استأجر أجيرًا ليعمل له عملاً، فعمل له العمل، فإنه يستحق عليه الأجر، فهل يستحق الأجر إذا جاء في آخر النهار وعمل له شيئًا أجره مائة ألف دينار، وإن ادّعى استحقاق هذا كله على المستأجر والملك السلطان حاضرًا؟ هل يكون صادقًا محسنًا أو كاذبًا مقبحًا؟. فياجماع العقلاء أن هذا الخارجي وإن أقرّ به وبرسوله، أو عمل الأجير بعض نهاره، لا يستحق هذه الأجرة العظيمة عليه، وإن ادّعوا بأنهم يستحقون ذلك كله كانوا كاذبين مقبحين.

ثم يقال لهم: فمن أين زعمتم أنه لو كفر عبد ألف سنة وقتل ألف مؤمن، ولم يثبت من أنواع المعاصي شيئًا إلا وأتاه وعصى الله ﷻ به، فلما كان آخر

(١) هذه الكلمة أصابها محو بالأصل، أثبتنا لمناسبتها للسياق.

عمره شهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثم مات عقيبه - من أي جهة يحكم على الله سبحانه ، وقتلتم: إنه يستحق على الله سبحانه أن يعطيه الجنة ويخلّده فيها ، ويعطيه درجة من صام وصلى هذه المدة ، وما وجه استحقاق ذلك في الشاهد ، وكذلك ما وجه استحقاق العقاب الدائم على الأجرام المنقطعة وعلى الكلمة الواحدة مع قبح ذلك في الشاهد؟
فإن قال بعض جهلتهم: إنما استحق ذلك ؛ لأنه لو بقاه لآمن ، ولأنه لو بقي الكافر لكفر .

فيقال لهم: إن كانت الجنة تستحق بما لم يفعله أن لو بقي لفعله فهذا أعظم ، فيجب أن يستحق كل مريضٍ وزمن على الناس أجره أنه لو كان صحيحاً لعمل لهم ، ويجب أن يكون الأطفال يستحقون درجة الأنبياء والصدّيقين المثابين ؛ لأنهم لو بقوا لآمنوا ، وكل هذه جهالات .

فإن رجعوا يقولون عند تضايق الأمر عليهم: إن هذا واجب بالسمع .

قيل: من أصلكم أن السمع لا يوجب شيئاً ولا يحرّمه ، وإنما العقل هو الموجب المحرّم ، وربما يكون الطريق إلى معرفته العقل ، وربما يكون الطريق إلى معرفته السمع .

ونحن قد علمنا بالعقول أن ذلك لا يجب ، فكيف ورد السمع بما تخالفه العقول ، وإذا جاز هذا ، جاز أن يردّ بوجوب الظلم وبتحريم شكر/ المنعم ، 1/113 وهذا ما تكرهونه . ولو ردّوا هذه الأمور إلى الله ﷻ ، وتركوا الاعتراض عليه والتحكم في سلطانه ، لما تورّطوا في الجهالات^(١) والإلحادات ، ولو رضوا بقوله: إنه يتفضل على من يشاء ، وإن أحداً لا يستحق عليه شيئاً ، وإن ذلك

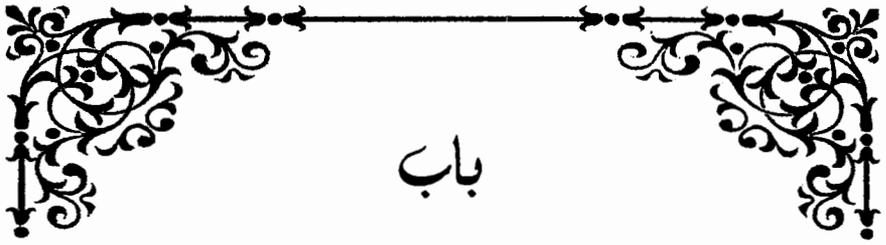
(١) هذه الكلمة أصابها محو بالأصل ، أثبتنا لمناسبتها للسياق .

فضله يؤتية من يشاء، والملك ملكه، وأقروا بقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مع جلالة قدره: «ما أحد منكم يدخل الجنة بفضل عمله، ولكن برحمة الله تعالى. فقيل له: ولا أنت يا رسول الله؟ فقال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته»^(١). لكان ذلك أقوم سبيلاً، لكن طبع الله على قلوبهم بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً، كتب الله لهم الشقاوة.

وهذه أيضاً جمل مقنعة، وإن كان في هذا الباب مسائل كثيرة في الفرق بين أفعاله سبحانه وأحكام أفعالنا، وأنه متصرفٌ كيف يشاء، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، لا يحيط بعلمه وكمال حكمته عقول العباد، لا معقب لحكمه، ولا اعتراض لمخلوقٍ على مشيئته وصنعه؛ لأنه المَلِكُ ومن عداه فمملوك، وهو الرب ومن عداه فمربوبٌ، وهو العالم ومن عداه فمتعلمٌ لبعض العلوم، فنسأله أن يخصنا بتوقيفه، وأن يجنبنا طريق الردى، وأن يسلك بنا طريق الهدى، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

*** **

(١) الحديث متفق عليه عن أبي هريرة رضي الله عنه، أخرجه البخاري ٢١٤٧/٥ في كتاب المرضى، باب نهى تمنى المريض الموت، برقم: (٥٣٤٩). وأخرجه مسلم ٢١٦٩/٤ في كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة الله تعالى، برقم: (٢٨١٦).



الكلام في الأسماء والأحكام والوعد والوعيد والإيمان والإسلام وحقيقة المعرفة^(١) والدين

وقد اختلف الناس في حقيقة الإيمان ما هو؟ فقال سلف الأمة^(٢) وأهل اللغة^(٣): إن حقيقة الإيمان بالله وبغيره هو تصديق له بالقلب، وأنه لا يصدقه بقلبه حتى يعلمه ويعرفه.

فلما حدثت القدرة أحدثوا القول بأن الإيمان في الشريعة: هو اسم لجميع فرائض الدين من العبادات وترك المحظورات، وأن هذا اسم منقول عن حكم اللغة إلى ما ذكرناه، وهو اسم ديني وشرعي^(٤). كذا زعم وأصل بن عطاء^(٥)

- (١) هذه الكلمة تعذرت قراءتها في الأصل، أثبتها اجتهاداً.
- (٢) انظر: اللمع للأشعري ص ١٢٣، والإنصاف للباقلاني ص ٢٢، وأصول الدين للبغدادي ص ٢٧٣، وتبصرة الأدلة للنسفي ٧٩٨/٢.
- (٣) انظر: المعجم الوجيز ص ٢٦.
- (٤) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ١٥٩، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٠٥/٩، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- (٥) هو وأصل بن عطاء الغزال، رأس المعتزلة وداعيمهم إلى بدعتهم، ولد في المدينة سنة ٨٠هـ، وتوفي سنة ١٣١هـ. له: كتاب التوحيد، وكتاب المنزلة بين المنزلتين. انظر: مقالات الإسلاميين للبلخي ص ٦٤، وطبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٨.

وعمر بن عُبيد^(١)، وتبعه على ذلك من بعده، إلا أبا الهذيل العلاف فإنه زعم أنه اسم في الدين لجميع الطاعات فرائضها ونوافلها^(٢)، وخالف في ذلك سلفه. ومن هذا الأصل منعوا أن يسمّى الفاسق المِلِّي مؤمناً على ما نصفه.

وذهب أكثر المرجئة والكرامية^(٣): أن الإيمان هو القول الظاهر المسموع، وإن وجد مع عدم المعرفة والتصديق بالقلب، ولهذا الأصل قطعوا بأن كل من أتى بالشهادتين فإنه لا يدخل النار قط.

والدليل / على صحة ما قلناه: كتابُ الله ﷻ وسنةُ رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وإجماع أهل اللغة قاطبة قبل حدوث هذه البدع: أن الإيمان في اللغة: هو التصديق بالقلب. يدلُّك على ذلك قولهم: فلانٌ يؤمن بفلانٍ، وفلانٌ يؤمن بالشفاعة وعذاب القبر، وفلانٌ يؤمن بالثواب والعقاب والحساب، وفلانٌ لا يؤمن بذلك، يعنون: ينفيه. وإثبات التصديق بما هم به مؤمنون، وتكذيب ما هم به مكذبون. ومنه قوله ﷻ: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾^(٤)، يعني: بمصدق لنا في إخبارنا عن أكل الذئب ليوسف عَلَيْهِ السَّلَام. وهذا ما لا خلاف فيه بين أهل اللغة، والمعتزلة تقر بذلك. وإنما تدعى نقلها إلى ما نصفه.

فإن قيل: فما أنكرتم أن يكون منقولاً عن اللغة.

(١) هو عمرو بن عبيد البصري، مولى بني تميم، كان شيخ المعتزلة في وقته ومفتيهم، ولد سنة ٨٠ هـ، وتوفي سنة ١٤٤ هـ. له: كتاب العدل والتوحيد، وكتاب التفسير. انظر:

مقالات الإسلاميين للبلخي ص ٦٨، وطبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٣٥.

(٢) وهو اختيار القاضي عبد الجبار أيضاً. انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٠٧.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ١/٢٢٣، وتبصرة الأدلة للنسفي ٢/٧٩٩.

(٤) سورة يوسف: ١٧.

قيل: ذلك لما قد نصَّ الله ﷻ عليه أنه ما غير لغة العرب، بل بعث نبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بلسان قومه فقال - تعالى ذكره - : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾^(١) ، وقال تعالى: ﴿ نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ ﴿١٣٢﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٣٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾^(٢) ... وأمثال ذلك في القرآن كثيرٌ. فأخبر أنه بُعِثَ بلغة قومه ولسانهم، وليس في لغتهم أن الإيمان اسم إلا لما ذكرناه^(٣).

ويدل على ذلك أيضًا: إجماع الأمة أن كل نبي إنما بعث بلسان قومه، ولم يعث نبي قط بغير لغة قومه. فثبت بالقرآن والإجماع ما ذكرناه.

ويدل على ذلك أيضًا ويوضحه: أنه لو كان هذا الاسم قد نقل عن اللغة لوجب ظهوره واشتهاره واتصال نقله حتى يقع العلم به ضرورة؛ إذ كان أول من بدأ بتغيير لغتهم وإخراجها عما كانت عليه في اللغة. ولما لم ينقل عنه في هذا الباب حرف واحد، وجب التمسك بالأصل الذي علم من نقل أهل اللغة ضرورة، وترك ما هو مظنون لنا؛ فضلًا أن يكون معلومًا بدليل أو بنظرٍ.

ويدل على ذلك أيضًا: أنه لو كان قد نقل هذا الاسم، لوجب أن ينقل نقل مثله، بحيث يلزم القلوب العلم بصحته ضرورة؛ لأنه أمر عظيم يؤدي إلى إضلال كل من ترك طاعة أو ركب كبيرةً على ما زعموا، ولوجب أن يظهر ويشتهر حتى^(٤) تعلمه العذراء في خدرها. ولما وجدناهم في أنفسهم مختلفين

(١) سورة الزخرف: ٣.

(٢) سورة الشعراء: ١٩٣-١٩٥.

(٣) هذا جواب الباقلاني في التمهيد ص ٣٩٠.

(٤) مطموسة في الأصل، أثبتها اجتهادًا.

فبعضهم يجعله اسماً لجميع فرائض الدين دون نوافله، وبعضهم لهما جميعاً، وبعضهم يقول: إنه نقل إلى اللفظ المسموع الذي هو الشهادتان فحسب، وأكثرهم يقول: إنه اسم للتصديق بالقلب،/ وأن مرتكب الكبيرة أو تارك الفريضة أو نافلة لا يزول عنه اسم الإيمان، بطلت هذه الدعوى منكم لنقله، وثبت ما قلناه.

﴿ شبهة لهم أخرى ^(١):

قالوا: لما وجدنا أن الصلاة في اللغة كانت أصلاً للدعاء فحسب، ثم عرفت في الدين وجعلت اسماً لهذه الأركان التي هي الركوع والسجود، وكذلك الزكاة اسماً للنماء، والحج اسم للقصْد، وقد جعل اسماً للوقوف والطواف والإحرام والحلاق وغير ذلك - صحَّ وثبت أن ها هنا أسماء دينية ولغوية.

الجواب: إنكم جعلتم نفس المذهب دليلاً، فمن سلم لكم أن هذه أسماء منقولة إلى ما ذكرتم حتى تقيسوا عليها ما سواها؟ والخلاف في الموضعين واحد، فدلوا على أن اسم الصلاة في الشريعة هو الدعاء الذي هو في اللغة، كما قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اللهم صلِّ على آل أبي أوفى» ^(٢). وكما قال:

(١) هذه الشبهة نجدها في شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٧٠٤.

(٢) الحديث متفق عليه عن عبد الله بن أبي أوفى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أخرجه البخاري ٥٤٤/٢ في كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء، برقم: (١٤٢٦)، بلفظ: «كان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذا أتاه قوم بصدقتهم قال: اللهم صل على آل فلان، فأتاه أبي بصدقته، فقال: اللهم صل على آل أبي أوفى».

وأخرجه مسلم ٧٥٦/٢ في كتاب الزكاة، باب الدعاء لمن أتى بصدقته، برقم: (١٠٧٨).

«اللهم صل على محمد»^(١)، وصلوات الملائكة عليه. لكننا أمرنا أن نوقع هذه الأدعية الواجبة علينا في الصلوات، كفاتحة الكتاب والتشهد، ونوقعها على بعض الهيئات والصفات.

وكذلك الصوم هو الإمساك في اللغة وفي الشريعة، لكنه إمساك مخصوص. وكذلك الزكاة هو نماء للمساكين فيما يأخذونه، ونماء لرب المال في الأجر والثواب والطهر. وكذلك الحج هو القصد إلى بيت الله تعالى وإلى عرفات وإلى مواضع مخصوصة، إذا كانوا على هيئات وصفات مخصوصين، وإلا فدلوا على أن القيام والركوع والسجود إذا انفرد عن الدعاء الذي وصفناه من واجبه ومسنونه، سُمِّي في الدين والشرع «صلاة» إن كنتم صادقين وآتى [لهم]^(٢) بذلك.

فإن قالوا: قد رُوِيَ عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: «الإيمان بضع وسبعون جزءاً، أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»^(٣). وقد أخبر أنه من الإيمان، ... وما في هذا المعنى من الأخبار^(٤).

(١) الحديث متفق عليه عن كعب بن عجرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أخرجه البخاري ١٠٧٨/٤ في كتاب التفسير، باب «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ»، برقم: (٤٥١٩)، بلفظ: «قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، كما صليت على آل إبراهيم إنك حميد مجيد...». وأخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب الصلاة على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد التشهد، برقم: (٤٠٦) ٣٠٥/١.

(٢) زيادة يقتضيهما السياق.

(٣) أخرجه مسلم ٦٣/١ في كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان، برقم: ٣٥، عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٤) هذه الشبهة نجدها في شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٧٦.

فالجواب: أن هذه أخبار آحادٍ لا توجب العلم بالإجماع، فلا يجب استعمال أخبار الآحاد التي لا توجب العلم في هذا الأصل العظيم، وإنما يجب استعمال ما يوجب العلم ويقطع العُدْرَ، ولا يجوز ترك ما قد علم ضرورة من حال العرب وأهل اللغة بما لا يعلمه ولا يتحققه، على أنها لو كانت متواترة موجبة للعلم لوجب حملها على ما لا يناقض القرآن وحجج العقول، بل يجب بنا أن نحملها^(١) على الآخر، فنقول معنى ذلك: أن هذه من شرائع الإيمان، وأن هذه صفات المؤمنين، بدليل / أنه لو لم يوجد بقلبه المعرفة بالله والتصديق^(٢) لرسله وإظهار الشهادتين، وعَمِلَ بهذه الخصال كلها، فأماط الأذى عن الطريق لما كان مؤمناً، ولو أنه أمسك لسانه بالمرض، وصدق الله سبحانه بقلبه ورسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أو كان أخرس وآمن بقلبه ثم مات فجأة من ساعته، لقطعنا بأنه مؤمنٌ، وإن لم توجد منه هذه الخصال.

ب/١١٤

وبهذه الدلالة قطعنا على بطلان قول المرجئة في قولهم: إن الإيمان مجرد الشهادتين؛ إذ لو كان كذلك لوجب القضاء بإيمان المنافقين الذين قطع الله ﷻ في القرآن بكفرهم؛ لأنهم جاؤوه فقالوا: نشهد إنك لرسول الله. لكن قالوا بألستهم ما ليس في قلوبهم فكفرهم الله - تعالى ذكره - بذلك. ولهذا قطعنا بإيمان الأخرس إذا آمن بقلبه وإن لم يلفظ به بلسانه؛ لأنه قد وجد الإيمان بقلبه؛ لأن محل الإيمان القلب. قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾^(٣)، وقال ﷻ: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾^(٤).

(١) هذه الكلمة وقع عليها مداد بالأصل، أثبتنا اجتهاداً.

(٢) غير واضحة في الأصل، أثبتنا اجتهاداً.

(٣) سورة المجادلة: ٢٢.

(٤) سورة الحجرات: ١٤.

ويدل على صحة ما قلناه مما يبطل قول القدرية^(١): أن فسق الفاسق غير مضاد لإيمانه ومعرفته وتصديقه بالله وبرسوله، وأهل اللغة إنما يشتقون هذه الأسماء من وجود هذه المعاني بها كما يشتق اسم الضارب من الضرب، والقاتل من القتل، والأسود من السواد، والمتحرك من الحركة، فإذا لم يكن بين السواد والحركة مضادة، ووُجِدَا جميعاً بالجسم، لم يمتنع أن يشتق له من كل واحدٍ منهما اسم وصفة، فيقال: «أسود» بما فيه من السواد، و«متحرك» بما فيه من الحركة. وكذلك لا مضادة بين الإيمان بالله ﷻ وبين سرقة دانتق أو ترك صلاة أو إفطار يوم من رمضان أو موقعة الزنا أو الربا، فإذا لم يكن بينهما مضادة، وجب بحكم اللغة والمعقول أن يشتق من كل واحدٍ اسمٌ، فيقال: مؤمنٌ بإيمانه، فاسقٌ بفسقه؛ لأن حدوث الفسق لم يبطل منه الإيمان الذي وجد منه قبل. فسقط ما قالوه.

ويدل عليه أيضاً: أن هذا الفاسق لو لم يكن مستحقاً لاسم الإيمان ولا لاسم الشك والكفر، لوجب أن لا يكون متحققاً^(٢) منه الإيمان ولا الكفر ولا الشك، ألا ترى أن الذي لا يستحق اسم الضارين القاتلين لا يوصف بأنه كان منه ضرب ولا قتل. فلما اعترفوا أن هذا الفاسق لم يكن منه كفر ولا شك بالله وكان منه إيمان بالله تعالى، وجب أن يكون مؤمناً، كما أنه لما كان فاسقاً كان / ١/١١٥ فاسقاً.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون حكماً يزول، والمعقول ما ذكرتم، غير أنه لما كان هذا الفاسق مستحقاً للعقاب عظم زجره ويولغ في عقوبته بأن حرمته التسمية بإيمانه؛ لأن اسم المؤمن مؤمناً إنما هو اسم تعظيمٍ يجعل علماً ودلالة

(١) ما ذكره المصنف في تقرير هذا الدليل مأخوذ من التمهيد للباقلاني ص ٣٩٧.

(٢) هذه الكلمة أصابها محو بالأصل، أثبتنا اجتهاداً.

على أن المسمى يستحق ثواباً عظيماً، وجعل تسمية الفاسق علماً لاستحقاقه العقاب.

فالجواب: أننا قد بينا فيما سلف أن هذه - أولاً - دعوى لا حجة عليها، بل قد دللنا أن الله تعالى ما بعث نبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأن يغير اللغة والخطاب، وأن الأسماء في الشرع إنما هي الأسماء في اللغة بعينها، فلا يصح ما ادَّعَيْتُمُوهُ بحالٍ. ويقال لهم: إذا كان الكذب قبيحاً وبالإجماع لا يجوز الكذب على الله ﷻ، فكيف يجوز أن يعاقب الفاسق بأن ينفي عنه الإيمان الذي هو موجود منه، ويخبر عن عدم إيمانه وهو موجود به؟ والعقاب إنما هو الانتصاف بالعدل والحق، فكيف يجوز أن يعاقبه بالكذب والقبیح، وأن يحرمه الاسم الذي هو مستحق له وينفي عنه ما هو موجود به؟ ولو جاز أن يزرجه بذلك لجاز أن يزرجه بأن يقول: إنك ميت معدوم إذا عصيت، وإن كان حياً موجوداً.

ثم يقال لهم أيضاً: ألسنا قد اتفقنا مع فسقه وعصيانه على أنه يُسَمَّى مسلماً موحداً من أهل القبلة ومن أهل الملة، وكل هذه الأسماء أسماء تعظيم تدل على أن مستحقها يستحق ضرباً من الثواب العظيم، قال الله ﷻ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ لَلْإِسْلَامُ﴾^(١)، وقال: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(٢)، وقال: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣) فَا وَحَدَّنَا فِيهَا عَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ^(٣)، فإذا جاز أن يُسَمَّى بهذه الأسماء مع وجود الفسق منه ولا يحرمه أن يُسَمَّى بها؛ لوجود التوحيد والإسلام والدين والملة به، وأن فسقه غير منافي ولا مضا

(١) سورة آل عمران: ١٩.

(٢) سورة المائدة: ٣.

(٣) سورة الذاريات: ٣٥ - ٣٦.

لذلك - فكذاك وجب ألا يُحَرَم اسم الإيمان؛ لوجوده به، وأن يكون مؤمناً بإيمانه فاسقاً بفسقه.

ويقال أيضاً: ما أنكرتم ممن قَلَبَ هذا عليكم ويقول: لما عَظَّمَ الله سبحانه شأن الإيمان وبالغ في الترغيب فيه، وَضَمَّنَ عَظِيمَ الثواب عليه، وجعله محبباً لعظيم أنواع الكفر، وجب سقوط التسمية له بما يقاربه من الفسق لما أراد من تغليب حكم الإيمان على الفسق، وجعله مما يعلو ولا يُعْلَى، وقصد إلى الدلالة به على استحقاق عظيم الثواب عليه؟/ وهذا يوجب أن يكون الفاسق هو الكافر، فإن لم يلزم هذا لم يلزم ما قلموه بحال، وليس إذا كان مستحقاً لنوع من العقاب يخرج ذلك عن استحقاقه لاشتقاق الاسم من الصفة التي وجدت به. ألا ترى أنه لو وجد به العلم والقدرة لم يمنعه فسقه أو عصيانه عن تسميته عالماً، وإن كان العلم مما يستحق به نوعاً من التعظيم والثواب؟ فسقط ما قالوه.

ويقال لهم أيضاً: إذا كنتم قد قطعتم بأن هذا الفاسق مخلد في النار مع فرعون وهامان، وحرمتموه اسم الإيمان عقوبةً له، وكان هذا اسم دين يدل على أن مستحقه يستحق ثواباً عظيماً، فقولوا في هذا الفاسق: إنه كافرٌ كما قاله الخوارج^(١)؛ لأنه قد استحق عقاباً دائماً عظيماً، وقد استحق اللعنة والنكال والبراءة، كما أن اسم الإيمان دلالة على استحقاق الثواب العظيم يجب أن يكون الكفر دلالة على ضده، ولو جاز أن يخرج عن اسم الإيمان ولا يكون كافراً لجاز أن يخرج عن الولاية ولا يكون عدلاً^(٢)، وعن التوحيد ولا يكون

(١) انظر في قول الخوارج هذا: مقالات الإسلاميين للأشعري ١/١٦٨، والفرق بين الفرق

للبيгдаدي ص ٥٠، والتبصير في الدين للإسفرائيني ص ٣٨.

(٢) كذا في الأصل، وفي هامش المخطوط: «الظاهر: عدوًّا»؛ ولعله هو الأقرب.

ملحدًا، ولما بطلت هذه الأمور، ثبت أنه مؤمن بإيمانه فاسق بفسقه^(١).

فإن قيل: أليس من آمن بالله وصدق وعرفه، ثم إنه كذب رسله واستخف بهم وألحد معه شركاء، أو جحد كون القرآن كلامًا لله ﷻ... وما في معناه، واستحل ما أجمعت الأمة على تحريمه - يقطع بأنه كافرٌ ويحرم اسم الإيمان وإن كان التصديق والمعرفة موجودين بقلبه؟ وكذلك حقيقة الكفر إنما هو الجحد، ونحن نسمي بحكم الشرع الشاك في الله تعالى كافرًا، وإن لم يكن قد غطى شيئًا ولا جحد.

فالجواب: أننا لا نسلم أن من توجد منه هذه الأفعال التي وصفتها مؤمن، وإن كان هو مُدَّعي الإيمان والتصديق والمعرفة؛ لأن الله - عزَّ ذكره - قد شهد هو ورسوله وأجمعت الأمة أن الإيمان لا يجامع تكذيب الرسل - صلوات الله عليهم -، ولا يحصل معه جحد الواجبات، واستحلال المحرمات ممن يوجد بقلبه الإيمان. فنحن نعلم بشهادة الله ﷻ ورسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه كافر لا إيمان في قلبه وإن كان هو مدعيًا ذلك، فأما الشاكُّ في الله تعالى فإنه مُغَطٌّ لإيمانه بالجحد أو بالشكِّ وهو كافر على الحقيقة مستحق لهذه التسمية من جهة اللغة والمعنى.

فأما ما يدل على ذلك من القرآن: فهو أن الله - تعالى ذكره - وصف 1/116 الفاسق بالإيمان، وأوجب له التوبة؛ لأنه/ لا خلاف بيننا وبينهم أن التوبة تجب على مَنْ هو مقيمٌ على المعصية، قال الله ﷻ: ﴿وَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تُوبًا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(٢)، وقال: ﴿وَتَأْتِيهَا

(١) قوله هذا قريب جدًا من قول الأشعري في هذه المسألة. انظر: مجرد مقالات الأشعري

﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا نُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾^(١) ، وقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ﴾^(٢) ، وكل هذه أوامر ونواهٍ تتوجه على من وصفه بالإيمان ونهاه عما هو مقيم عليه من المعصية ، فصح ما قلناه .

فإن قيل: فقد قال تعالى: ﴿ أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ ﴾^(٣) ، فجعل الله الفاسق خارجاً عن الإيمان ، وجعله ضداً للمؤمن .

قيل: هذا الفاسق المذكور في هذه الآية إنما هو من فسق بالكفر عن الإيمان ، ألا تراه قد قال: ﴿ وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنتُمْ بِهِءَا تُكذِّبُونَ ﴾^(٤) ، والمكذب بالثواب والعقاب كافر لا إيمان له بحال .

فإن قيل: فقد قال الله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ﴾^(٥) ، وإنما أراد به الصلاة إلى بيت المقدس ، كذا ذكر المفسرون^(٦) .

فالجواب: أننا لا نسلم ذلك ، بل أراد الله به: ما كان الله ليضيع إيمانكم الذي كنتم تأتون به في صلاتكم عند توجهكم إلى بيت المقدس دون ما زعمتم .

والذي يدل على ذلك ويوضحه: أن الله تعالى سَمَّى الصلاة باسمٍ غير الإيمان وأفرده عنه ، فقال: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ

(١) سورة الحجرات: ١ .

(٢) سورة الأنفال: ٢٧ .

(٣) سورة السجدة: ١٨ .

(٤) سورة السجدة: ٢٠ .

(٥) سورة البقرة: ١٤٣ .

(٦) انظر: تفسير ابن كثير ١/١٩٣ ، وتفسير القرطبي ٢/١٥٧ .

وَأَتَوْا الزَّكَاةَ^(١)، فجعل الصلاة منفردة عن الإيمان. ولهذا لو مات رجل كان قد أتى بالإيمان والتصديق عند موته ولم يصم ولم يُصَلِّ، لكان موصوفاً بأنه مؤمن كامل في إيمانه، ولو كانت هذه الأفعال الواجبة أو النوافل من الإيمان، ثم مات قبل الإتيان بها، لكان يكون ناقص الإيمان. ولما بطل هذا، صح ما قلناه.

فأما ما يدل على ذلك من السنة: فالحديث المشهور الذي هو تواتر معنويٌّ مذكور في الصحيحين: أن جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ أتى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وذكر شرائط الإسلام، ثم سأله عن الإيمان فقال: «هو أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله»^(٢)، وذكر... فأفرد الإسلام عن الإيمان، فدل أنه إذا أتى بالإيمان وترك صلاة واحدة، ومنع درهماً من زكاة، أو أفطر يوماً من رمضان بغير عذر، فإنه لا يخرج بذلك عن الإيمان بموجب السنة، فصَحَّ ما قلناه.

ب/١١٦

فأما الإجماع: فهو أن الناس / كانوا على قولين، قائل: إن الفاسق مؤمنٌ بإيمانه فاسقٌ بفسقه، وهم الصحابة والتابعون. ثم إن الخوارج زعموا أن الفاسق يكفر بالمعصية وإن قلت.

ثم حدث من القدرية وأصل بن عطاء وعمرو بن عبيد فقالوا: نحن نقول: إنه لا كافرٌ ولا مؤمنٌ، ولكن نقول: إنه فاسقٌ، وسموه: المنزلة بين المنزلتين^(٣).

ولا خلاف في أن تسميتهم معتزلة^(٤) إنما سموا بذلك حين اعتزلوا

(١) سورة البقرة: ٢٧٧.

(٢) انظر تخريج الحديث في: ق ٥١/ب مما سبق.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين باب ذكر المعتزلة لأبي القاسم البلخي ص ٦٤، والمختصر في أصول الدين لعبد الجبار ص ٢٤٣، وشرح الأصول الخمسة له ص ٦٩٧.

(٤) انظر في تسميتهم معتزلة: التصير في الدين للإسفرائيني مع حاشية الكوثري عليه ص ٥٨.

الحسن البصري^(١) - رحمه الله - في هذه المسألة والمقالة، وخالفوا إجماع الأمة، فسماهم أبو الحسن رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بهذه المسألة: مخانيث الخوارج، وأن الخوارج قالوا: إن الفاسق المَلِيَّ كافرٌ، وجزاؤه أن يخلد مع الكفار في النار، فخنثت المعتزلة وأعطوهم المعنى بأن هذا الفاسق يخلد في النار، ومنعوه التسمية بالكفر؛ لتخنيثهم وأنوئيتهم، وهذا يدلُّك أنه لا دين لهم. والله الموفق للصواب، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

*** **

(١) هو الحسن بن أبي الحسن يسار البصري، من سادات التابعين وكبرائهم، جمع كل فن، من علم وزهد وورع وعبادة وفصاحة، توفي بالبصرة سنة ١١٠هـ.
انظر: طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي، دار القلم ص ٩١.

باب

القول في الوعد والوعيد والخصوص والعموم

اختلف الناس في الوعد والوعيد الذي تواعد الله به الفساق من أهل ملة

الإسلام:

فالذي ذهب إليه أهل الحق^(١) وأصحاب الحديث^(٢): أن كل من ارتكب كبيرة ولا تبلغ بصاحبها إلى الكفر، كالقتل والزنا والسرقة... وما في معنى ذلك، فإن أمره مردود إلى مشيئة الله ﷻ، فإن شاء عفا عنه وأرضى عنه خصومه وأدخله الجنة، وإن شاء شفع فيه نبيه ﷺ، وإن شاء عذبه وعاقبه على تلك المعصية بالنار والجحيم بمقدار ما يستحق على معصيته، ثم إنه يخرج من النار ويوفى ثواب عمله وطاعته وجزاء إيمانه وصومه وصلاته، وهذا هو العدل فيرد حاله بين العذاب وبين التفضل.

وأما الكافر فلا خلاف أنه يخلد في النار، وكذلك كل من اعتقد مذهباً كُفر معتقده، أو فعل فعلاً دلَّ الدليل أن ذلك الفعل لا يقع إلا من كافر، كقتل الأنبياء - صلوات الله عليهم -، وعبادة النيران - حكمنا بكفره، وكونه مستحقاً للخلود في النيران. وهذا الفصل أيضاً مجمع عليه لم يخالف [فيه أحد، ولم

(١) انظر: التمهيد للباقلاني ص ٢٩٣، وأصول الدين للبغدادي ص ٢٦٦، والإرشاد للجويني

ص ٣٨٥، والتبصير في الدين للإسفرابيني ص ١٤٩.

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي ٣٥٩/١، وفتح الباري لابن حجر العسقلاني ٧٨/١٢.

نجد في^(١) خلافه خلافاً.

وذهبت المرجئة^(٢) أن كل من أتى بالإيمان فإنه لا يجوز في حكم الله تعالى أن يعذبه ولو عصا ما عصا، بل يجب على الله ترك عقابه وعذابه لأجل ما أتى به من الإيمان. قالوا: فكما أنه لا ينفع مع الكفر طاعة، كذلك لا يضر مع الإيمان/ معصية ولا سيئة ولا خطيئة. ١/١١٧

وذهبت المعتزلة^(٣) والخوارج^(٤) إلى أن كل من اقترف ذنباً ومات عليه مصرّاً قبل أن يتوب عنه، فإنه يجب على الله تعالى عقابه بالنار أبد الأبدين، بحيث لا يجوز في الحكمة أن يعفو عنه، ويجب على الله تعالى أن يحبط جميع طاعاته، ولو كان قد أطاع الله بمثل جميع ما أطاعه به جميع الطائعين من أهل السموات والأرضين في طول الدهر، ثم شرب جرعة خمر أو سرق نصاباً من حرزه يجب به القطع.

بل زاد ابن الجبائي ومن دقق منهم في الكلام فقالوا: لو أن رجلاً أطاع الله ﷻ بأنواع الطاعات مائة ألف سنة، وقتل الكفار، وقُتِل له مائة من الأولاد في الجهاد، ثم إنه عزم على أنه يشرب جرعة خمر ولم يشربها إلا أنه كان عازماً على شربها غير مستحل لها، ثم إنه قتل في المعركة - أنه يحبط الله سبحانه جميع طاعاته وإيمانه وجهاده وأنواع عباداته بتلك العزيمة على تلك الكبيرة التي لم يرتكبها، والجنائية التي لم يفعلها، قال: لأن العزم على الكبيرة كبيرة.

(١) زدت هذه الكلمات اجتهاداً، ومكانها بالأصل محو تماماً.

(٢) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي ٧٦٦/٢.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٩٦.

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين ١/١٦٨، والتبصير في الدين ص ٤٥.

ثم زعم مع تسميته لنفسه بأنه من أهل العدل: أن الله تعالى بعد أن يحبط لهذا العازم على شرب جرعة خمرٍ لا يعتقد استحلالها، أن يعاقبه على تلك العزيمة سنة ومائة ألف سنة، ومائة ألف سنة، بل يجب أن يكون معذباً له، معاقباً بأنواع العذاب أبد الأبدين مع فرعون وهامان وقارون، حتى لو شفع جميع الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ إلى الله ﷻ في تخفيف عذابه، لما كان الله أن يقبل شفاعتهم. وكل عاقل يعلم من نفسه أنه إن لم يوصف فاعل هذا بالظلم فلا يعقل على متضمن دعاويهم ظلم أبداً.

قال أهل الاعتزال: فهذا حكم الكبائر والعزم عليها. فأما إذا اجتنب الكبائر وارتكب الصغائر فإن تلك الصغائر تقع مُحْبَطَةً، يجب على الله سبحانه ترك العقاب عليها، ولو عاقبه على تلك الصغائر لكان له بذلك ظالماً، وعن الحكمة خارجاً.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه: كتابُ الله ﷻ، وسنة رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإجماع الأمة، وحجج العقول:

فأما ما يدل على ذلك من حجج العقول: فهو أنه قد ثبت على أن الأجرام والذنوب كلها حق الله تعالى، له أخذه واستيفاؤه وله تركه والعفو عنه والتجاوز؛ لأنه إذا كان الحق له وجب أن يكون إن استوفاه فإنما / استوفى ١١٧/ب حقه، وإن تركه فإنما ترك حق نفسه، وجرى ذلك مجرى التفضل بأنواع اللذات والنعم التي هي غير مستحقة عليه، فإن شاء قطعها ومنعها من شاء لا يتفضل عليه، وإن شاء تفضل بها. فصح ما قلناه^(١).

(١) ذكر هذا الدليل الباقلاني في التمهيد ص ٤٠٠.

فإن قيل: فقولوا: إنه يجوز أن يغفر الكفر وما في معناه، ولأنه حق له فوجب أن يكون له ترك العقاب عليه.

قيل له: إن الذي سألت عنه جائز من جهة العقل، ولولا أن الله تعالى أخبر خيراً قاطعاً أجمعت الأمة على عمومته ووجوبه: أنه لا بد من عقاب الكافر وتخليده في النار، وأنه لا بد من استيفاء العقاب منهم، وإلا فقد كان يجوز أن يغفر لهم من جهة العقل، ولم يبق دليل على وجوب عقاب فساق أهل الملة ولا على تخليدهم، بل الدليل القاطع قائم على أن عقابهم مردود إلى مشيئة الله تعالى، فبان الفرق بينهما^(١).

دليل آخر:

وهو أنه قد ثبت في عقل كل عاقل حسن العفو وترك العقوبة على الذنب الذي يستحق عليه عقوبة بجنايته وجريته، واتفق العقلاء عليه ومدح الله ﷻ فاعل ذلك، ومدحته الحكماء من أهل العربية واللغة، وأمر الله تعالى بذلك فقال سبحانه: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْفَيْضَ وَالْمَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٢)، يعني: الواهين ما استحقوه بما جُني عليهم، وقال - عز من قائل -: ﴿وَأَنْ تَعْقُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾^(٣)، وقال أيضاً: ﴿وَإِنْ تَعْقُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٤)، وقال: ﴿وَلِيَعْفُوا وَلِيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٥)...

(١) هذا جواب الباقلاني في التمهيد ص ٤٠٢.

(٢) سورة آل عمران: ١٣٤.

(٣) سورة البقرة: ٢٣٧.

(٤) سورة التغابن: ١٤.

(٥) سورة النور: ٢٢.

وأمثال ذلك في القرآن كثيرٌ .

وقد اتفق الكل على أن ما أمر الله به ﷻ وحضنا عليه ومدح فاعله، فليس بقبيح بل هو حسنٌ، فوجب حسن ذلك من الله تعالى؛ إذ قد وصف به نفسه^(١).

فإن قيل: إذا كان الله قد أخبر أنه يعذب الفاسقين والمجرمين والعاصين وتواعدهم وجمعهم في الوعيد، وجب أن لا يصح العفو عنهم؛ لأنه يوجب إلحاق الكذب بالباري ﷻ؛ لأنه تواعد فلم يفعل، ألا ترى أنه لو وعد فلم يفٍ لكان يجب نسبه إلى الكذب - تعالى عن ذلك -، كذلك إذا تواعد فلم يفٍ؟

فالجواب: أننا - أولاً - لا نقول: إن الوعيد^(٢) تناول هؤلاء القوم الذين عاقبهم أمرهم إلى الجنة، بل هو منصرف إلى من يخلد في النار، وسوف نتكلم^(٣) في ذلك فيما بعد في الخصوص والعموم. على أن من خالف وعيده بالغفران والعفو لا يُسمى كاذباً، ولا ينسب في اللغة إلى الكذب، بل ينسب إلى الكرم؛ ولهذا مُدِّح الحكماء؛/ إذ يشفعون إلى من تواعد عبده أو ولده ويسألونه العفو عنه، ولهذا مَدَّح العلماء من لا يتم ما يتوعد به وعظموه ووصفوه بالفضل والعفو.

قال كعب بن زهير يمدح رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما توَّعَّده:

بُيِّنْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَوْعَدَنِي وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُولٌ^(٤)

(١) ما ذكره المؤلف في تقرير هذا الدليل مأخوذ من التمهيد للباقلاني ص ٤٠٠ .

(٢) هذه الكلمة تعذرت قراءتها في الأصل، أثبتتها اجتهاداً.

(٣) هذه الكلمة تعذرت قراءتها في الأصل، أثبتتها اجتهاداً.

(٤) انظر هذا البيت في ديوان كعب بن زهير، دار صادر، ص ٢٠ .

فسمع النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مدحه وأجازه وعفا عنه .

وقال آخر:

أُنْبِتُ أَنْ أَبَا قَابُوسٍ أَوْعَدَنِي ولا قرار على زَأْرِ مِنَ الْأَسَدِ^(١)

وقال آخر يمدح نفسه بالعفو:

وَإِنِّي وَإِنْ أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ لمخلف إيعادي وَمُنْجِزُ مَوْعِدِي^(٢)

وقال [آخر]^(٣) في ذم من يفي بالوعد وليس بالعفو والتجاوز من طبعه

وسجيته:

كَأَنَّ فَوَادِي بَيْنَ أَظْفَارِ طَائِرٍ من الخوف في جَوِّ السَّمَاءِ مُحَلَّقٍ
حَذَارِ امْرِئٍ قَدْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنَّهُ متى ما يعد من نفسه الشرَّ يَصْدُقُ^(٤)

فدّمه على الوفاء بالوعد، فثبت بهذا وأمثاله أن من خالف بالعفو والغفران لما تواعد عليه لا يجوز نسبه إلى الكذب، بل تجب نسبه إلى العفو والصفح والتجاوز والغفران .

فإن قيل: فما يؤمنكم أن يغفر الله سبحانه لسائر الكفار مع الوعد منه .

قيل: أمنا ذلك للخبر المتواتر عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُمْ سَمِعُوهُ وَعَلِمُوهُ مِنْ دِينِهِ ضَرُورَةٌ: أَنْ سَائِرَ الْكُفَّارِ فِي النَّارِ خَالِدُونَ مَخْلُدُونَ . وهذا العلم بموجب هذا

(١) هذا البيت من قول النابغة الذبياني للنعمان بن المنذر . انظر في ديوانه ، دار صادر ، ص ٣٦ .

(٢) هذا البيت لعامر بن الطفيل . انظر في ديوانه ، دار صادر ، ص ٥٨ .

(٣) زيادة يقتضيها السياق .

(٤) البيتان ينسبان لرجل قالهما في الحجاج بن يوسف الفقي . انظر: تاريخ مدينة دمشق ١٨٣/١٢ ، وبغية الطلب في تاريخ حلب ٢٠٦١/٥ .

الخبر لازم لقلوبنا ضرورة، فوجب أن يسقط هذا السؤال .

فأما ما يدل على ذلك من القرآن: فقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(١)، فأخبر الله سبحانه أنه لا يغفر الشرك لأحدٍ، وانضاف إليه - بدليل الإجماع - ما هو في معنى الشرك، وأنه يغفر ما دون ذلك لمن يشاء، وهذا نصٌّ على ما قلناه وشرحناه من مذهبنا .

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون ذلك أراد به إذا تاب من الذنوب غفرت له ذنوبه .

قيل: هذا باطلٌ؛ لأن من أصلكم أنه إذا تاب عن الذنب فإن التوبة هي التي تحبط ذنوبه وتزيلها لا الغفران . ولهذا قلتم: إنه يجب على الله تعالى قبول التوبة، ويجب عليه ترك العقاب [إذا]^(٢) تاب عنه، ولو عاقبه على ما تاب عنه لكان ظالمًا له، فالتائب لا ذنب معه ولا عتب عليه، / ولا هو محتاج إلى ١١٨/ب غفران؛ لأنه ليس معه ما يغفر له .

وحقيقة الغفران: هو أن له أن يعاقب فيفضل بترك العقاب عنه على أن ما تاب عنه يغفر لكل تائب، فما تخصيص الشرك من بين المعاصي وشرط المشيئة في ذلك؟ وما معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٣)، والشرك إذا تاب الإنسان منه يغفر له ذنوبه بلا بدٍ شاء أم لم يشأ؟ فلا وجه لتخصيص الشرك ولا لذكر المشيئة، ولا فائدة

(١) سورة النساء: ٤٨ .

(٢) زيادة يقتضيها السياق .

(٣) سورة النساء: ٤٨ .

فيه أن لو أراد مع التوبة. ولما بطل هذا، ثبت أنه لا يغفر الشرك قطعاً، وأنه يغفر ما عدا ذلك من المعاصي لمن يشاء.

فإن قيل: فقلوه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(١) قد علق الغفران فيه على المشيئة، والمشيئة مغيبة عنا، والله سبحانه لم يخبر أنه يشاء لأحد من مرتكبي الكبائر، فنقول: إنه لا يشاء ذلك؛ لأنه لو شاء ذلك لشاء ما يخرج به عن الحكمة والعدل، فمن أين أنه لا بد أن يشاء الغفران لطائفة؟

قيل: الذي يدل على ذلك وأنه لا بد أن يشاء غفران طائفة تفرقة بين المشرك وغيره من العصاة، فلو كان لا يشاء غفران أحد قطعاً كما زعمتم لذهبت فائدة تخصيص المشركين بأنه لا يغفر لهم، وتعليق غفران أهل الكبائر بالمشيئة، ولكان يجب أن يقول: إن الله يغفر الذنوب لمن شاء من كافر وغيره أو لا يشاء غفرانهم. ولما فرق بين المشرك ومرتكب الكبيرة وقطع أنه لا يغفر الشرك، وعلق ما دون ذلك بالمشيئة، صح وثبت أنه لا بد قطعاً أن يكون هناك من يشاء مغفرته. وبطل هذا السؤال.

فإن قيل: فنحن نحمل ذلك على الصغائر، ونقول: إنه يغفر الصغائر ونخرج الكبائر من هذه الجملة^(٢).

فالجواب: أنه لا يصح حمل الآية على الصغائر من وجوه:

أحدها: أن الله ﷻ إنما خصّ الشرك أنه لا يُغْفَرُ لأحدٍ قطعاً، وألحقت

(١) الآية السابقة.

(٢) انظر هذا القول في شرح الأصول الخمسة ص ٧٢١.

الأمة ما هو في معنى الشرك من الأفعال التي لا تقع إلا من مشرك، كعبادة الأصنام والشمس والقمر ووجد الصلوات، ووجوه تكذيب القرآن وأنه من عند الله تعالى... وما في معناه. ولم تجمع الأمة أن الكبائر في معنى الشرك، فلا يجوز إلحاقها بالشرك في أنها لا يصح غفرانها في الحكمة من غير حجة ولا دليل؛ لأنه يذهب بفائدة تخصيص الشرك وما في معناه. فثبت أن الشرك وما في معناه بإجماع الأمة هو المخصوص بأن لا يُغفر، وما عداه مردود إلى مشيئة الله تعالى في الغفران/ له، فثبت أنه عام لهذه القرينة في الصغائر 1/119 والكبائر، على أن الصغائر التي يعتبرونها لا تخلو عندهم حالها من أحد أمرين:

إما أن تقع مع الكبائر. فهذه عندهم في معنى الكبائر، وأنها لا تغفر بحال.

والثاني: أن تقع مع مجانبية الكبائر. فهذه عندهم تقع محبطة ولا يحسن العقاب عليها، فإذا وقعت محبطة باجتناب الكبائر، فليس لها هنا ذنبٌ يُستحق عليه العقاب حتى يغفر له ذلك إذا شاء، بل وقع ذلك محبطاً لا يخاف عقاب عليه.

وحقيقة الغفران: هو ترك العقاب على الذنب الذي كان له أن يعاقب عليه ويعطيه ذلك بالعمو والتجاوز، والغفران مأخوذٌ من «المَغْفَر» الذي يغطي الرأس، فما يقع محبطاً فإنه ليس هناك شيء يستحق عليه العقاب حتى يغفر له. فسقط قولهم، على أنه لا فائدة على أصلهم؛ لتعلق غفرانها بالمشيئة، بل متى اجتنب الكبيرة غفرت له الصغيرة بلا بد، فدخول المشيئة فيها لا وجه له ولا تأثير، فسقط ما قالوه.

ويدل على ما قلناه أيضًا: أن من له حق ودينٌ معجلٌ على غيره، ثم كان له تأخير ذلك الحق لم يصر بتأخيره كاذبًا ولا سفيهاً ولا عابثًا، فكان له إسقاط ذلك الحق من أصله، ولا يصير بإسقاط ذلك جملة سفيهاً ولا كاذبًا ولا عابثًا. ثم إنا وجدنا أن مرتكب الكبيرة يستحق العقوبة في الحال، ثم كان الله سبحانه له تأخير ذلك الدهر الأطول من غير أن يصير بذلك عابثًا ولا سفيهاً، مع أن له استيفاء ذلك.

ونص عليه في كتابه فقال: ﴿وَرَبُّكَ الْعَقُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلْ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ﴾ يعني: الكفار ﴿لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْيلاً﴾^(١)، وقال: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّتٍ وَلَا يَخْرِجُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾^(٢)، يعني: تأخير عذاب الكفار إلى يوم القيامة، فوجب بموجب العقل أن لو غفر لكل في الآخرة كما أخبر، وأسقط تعجيل العقوبة من غير أن يصير بذلك عابثًا ولا سفيهاً. ثبت أنه إذا عفا عن العقاب في الآخرة جملة عمن لم يقطع بعذابه وتخليده كان له ذلك.

ولما أجمعت الأمة على قطع الخلود بالعقاب لأحد إلا لمشرك أو من في معناه دون مرتكب الكبيرة، فثبت أنه على ذلك الأصل، وأن الله سبحانه [يفغر الكبائر]^(٣) من غير اعتراضٍ لمخلوق عليه.

ويدل على ذلك: قوله ﷻ: ﴿إِنْ يَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ

(١) سورة الكهف: ٥٨.

(٢) سورة فاطر: ٤٥.

(٣) كلمتان أصابهما طمس بالأصل، أثبتهما اجتهادًا.



عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلَكُمْ مُدْخَلَ كَرِيمًا^(١)، والكبائر ها هنا: الشرك،
بدليل/ أنه أثبت ما دون ذلك سيئات تحتاج إلى المغفرة والتكفير، وذلك صفة ١١٩/ب
سائر المعاصي دون الكفر، فثبت بهذا: أن الله تعالى غفران ذلك كما قلناه.

فأما الآيات في الوعد والوعيد فستفرد لها فصلاً في آخر هذا الباب إن
شاء الله، ونذكر الجواب عما يتعلقون به من القرآن إن شاء الله.

فأما ما يدل على ذلك من السنة: فما لا يحصى، أقربها: ما أجمعت الفقهاء
على صحته، ونقلوه في كتب الصلاة، وهو حديث أبي طلحة الأنصاري: أن
النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «خمس صلوات في اليوم والليلة كتبهن الله على عباده،
فمن أتى بهن بوضوئهن وركوعهن وسجودهن كان له عند الله عهد أن يدخله
الجنة، ومن لم يأت بهن لم يكن له عند الله عهد، إن شاء غفر له، وإن شاء
عذبه»^(٢). وهذا حديث مشهور من شهرته أستغني عن الكلام عليه، وهو نص
من النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في معنى ما قاله الله ﷻ من الآية.

وعندهم: أن من ترك صلاة واحدة ولم يقضها كان مخدلاً في النار، ولم

(١) سورة النساء: ٣١.

(٢) أخرجه النسائي ٢٣٠/١ في كتاب الصلاة، باب المحافظة على الصلوات الخمس، برقم:
(٤٦١)، عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه بلفظ: «خمس صلوات كتبهن الله على العباد،
من جاء بهن لم يضع منهن شيئاً استخفافاً بحقهن كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة،
ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة». وأخرجه
أبو داود ٣٥٢/١ في كتاب الصلاة، باب في المحافظة على وقت الصلاة، برقم:
(٤٢٨)، عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، بلفظ قريب منه. وأخرجه ابن ماجه ٤٤٩/١ في
كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في فرض الصلوات الخمس، برقم:
(١٤٠١)، عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، بلفظ قريب منه أيضاً.

يكن الله سبحانه أن يغفر له . وكذلك عندهم: من صَلَّى الله الخمس - الصلوات - على ما أمر الله تعالى بها، ثم إنه سرق خمسة دراهم، خُلِدَ في النار ولم يدخل الجنة .

فأما ما يدل على ذلك من الإجماع، فوجوه: منها: أن الأمة أجمعت على أن الله غفورٌ رحيم، ووصف الله سبحانه بذلك نفسه في القرآن في غير موضع، وأنه هو عفو وغفور رحيم ويغفر الذنوب . ووجدنا أصل القدرية لا يوجد فيها ذنب يغفر، وذلك أن الغفران: هو مأخوذ من «المِغْفَر» الذي يستر الرأس، فكذلك يُسَمَّى العفو عفوًّا؛ لتجاوزه عن العقاب المستحق . فالعفو والغفران يرجعان إلى معنى واحد، وهو التفضل بترك العقاب المستحق الذي لو استوفاه لكان له ذلك .

وعند القدرية أن الذنوب كلها لها ثلاثة أحوال:

أحدها: الشرك والكبائر وما في معناه . إذا تاب عنها فهذه تصير محبطة بالتوبة، والتوبة تحبطها وتبطلها وتزيلها، ويجب على الله قبول تلك التوبة، ويجب عليه وجوبًا حتمًا ألا يعاقب عليها مع التوبة إلا أن ذلك تفضلٌ من الله سبحانه أو غفران أو عفو، بل التوبة تحبط الذنب فلا يبقى هناك ذنب حتى يعفو عنه . ويقدمون على تكذيب الله تعالى في قوله: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَحَمَلَ صَلِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾^(١)، فيقولون: ذلك واجبٌ على الله وليس بغفرانٍ . فهذا هو القسم الأول .

القسم الثاني: الصغائر التي تقع مع مجانبة الكبائر . فهذه أيضًا تقع محبطة

(١) سورة طه: ٨٢ .

لا يستحق الباري سبحانه أن يعاقب/ عليها، قالوا: ولو عاقب على الصغائر مع ١/١٢٠
مجانبة الكبائر لكان ظالماً؛ لأنه يجب التجاوز عن الصغائر إذا وقعت مع
مجانبة الكبيرة، فلا يُسَمَّى أيضاً بترك العقاب على ما هو واجب عليه تركه غفوراً
ولا عفواً؛ لأن في الموضوعين جميعاً إنما فعل ما هو واجبٌ عليه فعله من ترك
العقاب، وهو ما تاب عنه أو وقع من الصغائر مع مجانبة الكبيرة.

وحقيقة الغفران والعتفو: هو ترك الواجب المستحق الذي له أن يعاقب
عليه فيفضل بتركه، وليس هو موجوداً^(١) في هذين القسمين.

القسم الثالث عندهم: هو الشرك وأنواع الكبائر والصغائر المقاربة
للكبائر، سواء استحلّ فعلها أو لا يستحلّ فعلها، فإنه إذا مات مصراً عليها،
وجب على الله سبحانه أن يعاقبه ويخلدّه في العذاب ولا يتجاوز عنه ولا يشفع
فيه عامة أنبيائه إذا شفّعوا فيه، ولو شفع فيه جميع أنبياء الله ﷺ مع غصبه باقية
بقل أو خمسة دراهم لما شفعهم فيه. وكذلك لو عزم على كبيرة ثم لم يفعلها،
لكنه مات قبل أن يتوبَ عن تلك العزيمة لخلد في النار.

فثبت بهذا أنه لا يبقى شيء يصير الباري بترك العقاب عليه موصوفاً بأنه
عفوٌ ولا غفورٌ، فأدّى قولهم هذا إلى خلاف قول الله تعالى وخلاف الإجماع،
ووجب تكذيبهم والرجوع إلى قول الله ﷻ وقول الأمة: إنه غفور للذنوب
والكبائر التي لم يتب العبدُ عنها دون الشرك. إذ قد بينا وبطل قولهم.

❁ شبهة لهم أخرى:

قالوا: الذي يدل على أن مرتكب الكبيرة يستحق العقاب الدائم: أن الله

(١) في الأصل: «موجود»، والمثبت هو الصواب.

- جلّ ذكره - قد أمر بعقابه في الدنيا، فأمر بقطع يد السارق جزاءً ونكالاً على فعله، وأمر بحدّ الزاني ولعنه، وسمّى ذلك عذاباً، وأمرنا ألا تأخذنا بهما رأفة مع قوله تعالى: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾^(١)، والله لا يأمر بفعل ذلك إلا وهو مستحق لما يفعل به، وإذا كان مستحقاً لذلك في الدنيا ثبت أنه مستحق لذلك في الآخرة على طريق الدوام واللزوم.

فيقال لهم^(٢): أول ما في هذا أن ما ذكرتموه دعوى غير مسلمة؛ فإننا لسنا نقول: إن مرتكب الكبيرة عدو لله تعالى ولا مستحق للعن والبراءة وترك الرأفة، إلا بشرطه: وهو أنه إن لم يواف بالإيمان وإن لم يكن في معلوم الله أنه يعذبه. ومتى كان المعلوم من حاله أنه يغفر له أو يشفع إليه فيه نبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لم يصح ما قلتموه؛ لأن العداوة والبغض والبعد من الله سبحانه واللعنة إنما هو بإرادته لعقاب من أراد/ عقابه. وهذا كما تعبدنا الله تعالى بلعن الكافر واليهودي، لكنها مشروطة بشرط إن لم يؤمن ومات على كفره وضلالته.

وكذلك أمرنا الله ﷻ بموالاته من أظهر لنا الإيمان والشهادة والإسلام بشرط أن يكون ظاهره كباطنه، وتعبدنا بلعن شهود الزنا إذا نقص عددهم أو اختلفت شهادتهم بشرط إن كانوا كذبةً. وكذلك من أظهر الكفر في دار الحرب نلّعه بشرط إن كان ظاهره كباطنه... وأمثال ذلك. فلا سبيل لكم أنه يستحق اللعنة على الإطلاق، ولا أنه عدو ولا ما فعله به جزاءً ونكالاً إلا بهذه الشريطة التي ذكرناها.

ثم يقال لهم: احسبوا أننا سلمنا لكم أنه يستحق ذلك ظاهراً وباطناً في

(١) سورة الأحزاب: ٤٣.

(٢) هذا جواب الباقلاني في التمهيد ص ٤١٠.

الدنيا، لم قلت: إنه يجب أن يعاقب في الآخرة، فضلاً عن أن يكون عقابه دائماً؟ وما أنكرتم أنه لا يستحق العقاب في الآخرة؛ لأن من أذنب إلى غيره ذنباً فعاقبه أبداً لم يكن له في الشاهد نظير ولا شبيه، ولهذا من لطم غيره لكمة استحق عليه لكمة مثلها، ولا يجب أن يقال: استحق الدم والقصاص، وبلطمه مكان لطمته أن يكون ذلك دليلاً على أن يلطم أبداً. فهل هذا إلا دعوى منكم لا حجة عليها؟!.

ويقال: احسبوا أنه يستحق العقاب في الآخرة على ذنبه، فلم قلت: إنه يجب أن يكون ذلك عذاباً دائماً؟ وهل هذا عندكم وعلى أصولكم الفاسدة إلا الظلم بعينه؟ لأن من قال لعبده: لا تشرب هذا الشراب؛ لأنه يضرك، وإني لم أنهك عن هذا الضرر لحقي لكن شفقة عليك، فشربه أو عزم على شربه. فقال سيده: أنا أريد أن أعاقبك أبد الأبدين ودهر الدهرين، وأقطع لحكم بالمقاريض وأحرقك بالنيران؛ لأنك لم تنفع نفسك وأضررت بنفسك - أنه يكون ظالماً له. بل إن كان ولا بُدَّ من العقاب فالعقل عندكم يوجب أن يعاقبه على مقدار جرمه، فأما أن يعاقبه أبد الأبدين؛ لأنه عزم على خطيئة لم يفعلها وكبيرة وإن لم يقترفها فهو من أعظم الظلم.

فكيف صار شارب جرعة من الخمر غير مستحلٍّ ولا تائب عنها - قيل له: لا تشرب الخمر؛ لأنه يلقي بينك وبين إخوانك عداوة، ويصدك عن ذكر الله تعالى. فشراب جرعة لم تصدّه عن ذلك، ولا قاتل غيره وتأول ذلك، أو عزم عليه ولم يفعل - يكون مستحقاً للعقاب الدائم دوام الباري - جلَّ وعزَّ؟! هل هذا على موضوعكم إلا الظلم بعينه لولا بهتكم^(١) وقلة دينكم؟!.

(١) هذه الكلمة كتبت في الأصل: بحتكم، والمثبت هو المناسب للسياق.

ويقال أيضاً: فإننا نحن نلعن السارق على الإطلاق، وإن كان قد تاب
 فيما بينه وبين الله تعالى، ونلعن من يشهد عليه الشهود بذلك، وكان/ ظاهرهم
 العدالة إلا أنهم كانوا كاذبين في الباطن، وقد عاقب الله تعالى آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ
 بالخروج من الجنة، ويونس بأن حبسه في بطن الحوت، ونزع ملك سليمان،
 وعاتب داود. فيجب أن يكون هذا اللعن وهذا العقاب دليلاً على أنهم
 مستحقون لعقاب الآخرة على طريق الدوام.

فإن قالوا: إن ذلك امتحان لهم، والله سبحانه يجعل ذلك كفارة ويثيبهم
 على ما يصيبيهم، ونحن نلعنهم لعناً مشروطاً إن كانوا في الظاهر والباطن بهذه
 الصورة، ولا نجعل عقاب الأنبياء وعذابهم علامة لعقاب الآخرة؛ لتوبتهم
 وندمهم على زلاتهم.

قيل: ونحن أيضاً نقول: إن الحدَّ والعقاب والنكال يصير كفارة لذنوبهم،
 والله يثيبهم بعد ذلك لما سلف ووجد في الحال من إيمانهم وتوحيدهم
 وطاعتهم، وأن ما أصابهم امتحان لهم بذلك، ويكون لعننا وبرائنا منهم
 مشروطاً بشرط أن لو كانوا ممن يختم لهم بالشقاوة وإن كانوا معذبين. وكيف
 يجوز لنا أو لمسلم أن يجعل العصي معادياً لله تعالى بمعصيته، مع إقراره
 بتوحيده وإيمانه وتصديقه رسله وصومه وصلاته وتضرعه، بل العداوة مُضْمَنَةٌ
 بالكفر والجحود وتكذيب الرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ الذي أخبر أنه لا يغفره.

فإن قالوا: لو لم يستحقوا اللعن ما أمرنا بلعنهم والبراءة منهم.

قيل: ولو لم يستحق التائب اللعن والبراءة لما أمرنا بذلك.

فإن قالوا: إن ذلك مشروط.

قيل: وهذا مشروط.

ويقال لهم أيضًا: ما أنكرتم أن يريد الله عذاب الفاسق في وقت بمقدار ذنوبه وإثابته في وقت آخر بإيمانه وطاعته، ويريد ذمه في وقت ومدحه في وقت آخر! كما أن الرجل الحكيم يريد عقاب ولده على ذنبه، ويريد إثابته من غد على حسن طاعته التي سلفت له فيما أطاعه، ويريد تبجيله، وإنما يتضاد ذلك في وقت واحد من وجه واحد على عمل واحد، فأما على عمليين في وقتين فغير ممتنع. وقد عظم الله أمر الإيمان وعظم شأن الطاعة، وأمرنا بتعظيم فاعلها وموالاته مكتسبها، فيجب أن يكون وقوع تلك الطاعات وثناؤنا عليه دليلًا على أنه يستحق الثواب الدائم.

فإن قالوا: لو كان مع الفاسق ما يستحق معه الثواب لأسقط ذلك عنه العقاب والحد واللعن والبراءة^(١).

قيل: ولو كان مع التائب ثواب مستحق به دفع العقاب عنه لأسقطه عنه، يعني الحد.

فإن قالوا: إن ذلك محنة له في الدنيا يستحق عليها الثواب في الآخرة.

قيل: وكذلك الفاسق كفارة لعاجل ذنبه وثواب ومحنة له، ويستحق الثواب بإيمانه وطاعته. وهذا لا مخلص منه.

❁ شبهة لهم أخرى:

قالوا: الدليل / على خلود الفاسق المَلِيّ في جهنم أنه قد ثبت أنه مستحق ١٢١/ب

(١) هذه الشبهة أجاب عنها الباقلاني في التمهيد ص ٤١٣ بتفصيل أكثر.

للذم واللوم، وأنه يستحق ذلك على طريق الدوام، ولا يستحق المدح والتعظيم؛ لأنهما ضدان^(١).

يقال لهم: قد بينا أننا لا نقول: إنه يستحق الذم واللوم على الإطلاق، وإن ذلك مشروط بأنه إن كان في معلوم الله ﷻ شقياً فهو يستحق الذم واللوم، وكان الله تعالى مريداً لعقابه، كما أن التائب يستحق الذم بشرط ألا يكون تائباً ولا مكذوباً عليه، فدلوا أنه يستحق اللعن والذم على الإطلاق، فإنما لا نسلمه لكم ما عثتم.

ثم يقال: احسبوا أنه يستحق الذم، فلم جعلتم استحقاقه للذم علامة لاستحقاقه للعقاب؟ أضرورة علمتم ذلك أم بدليل؟ وكيف تدعون ذلك ونحن نعلم أن العاصي المرتكب الكبيرة يلومُهُ كل المسلمين، والمذنب يذمه كل العقلاء ولا يستحق كل الناس يعاقبونه، فكيف صار استحقاق الذم علامة لاستحقاق العقاب فقد أريناكم من يستحق ذم الذنب ولا يستحق العقاب.

ويقال لهم أيضاً: نحن لا نسلم لكم أنه يستحق الذم الدائم، بل هو يستحق الذم بمقدار ذنبه. ولو جازت لكم هذه الدعوى التي تزعمون أن شرب جرعة خمرٍ يستحق عليه ذم ولوم دائم، حتى يبطل المدح له بإيمانه وطاعته وجهاده مائة ألف سنة - لجاز لعاكسٍ أن يعكس ذلك وكان قوله أقرب، فيقول: المؤمن يستحق المدح الدائم، والطائع يستحق الثناء العظيم. وذلك دليلٌ على استحقاق الثواب الدائم، فوجب أن يكون مسقطاً لاستحقاقه للذم على خطيئةٍ واحدة، أو عزم على كبيرةٍ لم يفعلها حتى يكون ذلك محبطاً

(١) هذه الشبهة أجاب عنها باختصار الباقلاني في التمهيد ص ٤١٤. وانظر استدلال المعتزلة عليها في شرح الأصول الخمسة ص ٧٠١.

لذنوبه؛ لأنه إذا بطل إيمانه وثواب طاعته فقد ظلمه ومنعه ما هو له مستحق وهو غير محتاج إلى الظلم، وتجاوزه عن الذنب والخطيئة لا يؤدي إلى الظلم ولا إلى التعدي، فوجب أن يكون مستحقاً للمدح والتعظيم والثواب الدائم بإيمانه وطاعته، وأن لا يستحق الذم أبداً بحالٍ.

وقد بينا أن ما يصيبه في الظاهر من الذم والبراءة واللعن امتحاناً له كالتائب في الباطن، وكمن يشهد عليه في الظاهر، وكالأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ الذين عوتبوا على خطاياهم. فصح ما قلناه.

ويقال لهم أيضاً: الدليل على أنهم لا يستحقون الذم والخلود في النار لحرمة إيمانهم: ما قد حكم الله عليهم بأحكام المؤمنين في المناكحة والموارثة وأكل ذبيحتهم وعبادة مرضاهم وغسله بعد موته وتكفينه ودفنه في مقابر المسلمين، وكل هذه الأمور تدل على أنه مستحق للثواب والمدح.

١/١٢٢

فإن قالوا: فقد يفعل هذه الأفعال من يستبطن الكفر والنفاق.

قيل: وقد نذم ونلوم التائب ومن شهد عليه زوراً، لكن في كلا الموضوعين مشروط.

ثم يقال: قد بينا فيما مضى أنه لا يمتنع أن يذم الحكيم العاقل المحصل ولده على ذنب جناه أو خطيئة اجترمها، وهو مع ذلك يريد إثابته بعد ذمه والاستخفاف به والإهانة والضرب له، ويريد تعظيمه في المستقبل وإكرامه على ما سلف له من حسن طاعته، وهذا هو العدل.

فأما أن يبطل خدمة مائة سنة؛ لأنه عَرَكَ أُذُنَ سِنُّورِهِ أو كسر قلمه أو أراق كوز مائه، وأنه يستوجب أن يذم بذلك أبد الأبدين، ويعاقبه عليه دهر

الداهرين، ثم لا يثيبه على شيء من طاعاته وخدماته وجميل صنعه، فهذا هو الظلم بعينه. هذا مع ما بينا من حسن العفو ومدح فاعله، وأنه إذا تجاوز عن الذنب وعفا عن الخطيئة، وُصِفَ بالكرم والرحمة والغفران والتفضل، وكل ذلك مبطلٌ لما يتعلقون به من هذه التعاليل.

* * *

فصل

في العموم والخصوص [.....] ^(١)

فإن قالوا: فكما أنه لا يجوز لوعده خلف فكذلك يجب أن لا يكون لوعيده خلف، وأن يكون صادقاً في وعده ووعيده جميعاً، وقد قال الله سبحانه: ﴿وَمَنْ يَظْلِمِ مِنْكُمْ نَفْسَهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾ ^(٢)، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ...﴾ إلى قوله: ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ ^(٣)، وقال - عز من قائل -: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ ^(٤)، وقال: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾ ^(٥)... وما في معنى ذلك من الآيات، كقوله: ﴿وَإِنَّ الْفَجَارَ لَفِي حَمِيمٍ﴾ ^(٦)، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا...﴾ الآية ^(٧).

قالوا: فأخبر الله سبحانه أنه لا بد أن يعاقب من عصاه كما أخبر أنه لا بد أن يثيب من أطاعه، فوجب حمله على العموم في كل من وجد منه شيء من

(١) في هذا الموضع من العنوان كلمتان غير واضحتان في الأصل.

(٢) سورة الفرقان: ١٩.

(٣) سورة يونس: ٢٧.

(٤) سورة النساء: ١٤.

(٥) سورة الجن: ٢٣.

(٦) سورة الانفطار: ١٤.

(٧) سورة النساء: ١٠.

ذلك - من قتل أو زنا أو غيره - ولم يتب منه . وأن يكون مخلداً في النار لظاهر هذه الآيات .

فيقال لهم: إنكم عولتم في هذا على مجرد دعوى العموم، وأن اللفظ مستغرق للجنس من الطبقة، فمن سلم لكم أن لفظه العموم إذا وردت تدل على استغراق جنس المذكور؟

فدلوا أن هذه الألفاظ على العموم، فإننا وأصحابُ الخصوص لكم في ذلك مخالفون، وأصحابُ الخصوص قالوا^(١): إنه يجب حمل ذلك على أقل ما يقع عليه الاسم، ونحن نقول: إن هذه/ الألفاظ تارة تستعمل في العموم بدليل، وتارة تستعمل في الخصوص كاستعماله في العموم، وليس حملة على أحدهما أولى من حملة على الآخر إلا بقرينة ودليل، فصار ذلك كالألفاظ المشتركة، كقولنا: لون وعين وبيضة، فإن اللون اسم منطلق على البياض والسواد والحمرة والصفرة والخضرة، فإذا قال الرجل: رأيت لوناً لم يكن حملة على أحدهم بأولى من حملة على الآخر، إلا بعد أن تقترن به قرينة ودلالة تدلُّ على أنه أراد به جنساً بعينه.

فكذلك لفظ العموم يستعمل تارة في العموم وتارة في الخصوص، فلم يكن حملة على أحدهما بأولى من حملة على الآخر إلا بدليل وقرينة، قال الله ﷻ: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٢)، و﴿...الظَّالِمُونَ﴾^(٣)، و﴿...الْفَاسِقُونَ﴾^(٤)، وكل ذلك أراد به بعض من

(١) هذه الكلمة ممحوة بالأصل، أثبتنا لمناسبتها للسياق.

(٢) سورة المائدة: ٤٤ .

(٣) سورة المائدة: ٤٥ .

(٤) سورة المائدة: ٤٧ .

لا يحكم بما أنزل الله، فإن الحاكم العادل لو سها أو غفل في حادثة فحكم
بغير ما أنزل الله، لم يكن بذلك كافراً ولا ظالماً ولا فاسقاً، وقال الشاعرُ:

ومن لا يُصانع في أمورٍ كثيرة يُضَرَّسَ بِأَنِيَابٍ وَيوطأُ بِمَنَسِمِ
ومن لا يَدُّدُ عن حوضِهِ بقناتِهِ يُهدِّمُ ومن لا يظلمِ الناسَ يُظلمِ
ومن يجعل المعروف من دون عرضِهِ يَفِرُّهُ ومن لا يَتَّقِ الشتمَ يُشتمُ^(١)

وذكر عدة أبيات كلها لفظها لفظ العموم والمراد به الخصوص؛ لأنه
ليس كل من لا يذد عن حوضه بسلاحه يهدم حوضه، ولا كل من لا يصانع
الناس في أمور كثيرة يوطأ بمنسم، ولا كل من لا يظلم يظلم، فكل ذلك
خصوص وإن كان لفظه لفظ العموم. ويقول الرجل: مرضتُ فلم يبق أحد من
أهل البلد إلا وعادني، وأذن المؤذنُ فحضر الناسُ كلهم صلاة الجمعة، وخرج
الناسُ كلهم إلى العيد وصلاة الاستسقاء. وإن كان كثير منهم قد تأخر عن هذه
المواضع من الرجال والنساء والصبيان، فقد وجدنا لفظة العموم مستعملة في
الخصوص خاصة وقد دخلها لفظ التأكيد، مثل قولهم: رأيت الناس كلهم
أجمعين أكتعين في المصلَّى، وهو على الخصوص، فصح ما قلناه.

فإن قالوا: إنها بمجردًا تدل في اللغة على العموم وله وضعت، وإنما
تستعمل في الخصوص بدليل يدل على ذلك.

(١) هذه الأبيات لزهير بن أبي سُلمى من معلقته المشهورة التي مدح بها هرم بن سنان
والحارث بن عوف، وفيها تحذير القبيلتين عيس وذبيان من الحرب وقد وُصِفَت هذه
الأبيات من الأشعار المحكمة المتقنة، المستوفاة المعاني، الحسنة الوصف، السلسلة
الألفاظ. انظر: ديوان زهير بن أبي سُلمى ص ٨٧، وعيار الشعر لابن طباطبا العلوي
مكتبة الخانجي، ص ٨٢.

يقال: قد علمت أن الخالدي^(١) وأصحاب الخصوص يدعون ضد ذلك، ويقولون/: بل هذه الألفاظ وضعت بإطلاقها للخصوص، وإنما تحمل على العموم بدلالة قرينة، وكل ما يدعيه أصحاب العموم يدعي مثله وما هو أقوى منه أصحاب الخصوص، والحق لا يقاومه الباطل، فإذا تساوى في الدعوى لم يبق إلا القول بالوقف، فلا تحمل اللفظة لا على عموم ولا على خصوص إلا بقرينة تدل على أحدهما، كما بيناه من الألفاظ المشتركة. وصح وثبت أن هذه الآيات لا تدل على أن كل من وجدت منه هذه الصفة فهو مستحق للعقاب والخلود، إلا بعد أن تدلوا على ذلك من نص الكتاب أو السنة أو حجة من العقل، ولا يجدون إلى ذلك سبيلاً.

ثم يقال لهم^(٢): ما أنكرتم أن يكون المراد بذلك العاصي الكافر الذي لا إيمان معه ولا طاعة ولا حسنة؛ لأن الله سبحانه قد بين ذلك في آيات أخر أنه يدخل المؤمنين جنته، وأنه من أتى بحسنة جزاه بعشر أمثالها، وأنه يعطيه خيراً منها، وأنه لا يضيع عمل عامل، وأنه يقبل الحسنات ويعفو عن السيئات، فقال - جل ذكره -: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُمْ مِّنْ فَرَجٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ﴾^(٤)، وقال: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ﴾^(٥)، وقال:

(١) هو أبو الطيب محمد بن إبراهيم بن شهاب الخالدي البصري المعتزلي، كان فقيهاً متكلماً، وكان يميل إلى الإرجاء ويشدد فيه، أخذ الكلام عن البرذعي، وهو بغدادى المذهب يتعصب لهم على البصرية. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ١١٠.

(٢) هذا جواب الباقلاني في التمهيد ص ٤٠٥.

(٣) سورة الأنعام: ١٦٠.

(٤) سورة النمل: ٨٩.

(٥) سورة الطور: ١٧.

﴿يَعْبَادِ لَا حَاقَ عَلَيْكُمْ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ ﴿١﴾ الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا
وَكَانُوا مُسْلِمِينَ ﴿٢﴾ أَذْخَلُوا الْجَنَّةَ ﴿٣﴾ ، وقال: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ ﴿٤﴾ ،
وقال: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ ﴿٥﴾ ، وقال: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ
يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ ﴿٦﴾ .

وليس في الحسنات والخيرات والطاعات أعظم ولا أجل ولا أكثر ثواباً
من الإيمان، ولهذا الإيمان الواحد يزيل وزر كفر مائة سنة، وقد أخبر أنه لا
يضع أجر من أحسن عملاً، فيجب أن لا يضع الله أجر إيمانه، بل يجعل
الإيمان كفارة لذنوبه وخطاياها، وأن تحمل تلك الآيات على الكافر الذي ليس
له إيمان ولا حسنة.

فإن قالوا: لفظه «مَنْ» إذا وردت في الخطاب مورد الشرط والجزاء
توجب استغراق المجازيين، كقول القائل: من دخل الدار فأعطه درهماً،
فيجب أن كل داخل يستحق درهماً، كذلك قوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا
مُتَعَمِّدًا﴾ ﴿٧﴾ ، فيجب أن يكون من قتل نفساً داخلاً تحت قوله: ﴿وَمَنْ
يَقْتُلْ﴾ ، وكذلك سائر الوعيد.

قيل له: فلأجل هذا بعينه يجب أن يكون كل من آمن وإن عصى يحكم
بدخوله الجنة؛ لأنه قال على سبيل الشرط والجزاء: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ

(١) سورة الزخرف: ٦٨ - ٧٠.

(٢) سورة الانفطار: ١٣.

(٣) سورة الزلزلة: ٧.

(٤) سورة هود: ١١٤.

(٥) سورة النساء: ٩٣.



ب/١٢٣ خَيْرٌ مِنْهَا ﴿١﴾، ﴿فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ ﴿٢﴾... وما في معناه ﴿٣﴾./

فإن قالوا: إنما أراد بقوله: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا﴾ ﴿٤﴾ إذا لم يقتل نفساً مؤمنة ولم يعص الله ورسوله ولا تعدى حدوده.

قيل ﴿٥﴾: بل أراد بقوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَدِّيًا فَجَزَاءُؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ ﴿٦﴾، وعصى الله ورسوله وتعدى حدوده، دخل النار إذا كان لا إيمان معه ولا حسنة ولا طاعة؛ لأن الله تعالى قد نصَّ على ذلك فقال: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ ﴿٧﴾، ولم يقل: إن السيئات يذهبن الحسنات. وقال: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ ﴿٨﴾، وقال: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُضِلِّينَ﴾ ﴿٩﴾، وقال: ﴿إِنْ تَجْتَبِئُوا كِبَابِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾، يعني به: الشرك وما في معناه ﴿تَكْفَرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ ﴿١٠﴾، فنصَّ أنه يكفر السيئات لأجل الإيمان خاصة.

وقد أخبر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن الإيمان يعلو ولا يُعَلَى عليه، وهو الأولى بالتقديم لما بيناه من موجب العدل وموجب التفضل والغفران، وقد بينا في

(١) سورة النمل: ٨٩.

(٢) سورة الأنعام: ١٦٠.

(٣) هذا جواب الباقلاني في التمهيد ص ٤٠٧.

(٤) سورة النمل: ٨٩.

(٥) هذا جواب الباقلاني في التمهيد ص ٤٠٧، والمصنف زاد في بيانه وتوضيحه.

(٦) سورة النساء: ٩٣.

(٧) سورة هود: ١١٤.

(٨) سورة الكهف: ٣٠.

(٩) سورة الأعراف: ١٧٠.

(١٠) سورة النساء: ٣١.

أدلتنا أن من تجاوز عما تواعد به لا يوصف بأنه كاذبٌ، وإنما يقال: إنه غفورٌ رحيمٌ، وإنه عفا وتجاوز. ولهذا أجمعنا أن الله سبحانه لا يجوز أن يندب عبده إلى الكذب مع أنه قد ندب إلى العفو فقال: ﴿وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(١)، وقال: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْفَيْضَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٢)... وما في معنى ذلك كثير.

ثم يقال لهم: ما أنكرتم من قائل لكم: إن معنى دليل التخصيص نص من القرآن على أن هذه الآيات كلها واردة في الكفار دون الموحدين من وجهين اثنين:

أحدهما: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾^(٣)، وقوله: ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى ﴿١٤﴾ لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ﴿١٥﴾ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾^(٤)، وقوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوِّيَ كِنْتَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَلَيْسَ لِي أُوتٌ كِنْتِيَّةٌ...﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ﴾^(٥)، وقال: ﴿وَأَصْحَابُ السَّمَاءِ مَا أَصْحَابُ السَّمَاءِ ﴿١١﴾ فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ...﴾ إلى قوله: ﴿أَيُّدَا مِنَّا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا أَوَّنَا لَمَبْعُوثُونَ﴾^(٦)، وقال: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوِيهِمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهِ

(١) سورة النور: ٢٢.

(٢) سورة آل عمران: ١٣٤.

(٣) سورة التوبة: ٤٩.

(٤) سورة الليل: ١٤ - ١٦.

(٥) سورة الحاقة: ٢٥ - ٣٣.

(٦) سورة الواقعة: ٤١ - ٤٧.

تَكْذِبُونَ ﴿١﴾، فكل آية فيها وعيد فإنه يتقدمها أو يتأخر عنها ما هو دليل على أن المراد به الكافرون.

فأما المذنبون وأهل الكبائر فإنه قال فيهم: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ (٢)، بعد أن قال: قل لهم: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ (٣)، وقال: ﴿إِنَّهُ لَا يَأْتِسُّ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ (٤)، وقال: ﴿وَيَشِيرَ الْمُؤْمِنِينَ يَآنُّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا﴾ (٥)، وقال: ﴿تَبِعَ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْعَفْوَурُ الرَّحِيمُ﴾ (٦)، وقال: ﴿وَسَجَّيَ اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمَقَارِنِهِمْ لَا يَمْسُهُمْ سُوءٌ﴾ (٧)، وبين أن الظلم الذي تواعد عليه بالنار إنما هو الشرك، وقال: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (٨)، وهو قال فيه: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (٩)، فصح بجميع ما ذكرناه أن الوعيد هو منصرف إلى الكافرين دون المؤمنين الذين معهم الطاعات والحسنات التي عظمها الإيمان.

والثاني: أنا نبين من كل آية أنه لم يرد بالوعيد الموحدين، فأما قوله:

-
- (١) سورة السجدة: ٢٠.
 - (٢) سورة الزمر: ٥٣.
 - (٣) الآية السابقة.
 - (٤) سورة يوسف: ٨٧.
 - (٥) سورة الأحزاب: ٤٧.
 - (٦) سورة الحجر: ٤٩.
 - (٧) سورة الزمر: ٦١.
 - (٨) سورة لقمان: ١٣.
 - (٩) سورة الأنعام: ٨٢.

﴿وَمَنْ يَظْلِمِ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَثِيرًا﴾^(١)، فإنه أراد به الشرك؛ لقوله: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾^(٢)، الدليل على ذلك: أنه نص على أنه يغفر الظلم، فقال: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾^(٣)، والشرك هو الظلم الذي لا يغفر؛ لقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾^(٤)، ثبت أن ما عدها من الظلم ثبت^(٥) غفرانه، وقد بينا أن من تاب مغفور له؛ إذ الصغائر لا يسمّى ترك العقاب عنها غفراناً، فصح ما قلناه.

وأما قوله: ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ﴾^(٦)، فإنه أيضاً أراد به الكفار، بدليل أنه قال: السيئات، ولم يقل: الذين كسبوا السيئة، بل أدخل فيه الألف واللام، والألف واللام إذا دخلتا في الاسم فإنما يدخلان للجنس أو للتعريف، والتعريف كقولهم: أعط الرجل، وليس ها هنا سيئة معروفة بعينها ينصرف الخطاب إليها، فعلم أنها للجنس، فكأنه قال: الذين كسبوا جميع أنواع السيئات - وأعظم السيئات الكفر - ﴿جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا﴾، ثم بيّن عقابهم فقال: ﴿وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَّا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِن عَاصِرٍ﴾^(٧)، ثم بيّن في آية أخرى أن الذين ترهق وجوههم قترهم الكفرة فقال: ﴿وَوُجُوهُهُ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ﴾^(٨)، فبطل قولهم: إن

(١) سورة الفرقان: ١٩.

(٢) سورة لقمان: ١٣.

(٣) سورة الرعد: ٦.

(٤) سورة النساء: ٤٨.

(٥) في نسخة أخرى: «لقد بينا»، أشار إليها الناسخ أعلى هذه الكلمة.

(٦) سورة يونس: ٢٧.

(٧) الآية السابقة.

(٨) سورة عبس: ٤٠ - ٤٢.

الموحدين المؤمنين داخلون في ذلك .

فأما قوله: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾^(١)، فالعصيان لله ولرسوله والتعدي لحدوده إنما هو أن يتعدى جميع حدوده؛ لأنه بلفظ الجمع، فأراد به: من عصاه في جميع ما أمر به وتعدى حدوده كلها فإن له نار جهنم خالداً فيها، ولم يقل: من يعص الله في بعض الأشياء أو عزم على أن يعصيه فإنه يبطل إيمانه وصومه وصلاته ويخلده في نار جهنم .

وأما آية القتل فنزلت في شأن مقيس بن صُبابة لما قتل الفهري رسول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأخذ من الأنصار من بني النجار دية أخيه وأزيد، ورجع إلى مكة، وهو الذي قال: /

قتلتُ به الفهري وحملتُ عَقْلَهُ سراة بني النجار من آل فزارع
وأدركتُ ثأري واضطجعتُ مُوسِداً وكنْتُ إلى الأوثان أول راجع
فأنزل الله ﷻ في هذه الآية^(٢).

ومعنى الآية: ومن يقتل مؤمناً متعمداً مستحلاً لقتله، فجزاؤه جهنم خالداً فيها، على أنه لو كانت واردة في القاتل الموحد، كان فيها نظراً؛ لأنه لم يقل: إنه يفعل به ذلك، لكنه قال: هذا جزاؤه الذي يستحقه أن لو فعل به، وهو مستوجب بعصيانه الخلود في النار والغضب، لكن الله سبحانه بتفضله أخبر أن من شاء أن يغفر له أرضى عنه خصمه أو استوفى منه في الآخرة القصاص، فقال ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٣)،

(١) سورة الجن: ٢٣ .

(٢) انظر في سبب نزول آية القتل: تفسير الطبري ٣٣٣/٥، والدر المنثور ٢/٦٢٢ .

(٣) سورة النساء: ٤٨ .

وقال: إني لا أضيع إيمان المؤمنين وإحسانهم، فكما أنه لا يضيع دم المقتول حتى يعطيه عوضه، كذلك لا يضيع إيمان القاتل وطاعته حتى يعطيه بعد استيفاء العقاب منه جزاء طاعته.

فصح أنه لا تعلق لهم بشيء من هذه الآيات التي هي آيات الوعيد، فإن منعناهم القول بالعموم في الأصل، فالكلام قد مضى، وإن سلمنا لهم القول بالعموم، بينا لهم أدلة التخصيص من هذه الجهات كلها.

فأما قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾^(١)، فإنما أراد به أكل أموال اليتامى على طريق الاستحلال، ومن استحل ما حرّمه الله ﷻ حكمنّا بتكفيره^(٢).

الذي يدل على ذلك: أن الله سبحانه نفى نفيًا مطلقًا أنه لا يصلى نار جهنم إلا الأشقى، الذي كذب وتولى، أي: كفر وتولى، فقال تعالى: ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾^(٣)، فثبت بهذا: أنه أراد به أكل مال اليتيم على وجه الاستحلال والاعتقاد لأخذ مالهم^(٤).

فأما قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾^(٥)، فإن في مقابله: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾^(٦)، وأعظم البر وأفضله: الإيمان والإخلاص والتوحيد. فبطل

(١) سورة النساء: ١٠.

(٢) انظر وجه استدلال المعتزلة بهذه الآية الكريمة: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ١٧٨/١.

(٣) سورة الليل: ١٥ - ١٦.

(٤) ممن وافق على هذا التأويل للآية من المعتزلة: القاضي عبد الجبار في شرح الأصول

الخمسة ص ٧٢٣.

(٥) سورة الانفطار: ١٤.

(٦) سورة الانفطار: ١٣.

جميع ما يعولون عليه على الجملة والتفصيل، وثبت ما قلناه من أن مرتكبي الكبائر من الموحدين مردودون إلى مشيئة الله تعالى، إن شاء غفرها لهم وأرضى عنهم خصومهم، وإن شاء عاقبهم بقدر ذنوبهم، كما قال تعالى: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلَهَا﴾^(١)، وقوله: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا﴾^(٢)، حتى إذا استوفى عقاب ذنوبه، بقي له ثواب إيمانه وصومه وصلاته وتوحيده الذي أخبر الله تعالى أنه لا يضيع منه خردلة، فقال سبحانه: ﴿مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾^(٣)، فصح ما قلناه.

والعجبُ كلُّ العجب أن من ارتكب كبيرةً أو ظلم غيره نصاباً فيه القطع، أو شربَ جرعة خمرٍ، أو عزم على شيءٍ من ذلك ولم يفعله، ثم مات مصراً لم يتب عن هذه العزيمة - أنه يخلد مع فرعون وهامان وقارون في النار أبد الأبدين، ثم مع ذلك أنهم أسبق الناس إلى الظلم والمعاصي، وأعظمهم وثوباً على المنكرات والمحرمات؛ ليكون ذلك سبباً لهتك سترهم على ألسنتهم، نعوذ بالله من الخذلان.

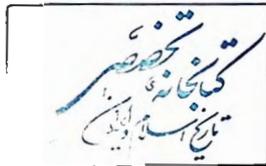
وقد بنت لهم المرجئة على أصولهم، فقالوا: أليس لو عصى الله وارتكب من الكبائر الكبيرة ما لا يحصيه إلا الله ﷻ ثم تاب، أليس تكون التوبة محبطة لجميع ما سلف من ذنوبه وكبائره؟ فلا بد من نعم. فقالوا لهم: فأيما هو أعظم: التوبة التي ترفع الإصرارَ فحسب، وأن لا يعودَ إلى ذنبٍ مثل ذلك الذنب الذي كان منه، ولا ترفع الذنوب التي كانت؛ لأنه قد وجدت

(١) سورة الشورى: ٤٠.

(٢) سورة غافر: ٤٠.

(٣) سورة الزلزلة: ٧.

وحصلت، أم الإيمان والتوحيد والتصديق لله تعالى ولرسله - صلوات الله عليهم - الذي ينتفي معه الكفر والشرك، فإذا أجمعت الأمة أن الإيمان أعظم درجةً من التوبة، ثم ثبت أن التوبة تحبط الذنوب على أصلكم، فلأن يكون الإيمان مع عظم درجته محبطاً للذنوب أولى وأحرى. وهذا ما لا جواب لهم عنه.



فصل

[في تقسيم القدرية للمعاصي،

وقولهم بإحباط الصغائر مع مجانبة الكبائر]

وقد زعموا أن المعاصي سوى الشرك تنقسم إلى قسمين^(١): صغائر وكبائر.

فالصغائر: هو كل ما دون الكبائر.

والكبائر عندهم: هو ما يجب به الحدُّ الكامل، كسرقة النصاب الذي يجبُ به القطع... وما في معناه، وما دون ذلك وبعضُ منه فهو من الصغائر، فإذا وقعت الصغائر عندهم مع مجانبة الكبائر، وقعت مُحْبَطَةً لا يستحق البارئ سبحانه عليها العقاب، ولو عاقب عليها عندهم لكان ظالماً لهم.

ومذهب أهل الحق: أن ليس في معاصي الله صغيرة، بل الكل من المعصية هو إذن سواء، وإنما يقال: صغائر وكبائر بالإضافة، فيقال: إن الشرك أكبر من الزنا، والزنا أكبر من القذف، والقذف أكبر من الغيبة، وإن سرقة قنطار أكبر من سرقة ألف دينار، وسرقة ألف دينار أكبر من سرقة ألف درهم، وسرقة ألف درهم أكبر من سرقة نصاب، وسرقة نصاب أكبر من سرقة دانق. وعلى هذا الترتيب كل شيء كان أكبر من غيره وصف بأنه كبير عما هو دونه،

(١) انظر في ذلك: شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٢.

وما هو دونه هو صغير، بالإضافة إلى ما هو/ فوقه.

فأما أن يكون في معاصي الله تعالى صغير، فلا، بل الكل مخالفة الله تعالى، ودخول فيما نهى عنه، ويستحق على الكل العقاب، وإن تفضل الله ﷻ بغفران شيء منها فهو المتفضل، لا أن ترك عقاب ذلك واجب عليه كما ذكره، وهو معنى قوله تعالى: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾^(١)، وقال - عز من قائل -: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾^(٢)، وقال: ﴿يَبْقَىٰ إِنَّهَا إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ﴾^(٣)، وقال ﷻ: ﴿يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ﴾^(٤)، وقال - تعالى ذكره -: ﴿يَعْلَمُ حَايَةَ الْأَغْنَىٰ وَمَا خَفَىٰ الْأَصْدُورِ﴾^(٥)، وقال تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾^(٦)... ومثل ذلك كثير في القرآن.

فأما قوله ﷻ: ﴿إِن يَجْتَبِئُوا كِبَارًا مَا نُتَهَوْنَ عَنْهُ نُكْفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾^(٧)، فهو خطابٌ خاطب به الكفار، فقال: إن تركتم الكفر والشرك غفرت لكم سيئاتكم التي سلفت لكم، كما قال:

(١) سورة الكهف: ٤٩.

(٢) سورة الزلزلة: ٧ - ٨.

(٣) سورة لقمان: ١٦.

(٤) سورة البقرة: ٢٣٥.

(٥) سورة غافر: ١٩.

(٦) سورة النور: ٣٠.

(٧) سورة النساء: ٣١.

﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُعَفَّرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾^(١)، ولم يقل الله تعالى في موضع: إن هناك كبائر إذا اجتنبتها أحبط اجتنابها عنك الصغائر.

وأما تعلقهم في ذلك: أن من خلص رجلاً من القتل والغرق وأنعم عليه ألف سنة، يقبح منه أن يعاقب منعه؛ لأنه عرَكَ أُذُنَ سِنِّوْرِهِ أو كسر قلمه، فكذلك من أطاع الله سبحانه في جميع ما أمره به، ثم ارتكب صغيرة يقبح من الله في الحكمة أن يعاقبه، فهذا غلط فاحش؛ لأن من أنعم على غيره بخلاص نفسه وأنواع خدمته لا يستحق عليه المخدوم المخلص شيئاً، فإذا فعل ذلك كله ثم آذاه بعرك أُذُنَ هَرَّتِهِ لا يستحق لومه، والله تعالى على العبد من النعم ما لا تحصى، يستحق^(٢) بواحدة منها عبادة جميع العابدين.

فإذا فعل ما هو واجبٌ عليه، وبحق العبادة منه لإلهه الذي خلقه وكلفه ثم نهاه، فإنه إذا خالفه فيما نهاه عنه فقد وجد منه الخلاف والمعصية وموافقة النهي، وما تركه كان واجباً عليه تركه، فليس إذا ترك ما هو واجب عليه تركه أو فعل ما هو واجب عليه فعله، تخرج تلك المعصية عن كونها محرمة ومخالفة ومعصية ومذمومة فاعلها غير مثاب عليها ولا مباح له فعلها، فكيف تصير محبطة لا يستحق البارئ عليها عقاباً لولا جهلهم وضعف بصائرهم؟!.

ويقال لهم أيضاً: لو كان اجتناب الكبائر على زعمكم يخرج الصغائر عن أن يستحق عليها عقاب، لوجب أن يخرجها عن أن تكون معصية ومخالفة. ولما لم يخرج عن ذلك، بطل ما قالوه./

ويقال لهم أيضاً: إننا قد بينا أن العقل لا يوجب شيئاً ولا يحرمه ولا

(١) سورة الأنفال: ٣٨.

(٢) كتبت كلمة «عليه» فوق كلمة «يستحق»، ولا وجه لها.

يقبّحه ولا يحسّنه. فادّعاؤكم قبح ذلك في العقل هو دعوى مجرّدة، قد دللنا على فسادها فيما سلف في باب الحسّن والقبیح، فلا وجه لإعادته.

ويقال لهم أيضًا: لو سلم لكم ذلك، ما أنكرتم أن موقعة الصغيرة مع اجتناب الكبيرة يعودُ إلى إبطال ما اجتنبه بموقعة هذه الصغيرة؛ لأنها مخالفة ومعصية، كمن أنقذ غيره من القتل مرارًا ثم أنه لطم وجهه، فإنه يحبط بذلك إحسانه، ولهذا لو أن رجلاً أطاع الله سبحانه وجميع أنبيائه ألف سنة، ثم إنه لطم يومًا نبيًّا لله أو شتمه، لكان قد أحبط بذلك جميع طاعاته، فكيف لم تُغلَّبوا حكم المعصية على قياس أقاويلكم؟

ويقال أيضًا: كيف تدعون إحباط الصغائر مع مجانبة الكبيرة من جهة العقل ونحن لا نعرف عين الصغائر من جهة العقل ولا من جهة الدليل؛ لأنه ما من صغير عندكم إلا ويجوز أن يقارنه ما يصير كبيرًا معه، فبطل ما تقولونه.

ويقال أيضًا: أليس تقولون: إن من الصغائر ما يقع من بعضهم فتكون صغيرة؛ لعظم ما معه من الطاعات، وتقع مثل تلك الصغيرة من رجلٍ آخر فتكون كبيرة؛ لخلوّها من تلك الطاعات؟ فلا بد من نعم.

فيقال لهم: ما أنكرتم أن تقع السرقة والزنا وجميع الكبائر من الأنبياء فتكون صغيرة منهم؛ لعظيم ما معهم من الطاعات، وإن كانت كبيرة منا كما قلتم ذلك فيما دون الزنا والسرقة، فلا يجدون منه محيصًا، ولا يجدون إلى الفرق سبيلًا.



فصل

[في العزم على المعصية]

وقد قال محصلو القدرية^(١): إن العزم على الكبيرة كبيرة، كما أن العزم عندهم على الكفر عندهم^(٢) كفر، وإن كان على أصلنا لا يصح العزم على الكفر بحال؛ لأن الكفر هو الجهل بالله ﷻ، والعالم بالله تعالى لا يصح منه أن يعزم على الجهل.

لكن يقال لهم: ما تقولون في رجل سرق خمسة دراهم إلا دانقًا، وكان قد اجتنب كل الكبائر، وأتى بجميع الطاعات.

فإن قالوا: هذه صغيرة.

قلنا: فما تقولون في رجل على مثل حال هذا عزم على أن يسرق خمسة دراهم كَمَلًا، والعزم على كبيرة عندكم كبيرة، أليس قد واقع كبيرة؟ فلا بد من نعم.

فيقال لهم: فكيف يجوز أن يكون الذنب الذي وقع به الضرر بصاحب المال - ولعله لا يملك غيره - صغيرة، وما لم يستضر به غيره ولا أُخِذَ كبيرةً، ووجه القبح في السرقة على أصلكم إنما هو إدخال الضرر على الغير بغير

(١) هذا القول نسبه الأشعري إلى أبي علي الجبائي. انظر: مقالات الإسلاميين ١/٢٧٠.

(٢) كذا في الأصل.

استحقاق، هل هذا إلا جهل ومناقضة تدل على / ضعف الدين؟!

وسألهم أصحابنا أيضًا: عن رجلٍ سرق ثوبًا قيمته خمسة دراهم إلا دانقًا، أليس يجوز عندكم أن يكون ذلك صغيرة إذا اجتنب ما عداها من الكبائر، وأتى بجميع ما وجب عليه؟ فلا بد من نعم.

قيل لهم: فإن بلغت قيمته خمسة دراهم كاملة، ثم سرقه سارق آخر من السارق الأول، أليس يحكم بفسقه، وأنه واقِعٌ كبيرة؟ فلا بد من نعم.

فيقال: هو سرق ذلك الثوب نفسه من صاحبه، ولم يكن قد ارتكب كبيرة، فلما سرقه السارق الآخر صار مرتكبًا للكبيرة، والثوب هو ذلك الثوب بعينه، ما زاد ولا نقص عينه، هل ذلك إلا خبط وتخليط من قائله ومعتقده؟.

ثم يقال لهم: ما تقولون في رجلٍ عزم أن يسرق ثوبًا، وكان عنده أنه يساوي خمسة دراهم، أليس عزمه كبيرة؟

قالوا: نعم. قلنا: فلما سرقه، نُظِرَ، فإذا هو يساوي خمسة دراهم إلا دانقًا، أليس يجوز أن تكون صغيرة؟ فلا بد من نعم.

فيقال: فعزمه على السرقة لم يضر بصاحب الثوب، والسرقة قد أضرتّه أعظم الضرر، فكان يجب أن تكون سرقة أعظم من عزمه على السرقة لولا قلة توفيقكم.

ويقال لهم: خبّرنا عن شرب من الخمر جرعةً، أليس يفسق بذلك؟ فلا بد من نعم.

قيل: أليس لو سرق من غيره خمسة دراهم إلا دانقًا، قد أتى حرامًا وظلم غيره، فقد كان يجب أن يكون هذا هو الكبير الذي وقع به الضرر والظلم

والأذى دون سرقة ما لم يتأذى به أحد، لولا فساد موضوعاتكم.

وهذه جُمْلُ دالَّةٍ على فساد أصولكم في الوعد والوعيد، وأحكام الصغائر والكبائر، وحجرهم على الله في رحمته لمن أراد رحمته، دالَّةٌ على فساد أقاويلهم، كاشفةٌ عن اللبسة التي لبسوا بها على الضعفاء والعامّة، وفيها كفايةٌ ومقنعةٌ لمن نصح نفسه ووفق لرشده.

*** **

باب

القول في إثبات الشفاعة للنبي ﷺ وللمؤمنين

وقد اختلف أهل القبلة في إثبات شفاعة النبي ﷺ: فالذي يذهب إليه أهل الحق مع عامة الفقهاء وأصحاب الحديث قاطبة^(١): أن النبي ﷺ له الشفاعة في القيامة، وكذلك المؤمنون والأولياء والصالحون لهم شفاعات. وللنبي ﷺ ثلاث شفاعات:

الأولى: هي أن يشفع إلى الله سبحانه في محاسبة الخلق بعد طول مكثهم في عرصات القيامة، وبعد أن يأتوا آدم وسائر الأنبياء عليهم السلام فيأبون، ويأتي الخلائق إلى النبي ﷺ فيشفع فتقبل شفاعته فيهم.

والثانية: الشفاعة في عامة أحوال القيامة، عند الميزان وعند العبور على الصراط، يشفع لفوج فوج، فيشفع فيهم.

والشفاعة الثالثة الكبرى: في إخراج الموحدين من النار على ما سنذكره فيما بعد.

وقد ذهب القدرية/ بأسرها^(٢) إلى إنكار شفاعة النبي ﷺ في ١/١٢٧

(١) انظر: رسالة إلى أهل الثغر ص ٩٧، والإنصاف ص ١٦٨، وأصول الدين ص ٢٦٨، والإرشاد ص ٣٩٣.

(٢) انظر: طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٢٠٧، وشرح الأصول الخمسة له ص ٦٨٨.

المدنيين من أمته: فمنهم من حمل نفسه على جحد الشفاعة أصلاً، وقال: لو أن رجلاً مات مصرّاً على شرب جرعة خمرٍ أو سرقة خمسة دراهم، ثم إنه يشفع فيه آدم ونوح وموسى وعيسى ومحمد وسائر الأنبياء - صلوات الله عليهم - في أن يغفر لذلك الرجل خطيئته تلك، ويخلصوه من النار بعد العذاب الطويل، ولو بلغ مائة ألف سنة - لما قبلت شفاعتهم، ويخلد ذلك الإنسان في النار.

ولم يكن للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وجميع المؤمنين رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ أن يهب الله لهم تلك الخطيئة، ولا كان في رحمته من السعة أن يغفر ذلك، بل يجب عليه أن يعاقبه على ذلك عقاباً دائماً، لا فناء له ولا انقضاء، وأن يخلده في النار مع فرعون وهامان وقارون.

وأحجم آخرون منهم عن الإطلاق في إنكار الشفاعة رأساً، غير أنهم زعموا أن شفاعة الأنبياء والملائكة إنما هي شفاعة للمؤمنين في زيادة الدرجات والثواب، فأما المذنبون فإنها لا تلحقهم الشفاعة بحالٍ.

والذي يدل على صحة ما قلناه: كتاب الله تعالى، وسنة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

فأما القرآن: فقوله تعالى حاكياً عن الكفار: ﴿فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ﴾ (١) وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ ﴿١٠٠﴾ فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠١﴾. ووجه الدليل من هذه الآية: أن الكفار يتحسرون ويندمون على الإيمان الذي منعهم تركه أن يكونوا من أهل الشفاعة، ويقولوا: فما لنا من شافعين، ولا صديق حميم، فلو

(١) سورة الشعراء: ١٠٠ - ١٠٢.

أن لنا كرة فنكون من المؤمنين، وهي الحالة التي قال الله سبحانه فيها حكاية عن الكفار: ﴿رُبِمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾^(١).

ولو كان الكافر والمذنب المَلِيَّ جميعاً لا يستحقان الشفاعة، ولا يحصل لواحد من الفريقين، لما كان لتحسر الكفار على ذلك فائدة ولا وجه. فلما خصَّ الله تعالى الكفار بهذه الحسرة، دل ذلك على أن الموحيدين بخلافهم، ولهذا لما^(٢) قال في صفة الكفار: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾^(٣)، دلَّ على أن المؤمنين غير محجوبين.

فأما ما يدل على ذلك من السنة: فما تواتر به الخبر عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في إثبات الشفاعة، نحو قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَدَّخَرْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي»^(٤)، ونحو قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ...»^(٥)، ونحو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «خَيْرَ نَبِيِّ رَبِّي سَبْحَانَهُ بَيْنَ أَنْ يُدْخَلَ نَصْفَ أُمَّتِي الْجَنَّةَ بِلا حِسَابٍ أَوْ/ب ١٢٧ الشفاعة، فاخترت الشفاعة، وأنا أرجو أن يكون أعم وأنفع لهم»^(٦).

(١) سورة الحجر: ٢.

(٢) في الأصل: ما، والمثبت هو المناسب للسياق.

(٣) سورة المطففين: ١٥.

(٤) أخرجه أبو داود ٢٤٤٤/٥ في كتاب السنة، باب في الشفاعة، برقم: (٤٧٠٦) عن أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بلفظ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي». وأخرجه الترمذي ٦٢٥/٤ في كتاب صفة القيامة، باب ما جاء في الشفاعة، برقم: (٢٤٣٥) بنفس لفظ أبي داود. وأخرجه ابن ماجه ١٤٤١/٢ في كتاب الزهد، باب ذكر الشفاعة، برقم: (٤٣١٠) عن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بلفظ: «إن شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي».

(٥) سيأتي تخريجه في: ق ١٣١/أ مما يلي.

(٦) أخرجه الترمذي ٦٢٧/٤ في كتاب صفة القيامة، باب ما جاء في الشفاعة، برقم: (٢٤٤١) عن عوف بن مالك الأشجعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، بلفظ: «أتاني آت من عند ربي، =

وقد روى خلق من الصحابة: منهم حذيفة عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه وأنس بن مالك وجابر بن عبد الله الأنصاري، عن النبي صلى الله عليه وسلم، وروى معبد بن هلال وثابت البناني في حديث طويل عن أنس بن مالك، روى ^(١) أبو سعيد الخدري، عن النبي صلى الله عليه وسلم، كان يقول: «إذا كان يوم القيامة ماج الناس بعضهم في بعض، فيأتون الناس آدم فيقولون: يا آدم، اشفع في ذريتك، فيقول: لست لها ولكن عليكم بنوح فإنه رسول رب العالمين، فيأتونه فيقول: لست لها ولكن عليكم بإبراهيم فإنه خليل الرحمن، فيأتون إبراهيم فيقول: لست لها ولكن عليكم بموسى بن عمران فإنه كليم الله، فيأتون موسى فيقول: لست لها ولكن [عليكم بـ]عيسى فإنه روح الله وكلمته، فيأتون عيسى، فيقول: لست لها ولكن ^(٢) عليكم بمحمد صلى الله عليه وسلم.

فأوتى فأقول: أنا لها، أنا لها، أنا لها - ووضع صلى الله عليه وسلم يده على صدره - فأنطلق فاستأذن على ربي، فيؤذن لي، فأقوم بين يديه، فيلهمني محامده فأحمده بتلك المحامد، ثم أخرج ساجداً، فيقول لي: يا محمد، ارفع رأسك، وقل تسمع، [وسل تُعْطِه] ^(٣)، واشفع تُشَفِّع، فأقول: يا رب أمتي

= فخيرني بين أن يدخل نصف أمتي الجنة وبين الشفاعة، فاخترت الشفاعة، وهي لمن مات لا يشرك بالله شيئاً.

وأخرجه ابن ماجه ١٤٤٤/٢ في كتاب الزهد، باب ذكر الشفاعة، برقم: (٤٣١٧) عن عوف بن مالك رضي الله عنه بلفظ: «أتدرون ما خيرني ربي الليلة؟ قلنا: الله ورسوله أعلم. قال: فإنه خيرني بين أن يدخل نصف أمتي الجنة وبين الشفاعة، فاخترت الشفاعة. قلنا: يا رسول الله، ادع الله أن يجعلنا من أهلها، قال: هي لكل مسلم».

(١) في الأصل: «رواه»، والمثبت هو المناسب للسياق.

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من الأصل.

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من الأصل.

أمي، فيقول: انطلق، فَمَنْ كان في قلبه مثقال ذرة أو مثقال شعيرة من الإيمان، فَأُخْرِجْهُ من النار. قال: فَأُخْرِجْهُ، فأعود فأحمده بتلك المحامد، وأخر ساجداً، فيقال لي: يا محمد، ارفع رأسك، وقل تُسْمَع، وسل تُعْطَه، واشفع تُشَفِّع، فأقول: يا رب: أمي أمي.

فيقال لي: انطلق، فَمَنْ كان في قلبه مثقال خردلة من الإيمان، فَأُخْرِجْهُ منها. قال: فأنتطلق فأفعل ذلك، ثم أحمده بتلك المحامد، ثم أخر ساجداً، فيقال: يا محمد، ارفع رأسك، وقل تُسْمَع، وسل تُعْطَه، واشفع تُشَفِّع، فأقول: يا رب: أمي أمي. فيقال: انطلق، فَمَنْ كان في قلبه أدنى من مثقال حبة من خردلٍ، فَأُخْرِجْهُ من النار. ثلاث مرات^(١).

وزاد الحسن البصري في هذه الرواية^(٢) عن أنس، قال: حدثني أنس بن مالك منذ ثلاث وعشرين سنة، أنه قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فأقوم في الرابعة فأحمده بتلك المحامد، ثم أخر ساجداً. قال: فيقال لي: ارفع رأسك، وقل يُسْمَع لك، وسل تُعْطَه، واشفع تُشَفِّع. فأقول: أي رب: ائذن فيمن قال: لا إله إلا الله. فيقال: ليس لك ذلك، ولكن وعزتي وكبريائي وعظمتي لأخرجن منها من قال: لا إله إلا الله». وذكر في الحديث الطويل من أول هذا الحديث: شفاعة الحساب، وأن الله تعالى إنما يحاسب خلقه في عَرَصات القيامة بعد شفاعة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في ذلك.

١/١٢٨

(١) الحديث متفق عليه عن أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أخرجه البخاري ٢٧٢٧/٦ في كتاب التوحيد، باب كلام الرب ﷻ يوم القيامة مع الأنبياء، برقم: (٧٠٧٢)، بالفاظ متقاربة. وأخرجه مسلم ١٨٢/١ في كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، برقم: (١٩٣)، بالفاظ متقاربة.

(٢) هذه الزيادة نجدها في رواية البخاري نفسها. انظر: الهامش السابق.

وروي قتادة عن أنس: أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «ما من نبي إلا وقد أعطي دعوة مجابة، وإنني قد جعلتُ دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة»^(١)، وذكر خبر جبريل عَلَيْهِ السَّلَام حين يأتيه فيخبره: أن طائفةً من أمتك حصلوا في النار. قال: «فأخر ساجداً. فيقال: ارفع رأسك. فأقول: يا رب، اثني ما وَعَدْتَنِي.

فيقال: أخرج منها من قال: لا إله إلا الله. قال: فيخرجون منها صَبَائِرَ صَبَائِرَ^(٢)، فَيَلْقَوْنَ عَلَى نَهْرِ الْحَيَاةِ فَيَنْبِتُونَ كَمَا تُنْبِتُ الْحَبَّةُ الطَّرَائِثُ^(٣) فِي حَمِيلِ السَّيْلِ، وَأَنْهُمْ يَخْرُجُونَ مِنْهَا كَالْفِضَّةِ الْبِيضَاءِ - وَرُوي كَاللُّجَيْنِ^(٤) - مَكْتُوبٌ عَلَى جِبَاهِهِمُ الْجَهَنَّمِيُّونَ»^(٥).

(١) الحديث متفق عليه عن أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أخرجه البخاري ٢٣٢٣/٥ في كتاب الدعوات، باب لكل نبي دعوة مستجابة، برقم: (٥٩٤٦)، بالفاظ متقاربة. وأخرجه مسلم ١٩٠/١ في كتاب الإيمان، باب اختباء النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دعوة، برقم: (٢٠٠)، بالفاظ متقاربة.

(٢) صبائر: جمع صبارة - بفتح الضاد وكسرهما - الجماعات في تفرقة. انظر: غريب الحديث لابن الجوزي، دار الكتب العلمية ٥/٢.

(٣) الطرائث: جمع طرثوث، وهو نبت يؤكل ينسب على وجه الأرض كالنمط، يضرب إلى الحمرة ورييس، وهو دباغ للمعدة. انظر: مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض، المكتبة العتيقة ١٣٣/١.

(٤) اللجين: هو الفضة، لا مكبر له، جاء مصغراً مثل الثريا والكميت. انظر: لسان العرب ٣٧٩/١٣.

(٥) الحديث متفق عليه عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أخرجه البخاري ٢٤٠٠/٥ في كتاب الرقائق، باب صفة الجنة والنار، برقم: (٦١٩٢)، بلفظ: «إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، يقول الله: من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجه، فيُخْرَجُونَ قَدْ امْتَحِنُوا وَعَادُوا حَمَمًا، فَيَلْقَوْنَ فِي نَهْرِ الْحَيَاةِ، فَيَنْبِتُونَ كَمَا تُنْبِتُ الْحَبَّةُ =

وفي خبر آخر: «هؤلاء عتقاء الله من النار. فيقولون: يا محمد، لا صبر لنا على تعبير أهل الجنة، فاشفع إلى الله، فيمحو ذلك من جباههم، وإن آخر من يخرج من النار رجلٌ ينادي في النار كذا وكذا سنة: يا حنان، يا منان، وإنه آخر من يدخل الجنة، وأقلهم مُلكًا من له في الجنة مثل ملك الدنيا مرّات»^(١).

والأخبار في الشفاعة أكثر من أن تحصى، وهي كلها متفقّة على المعنى من إثبات الشفاعة للنبي ﷺ ظاهرة متواترة في صدر الأمة، وقد أطبق السلف وعامة الخلف على تسليمها.

والذي يدل على صحة هذه الأخبار: وإن كان ألفاظها لفظ الآحاد فإنها قد صارت تواترًا من جهة المعنى، فصارت كما روي: أن حاتم طيّي كان سخياً،

= في حميل السيل - أو قال: حمية السيل - وقال النبي ﷺ: ألم تروا أنها تخرج صفراء ملتوية. وأخرج البخاري في نفس الباب، برقم: (٦١٩٨) عن عمران بن حصين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حديث: «يخرج قوم من النار بشفاعة محمد ﷺ فيدخلون الجنة يسمون الجهنميين». وأخرجه مسلم ١٧٢/١ في كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة، برقم: (١٨٥)، بلفظ: «أما أهل النار الذين هم أهلها، فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون، ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم - أو قال: بخطاياهم، فأماهم إماتة حتى إذا كانوا فحمًا أُذِنَ بالشفاعة، فجيء بهم ضباطر ضباطر، فبثوا على أنهار الجنة، ثم قيل: يا أهل الجنة، أفيضوا عليهم، فينبتون نبات الجنة تكون في حميل السيل».

(١) أخرج البخاري ٥/٢٤٠٢ في كتاب الرقائق، باب صفة الجنة والنار، رقم: (٦٢٠٢) عن عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حديث: «إني لأعلم آخر أهل النار خروجًا منها، وآخر أهل الجنة دخولًا، رجل يخرج من النار حبرًا...». وأخرج الإمام أحمد في مسنده برقم: (١٣٤٣٥) عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حديث: «إن عبدًا في جهنم لينادي ألف سنة يا حنان يا منان...».

وأن علي بن أبي طالب - رضوان الله عليه - كان شجاعاً، وأن مالكا والشافعي وأبا حنيفة كانوا فقهاء، وأن يعرب وقحطان كانوا فصحاء، وأن باقلاً^(١) كان عيباً أحمق. فإن هذه الأشياء نقلت عمّن هي مضافة إليه نقل أخبار آحاد، لكنها متفقة كلها في المعنى على أن القصد بها إثبات آحاد هذه المعاني التي ذكرناها، فصار المعنى متواتراً، وإن كانت الأخبار آحاداً، وهو أن أعيان الأخبار التي نقلت عن علي بن أبي طالب - رضوان الله عليه - والفقهاء - رحمهم الله - وحاتم وغيرهم آحاد، إلا أنها كثرت - أعني هذه الأخبار - حتى صار ثبوت معناها تواتراً.

وكذلك أخبار الشفاعة وإن كان أعيان الأخبار آحاداً فقد صار المعنى - وهو إثبات الشفاعة - تواتراً، وإن ثبوت شفاعته النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أظهر وأثبت - من ثبوت سخاء حاتم، وشجاعة علي، وفقه الفقهاء، وفصاحة الفصحاء، وعبي البكماء، فوجب القضاء بصحة شفاعته النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

والطريقة الثانية: وهو أنه لا خلاف أن هذه أخبار ظهرت وانتشرت في الصدر الأول، وهي تنقل في كتب العلماء، وتنسب إلى العدول قرناً بعد قرن، وتلقتها الأمة بالقبول، ولم يعرف عن واحد من الصحابة أنه ردّ هذه الأخبار، ولا قال: إنها كذب لا أصل لها، هذا مع تدينهم بالصدق والردّ على الكذابين، فلو كانت هذه الأخبار ليست بصحيحة لردوا على ناقلها، حتى حدثت سفلة القدرة فكان ذلك حجة عليهم في صحة نقلها، وصار ذلك أظهر وأشهر من

(١) باقل: هو رجل من ربيعة بلغ من عيه أنه اشترى ظبياً بأحد عشر درهماً، فسئل عن ثمنه، فأشار بأصابعه ودلع لسانه، فشرذ الظبي، وكان تحت إبطه، فلما عيروه بذلك قال: يلومون في حمقه باقلاً كأن الحمامة لم تخلق وفي المثل: أعيان من باقل. انظر: جمهرة الأمثال للعسكري ٧٢/٢.

قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا تنكح المرأة على عَمَّتِها ولا على خالَتِها»^(١)، وأظهر من قوله: «إن الله قد أعطى كل ذي حقَّ حَقَّهُ، فلا وصية لوارث»^(٢)... وما في معنى ذلك من الأخبار التي أجمعت الأمة على صحتها وقبولها، فصَحَّتْ شفاعَةُ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في المذنبين على ما بينا.

فإن قيل: كيف تدعون إجماع الأمة لهذه الأخبار بالقبول والتواتر المعنوي وعمامة القدرية والخوارج ينكرون هذه الأخبار ويدفعونها وهم من الأمة؟

قيل: نحن ما ادَّعينا إجماع أهل عصرنا، وكيف ندَّعي ذلك ونحن قد وصفنا خلافتكم في أول الباب؟ وإنما ادَّعينا إجماع الصحابة والصدر الأول الذين نقلوا عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أخباره وآثاره، وكانت الصحابة من بين ناقلٍ وبين سامعٍ لها، راضٍ بها، ساكت عن الردِّ عليها، فصار دليلاً أنهم مجمعون على صحة هذه الأحاديث وثبوتها.

وحدوث الخلاف من الخوارج والقدرية لا يصير طعنًا في الإجماع المنعقد، كما أن خلاف من جَوَّز بعثة نبي بعد محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يصير طعنًا في الإجماع السالف المنعقد من السلف أنه لا نبي بعده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأنه خاتم

(١) سبق تخريجه في ق ١٨/أ.

(٢) أخرجه الترمذي ٤٣٣/٤ في كتاب الوصايا، باب: ما جاء لا وصية لوارث، برقم: (٢١٢٠) عن أبي أمامة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. وأخرجه النسائي ٢٤٧/٦ في كتاب الوصايا، باب إبطال الوصية لوارث، برقم: (٣٦٤١) عن عمرو بن خارجة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. وأخرجه أبو داود ٣٩٥/٣ في كتاب الوصايا، باب ما جاء في الوصية للوارث، برقم: (٢٨٦٢) عن أبي أمامة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. وأخرجه ابن ماجه ٩٠٥/٢ في كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، برقم: (٢٧١٣) عن أبي أمامة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

النيبين، وأنه لا نسخ لشريعته ولا تبديل، كذلك هذا، وكذلك التواتر المعنوي، وهو ما يوجد من الأخبار الكثيرة بألفاظ الآحاد والمعنى واحد. ولا يضر جحد الواحد والاثنين والنفر اليسير لذلك حجة، وما من شيء ثبت بالتواتر المعنوي إلا وقد خالف فيه بعض المخالفين، لكن لا يضر ذلك بعد/ وجود علم أكثر العقلاء القائلين بموجب تلك الأخبار والمعتقدين لتصديقها.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون شفاعة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والملائكة، ومن ورد الخبر بأن له شفاعة مستحقة للمؤمنين، وتكون شفاعة منهم إلى الله ﷻ في زيادة الثواب، ورفع الدرجات، وإعطاء كثير الجزاء لهم من الله سبحانه، ومضاعفة ثوابهم على طاعتهم وتوبتهم.

قالوا: وقد قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْمَلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ﴿٧﴾ رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ... ﴿الآية (١)﴾.

فالجواب^(٢): أن هذا باطلٌ من وجهين على مقتضى تأويلكم:

أحدهما: أن زيادة الثواب والعطاء في اللغة لا يُسَمَّى طالبه شفيعاً ولا ذلك شفاعة، وإنما المعروف في اللغة أن الشفاعة إنما تكون لمذنب قد استوجب العقاب، فيسأل المستحق في ترك ذلك أو تخفيفه. فأما طالب الخير وزيادة النعيم فإنه لا يُسَمَّى ذلك شفيعاً ولا فعله شفاعة، فهذا هو

(١) سورة غافر: ٧ - ٨.

(٢) انظر في الرد على هذه الشبهة أيضاً: التمهيد ص ٤٢٥، ومجرد مقالات الأشعري ص ١٧٣، وتبصرة الأدلة ٢/٧٩٤، والأربعين ٢/٢٥٠.

المقصود في اللغة .

والجواب الآخر: أن الأخبار التي رويناها ليست مجملّة ولا مبهمّة فتفسرونها بما تشتهونه، بل هي مفسرة مبيّنة أنها مدخرة لأهل «لا إله إلا الله» عامّاً. ثم بيّن ذلك فقال: إنها لأهل الكبائر، ثم بيّن كيفية السؤال والشفاعة التي وعدّها الله سبحانه إياه، وشرح ذلك بكيفية إخراجهم من النار. فكيف يجوز حمل هذه الآيات والأخبار على من لا يدخل النار، وعلى من هو من أهل الجنة لولا قلة التوفيق والبصيرة؟

فأما قوله ﷺ: ﴿الَّذِينَ يَجْعَلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ﴾^(١) فإنها ليس فيها ذكر الشفاعة في الآخرة لا لزيادة ثواب ولا لصرف عقاب، وإنما هو إخبار عن استغفار الملائكة للمؤمنين والدعاء لهم، وليس ذلك من الشفاعة في شيء، بل هذه الآية تدل على بطلان عدة من أصولهم؛ لأن الملائكة لا يجوز في صفتهم أن يسألوا الله سبحانه المحال، ولا يجوز أن يقولوا: لا تظلم عبادك ولا تجرّ عليهم، وإنما يسألونه التفضل.

فلما قال: إنهم يستغفرون للذين آمنوا، دل ذلك على أن المؤمن إنما هو المؤمن الذي يحتاج إلى الغفران، والغفران إنما يتعلّق بالذنب، ثم قال: ﴿فَاعْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ﴾^(٢)، فأخبروا أن غفرانه لأهل التوبة والطائعين هو تفضل منه ورحمة.

وعند القدرية: أن ذلك واجبٌ عليه سبحانه، وأنه لو لم يغفر للتائب المتبّع سبيله، لكان ظالماً له بهذا الدعاء: افعل ما لو لم تفعله لكنت ظالماً،

(١) سورة غافر: ٧.

(٢) الآية السابقة.

ب/١٢٩ فسقط/ قولهم هذا، وثبت أن الآية حجة لنا، وأن هذه الآية أيضاً واردة في المذنبين من أمة محمد ﷺ، وأنهم يستغفرون للذين تابوا من الشرك ووحدوا الله وصدقوا رسوله: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾^(١)، يعني: اعف عنهم ذنوبهم الذين يستحقون بها دخول النار وأدخلهم الجنة؛ لأنه لا يجوز أن يقولوا: لا يدخل النار من لا يستحق دخول النار، فلم يبق إلا أنه أراد به المذنب الموحد المؤمن. ثم طلبوا له بعد ذلك رغبة في رحمته، فقالوا: ﴿رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ...﴾ الآية^(٢).

ولو كانت الملائكة لا تشفع إلا لطائع تائب مقلع لا حجة عليه ولا سبيل ولا معه ما يستحق عليه العقاب، ويصح معه طلب الغفران، ثم قالوا سائلين ربهم في هذا العبد: اغفر له، ولا تدخله الجحيم، وقه عذاب النار، واقبل توبته - لكانت الملائكة ترغب إلى الله سبحانه وتساءله لا يظلم عبده، ولا يجوز عليه ولا يفعل به ما لو فعله لكان به جائراً على أصولهم. ولما استحال ذلك على الله، ثبت أن الآية دالة على ما قلناه.

فإن قيل^(٣): ما أنكرتم أن يكون النبي ﷺ لا شفاعة له في المذنبين؛ لقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾^(٤)، ولقوله

(١) الآية السابقة.

(٢) سورة غافر: ٨.

(٣) هذه الشبهة نجدها عند القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ص ٦٨٩، ومتشابهة

القرآن ٢/٤٩٩.

(٤) سورة غافر: ١٨.

تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾^(١).

قيل^(٢): أما قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ﴾، فإنها واردة في الكفار يدل عليه نسق الآية: قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَازِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَظِيمٍ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٌ يُطَاعُ﴾^(٣)؛ لأن قوله: ﴿إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ﴾، يعني: قلوب الكفار؛ لأن المؤمنَ مطمئن في ذلك اليوم، ثم قال تعالى تكديباً لهم حيث زعموا أن الأصنام هي بنات الرحمن وهم الملائكة وهم لهم شفعاء، فقال الله ﷻ: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ﴾، يعني: للمشركين، كما قال: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾^(٤)، ﴿مَنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٌ﴾، كما قال: ﴿فَمَا لَنَا مِنْ شَفِيعِينَ﴾^(٥) وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ ﴿١١٠﴾ فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٥)، ثم قال: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ شَيْئًا﴾^(٦)، كما قال: ﴿قُلْ اتَّبِعُوا اللَّهَ وَمَنْ يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾^(٧)، فصح أن هذه الآية وردت في المشركين.

فأما قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾^(٨)، فهو حجة لنا

(١) سورة الأنبياء: ٢٨.

(٢) هذا الجواب نجده في مجرد مقالات الأشعري ص ١٧٤، والتمهيد ص ٤٢٣، وتبصرة الأدلة ٢/٧٩٤، والأربعين ٢/٢٤٩.

(٣) سورة غافر: ١٨.

(٤) سورة لقمان: ١٣.

(٥) سورة الشعراء: ١٠٠ - ١٠٢.

(٦) سورة غافر: ٢٠.

(٧) سورة المائدة: ٧٦.

(٨) سورة الأنبياء: ٢٨.

عليهم؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون أراد به: أنه قد ارتضى جميع أعمالهم، أو أراد به: إلا لمن ارتضى بعض أعمالهم ولم يرض بعضها، أو أراد به: إلا لمن ارتضى، يعني: رضي الله أن يشفع له. وبطل القسم الأول؛ لأن من ارتضى جميع أفعاله لا يحتاج إلى شفاعة شافع، بل جميع أعماله/ مرضية، ولا وجه لطلب الشفاعة له.

وقد بينا إحالة الشفاعة في طلب الزيادة للثواب لغة وشرعاً، فلم يبق إلا أحد القسمين الآخرين، وهو أنه يراد به المرتضى توحيده وإيمانه وأعماله الصالحة، فيشفع له إلى الله من رضي الله له الشفاعة في أن يغفر له ما تبعه من الزلات؛ لحرمة إيمانه ولمنزلة من أذن الله له في الشفاعة، وهو النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أو من أراد الله سبحانه أن يشفع في غيره، وهو معنى قوله: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾^(١)، فصارت هذه الآية دلالة لصحة ما قلناه، وصارت أيضاً دلالة على أنه لا يشفع أحد في أحد إلا بإذن الله تعالى، وأنه لا شفاعة للكافرين الذين ليس معهم إيمان ولا عمل مرضي، فبطل تعلقهم بها.

فإن قيل: فقد قال فيمن دخل النار: ﴿لَا يُفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾^(٢)، وقال: ﴿وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا﴾^(٣)، وقال: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾^(٤)، وقال: ﴿فَمَا نَفَعُهُمْ شَفَعَةُ الشَّفِيعِينَ﴾^(٥).

(١) سورة البقرة: ٢٥٥.

(٢) سورة الزخرف: ٧٥.

(٣) سورة فاطر: ٣٦.

(٤) سورة النساء: ٥٦.

(٥) سورة المدثر: ٤٨.

قيل^(١): هذه الآيات كلها واردة في الكافرين، وهذه الآيات وما في معناها إذا أردت أن تعرف أن ذلك كما قلناه، فتأمل أول الآية أو آخرها أو التي تليها فإنه ينكشف لك من نصّ التلاوة؛ لأنها واردة في الكفار دون المؤمنين. ثم يعارضون في هذه الآيات بقوله: ﴿لَا تَقْنُطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾^(٢)، ويقولون: ﴿وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٣)، ويقولون: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾^(٤)... وما في معناها، وتساق عليهم المطالبات على معنى مستقصى.

فإن قيل: فأحاديث الشفاعة التي رويتها قد عارضتها أخبار وردت على الضد، فروى الحسن البصري وغيره: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «لا تنال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي»^(٥).

قيل - أولاً -: هذا الحديث لا يعرفه أصحاب الحديث ولا أهل النقل، وإنما هو خبر وضعتموه لتموهوا به على سفلتكم وعامتكم، ولا يكون ذلك معارضاً لأخبار كثيرة متواترة على المعنى، قد أجمعت الأمة على تلقّيها

(١) هذا جواب الباقلاني في التمهيد ص ٤٢٣، وفي الإنصاف ص ١٧٤.

(٢) سورة الزمر: ٥٣.

(٣) سورة آل عمران: ١٣٥.

(٤) سورة الرعد: ٦.

(٥) أخرجه الربيع بن حبيب الأزدي في مسنده، برقم: (١٠٠٤)، دار الحكمة، بيروت، ١٤١٥هـ، عن جابر بن زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، بلفظ: «ليست الشفاعة لأهل الكبائر من أمتي» ٣٧٩/١. وقال محمد الحوت البيروتي بعد أن أورد هذا الحديث: إنه لم يصح، وهو من أكاذيب المعتزلة. انظر: أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، رقم: (٧٩٠) ١٦٦/١، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

بالصحة والقبول، فكيف يتعارض بذلك لولا جهلكم على أننا قد بينا فيما سلف: أن الكبائر إنما تطلق^(١) على الكفر، وإذا ورد عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خبران صحيحان يجب حملهما ما أمكن استعمال كل واحدٍ منهما على موجه ومقتضاه، ولا يطرح واحد منهما، بل يفعل فيهما كما فعلنا بمعنى قوله تعالى: ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ﴾^(٢)، مع قوله: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾^(٣)، فحمل كل آية على موجهها/ ولم يطرح منهما شيئاً.

ب/١٣٠

فكذلك هذا الخبر لو صح لحملناه على ما يليق به لفظاً ومعنى من غير إطراح، فنقول: إن معنى قوله: «لا تنال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي»، معناه: من بدل دينه وارتد بعد إيمانه، أو وقعت منه كبيرة لا تقع إلا من كافرٍ - مثل: جحد الصلوات المكتوبة، واستحلال كبيرة، كالزنا أو السرقة أو القتل، وهو معتقد لإباحة ذلك - فهذا يحكم بكفره بذلك، ولا تناله شفاعته.

فإن قيل: فقد روي عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: «من تحسّى سمّاً فهو يتحسّاه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن قتل نفسه بحديدة أو تردى من جبلٍ فإنه يفعل ذلك بنفسه في نار جهنم»^(٤)، وقال: «ولا يدخل الجنة مدمن خمرٍ ولا عاق والديه»^(٥)، وقال: «من قتل نفساً جاء يوم القيامة مكتوباً

(١) في الأصل: «تنتطق»، والمثبت هو المناسب للسياق.

(٢) سورة المرسلات: ٣٥.

(٣) سورة الصافات: ٢٧.

(٤) الحديث متفق عليه عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أخرجه البخاري ٢١٧٩/٥ في كتاب الطب، باب شرب السم والدواء به، برقم: (٥٤٤٢)، بألفاظ متقاربة. وأخرجه مسلم ١٠٣/١ في كتاب الإيمان، باب: غلظت تحريم قتل الإنسان نفسه، برقم: (١٠٩)، بألفاظ متقاربة.

(٥) أخرجه النسائي ٣١٨/٨ في كتاب الأشربة، باب الرواية في المدمنين في الخمر، برقم: =

بين عينيه: آيس من رحمة الله»^(١).

قيل^(٢): قد بينا أن هذه الأخبار لا تعارض بها أخبارنا؛ لأنها ليست مثلها في الصحة والظهور والشهرة، ولا تلقَّتْها الأمة بالقبول كتلقِّيها أخبار الشفاعة، وبيننا الفرق بينهما، على أنها لو صحَّت لكانت محمولة على وجه يليق بها، وهو ما قدَّمناه آنفاً على من فعل هذه الأفعال على وجه الاستحلال لهذا الاعتقاد؛ لإباحتها، وتكذيب خبر الله ﷻ بتوقيف منه على تحريمها؛ لأن ذلك لا يقع إلا على جهة التكذيب، ونفي التصديق لله تعالى ولرسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. ولعمري إن من هذا حاله فإنه لا يستحق الشفاعة، بل يستوجب الخلود في النار وتحرم عليه الجنة؛ لكفره وتكذيبه واستحلاله ذلك.

فإن قيل: فقد ثبت من أصلكم أن الشفاعة عندكم لا يستحقها إلا مؤمنٌ. وقد رُوِيَ عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: «لا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن»^(٣)، وقال: «ما آمن ولا صدق من بات شعباناً وجاره طاوياً»^(٤)،

= (٥٦٧٢)، عن عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بلفظ: «لا يدخل الجنة منان ولا عاق ولا مدمن خمر». وأخرجه ابن ماجه ١١٢٠/٢ في كتاب الأشربة، باب مدمن خمر، برقم: (٣٣٧٦)، عن أبي الدرداء رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بلفظ: «لا يدخل الجنة مدمن خمر».

(١) أخرجه ابن ماجه ٨٧٤/٢ في كتاب الديات، باب التغليظ في قتل مسلم ظلماً، برقم: (٢٦٢٠)، عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بلفظ: «من أعان على قتل مؤمن بشرط كلمة لقي الله ﷻ مكتوب بين عينيه: آيس من رحمة الله». وقال المناوي في حكمه على هذا الحديث: حديث ضعيف جداً. انظر: التيسير بشرح الجامع الصغير ٤٠١/٢.

(٢) هذا جواب الباقلاني في التمهيد ص ٤٢١، وفي الإنصاف ص ١٧٢.

(٣) الحديث متفق عليه عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أخرجه البخاري ٢١٢٠/٥ في كتاب الأشربة، باب الخمر من العنب، برقم: (٥٢٥٦). وأخرجه مسلم ٧٦/١ في كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي، برقم: (٥٧).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ١٦٤/٦، برقم: (٣٠٣٥٩)، عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ =

وقال: «مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا»^(١)، وقال: «المسلمُ مَنْ سَلِمَ المسلمون من يده ولسانه، والمؤمنُ من أَمِنَ جاره بوائقه. يريدُ: غشمه وظلمه»^(٢)، وقال: «ليسَ مِنَّا مَنْ باتَ بطِيناً وجاره خميصاً»^(٣).

فالجواب: أنه قد ثبت آحاداً توجب العملَ ولا تُوجب العلمَ، فلا يجب القطع بمعانيها^(٤) وإن كان يجبُ العملُ بها؛ لأن أخبار الآحاد توجب العمل ولا توجب العلمَ، وخبر الشفاعة قد بينا أنه مقطوع بصحته من الطريق التي بينها. على أن هذه الأخبار لو كانت تواتراً معنوياً أو كانت قد دلت الدلالة على صحتها، لاحتملت وجوهاً من التأويل^(٥):/

= بلفظ: «ما يؤمن من بات شعباناً وجاره طاو إلى جنبه». وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير ٢٥٩/١، برقم: (٧٥١) عن أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، بلفظ: «ما آمن بي من بات شعباناً وجاره جاتع إلى جنبه وهو يعلم به».

(١) أخرجه مسلم ٩٩/١ في كتاب الإيمان، باب قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «من غشنا فليس منا»، عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، برقم: (١٠١).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٣٨٧/١، برقم: (٣٦٧٢)، عن عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، في حديث طويل، بلفظ: «... والذي نفسي بيده، لا يسلم عبد حتى يسلم قلبه ولسانه، ولا يؤمن حتى يأمن جاره بوائقه. قالوا: وما بوائقه يا نبي الله؟ قال: غشمه وظلمه...». والجزء الأول من الحديث متفق عليه عن عمرو بن العاص رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فقد أخرجه البخاري ١٣/١ في كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، برقم: (١٠). وأخرجه مسلم ٦٥/١ في كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام، برقم: (٤٠).

(٣) لم أجد هذا اللفظ، وإنما هو بألفاظ قريبة منه كما في الهامش قبل السابقين.

(٤) في الأصل: «بمعنيها»، والمثبت هو الصواب.

(٥) هذه الوجوه من الاحتمالات أوردتها الباقلائي في التمهيد ص ٤٢٢، وفي الإنصاف

أحدها: ما بيناه من أنها تكون محمولة على من فعل شيئاً من هذه الأفعال على وجه الاستحلال، وعلى وجه الجحد والتكذيب، والردّ على الله تعالى وعلى رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في تحريم ما حَرَّمَ. ويحتمل أن يكون أراد به أنه في هذه الحالة ليس هو كامل الإيمان، ولا بمنزلة المؤمن المطيع الذي لم يواقع كبيرةً ولا ارتكب جريمةً، وأنه لا يبلغ مبلغه في البرِّ والطهارة والسلامة من الذنوب.

ويحتمل أيضاً: أن يكون أوردته على وجه التهديد والتغليظ والمبالغة في الزَّجر؛ لقوله: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»^(١)، وكقوله: «من قتل عبده قتلناه، ومن جدد أنفه جدعناه، ومن غل صدقته فإننا آخذوها وشطر ماله؛ عَزَمَةٌ من عزمات ديننا»^(٢)، وكقوله: «لقد هممت أن آمر بالحطب

(١) أخرجه الدارقطني في سننه ٤٢٠/١، باب الحث لجار المسجد على الصلاة فيه إلا من عذر، عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. وأخرجه الحاكم في المستدرک ٣٧٣/١، برقم (٨٩٨)، عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. وقد ضَعَفَهُ ابن حجر في فتح الباري ٤٣٩/١، والمناوي في فيض القدير ٤٣٩/٤. وقال عنه السخاوي في المقاصد الحسنة ٧٢٦/١ (١٣٠٩): ليس له إسناده ثابت، وإن كان مشهوراً بين الناس. وأخرجه البيهقي في سننه ٥٧/٣، برقم: (٤٧٢٢)، عن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وقال: وهو ضعيف.

(٢) الحديث رواه سمرة بن جندب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أخرجه الترمذي ٢٦/٤ في كتاب الدييات، باب ما جاء في الرجل يقتل عبده، برقم: (١٤١٤)، بلفظ: «من قتل عبده قتلناه، ومن جدع عبده جدعناه». قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب. وأخرجه النسائي ٢٠/٨ في كتاب القسامة، باب القود من السيد للمولى، برقم: (٤٧٣٦)، بزيادة: «ومن أحصاه أخصيناه». وأخرجه أبو داود ١٤١/٥ في كتاب الدييات، باب: من قتل عبده أو مُثَّل به، برقم: (٤٥٠٤). وأخرجه ابن ماجه ٨٨٨/٢ في كتاب الدييات، باب: هل يقتل الحر بالعبد؟، برقم: (٢٦٦٣). أما قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «من غل صدقته فإننا آخذوها وشطر ماله» فإن الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ اتفقوا على ترك استعمالهم لهذا الحديث، فدل ذلك على نسخه. انظر: البحر المحيط للزركشي ٢٢٧/٣، وإرشاد الفحول للشوكاني ٣٣٥/١.

فيجمع، وبالصلاة فتقام، ثم أخالف إلى بيوت أقوام لم يحضروا الجماعة فأحرق عليهم بيوتهم»^(١).

ويقال لهم بعد ذلك: وهذه الأخبار أيضاً معارضة بما روى أبو الدرداء -رحمة الله عليه-، أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «من قال: لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنة، قال أبو الدرداء: فقلت يا رسول الله: وإن زنا وإن سرق؟ فقال: نعم. وإن زنا وإن سرق. فقال له ثانية مستعظماً: وإن زنا وإن سرق؟ فقال مجيباً: وإن زنا وإن سرق. فقال له في الثالثة جواباً له: نعم وإن زنا وإن سرق وإن رغم أنف أبي الدرداء»^(٢).

وقال في عدّة أخبار: «من قال: لا إله إلا الله مخلصاً من قلبه دخل الجنة»^(٣)، وقال: «يقول الله تعالى: أنا عند ظنّ عبدي بي، فليظنّ بي ما شاء، إن خيراً فخيراً، وإن شراً فشرّاً»^(٤)، وقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «من كان آخر كلامه:

(١) الحديث متفق عليه عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أخرجه البخاري ٢٣١/١ في كتاب الجماعة والإمامة، باب وجوب صلاة الجماعة، برقم: (٦١٨). وأخرجه مسلم ٤٥١/١ في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة، برقم: (٦٥١).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٤٤٢/٦، برقم: (٢٧٥٣١). وأخرجه النسائي في سننه الكبرى، باب: ما يقول عند الموت، برقم (١٠٩٦٤) ٢٧٦/٦.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ: البخاري في التاريخ الكبير، برقم: (٢١٧٤) ٦٥/٨، عن أبي شيبة الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، برقم: (٢٢١١٣) ٢٣٦/٥، عن معاذ بن جبل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بألفاظ قريبة منه.

(٤) الجزء الأول من الحديث متفق عليه عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أخرجه البخاري ٢٧٣١/٦ في كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿مُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ﴾، برقم: (٧٠٦٦). وأخرجه مسلم ٢٠٦٧/٤ في كتاب الذكر والدعاء، باب فضل الذكر والدعاء، برقم: (٢٦٧٥).

لا إله إلا الله دخل الجنة»^(١)، وقال في حديث النجوى: «إن الله ﷻ يقول لعبده عند المحاسبة: أتذكر وقت كذا وكذا حين عصيتني! فيقول: بلى يا رب. فيقول: أنا سترتها عليك وأنا أغفرها لك اليوم». وما رُوِيَ: «أن رجلاً قام إلى النبي ﷺ وهو في الخطبة، فقال: يا رسول الله: متى الساعة؟ فقال: ماذا أعددت لها؟ فقال: لا شيء. ثم قال الثانية: متى الساعة؟ ثم الثالثة، فقال: ماذا أعددت لها؟ فقال: ما أعددت لها شيئاً غير أنني أحبُّ الله ورسوله. فقال: أبشر. فإن المرء مع من أحب»^(٢). وقال: «الصومُ جنة»^(٣).

وما ورد في ثواب الأعمال ورجاء رحمة الله ﷻ وكثرة عفوه وغفرانه للذنوب، لو ذكرنا جميعه لاحتاج إلى عدة كتبٍ مثل كتابنا هذا وأضعافه. وقد صنَّف أصحاب الحديث - رحمهم الله - في ذلك كتباً، كحسن الظن بالله وكتاب العفو وسعة رحمة الله. وقوله: «عبدني / يُذنبُ ولا يبالي أن يضره ١٣١/ب ذلك، فأنا أولى أن أغفر ولا أبالي ولا يضرني ذلك»^(٤). وقوله ﷺ: «لو لم تذبوا لجاء الله سبحانه بقوم يذنبون ويستغفرون ويغفر

(١) أخرجه أبو داود ١٩/٤ في كتاب الجنائز، باب في التلقين برقم: (٣١٠٧) عن معاذ بن جبل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٢) الحديث متفق عليه بالفاظ قريبة منه، عن أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أخرجه البخاري ١٣٤٩/٣ في كتاب المناقب، باب مناقب عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، برقم: (٣٤٨٥). وأخرجه مسلم ٢٠٣٢/٤ في كتاب البر والصلة، باب المرء مع من أحب، برقم: (٢٦٣٩).

(٣) الحديث متفق عليه، عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أخرجه البخاري ٢٧٢٣/٦ في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: «يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ»، برقم: (٧٠٥٤). وأخرجه مسلم ٨٠٦/٢ في كتاب الصيام، باب فضل الصيام، برقم: (١١٥١).

(٤) لم أظفر به.

لهم»^(١). وقوله تعالى: «لو أتاني عبدي بقراب الأرض [خطايا]»^(٢)، لأنيته بقراب الأرض مغفرة ورحمة»^(٣). وهذا باب لا يمكن حصره كثرة وشهرة، فتحمل تلك الأخبار على الوجوه التي ذكرناها بدليل هذه الأخبار، ويبقى لنا أخبار الشفاعة مسلمة بلا معارضة، وصح ما قلناه.

فإن قيل: فتحمل أخبار الشفاعة على غفران الصغائر التي وقعت مع مجانبة الكبائر، وعلى الكبائر التي قد تاب عنها فاعلها، فلا يؤدي ذلك إلى إسقاط الأخبار التي رويناها.

قيل: قد بينا فيما سلف أن من أصلكم: أن من أتى صغيرة مع اجتناب الكبيرة، وقعت تلك الصغيرة محبطة، لا يستحق عليه فيها عقاباً، فلو عاقبه الله سبحانه على ذلك لكان له ظالماً، وكذلك التوبة تحبط ما سلف من الكفر والكبائر، ولو عاقبه مع التوبة التي تجب على الله تعالى عندكم قبولها، لكان له بذلك ظالماً، فكأنه يشفع النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى الله تعالى يوم القيامة في أن لا يظلم خلقه ولا يتعدى عليهم، ولا يفعل بهم من العقاب ما لو فعله لكان ظالماً جائراً، ويفعل بهم الثواب الذي لو لم يفعله بهم لكان مانعاً لهم ما يستحقونه، وهذا كفرٌ من قائله. كيف وقد بينا أن الأخبار إنما وردت في أهل الكبائر وفيمن حصل في النار، فيخرج منها بالشفاعة بعد أن يتخرموا وامتحنوا

(١) أخرجه مسلم ٢١٠٦/٤ في كتاب التوبة، باب سقوط الذنوب بالاستغفار توبة، برقم: (٢٧٤٩)، عن أبي هريرة رضي الله عنه، بألفاظ قريبة منه.

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من الأصل.

(٣) أخرجه الترمذي ٥٤٨/٥ في كتاب الدعوات، باب: فضل التوبة والاستغفار، برقم: (٣٥٤٠)، عن أبي هريرة رضي الله عنه، بألفاظ قريبة منه. ثم قال الترمذي: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

وصاروا حممة ، فلا وجه لطلب الأمانى ، وما لا يجدي نفعاً .

❁ مسألة:

فإن قيل: فإذا كانت الشفاعة لأهل الكبائر، فما تقولون فيمن حلف بالطلاق: ليفعلنَ فعلاً ينال به شفاعة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أو يصير به من أهل الشفاعة، أتأمرونه بفعل المعاصي؟ .

قيل^(١): نأمره بالطاعات والإيمان فإذا أتى بالطاعات والإيمان يصير ممن إذا وقعت منه خطيئة نال شفاعة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا لمجرد المعصية؛ ألا ترى أنه لو أتى بالمعاصي ولا إيمان معه لم يكن من أهل الشفاعة؟ ولكن نقول له: اعمل الطاعات والإيمان؛ فإنك إن ابتليت بخطيئة أو معصية صرت ممن يجوز أن يُشْفَعَ له، وهذا كما اتفقنا نحن وأنتم في رجل حلف بالطلاق: ليفعلنَ فعلاً يصير به من التائبين المستغفرين . وكل ما تلزمون في هذا الكتاب فإنه ينقلب عليكم في التوبة والاستغفار .

وهذه جملة مُقْنَعَةٌ في إثبات الشفاعة/ وأحكامها، وبالله التوفيق . ١/١٣٢

*** ** *

(١) هذا جواب الباقلاني في التمهيد ص ٤٢٩ ، وفي الإنصاف ص ١٧٥ .

باب

القول في إثبات عذاب القبر ونعيمه ومنكره ونكير

وقد ذهب عامة أهل الحق من الفقهاء وأصحاب الحديث والمتكلمين من أصحابنا إلى إثبات عذاب القبر ونعيمه، وإثبات المَلَكَيْنِ اللَّذَيْنِ ينزلان على العبد في القبر. وهو قول أكثر الأمة^(١).

وذهبت القدرية بأسرها^(٢) إلى جحد ذلك وإنكاره ورد حجة الشرع في ذلك، إلا الجبائي منهم، فإنه أحجم عن الجحد، فقال: إني أقول بعذاب القبر غير أن الحياة تفتقر إلى البنية الصحيحة، فأما مع نقض البنية فإنه لا يصح وجود الحياة. وإنما خاف سيف المسلمين والشناعة، فقال لأصحابه: أنا قد تلطفت في تكذيب القول بعذاب القبر في قولي: إن الحياة تفتقر إلى البنية؛ لأن من نُقِضَتْ بنيته وَقُطِعَ قِطْعًا لا يصح وجود الحياة فيه، فلا يضرنني

(١) انظر: الإنصاف ص ٥١، وأصول الدين ص ٢٦٩، وشرح المواقيف ٣١٧/٨، وشرح المقاصد ٢٢٠/٢.

(٢) نفى القاضي عبد الجبار الهمداني هذه النسبة إلى المعتزلة بقوله: «وجملة ذلك إنه - أي: عذاب القبر - لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا، ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به». انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٠. وقال الجرجاني: «وأنكره مطلقاً - أي عذاب القبر - ضرار بن عمرو وبشر المرسي وأكثر المتأخرين من المعتزلة». انظر: شرح المواقيف للجرجاني ٣١٧/٨.

مدافعهم بقول مطلق: إني أُبَيِّنُ ذلك، خَبثًا منه ولعنة. ولهذا قال أبو الحسن رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «المعتزلة مخانيث الخوارج، وكان الجبائيُّ مُدْهَمًا».

والذي يدل على بطلان قولهم: جواز ذلك من جهة العقل، وما يدل على وجوبه وصحته من أدلة السمع:

فأما جواز العقل: فهو أن الله تَعَالَى قادر على خلق الحياة وردها^(١) إلى العبد كما خلقها فيه أول مرة، وهو أيضًا قادر أن يخلق فيه الحياة في هذا الحال، وإن كنا لا نرى فيه علامات الحياة، وَيَحْجُبُ أَبْصَارَنَا عَنْ رُؤْيَةِ ذَلِكَ، كما حَجَبَ عَنَا كَثِيرًا مِنَ الْأَشْيَاءِ كَالْمَلَائِكَةِ وَالْجِنِّ وَالْهَوَاءِ وَالْأَجْسَامِ اللَّطِيفَةِ، فإذا جاز ذلك في قدرته، ثم ورد الشرع بشيئته ووجوبه، وجب القضاء بصحته، ونحن نذكر ما يُلَبِّسُونَ به بعد الفراغ من إيراد أدلتنا، ونجيبُ عنه إن شاء الله تعالى.

والدليل على إثبات عذاب القبر: قوله تَعَالَى في قصة فرعون وآله: ﴿الْتَأَرْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾^(٢)، والغدو والعشي إنما يكون في الدنيا عند دوران الشمس في الفلك.

والثاني^(٣): أنه قال: ﴿يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾، ثم فصل بين عذاب القبر وبين عذاب يوم القيامة، فقال: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾^(٤)، وهو عذاب جهنم، فثبت أنهم معذبون في الدنيا

(١) في الأصل: «ورده» وهو خطأ، والمثبت هو الصواب.

(٢) سورة غافر: ٤٦.

(٣) كذا بالأصل، ولعله أراد بـ «الثاني»: الوجه الثاني من الاستدلال بالآية السابقة.

(٤) الآية السابقة.

غدواً وعشيّاً قبل قيام الساعة، وهو عذاب القبر^(١).

ويدل عليه: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً

ضَنْكًا﴾^(٢)، وقوله: ﴿لَهُمْ مِّنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِن فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ﴾^(٣)، كلاهما/ ١٣٢ ب
قال أهل النقل والتفسير: إنه مراد به: عذاب القبر.

ويدل على إثبات نعيم القبر: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي

سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾^(٤)، وقال سبحانه: ﴿وَلَا

تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١١٨﴾ فَرِحِينَ

بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا

خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٩﴾ ﴿١٢٠﴾ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةِ اللَّهِ

وَفَضْلِهِ﴾^(٥)، وهذا نصٌّ على أنهم أحياء وإن كنا لا نحس حياتهم ولا نشعرها؛

تكذيباً لقول القدرية، وأنه لا يجب لموحد أن يحسب ولا يظن في المقتول

الذي قطع لحمه وبُضعت أعضاؤه أنه ميتٌ، بل هو يرزق عند الله فرحاً مستبشراً

ناطقاً متكلماً، وفيه دلالة واضحة وحجة قاطعة على صحة ما قلناه.

ويدل عليه: قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي

الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ...﴾ الآية^(٦)، وفي الإجماع: أن الثبیت على

الإيمان في القيامة لا يحصل، فثبت أن قوله في الآخرة أراد به القبر، وكذلك

(١) انظر: تفسير ابن كثير ٨٢/٤، وتفسير القرطبي ٣١٩/١٥، والدر المنثور للسيوطي ٢٩٠/٧.

(٢) سورة طه: ١٢٤.

(٣) سورة الأعراف: ٤١.

(٤) سورة البقرة: ١٥٤.

(٥) سورة آل عمران: ١٦٩ - ١٧١.

(٦) سورة إبراهيم: ٢٧.

فسره عامة أهل التفسير بلا خلافٍ بينهم^(١).

فأما ما يدل على ذلك من السنة: فالخبر المتواتر عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لفظاً ومعنى أنه كان يقول في آخر دعاء القنوت: «ربنا آتنا في الدنيا حسنة، وفي الآخرة حسنة، وقنا عذاب القبر، وعذاب النار»^(٢)، وهذا معلوم ضرورة لا يمكن لمسلمٍ جحدُه، كما لا يمكن جحد دعاء القنوت.

ومنه الحديث المشهور: عن ابن عباسٍ وعلي بن أبي طالب - رضوان الله عليهما -: أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مرَّ بقبرين، فقال: «إنهما يعدَّبان، وما يعدَّبان بكبير، أما أحدهما: فإنه كان لا يَسْتَنْزِه من البول، وأما الآخر: فكان يمشي بين الناس بالنميمة، ثم أخذ جريدة رطبة وَغَرَزَهَا على قبريهما، وقال: إنه يُخَفَّف عنهما ما داما رطبتين»^(٣).

وروى عدة من الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: «القبرُ روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران»، وقرأ: ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾^(٤) فَرُوحٌ وَرَحْمَانٌ وَجَنَّتْ نَعِيمٍ^(٥). وقال

(١) انظر: تفسير ابن كثير ٥٣٢/٢، وتفسير القرطبي ٣٦٣/٩، والدر المنثور للسيوطي ٢٦/٥.

(٢) الحديث متفق عليه عن أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أخرجه البخاري ٢٣٤٧/٥ في كتاب الدعوات، باب: قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، برقم: (٦٠٢٦). وأخرجه مسلم ٢٠٧٠/٤ في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الدعاء باللهم آتنا في الدنيا حسنة، برقم: (٢٦٩٠).

(٣) الحديث متفق عليه عن عبد الله بن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أخرجه البخاري ٨٨/١ في كتاب الوضوء، باب: ما جاء في غسل البول، برقم: (٢١٥) بالفاظ قريبة منه. وأخرجه مسلم ٢٤٠/١ في كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول، برقم: (٢٩٢).

(٤) سورة الواقعة: ٨٨ - ٨٩.

(٥) أخرجه الترمذي ٦٣٩/٤ في كتاب صفة القيامة، باب القبر يقول للمؤمن مرحباً وأهلاً =

عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لو نجا أحدٌ من عذاب القبر لنجا سعد بن معاذ»^(١)، يعني به: سؤال منكر ونكير لا العقاب^(٢).

وروى عدة من الصحابة: أنه لما كان يوم بدرٍ، وقف النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على القلب: ثم نادى: «يا أبا جهل بن هشام، يا شيبه/، يا عتبة بن ربيعة، يا فلان، يا فلان، هل وجدتم ما وعد ربكم حقًا؟ فقد وجدنا ما وعدنا ربنا حقًا. فقال بعضُ أصحابه: يا رسول الله: أتكلّم الموتى؟ - وقيل: أتكلّم جيفًا ملقاة؟ - فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: والذي نفسي بيده إنهم يسمعون كما تسمعون، وإنما مُنعوا من الجواب، ولو أذن لهم بالجواب لقالوا: قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقًا»^(٣).

وروي في حديث عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال له: «كيف بك يا ابن الخطاب إذا نزل عليك ملكان فظان غليظان يجران شعورهما ويشقان الأرض بأسانهما، يسألانك عن ربك، وعن دينك، وعن نبيك، وعن

= برقم: (٢٤٦٠)، عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بلفظ: «إنما القبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النار». قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، برقم: (٢٤٣٢٨) ٥٥/٦، عن عائشة بنت أبي بكر بلفظ: «إن للقبر ضغطة، ولو كان أحد ناجيًا منها؛ نجا منها سعد بن معاذ».

(٢) زعم بعض القدرية أن سؤال الملكين في القبر إنما يكون بين النفتين في الصور، وحينئذ يكون عذاب قوم في القبر. انظر: أصول الدين للبيهقي ص ٢٦٩.

وأنكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرًا ونكيرًا. وقالوا: إنما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذ سئل، والنكير إنما هو تفرغ الملكين. انظر: أبقار الأفكار ٣٣٣/٤، وشرح المواقف ٣١٧/٨.

(٣) أخرجه البخاري ١٤٦١/٤ في كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل، برقم: (٣٧٥٧) ١٤٦١/٤ عن أبي طلحة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، في حديث طويل بالفاظ متقاربة. وأخرجه مسلم ٢٢٠٣/٤ في كتاب الجنة، باب عرض مقعد الميت، برقم: (٢٨٧٤) عن أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

إمامك، وعن قبلتك، وعن إخوانك. فأما المؤمن فإنه يقول: الله ربي، ومحمد نبيي، والقرآن إمامي، والكعبة قبلتي، والمؤمنون إخواني. وأما الكافر فيقول: لا أدري. فيقولان له: لا دريت...»، وذكر الخبر إلى أن ذكر الجلوس في القبر، حتى قال عمر بن الخطاب: يا رسول الله: أو يكون عقلي معي هكذا؟ فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نعم، فقال: إذن أكفيكما يا رسول الله - أو قال -: إذن لا أبالي»^(١).

ولو ذكرنا الأخبار الواردة أيضاً في هذا الباب لطلال بها الكتاب، وهذه الأخبار قد تواترت على المعنى، وتلقته أيضاً الأمة بالقبول، حتى أحجم شيخو القدرية عن دفعها، وهي أظهر من أخبار الشفاعة مع ظهور تلك، فوجب القطع بصحتها وبقبولها.

فإن قيل: فعندنا: أن الحياة لا يصح وجودها مع نقض البنية، ونحن نرى القتل يقطع قطعة قطعة، وتأكله السباع والطيور والحيتان، ويحرق بالنار، وقد يُذَرَأُ في البحر، فكيف يعاد إليه الروح^(٢).

فيقال: إن قولكم: مع نقض البنية لا يصح وجود الحياة، هو جهل منكم

(١) أخرجه البيهقي في الاعتقاد، برقم: (٢٦٨) ص ٣٤٣، عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وقال: غريب بهذا الإسناد. وأخرجه ابن عبد البر في التمهيد، برقم: (٣٦٢) ٢٥٠/٢٢ عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

وفي معنى هذا الحديث أحاديث كثيرة، منها: في صحيح مسلم ٢٢٠٠/٤، في كتاب الجنة، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه، برقم: (٢٨٧٠) عن أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٢) ممن أجاب عن هذه الشبهة: النسفي في تبصرة الأدلة ٧٦٤/٢، والأمدي في أبكار الأفكار ٣٣٧/٤، والهندي في الرسالة التسعينية ص ١٥٧، والجرجاني في شرح الموافقات

وتعجيز للباري ﷻ، وإخراجه عن قدرته عما هو قادر عليه؛ لأن الله سبحانه يقدر أن يرد الحياة إلى الأجزاء المتفرقة والأوصال المتقطعة، كما يردّها إلى المتألّفة الصحيحة، وهو قادر على الأمرين، وقد نرى من الحيوانات في البر والبحر كالخنفساء البحرية والحية وغير ذلك ما يقطع قطعة قطعة، ويبقى لحمه حيًا اليومين والثلاثة، ونرى الذرة الصغيرة التي لا يدركها الطرف، يخلق الله فيها الحياة والعلم والقدرة، وكذلك البعوضة مع ضالّة^(١) خلقها، فإذا جاز/ب ١٣٣ ذلك في القدرة، جاز أن يرد الله تعالى الروح إلى الأجزاء المتفرقة والمتخرقة كلها أو يرده إلى بعضها، ثم يعاقب أو يثاب على ما نصّ الله عليه في القرآن، ونصّ عليه نبيّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في سنّته.

وتعجّبهم من ذلك هو بلا حد، كتعجب الملحدة من الحياة بعد الموت، وقولهم: من يحيي العظام وهي رميم؟ قال الله ﷻ: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^(٢)، وفي هذا الموضع قال سبحانه: يقدر أن يرد الحياة إليهم مفترقين أو مجتمعين، وإن كانت أجزاءهم مبددة في البحر أو متفرقة في بطون السباع، فلا وجه للتعجب مما نصّ الله عليه وأمرنا بإزالة الظنّ والشكّ فيه.

فإن قيل: فنحن نشاهد الميت اليوم واليومين والثلاثة والقتيل المصلوب، ولا نرى أحداً يأتيه ولا يعترضه، ولا نرى القبر مضطرباً ولا منتفضاً، فكيف يجوز أن يجلس في قبر ضيق مع الملكين ونحن لا نشاهد ذلك^(٣)؟

(١) هذه الكلمة غير واضحة في الأصل، أثبتنا لمناسبتها للسياق.

(٢) سورة يس: ٧٩.

(٣) انظر في الرد على هذا القول: نهاية العقول للرازي ٤٧٠/٢، وشرح المواقيت ٣١٩/٨.

قيل: قد بينا أن هذا هو الإلحاد بعينه، والعلة التي لأجلها جحدت الزنادقة عظم الشريعة، فأنكروا الكرام الكاتبين، وقالوا: إنا لا نراهم ولا نشاهدهم وإن كان الله سبحانه قد أثبتهما، فقال: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ﴿١﴾ كِرَامًا كَثِيرِينَ ﴿٢﴾﴾ الآية (١)، وأنكروا ثبوت الملائكة، وإن كان الله سبحانه يقول: ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ﴾ (٢)، وأنكروا إبليس، وإن كان الله تعالى قد نصَّ على تسليطه، وأنكروا عظم الشريعة وأنها مبنية على ذلك وأمثاله.

فإن أجابوا إلى ذلك، قالوا بقول أهل الدهر، وإن زعموا أن هذه الأشياء ثابتة وإن كانت لا تشاهد في العادة.

قيل: فكذلك هذا مثله.

فإن قيل (٣): فقد قال الله سبحانه: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾ (٤)، وقال: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ آمُونًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (٥)، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ الآية (٦).

قيل: إنما ذكر الموتين والحياتين اللتين هما المعظم ومعهما الألم والدوق، وذكر ذلك الموت في الآيات التي ذكرناها، ألا ترى أن الله سبحانه

(١) سورة الانفطار: ١٠ - ١١.

(٢) سورة الرعد: ١١.

(٣) ممن أجاب عن هذا القول: الأمدي في أبحار الأفكار ٣٣٣/٤، والتفتازاني في شرح المقاصد ١١٢/٥، والهندي في الرسالة التسعينية ص ١٥٦.

(٤) سورة الدخان: ٥٦.

(٥) سورة البقرة: ٢٨.

(٦) سورة غافر: ١١.

قال في عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَأُحْيَى الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(١)، وقال في قصة العزيز: ﴿فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾^(٢)، وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾^(٣)، ولم يقل عن هؤلاء: ثلاث موتاتٍ وثلاث إعاداتٍ، لكنه أخبر/ عن الكل بلفظ واحد/ ١٣٤ على ما هو أعظم عندهم، وفي معلوم حسابهم.

فإن قالوا: فقد قال تعالى: ﴿وَنُؤْيِلْنَا مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا﴾^(٤)، ومن بعثنا: لا يكون من مرقد^(٥).

قيل: قال بعض أصحابنا: إنهم لم يكونوا رقاداً، ولكنهم لعظم ما يرون من عذاب يوم القيامة وعذاب النار، صار عذاب القبر عندهم كأنه مرقد، كما يقول الإنسان إذا لقي شدة بعد شدة: كنت في الجنة ولم أدر حتى أصابني هذا^(٦).

وقول آخر: إن ما بين النفختين يقع عليهم كهيئة الرقاد، فيخفف عنهم العذاب عند وفاة الخلائق، فإذا نفخت الآخرة، قالوا: من بعثنا من مرقدنا، وليس في ذلك جحد ولا تكذيبٌ بعذاب القبر^(٧).

(١) سورة آل عمران: ٤٩.

(٢) سورة البقرة: ٢٥٩.

(٣) سورة البقرة: ٢٤٣.

(٤) سورة يس: ٥٢.

(٥) ممن أجاب عن هذه الشبهة بتفصيل أكثر: الأمدي في أبحار الأفكار ٤/٣٣٩.

(٦) انظر: إثبات عذاب القبر لأبي بكر البيهقي، دار الفرقان ١/١٢٨.

(٧) ذهب أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر من المعتزلة إلى أن الكافر يعذب فيما بين

النفختين أيضاً. انظر: أبحار الأفكار ٤/٣٣٢، وشرح المواقف ٨/٣١٧.

باب القول في الآجال

والذي يذهبُ إليه كافة أهل الحق^(١): أن المقتول إذا قُتِل فإنه مات بأجله الذي قدر له. وحقيقة الأجل: هو الوقت الذي يعلم الله تعالى أن العبد يموت فيه لا محالة، فلا يجوز تأخير موته عنه ولا تقديمه، وهو مأخوذ من أجل الدَّيْن، وهو وقت حلول محله. فعندنا: أن أحدًا من المخلوقين لا يقدر على قطع أجل غيره بحالٍ.

وذهب عامة القدرية إلا من شذ منهم: أن المقتول يموت بغير أجله الذي ضربه الله له^(٢)، وأنه لو لم يقتل لعاش ولم يموت^(٣).

والدليل على صحة قولنا: حجة العقل والكتاب والسنة:

(١) انظر: التمهيد ص ٣٧٣، ومجرد مقالات الأشعري ص ١٣٦، وتبصرة الأدلة ٦٨٦/٢، وشرح المقاصد ١٦٠/٢.

(٢) هذا قول بعض المعتزلة كما حكى ذلك القاضي عبد الجبار في المغني ٣/١١. وأثبت عبد الجبار لنفسه ما أثبتته الأشاعرة بأن من مات حتف أنفه مات بأجله أيضًا، وكذا من قُتِل فقد مات بأجله أيضًا. انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٢.

(٣) قال القاضي عبد الجبار لما تكلم في هذه المسألة: «فعند شيخنا أبي الهذيل: أنه يموت قطعاً لولاه، وإلا يكون القاتل قاطعاً لأجله وذلك غير ممكن. وعند البغدادية: أنه يعيش قطعاً، والذي عندنا: أنه كان يجوز أن يحيا ويجوز أن يموت، ولا يقطع على واحدٍ من الأمرين فليس إلا التجوز». انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٢.

فأما حجة العقل: فهو أن المقتول لم يمّت من أجل قتل غيره له؛ لأن الجراحة ليست بضدّ للحياة؛ بدليل أنه قد يوجد تقطيع الحيوان قطعةً قطعةً فلا يموت، كما بيناه في الحية وغيرها، فإذا لم يكن الجرح ضد الحياة، ثبت أن المقتول إنما مات بما خلق الله سبحانه فيه من الموت الذي هو ضد الحياة، فصح ما قلناه.

فأما ما يدل على ذلك من القرآن: فقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْذِنُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾^(١)، وذم الله سبحانه أرقامًا قالوا لإخوانهم: ﴿لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا﴾^(٢)، يريدون: لو كانوا عندنا قعودًا عن القتال وأطاعونا، فأكذبهم الله ﷻ واحتج عليهم فقال لنبيه عَلَيْهِ السَّلَامُ قل لهم: ﴿فَأَذْرُوا عَنّ أَنْفُسِكُمْ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٣)، ثم قال: ﴿أَيُّنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّسَيَّدَةٍ﴾^(٤)، ثم قال: ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ...﴾ الآية^(٥)، وقال: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا...﴾ الآية^(٦). وقال: ﴿وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا﴾^(٧)... وأمثال ذلك في القرآن كثيرٌ.

(١) سورة الأعراف: ٣٤.

(٢) سورة آل عمران: ١٥٦.

(٣) سورة آل عمران: ١٦٨.

(٤) سورة النساء: ٧٨.

(٥) سورة آل عمران: ١٥٤.

(٦) سورة الحديد: ٢٢.

(٧) سورة المنافقون: ١١.

فأما ما يدل على ذلك من السنة: فما روى ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: أخبرني الصادق المصدوق: «إن خَلَقَ أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين ليلة، ثم بصير علقة...» ثم ذكر إلى أن قال: «ثم يقال للملك: اكتب رزقه وأجله وشقيًّا أم سعيداً»^(١)، وقال صلى الله عليه وسلم: «فرغ الله تعالى من أربع: من الخَلْق، والخَلْق، والرزق، والأجل»^(٢)، وقال عليه السلام: «لو اجتمع الخَلْق على أن يضرُّوك بشيء ما قدره الله عليك، لم يقدروا عليه، جف القلم بما هو كائن»^(٣)... وأمثال ذلك من الأخبار الكثيرة المنتشرة الظاهرة.

فإن قيل: فإذا كان قد مات بأجله، فما ذنب القاتل وهو لم يقطع أجله؟

(١) الحديث متفق عليه عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، أخرجه البخاري ٢٧١٣/٦ في كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِإِبَادِنَا﴾، برقم: (٧٠١٦)، بلفظ: «إن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً وأربعين ليلة، ثم يكون علقة مثله، ثم يكون مضغة مثله، ثم يبعث إليه الملك فيؤذن بأربع كلمات، فيكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أم سعيد...». وأخرجه مسلم ٢٠٣٦/٤ في كتاب القدر، باب كيفية خلق آدمي في بطن أمه، برقم: (٢٦٤٣).

(٢) أورده المتقي الهندي في كنز العمال ٦٩/١، برقم: (٤٩٤)، بلفظه مع زيادة كلمة «الخلق» بعد قوله: «فرغ الله» وقال: أخرجه ابن عساكر عن أنس بن مالك رضي الله عنه في الإيمان بالقدر. وأخرجه الإمام أحمد في مسنده ١٩٧/٥، عن أبي الدرداء رضي الله عنه، برقم: (٢١٧٧١) بلفظ: «فرغ الله إلى كل عبد من خمس: من أجله، ورزقه، وأثره، وشقي أم سعيد».

(٣) أخرجه الترمذي ٦٦٧/٤ في كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، برقم: (٢٥١٦)، عن ابن عباس رضي الله عنه بلفظ: «... واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام وجفت الصحف». قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

قيل له: ذنبه أنه اكتسب الجراحة التي خلق الله سبحانه عندها الموت وتعدى بذلك، فيجب أن يُجرح هو جراحةً يتوفي الله تعالى روحه عندها؛ لأن الموت بالاتفاق هو من فعل الله تعالى، وصار هذا مثل ما اتفقنا عليه في رجلٍ أطعم غيره سمًّا قاتلاً، أو أطلق عليه الحيّات والعقارب والسباع، أو طرحه في الماء فغرق، أو في النار فاحترق، أو ترك طفلاً بالليل حتى مات عالقاً^(١) - فإنه يجب عليه القصاص أو الدية. وإن كان الموت الحاصل عند تناول السم من فعل الله تعالى بالإجماع، وكذلك رسوبه في الماء واحتراقه بالنار ليس من فعله، وإنما هو من فعل الله تعالى، فكذلك البرد وغيره، كذلك هذا مثله.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الرجل الذي قُتِلَ وهو ابن عشرين سنة، لو لم يُقتل لكان يعيش ثلاثين سنة، وكان ذلك يكون أجله، لكن القاتل قطعه عليه بقتله^(٢).

قيل له: ذلك باطلٌ من الوجوه التي بينها ودللتنا على فسادها، ولو كان ذلك كما قلتم، لكان أحدنا يقدر أن يؤخر أجلاً قدّمه الله، ويقدم أجلاً آخره الله ﷻ، حتى يجعل عمره أكثر إن لم يقتله، وأقل إن قتله، وذلك خلاف الإجماع. وهو مذهب النمرود حيث قال: أنا أحيي وأميتُ، على أننا قد بينا أن أجل الإنسان هو الوقت الذي يموت الإنسان فيه، فأما الوقت الذي لو بقي إليه لعاش فيه، فإنه لا يصح أن يكون أجلاً له، كما لا يصح أن تكون الجنة دار الفراعنة والكفرة على معنى أنهم لو آمنوا أُدخِلوها، وأن تكون جهنم داراً للأنبياء والصالحين والمؤمنين، على معنى أنهم لو كفروا أُدخِلوها، وأن تكون

(١) وفي نسخة أخرى: عامداً. أشار إليها الناسخ فوق هذه الكلمة.

(٢) انظر في الرد على هذه الشبهة أيضاً: التمهيد للباقلاني ص ٣٧٥.

المرأة الأجنبية زوجة للإنسان، على أنه لو تزوجها لكانت زوجة له، كذلك لا يجوز أن يكون الوقت الذي لو بقي إليه لعاش أجلاً له؛ لأنه لو لم يقتل لعاش إليه.

ويسألون عن مقتولٍ وهو ابن عشرين سنة: أليس عندكم أن يكون أجله مائة سنة لو لم يقتل؟ فلا بد من نعم.

فيقال لهم: فهل يجوز أن يحسن من الله تعالى أن يوجب علينا أن نقتص من القاتل ونقطع عليه أجله، وقد كان يجوز أن يكون بقية أجل المقتول شهراً أو يوماً وبقية أجل القاتل مائة سنة.

فإن أجابوا إلى ذلك. قيل لهم: فالقصاص إنما هو المماثلة: النفس بالنفس، والعينُ بالعين، والأنفُ بالأنف، والأذن بالأذن، والسِّنُّ بالسِّنِّ، والجروح قصاص، فإن جاز أن يقطع عيش مائة سنة في مقابلة قطع عيش يوم واحد، فما أنكرتم أنه يجوز قطع اليدين والرجلين جميعاً بالإصبع الواحدة، ويجوز أن يؤخذ البريء بالسقيم، ويجوز كل ظلم في الدنيا. ولما ثبت إحالة هذا بموجب السمع والعقل، ثبت أنه ما قطع عليه أجله، وإنما المماثلة في الجراح تعتبر فقط، فيُجرح جراحة تفوت روحه عندها، كما جرح هو جراحة فات عندها روح المقتول.



فصل

[في الأرزاق]

وحقيقة الرزق^(١): هو ما يصل إلى البدن، ويقوم به الجسد، ويكون غذاء له من مأكولٍ ومشروبٍ وكسوة وما في معناه، سواء كان حلالاً أو حراماً، والله تعالى يرزق الحلال والحرام جميعاً، وإنَّ رزقه الحلال لعبده من علامة سعاده ورزقه الحرام إياه من أمانة شقاوته، والاعتبار في الأمور بالموافاة.

وذهبت المعتزلة بأسرها^(٢): أن الرزق هو بمعنى التمليك فقط، وأن الله تعالى لا يرزق الحرام، وإن أكل الحرام لا يأكل من رزق الله.

والدليل على ما قلناه: قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ عِندَ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنْ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾^(٣)، ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا﴾^(٤)، ﴿وَلَا تَقْنَلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقِي تَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾^(٥)، وقال: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ

(١) انظر في حقيقة الرزق: التمهيد ص ٣٧٠، وأصول الدين ص ١٦٣، ونهاية الإقدام ص ٤١٥، وشرح المقاصد ١٦٢/٢.

(٢) انظر: المغني ٢٧/١١، وشرح الأصول الخمسة ص ٧٨٤.

(٣) سورة فاطر: ٣.

(٤) سورة هود: ٦.

(٥) سورة الأنعام: ١٥١.

يُحْيِيكُمْ ﴿١﴾، فلما ثبت أنه لا خالق لنا غيره، ولا محيي لنا سواه، وأنه ما من مخلوق إلا والله سبحانه خالقه، كذلك ما من رزقٍ إلا والله تعالى رازقه.

ولأنه لو كان الرزق بمعنى التملك، لوجب أن لا يكون الطفل مرزوقاً وأن يكون الله سبحانه ما رزقه؛ لأنه لا يملك لبس أمه. وكذلك العبد والبهائم والطيور وحيوان البر والبحر/ غير المكلفين، يجب على قولهم أن لا يكون الله تعالى رازقهم؛ لأنه ما ملكهم شيئاً. وكذلك البهيمة وولدها ولبنها ملك لمالك غيرهم، فيأكل أولاد النعم من غير أمهم ومن لبن لا تملك ولا صاحبه، وتأكل البهيمة من زرع غير مالكةا، ولا نقول: إن الله ﷻ ما رزقها، بل نقول في كل ذلك بالضدّ مما قالوه.

ويقال لهم: إذا كان الرزق بمعنى التملك، ومعنى التملك عندكم إنما هو بمعنى القدرة، وكونه قادراً عليه، والله سبحانه أقدروهم على تناول الحرام، فيجب أن يقولوا: إن الله - تعالى ذكره - مملك الحرام ورازق له؛ لأنه هو الذي أقدروهم عليه. وإذا كان الرزق أيضاً بمعنى التملك، فيجب أن تكون الأشياء كلها من السموات والأرض والعرش والكرسي، وكل ما خلقه الله سبحانه رزق الله؛ لأنها ملك له. ولما استحال أن تكون هذه الأشياء رزقاً لله تعالى وإن كانت ملكاً له، بطل ما يقولونه.

ويسألون عن رجل وُلِدَ له مولود طفل فربّاه بلبين حرامٍ وغذاءٍ حرامٍ، فلما أدرك خرج مع اللصوص إلى قطع الطريق، وكان من أولاد الدّيلمِ رُبِّي في الحرام، فلما دخل أشهر في ديوان الإقطاع، وأخذ أموال المسلمين، وعاش

(١) سورة الروم: ٤٠.

مائة سنة، هل أكل الله سبحانه رزقاً قط؟

فإن أقرؤا بذلك أبطلوا مذهبهم.

وإن قالوا: لا.

قيل: فإذا كان الله سبحانه ما رزقه، فيجب على أصولكم ألا يجب عليه عبادته؛ لأنه إنما يجب عليه عبادة الله سبحانه عندكم بعد أن يطعمه ويزيح عله، وهذا ما فعل به شيئاً من هذا، وهذا على ما ترون من الشناعة.

ويقال لهم: ما تقولون في ولد لرجل سَرَقَ من أبيه شيئاً فأكله؟

فإنهم يقولون: أكل حراماً.

فيقال لهم: فإن استحله فأحله.

قالوا: صار حلالاً وصار ملكاً، ولم يكن رزقاً لله تعالى، وصار بعد أن أحله منه رزقاً لله.

فيقال لهم: فإن رجع الأب في هبته؛ لأن له الرجوع فيها.

قالوا: عاد غير آكلٍ لرزق الله، وهذا من عجيب أمرهم. ومن جواباتهم المفضعة: أن طعاماً أُكِلَ وليس هو مما رزق الله سبحانه، ثم صار من رزق الله، ثم عاد مما لم يرزق، وعلى ذلك ينقلب أن هذا الأمر عجيبٌ، وجوابٌ طريفٌ.

* * *

فصل

في الأسعار وغلائها ورخصها

والذي يذهب إليه أهل الحق^(١): أن ذلك من قبل الله ﷻ متى شاء أرخص ومتى شاء أغلى .

وذهبت المعتزلة^(٢): إلى أن/ ذلك من فعل السلطان إذا حاصر البلد ومنع الميرة، ومن فعل محتكر الطعام دون الله تعالى . ١/١٣٦

والذي يدل على ذلك من حجة العقول: هو أنه قد ثبت بالإجماع أن الله تعالى قادر على خلق الرغاب في شرائه، وأنه هو الذي يرغب في شرائه، ويوفر الدواعي على احتكاره، وهو الذي طبع الخلق على الحاجة إلى تناوله، ولولا حاجتهم إليه ورغبتهم فيه لما فكروا في وجوده وعدمه، أو زهد المحتكر فيه لباعه وأظهره، فثبت ما قلناه. وإنه متى شاء الرخص قلل الحاجة إليه، وأكثر الطعام، وزهد الناس فيه، ويعث بالمطر والنداء والسوس الذي لا يمكن حبس الطعام معه، ومتى شاء غلاؤه خلق رغبة الناس في شرائه واحتكاره، وإن كان كثيراً. فثبت أن ذلك متعلق به سبحانه .

فأما ما يدل على ذلك من القرآن: فقوله ﷻ: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا

(١) انظر: التمهيد ص ٣٧٢، ومجرد مقالات الأشعري ص ١٣٩، وشرح المقاصد ١٦٣/٢، وشرح المواقف ١٧٣/٨ .

(٢) انظر: المغني ٥٥/١١، وشرح الأصول الخمسة ص ٧٨٨ .

زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»^(١)، ومن الزوجين: الذكر والأنثى، والغلاء والرخص. ولو وجد وجود هذا الزوج في العالم من غير خلق الله تعالى، لجاز ذلك في الذكر والأنثى، والحياة والموت، والليل والنهار؛ لأنه أخرج ذلك مخرج المدحة، فوجب حمله على العموم في جميع المخلوقات بهذه القرينة.

فأما ما يدل على ذلك من السنة: فما روى أنس بن مالك، أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «إن الغلاء والرخص جندان من جند الله، اسم أحدهما الرغبة، واسم الآخر الرهبة، فإذا أراد الله ﷻ أن يغلبه، قذف الرغبة في قلوب التجار فحبسوه، وإذا أراد الله رخصه، قذف الرهبة في صدور الرجال، فأخرجوه من أيديهم»^(٢)، وهذا نفس ما عللنا به.

وروى حماد بن زيد، عن أنس بن مالك، قال: غلا السعر على عهد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فسألوه أن يُسَّرَّ لهم، فقال لهم: «إن الله ﷻ هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله ﷻ وليس لأحد عندي مظلمة في دمٍ أو مالٍ»^(٣).

(١) سورة الذاريات: ٤٩.

(٢) أورده المتقي الهندي في كنز العمال ٤٢/٤ برقم: (٩٧٤٧)، وقال: أخرجه العقيلي والخطيب والرافعي والديلمي، وقد حكم عليه الذهبي بالبطلان في ميزان الاعتدال ٤٩/٤.

(٣) أخرجه الترمذي ٦٠٥/٣ في كتاب البيوع، باب ما جاء في التسعير، برقم: (١٣١٤)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وأخرجه أبو داود ١٦٥/٤ في كتاب البيوع، باب في التسعير، برقم: (٣٤٤٥). وأخرجه ابن ماجه ٧٤١/٢ في كتاب التجارات، باب من كره أن يسعر، برقم: (٢٢٠٠). والأحاديث كلها مروية عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِالْفَاظِ مُتَقَابِرَةً.

وروى أبو هريرة قال: غلا السعر في عهد رسول الله ﷺ، فأتاه رجلٌ فقال: يا رسول الله: سَعَّرَ لنا. فقال: «إن الله - جلَّ ذكْرُه - يخفض ويرفع، ولاني لأرجو أن ألقى الله تعالى وليس لأحد عندي مظلمة»^(١). فنص أن الله سبحانه هو المسعّر الذي يرفع ويضع ويخفض، وأن تسعيره لا يغير مقدور الله تعالى، وأن الواجب أن تدعو وتسال الله في رخصه. والأخبار في ذلك كثيرة. وفي هذا كفاية وتجزية إن شاء الله تعالى.

قالوا: الدليل على أن الغلاء الحادث واقع عن فعل السلطان الذي حاصر البلد، والرخص من/ فعله أيضاً حين رفع الحصار ونقل الميرة؛ لأنه لو لم يفعل ذلك لما وجد الغلاء والرخص.

قيل^(٢): ليس الأمر على ما ظننت، وإنهم لو لم يُطَبَّعوا طبعاً يحتاجون إلى المأكول والمشروب لما غلت أسعارهم، فيجب أن يكون الغلاء من جهة من يخلق فيهم الجوع والاعتداء بالطعام، فلو جعل غذاءهم في أكل الطين كما جعل ذلك في السمك والحية وغيرهن، وحاصرهم السلطان لما غلت أسعارهم، فلما جدَّ فيهم الرغبة وخلق الجوع والحاجة إلى الطعام، علم أن ذلك من فعله.

ولو خلق فيهم الزهد في الطعام مع حاجتهم إليه كما خلق في الزاهد الذي عنده الطعام، فلا يأكله ويقتصر في أكله على الاقتيات برغيف في كل أسبوع، لما اشترى الطعام الذي عندهم لا بقليل ولا بكثير. وقد يرفع السلطان

(١) أخرجه أبو داود ١٦٤/٤ في كتاب البيوع، باب في التسعير، برقم: (٣٤٤٤)، عن أبي

هريرة رضي الله عنه بالفاظ قريبة منه.

(٢) هذا جواب الباقلاني في التمهيد ص ٣٧٣.

الحصار، وتدخل الميرة ويتسع، ويكون السعر على حالته في أوقات كثيرة، وقد تقل فلا يغلو لما ذكرناه من العلة. فبطل هذا القول.

على أنه لو وجب أن يكون هو الذي أغلى سعرهم عند الحصار وقطع الميرة عنهم، وإن كان هو المرخص لسعرهم عند رفع الحصار ونقل الميرة إليهم - لوجب أن يكون هو المميت لهم والفاعل موتهم إذا ماتوا جوعاً عند الحصار، وإذا رفع ذلك عنهم وأمدَّهم بميره عاشوا وحيوا بأكل ما حملة إليهم، فيكون هو المحيي لهم والخالق لحياتهم من دون الله ﷻ، وهذا ما لا حيلة لهم في الهرب من التزامه.

* * *

فصل

[في الكرامة والمعجزة والسحر]

وقد أجمعت المعتزلة^(١) أنه لا يجوز أن يظهر الله تعالى الكرامات على أيدي الصالحين، ولا أن يكرمهم بشيء فيه خرق العادة بحال، وأن ذلك مختص بالأنبياء - صلوات الله عليهم - فقط. فخالفوا في ذلك إجماع الأمة^(٢).

واحتجوا له: بأنه لو جاز أن يخرق الله العادة لأجل ولي من أوليائه، لم يكن لنا طريق إلى التفرقة بين النبي وبين الولي، ولعلّه إذا خرق له العادة ادعى النبوة وإن لم يكن نبياً، وهذا يؤدي إلى تكذيب الأنبياء وتشبيه حال الأولياء بالأنبياء^(٣).

وهذا رد للقرآن وما ورد من الآيات الثابتة عن الأولياء؛ لأن الله - تعالى ذكره - قد خرق العادات لأجل جماعة من الأولياء وإن لم يكونوا أنبياء.

فمن ذلك: قصة مريم عَلَيْهَا السَّلَامُ، ولم تكن نبيةً، ولا في النساء نبيةً،

(١) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ٢٤١/١٥، والكشاف للزمخشري ٦٣٤/٤. وقد ذكر تقي الدين النجرائي المعتزلي أن أبا هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار ذهبوا إلى المنع من جواز ظهور الكرامات عليهم، وذهب سائر الشيوخ إلى جواز ذلك من أهل العدل. انظر: الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء ص ٣٥٤.

(٢) انظر: الإرشاد ص ٣١٦، وأصول الدين ص ١٩٩، والمحصل ص ٥٣١.

(٣) انظر هذه الشبهة في المغني للقاضي عبد الجبار ٢١٧/١٥. وسيأتي الرد عليها في: ق ١٣٨/أ مما يلي.

فَنَصَّ عَلَى مَا أكرمَ بِهِ مريمَ بنتَ عمرانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فقال ﷺ: ﴿فَنَقَبَلَهَا رَبُّهَا يَقْبُولُ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾^(١)، يعني به: أنه أنشأها في طاعته، وهذا يدل على خلق الأعمال، وأنه هو الذي ينبت عباده على الطاعة والمعصية. ثم/ قال ١/١٣٧ تعالى: ﴿وَكَفَلَهَا زَكْرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكْرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَنْمَرِمُ أَيُّ لَلْبِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^(٢)، فذكر ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه كان يدخل عليها فيجد عندها فواكه الشتاء في الصيف، وفواكه الصيف في الشتاء، حتى تمتنى زكريا أن يكون له ولد مثل مريم، قال ﷺ: ﴿هَذَاكَ دَعَا زَكْرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً﴾^(٣).

ثم كان من خرق العادة ببعثه جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ إليها، حتى حملت بعيسى من غير أبٍ ولا زوجٍ لمريم؛ قدرةً من الله تعالى وإكرامًا لمريم عَلَيْهِ السَّلَامُ أن يقربها رجلٌ، ثم كان من وضعها لعيسى ورجوعها إلى جذع ميتٍ من النخيل، وحمله الرطب الجنبي من وقته وساعته، كل ذلك إكرام لها عَلَيْهِ السَّلَامُ، ثم كان من كلام عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في حال الطفولية. ولا خلاف أنه لم يبعث إلى قومه إلا بعد البلوغ، وأن المعجز هو ما يكون عند دعوى النبوة، فأما^(٤) خرق العادات له بمثل هذه الأمور قبل بعثته فإنما هو كرامة له، وما من نبي إلا وقد أكرم بمثل هذه الأمور في حال طفوليته وأن ذلك معجزٌ.

(١) سورة آل عمران: ٣٧.

(٢) الآية السابقة.

(٣) سورة آل عمران: ٣٨.

(٤) في نسخة أخرى: «فإذا»، أشار إليها الناسخ أعلاها.

ومن أكد ما يدل على ذلك: قصة أصحاب الكهف، ولا خلاف بين الأمة أنهم ليسوا بأنبياء، وأن الله سبحانه أكرمهم بإلقاء النوم عليهم ثلاثمائة وتسع سنين؛ نجاة لهم من القوم الكافرين وحفظاً لهم من أذى البرد والحرّ، وتقليبهم من اليمين إلى الشمال، وأعظم ما في ذلك من خرق العادة بقاؤهم أحياء نياماً من غير حاجةٍ منهم إلى طعامٍ ولا شرابٍ، ولا حاجةٍ مما يحتاج إليها ابن آدم من بولٍ وغائط، حتى قال الله استعظماً لحالهم: ﴿لَوْ أَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعبًا﴾^(١)، ثم قال: ﴿ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ﴾^(٢)، يعني: من عجائب ما خلقه، وبدائع ما أظهره، ثم قال: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ يَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا﴾^(٣) وَتَحَسَّبُهُمْ أَيَقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ وَتَقَلَّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ... الآية^(٤).

ومن ذلك: ما خصَّ الله تعالى به الخضر عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهو ليس بنبيٍّ، حين أوحى الله سبحانه مثل موسى بن عمران عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى أتباعه، حتى قال له: ﴿هَلْ أَتَيْتُكَ عَلَيَّ أَنْ تَعْلَمَ مِنْ مِمَّا عَلِمْتَ رُشْدًا﴾^(٥).

وذكر أهل الآثار عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّمَا سُمِّيَ الْخَضِرُ خَضِرًا؛ لِأَنَّهُ أَيُّ مَوْضِعٍ جَلَسَ الْخَضِرُ مَكَانَهُ؛ لِئِرْكَتِهِ، وَأَنَّهُ يَحْيَى إِلَى الصَّبِيحَةِ الْأُولَى، وَأَنَّهُ/ يَحْضُرُ فِي كُلِّ سَنَةِ الْحَجِّ وَيَصْلِي فِي مَسْجِدِ الْخَيْفِ»^(٥).

(١) سورة الكهف: ١٨.

(٢) الآية السابقة.

(٣) سورة الكهف: ١٧ - ١٨.

(٤) سورة الكهف: ٦٦.

(٥) أخرج البخاري ١٢٤٨/٣ في كتاب الأنبياء، باب حديث الخضر مع موسى، برقم:

(٣٢٢١)، عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، بلفظ: «إِنَّمَا سُمِّيَ الْخَضِرُ لِأَنَّهُ جَلَسَ عَلَى فُرُوعِ بَيْضَاءِ

فَإِذَا هِيَ تَهْتَزُّ مِنْ خَلْفِهِ خَضِرَاءُ».

وقد ذكر كثير من أهل العلم أن عُزَيْرًا لم يكن نبيًا، وقد خصَّه الله سبحانه بأن أماته مائة عامٍ ثم بعثه، قال: ﴿كَمْ لَيْثٌ قَالَ لَيُّثُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّيْثٌ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾.

والدليل على أنه لم يكن نبيًا: أنه لا يجوز على الأنبياء - صلوات الله عليهم - أن يقولوا: أتى يحيي هذه الله بعد موتها.

فإن قيل: أفليس قد بينا لإبراهيم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مثل ذلك، فقال: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولِمُ تُوْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمِئِنَّ قُلُوبُكَ ﴿٢﴾.

قيل: إن إبراهيم - صلوات الله عليه وسلامه - لم يسأل ذلك للشك ولا للاستبعاد لذلك في قدرة الله تعالى؛ ألا ترى أنه قال: بلى إني قد آمنت. ومعنى قوله: ليطمئن قلبي أي مجاب الدعوة، وأن ما سألتك من حاجة تفضلت علي بها، ومننت بقضائها. والله أعلم، وليس هذا بمشبه لقصة عُزَيْر.

ويدل على ذلك أيضًا: قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِن أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٣﴾، فأخبر أن طائفة خرجوا من بلدة وبية فأماتهم الله سبحانه ثم أحياهم، وخرق العادة بذلك تفضلاً منه

(١) سورة البقرة: ٢٥٩.

(٢) سورة البقرة: ٢٦٠.

(٣) سورة البقرة: ٢٤٣.

عليهم، ولم يكونوا أنبياء.

ومن ذلك: ما قد ضمن الله تعالى في القرآن: من سألتني أحبته، فقال: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾^(١)، وقال - عزَّ من قائل -: ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ﴾^(٢)، فلو أن ولياً من أوليائه دخل عليه وقت العشاء، فسأل الله تعالى الإفطار فرزقه الله ذلك، وأحضره عنده على غير يد الآدميين؛ لما كان ذلك موجباً لإبطال التكليف، ولا مبطلاً لمعجزة، ولا مخرجاً للباري عن كونه قادراً على ما هو قادر عليه، مع ما قد وعد به من الإجابة والاختصاص بأنواع رحمته وتفضله على من يشاء.

ومن ذلك: قصة عمر رضي الله عنه وأنه نادى من المدينة إلى جبال نهاوند إلى سارية بن جبلة: «يا سارية، الجبل الجبل». فسمع سارية نداءه وعطف إلى الجبل، وكان قد كمن لهم المشركون، فأعلمه الله تعالى، حتى نادى وبلغ نداءه إليه، حتى نجى الله سبحانه المسلمين من مكمن المشركين.

ومن ذلك: أنه - رحمة الله عليه - كتب إلى نيل مصر، وكان لا يجري/ ماؤه حتى يرمى فيه جارية مزينة، فحكوه لعمر - رضوان الله عليه -، فكتب إليه في خرقة: «بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد: فإن كنت تجري بحول الله وقوته فاجري، وإن كنت تجري بحولك وقوتك فلا حاجة لنا بك، والسلام». فحملوا الخرقة إلى النيل وطرحوها فيه، فجرى بإذن الله ﷻ.

ومن ذلك: أنه استسقى عام الرمادة، فأخذ بيد العباس بن عبدالمطلب رضي الله عنه وقال: «اللهم إنا نستسقيك بشيعة عم رسولك صلى الله عليه وسلم، وبقية آبائه»،

(١) سورة غافر: ٦٠.

(٢) سورة آل عمران: ٧٤.

فما أمسك يده حتى طلعت الغمامة ، ولم يبرحوا من مجلسهم حتى سُقُوا كأفواه القرب .

ومن ذلك: ما أكرم الله به ابن عم نبيه ﷺ علي بن أبي طالب - رضوان الله عليه - من الشجاعة الخارقة للعادة ، في زمن رسول الله ﷺ وبعد وفاته ، حتى إنه لم ير في سالف ولا غابر أشجع منه ، وذلك إكرام عظيم من الله تعالى ، وخرق للعادة .

ولو ذكرناها^(١) لظال بها الكتاب ، وإنما ذكرت البعض ؛ ليكون تنبيهاً على ما سواه ، وذكرت ما هو مجمع عليه وما إذا كابره بعضهم صار مُدافعاً لما هو معلوم بالأخبار المتواترة المستفيضة ؛ لأنه لو ذكرنا له ما بعده من الفضائل للأخبار من أمة نبينا ﷺ لأخذوا في التلهي والسخرية من الصالحين ، وأظهروا تلاحدهم .

وأما قولهم: إن ذلك موجبٌ لثلاً يفرق بين المعجز وغيره ، فغلط ؛ لأنه لو كان المعجز هو خرق العادة بمجرده ، لوجب أن تكون كل حادثة عظيمة من زلزلة أو صاعقة ، أو خروج الدابة من الأرض ، وانقطاع المطر في بلدة - يكون معجزاً ؛ لأنه خرق عادة . ولما بطل هذا بالإجماع ، علم أن المعجز إنما هو خرق العادة في النوع أو في الجنس ، مع مقارنة دعوى النبي ﷺ الرسالة على الله سبحانه ، ووقوعه ملائماً وموافقاً لدعواه ، وتحديه لقومه بمثل ما أظهره الله سبحانه عليه من المعجز ، وعجزهم عن معارضته والإتيان بمثله ، فحينئذ تصير حجة ومعجزة .

فأما بمجرّد خرق العادة فلا تصير معجزة ، بل لو ادّعى رجل النبوة

(١) أي: الدلائل على إثبات الكرامات .

وقال: معجزتي أنني أنطق هذه الشجرة، فتكلمت، وقالت للناس: هذا كذابٌ محالي^(١) فلا تقبلوا منه ما يدعيه - لكان قد حصل خرق لا يدل ذلك على صدقه حتى / يلائم دعواه. ب/١٣٨

ولو أن الولي ادعى النبوة على الله تعالى عند خرق العادة لمَّا خرق له العادة لم يعطه تلك الكرامة؛ لأنه قد صار كذاباً محتالاً، وليست هذه صفة الأولياء، كيف والكرامات إنما تظهر على جهة لا يعلمها ولا تخطر بباله، وربما دعا فأجيب، وربما لم يدع فأعطي، فيكون خرق العادة بغير اختياره؟! والمعجز يجب أن يكون واقعاً عند دعوى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرسالة على حسب ما طلب واختار وسأل؛ حتى يدل على صدقه. فهذا الفرق بينهما.

ولهذه العلة التي قد أبطلناها، أنكروا حقيقة السحر^(٢)، وردُّوا نصَّ القرآن، قال الله ﷻ: ﴿وَلَيْكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَائِكِينَ بِأَيْلِ هُرُوتَ وَمُرُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ قِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَرَوْجِهِ...﴾ الآية^(٣)، وقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «السحرُ حقٌّ كما إنني رسول الله حقًّا»^(٤)، يعني به: أن وجود السحر صحيح وليس بكذب.

وقد ذكر الشافعي والفقهاء - رحمة الله عليهم - أحكام الساحر إذا قتل

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب: محالي.

(٢) قال فخر الدين الرازي: «أما المعتزلة فقد اتفقوا على إنكارها - أي: أنواع السحر - إلا النوع المنسوب إلى التخیل، والمنسوب إلى إطعام بعض الأدوية المبلدة، والمنسوب إلى التضرِب والنميمة». انظر: التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، ١٩٣/٣.

(٣) سورة البقرة: ١٠٢.

(٤) لم أجده.

بسحره، وذكر مسنداً إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أنه حُجِسَ عن النساء أربعة أشهر، وكان قد سحره لبيد بن الأعصم اليهودي حليف المنافقين، فروت عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَقِيَ أربعة أشهر يُحَيَّلُ إليه أنه يأتي النساء ولا يأتيهن. فأتيته ذات يوم، فقال: «يا عائشة: إن الله سبحانه أنبأني فيما استفتيته، أتاني رجلان فقعدهما عند رأسي، والآخر عند رجلي، فقال أحدهما للآخر: ما بال الرجل؟ فقال: مطبوبٌ - يعني: مسحوراً - فقال الآخر: ومن طبَّه؟ فقال: لبيد بن الأعصم. فقال: بِمِ طبَّه. فقال: بمُشطٍ ومُشاقَّةٍ في جُفِّ^(١) طلعة ذكر تحت راعوفة^(٢) في بئر ذروان^(٣)».

ثم خرج النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى المسجد، فوجَّه بعليٍّ وعمارٍ، فنزل أحدهما إلى النبع، وقلع ذلك الحجر، وأخرج تلك الرقية، وكان خيطاً قد عقد فيه اثنتا عشرة عقدة، فأنزل الله تعالى عليه المعوذتين، وهما اثنتا عشرة آية، فكل ما حل عقدة قرأ آية. قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فكأنني قد نشطت من عقالي»^(٤)... والأخبار في ذلك كثيرة.

- (١) في الأصل: جفة، والمثبت هو الصواب. والجف: وعاء الطلع، وقيل: شيء ينقر من جذوع النخل. انظر: غريب الحديث لابن سلام الهروي، دار الكتاب العربي ٢٠٦٦/٢.
- (٢) الراعوفة: صخرة تترك في أسفل البئر إذا حفرت، فإذا أرادوا تنقية البئر جلس المنقي عليها. انظر: مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض ٢٩٤/١.
- (٣) بئر ذروان: هو بئر في منازل بني زريق بالمدينة، ويسمى أيضاً: ذي أروان. انظر: معجم البلدان ٢٩٩/١.
- (٤) الحديث متفق عليه عن عائشة بنت أبي بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، أخرجه البخاري ٢١٧٥/٥ في كتاب الطب، باب هل يستخرج السحر، برقم: (٥٤٣٢)، بالفاظ قريبة منه. وأخرجه مسلم ١٧١٩/٤ في كتاب السلام، باب السحر، برقم: (٢١٨٩).

وقد أنكروا ذلك وقالوا: لو كان للسحر حقيقة لوجب أن يكون ذلك مبطلاً للمعجزة.

وقد بينا أنه لا يصير ذلك مبطلاً للمعجزة؛ لأن الساحر متى ادعى النبوة لم يفعل الله تعالى ما هو خرق/ للعادة، أو أظهر في مقابلته ساحراً آخر يظهر مثل ما فعله ويكذبه ويقول: لست بنبيٍّ وإني أفعل مثل فعلك ولست بنبيٍّ. وكذلك الشعبة^(١) وغيرها، فليس في هذا إحالة، وليس لهم فيه غرض إلا رد الآثار والأخبار والقرآن.

فإن قيل: أفليس قد قال الله تعالى في قصة سحرة فرعون لما فعلوا ما فعلوه، كان يخيل إلى موسى أنها تسعى، فأخبر أنه تخيل لا حقيقة له.

قيل: هذا هو الذي يدل على ما قلناه؛ لأنهم سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم، خاف منه موسى وهارون والناس وإن كان تخيلاً.

ونحن لم ندع أن الساحر يجعل الجماد حياً، لكن السحر على أقسام: فمنه ما يسحر عين الإنسان حتى ينظر إلى الجماد يتحرك ويمشي كسائر الحيوانات فيعتقده حياً.

ومنه ما يخيل به أنه يصعد على الهواء، أو يطفو به فوق الماء، ويفرق به بين الرجل وزوجته، كما قد أخبر به تعالى، فأى قولٍ يؤيد أن السحر لا أصل له؟ ولولا أن السحر له أصل، لما احتاج موسى - على جلالة قدره - أن تكون معجزته إبطال السحر، وكان يجب على زعمهم أن لا يكون في ذلك معجزة؛ لأنه أبطل ما لا أصل له ولا حقيقة.

(١) الشعبة: خفة في اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء بغير ما عليه أصله في رأي العين.

انظر: القاموس المحيط ص ٤٢٧.

فصل

[في الجن]

وأنكر أكثرهم وجود الجن^(١)، وقالوا: ليس في العالم جنٌ، ولا خلق الله تعالى جنًّا ولا إبليس.

كل ذلك قصد إلى دفع القرآن والآثار^(٢)، مع إخبار الله ﷻ عن ثبوتهم وبعثة الرسل إليهم، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ أُوْحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿١﴾ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ...﴾^(٣) إلى آخر السورة، وقوله: ﴿قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾^(٤). مع ما ذكر من قصة إبليس وأنه من المنظرين إلى يوم الدين، مع قول الله ﷻ له على وجه التهديد: ﴿وَأَسْتَفْزِرُّ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ...﴾ الآية^(٥). وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ يَرْنِكُمْ

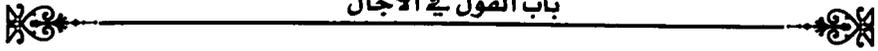
(١) انظر: آكام المرجان في أحكام الجنان لبدر الدين الشبلي، مكتبة القرآن بالقاهرة ص ١٧. ويُقَل عن الباقلاني قوله: «وكثير من القدرية يثبتون وجود الجن قديمًا، وينفون وجودهم الآن». انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني، دار إحياء التراث ١٨٣/١٥.

(٢) نُسِب إلى الإمام الحرمين الجويني قوله: «وإنما العجب من إنكار القدرية نصوص القرآن وتواتر الأخبار واستفاضة الآثار». انظر: آكام المرجان ص ١٩.

(٣) سورة الجن: ١ - ٢.

(٤) سورة الإسراء: ٨٨.

(٥) سورة الإسراء: ٦٤.



هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا ذُرِّيَّتَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيْطَانَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ ،
وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ (٢) .
والقرآن مملوء من ذلك .

وأكثر كثير منهم معجزات النبي ﷺ غير القرآن (٣) ، كعباد الصيمري
وجماعة من شيوخهم كالنظام والجاحظ وغيرهما (٤) .

وقالوا: ما انشق له القمر تكذيباً منهم (٥) ؛ لقوله تعالى: ﴿أَقْرَبَتِ السَّاعَةُ
وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ (٦) ، ثم أخبر عن قول المشركين أنهم إذا رأوا معجزة كانشقاق
القمر أعرضوا وقالوا: سحر مستمر .

وقالوا: ما (٧) تكلم له الذراع (٨)

(١) سورة الأعراف: ٢٧ .

(٢) سورة النحل: ٩٨ .

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين ٤٩٩/١ ، والإرشاد ص ٣٥٣ ، والفرق بين الفرق ١٣٥ ،
والتبصير في الدين ص ٧٢ .

وقد أثبت القاضي عبد الجبار معجزات أخرى غير القرآن للرسول ﷺ . انظر: تثبيت
دلائل النبوة لعبد الجبار ، دار العربية ، بيروت ١/٥٥ ، والمغني له ٢٠٢/١٥ ، والمختصر
في أصول الدين له ص ٢٣٩ .

(٤) في الأصل: «وغيره» ، والمثبت هو المناسب للسياق .

(٥) قال الزركشي في البحر المحيط ٣/٣١٦: «وأما انشقاق القمر فمفهم من أنكره ؛ لأنه لم
يتواتر وهو لا تتوفر الدواعي على نقله... والحق أنه متواتر ، وقد رواه خلق من الصحابة ،
وعنهم خلق» . ومعنى خالف قول المعتزلة ووافق أهل السنة منهم في ذلك: الزمخشري ،
حيث قال في الكشاف ٤/٤٣١: «انشقاق القمر من آيات رسول الله ﷺ ومعجزاته النبوية» .

(٦) سورة القمر: ١ .

(٧) تكررت هذه الكلمة بالأصل مرتين سهواً .

(٨) حديث الذراع متفق عليه عن أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، فقد أخرجه البخاري ٩٢٣/٢ =

ولا الذئب^(١)، ولا حنَّ إليه الجذع^(٢)، ولا نبع الماء من بين أصابعه^(٣)، ولا سارت الغمامة/ فوقه^(٤)، وجحدوا كل المعجزات غير القرآن.

وقالوا: هذه أخبار آحادٍ لا تقوم بها الحجة^(٥)، ولو حكينا جميع قُبُح مذهبهم لطلال به الكتاب، وما مذهبهم التي أحدثوها إلا بمنزلة كنيف^(٦)، كلما حرك ازداد ننته. نعوذ بالله من الخذلان.

وأعجب شيء يجري لهم: أن واصل بن عطاء الغزَّال وعمرو بن عبيد

= في كتاب الهبة، باب قبول الهدية من المشركين، برقم: (٢٤٧٤). وأخرجه مسلم ١٧٢١/٤ في كتاب السلام، باب السم، برقم: (٢١٩٠).

(١) حديث الذئب أخرجه أحمد في مسنده ٨٣/٣، برقم: (١١٨٠٩)، عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٢) أخرج البخاري ١٣١٣/٣ في كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، برقم: (٣٣٩٠)، عن ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: «كان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يخطب إلى جذع فلما اتخذ المنبر تحول إليه، فحنَّ الجذع فأثاه؛ فمسح يده عليه».

(٣) حديث: «نبع الماء من بين أصابعه» متفق عليه عن أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. فقد أخرجه البخاري ٧٤/١ في كتاب الوضوء، باب التماس الوضوء إذا حانت الصلاة، برقم: (١٦٧). وأخرجه مسلم ١٧٨٣/٤ في كتاب الفضائل، باب في معجزات النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، برقم: (٢٢٧٩).

(٤) حديث الغمامة أخرجه الترمذي ١٦١/٥ في كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في فضل سورة الكهف، برقم: (٢٨٨٥) عن البراء بن عازب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٥) ولكنها - كما قال الأندكاني - أخبار متواترة معنى؛ لدلالة الكل على معنى واحد، وهو ظهور الخارق على يديه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولم يخف ذلك على الصحابة، ثبت أن المعجزة ظهرت على يده بالتواتر. انظر: صدق الكلام ص ٤٨٦.

وانظر في الرد على هذه الشبهة: غاية المرام للآمدي ص ٣٥٦، وأبكار الأفكار له ١١٧/٤.

(٦) كنيف: هو بيت الخلاء. انظر: القاموس المحيط ص ١٠٩٩.

اللذان هما أصلهم من وقتها إلى وقتنا هذا، ما حدث بعدهم من يعتقد الاعتزال إلا وأحدث مذهباً خالف فيه جميع من تقدّم وكفّرهم، فما تجد منهم متأخراً إلا وكفّر المتقدم عليه؛ لأن كل من حَدَثَ أَحْكَمَ النظر في وَهِي مذهب سلفه، ونظر إلى الاختلاط العظيم وضعف الأصل ووهائه، وأحدث مذهباً يظن أنه يصلح به بعض الفساد، فيفتح عليه من المناقضات لأصول آخر ومخالفات لإجماع الأمة ما يتحير فيه ومنه، جعلنا الله سبحانه وجميع إخواننا من المتبعين لكتابه، المقتفين لسنة رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والأئمة النجباء من بعده بمنه وفضله.

* * *

فصل

[في مذهب جماعة القدرية أو أكثرهم]

ولم أتبع في هذا الكتاب ما هو قولٌ لآحادهم، وإنما تكلمتُ على ما هو مذهبُ لجماعتهم أو لأكثرهم؛ لأن تتبع أقاويل شذوذهم هو مما يطول، وهي أيضاً أقوالٌ ميتة، والتغافلُ عن ذكرها إماتةٌ لها، وهو خير من نشرها وذكرها.

وقد اعتمدوا في دفع الآثار والسنة والحديث على حديثٍ وكذبٍ مفتعلٍ يلقونه على ألسنة الغاغة من متبعيهم من العامة، وهو أنهم بزعمهم يروون عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: «كل خبر يُروى عني فعارضوا به الكتاب، فما وافق كتاب الله سبحانه فخذوا به، وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط»^(١).

يقال لهم: بموجب هذا الخبر يجب اطراح هذا الخبر، وإلا ففي أي موضع قال الله تعالى في كتابه: ما يروى لكم عن رسولي عارضوا به كتابي وإلا فاطرحوه؛ فلما لم يكن في كتاب الله وجب اطراحه بنفسه، بل يقال: إن الله سبحانه قال لنا في كتابه: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٢)، وقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ٣١٦/١٢ من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، برقم: (١٣٢٢٤). وانظر طرق هذا الحديث: تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج لابن

الملقن، المكتب الإسلامي، بيروت ٢٧/١.

(٢) سورة الحشر: ٧.

يُصِيبُهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ^(١)، ولم يقل لنا: عارضوا به كتابه، فإن لم يوافقه فلا تقبلوه واضربوا به عرض الحائط، بل جعل بيان كتابه وشرحه على لسان نبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٢).

وقد قال أصحابُ الحديث: إن هذا حديث مجهول لا يعرف، وهو ١/١٤٠ مقطوعٌ غير متصل، وما وضعه إلا بعضُ الملحدة،/ ودسّه في جملة الحديث؛ ليتوصل به إلى إسقاط معظم الشريعة، لأن كثيراً من الأحكام الشرعية إنما ثبتت بالسنة، بحيث لم يوجد له في ظاهر التلاوة حكم.

فمن ذلك: وجوب دية قتل الخطأ على العاقلة، وقد أجمعت الأمة عليه إلا من لا يعتد بخلافه، بل ظاهر التلاوة ينفي ذلك؛ لأن الله سبحانه يقول: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾^(٤).

ومن ذلك: قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»^(٥)، ولم يذكرهن الله ﷻ في الآية التي بين فيها أعيان المحرّمات، وهو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ...﴾ إلى قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^(٦)، بل قوله ﷻ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾، يؤذن بإباحة تزويج المرأة على عمتها وعلى خالتها.

(١) سورة النور: ٦٣.

(٢) سورة النحل: ٤٤.

(٣) سورة النجم: ٣٩.

(٤) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٥) سبق تخريجه في: ق ١/١٨.

(٦) سورة النساء: ٢٣ - ٢٤.

ويقال: فأين في كتاب الله ﷻ: أني قد أحللت لكم السمك الطافي والجراد الميت، وقد أحل لكم دمان: الكبد والطحال. بل في ظاهر الكتاب قال: «حَرَمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ»^(١)، وإنما أثبتنا هذا بقوله عَنِ النَّبِيِّ: «أحل لكم ميتتان ودمان، فأما الميتتان: فالسمك والجراد، وأما الدمان: فالكبد والطحال»^(٢).

ويقال: وأين في كتاب الله ﷻ: «حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ أكل كل ذي نابٍ من السباع، وكل ذي مخلب من الطير»^(٣)، بل قال في ظاهر الكتاب: «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا...» الآية^(٤)، وإنما أثبتنا ذلك بالسنة.

ويقال: أين تجد في كتاب الله ﷻ: «خمس لا جناح على من قتلهن في الحل والحرم: الفأرة، والحية، والعقرب، والحدأة، والكلب العقور»^(٥). وأن

(١) سورة المائدة: ٣.

(٢) أخرجه ابن ماجه ١١٠٢/٢ في كتاب الأطعمة، باب: الكبد والطحال، برقم: (٣٣١٤)، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما. وأخرجه الإمام أحمد في مسنده ٩٧/٢، برقم: (٥٧٢٣).

(٣) الحديث متفق عليه عن أبي ثعلبة الخشني، أخرجه البخاري ٢١٠٣/٥ في كتاب الذبائح والصيد، باب أكل كل ذي ناب من السباع، برقم: (٥٢١٠). وأخرجه مسلم ١٥٣٣/٣ في كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع، برقم: (١٩٣٢).

(٤) سورة الأنعام: ١٤٥.

(٥) الحديث أخرجه البخاري ٦٤٩/٢ في كتاب الحج، باب ما يقتل المحرم من الدواب، برقم: (١٧٣١)، عن حفصة رضي الله عنها بلفظ: «خمس من الدواب لا حرج على من قتلهن: الغراب، والحدأة، والفأرة، والعقرب، والكلب العقور». وأخرجه مسلم ٨٥٧/٢ في كتاب الحج، باب ما يتندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحل والحرم، برقم: (١١٩٩)، عن سالم عن أبيه، بلفظ قريب منه.

للمحرم قتل هذا، بل الذي نجد في ظاهر الكتاب، قوله: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾^(١)، وقال: ﴿وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾^(٢).

ويقال: أين في كتاب الله تعالى أن قاتل الأب خاطئاً أو عامداً لا يرثه، بل قال سبحانه: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ...﴾ الآية^(٣)، وإنما أثبتنا ذلك بالسنة^(٤).

ويقال: وأين نجد أيضاً في كتاب الله تعالى: أن العبد لا يرث أباه، وأن العبودية تمنعه من أخذ ميراث أبيه، بل قد قال سبحانه: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ﴾، وقال: ﴿إِنْ أَمْرٌ هَلْكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾^(٥)، وقد وجدنا لهذا الحر المسلم الرشيد ابناً رشيداً عاقلاً مسلماً غير أنه عبد، فإن رجع إلى الخبر فقد حكم بما لا أصل له في الكتاب.

ويقال: أين قال الله سبحانه في كتابه: أن لا وصية لوارث وأن ما/ يصيبه من الميراث يمنعه من انبرام الوصية له، بل قد قال الله تعالى: ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾^(٦).

ب/١٤٠

(١) سورة المائدة: ٩٥.

(٢) سورة المائدة: ٩٦.

(٣) سورة النساء: ١١.

(٤) أخرج الترمذي ٤/٤٢٥ في كتاب الفرائض، باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل، برقم: (٢١٠٩)، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «القاتل لا يرث». قال الترمذي: هذا حديث لا يصح، لا يعرف إلا من هذا الوجه. وأخرجه ابن ماجه ٢/٩١٣ في كتاب الفرائض، باب ميراث القاتل، برقم: (٢٧٣٥)، بنفس اللفظ. وأخرجه الإمام أحمد في مسنده ١/٤٩٦، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، برقم: (٣٤٦)، بلفظ: «لا يرث القاتل».

(٥) سورة النساء: ١٧٦.

(٦) سورة البقرة: ١٨٠.

وأين في كتاب الله ﷺ: «نحن معاصر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة»^(١)، بل وجد: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾^(٢)، وقال: ﴿بِرِّثِي وَبِرِّثِ مَنْ ءَالَ يَعْقُوبَ﴾^(٣)، وقال: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَنُ دَاوُدَ﴾^(٤).

ويقال: فأين في كتاب الله ﷺ: أن المسافر له أن يمسح على الخفين إذا لبسهما ورجلاه طاهرتان ثلاثة أيام بلياليهن، وللمقيم يوماً وليلة^(٥)، بل قد قال: ﴿فَاعْسِلْوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(٦)، ولم يقل: فامسحوا على الخفين.

وإن عُدَّ ما في هذا الباب طال وكثر، وفيما ذكرناه كفاية وإقناع، على أننا ما ذكرناه مسألة إلا وأوردنا فيها أولاً كتاب الله ﷺ.

ويقال لهم: فأثبتوا حديث القبضتين وأنه قال: «هذا إلى النار ولا أبالي،

(١) الحديث متفق عليه عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، فقد أخرجه البخاري في كتاب الفرائض، باب: قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لا نورث ما تركناه صدقة، برقم: (٦٣٤٦) ٢٤٧٤/٦، بلفظ: «لا نورث ما تركناه صدقة، إنما يأكل آل محمد من هذا المال». وأخرجه مسلم في كتاب الجهاد والسير، باب: قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لا نورث ما تركناه فهو صدقة، برقم: (١٧٥٨) ١٣٧٩/٣، بلفظ: «لا نورث ما تركناه فهو صدقة».

(٢) سورة النساء: ١١.

(٣) سورة مريم: ٦.

(٤) سورة النمل: ١٦.

(٥) حديث المسح على الخفين أخرجه مسلم ٢٣٢/١ في كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح على الخفين، برقم: (٢٧٦)، عن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٦) سورة المائدة: ٦.

وهذا إلى الجنة ولا أبالي»^(١). فإنه قال: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ﴾^(٢)، وقال: ﴿وَأَصْحَابُ اليمينِ مَا أَصْحَابُ اليمينِ﴾^(٣)، ﴿وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ﴾^(٤)، وقال: ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾^(٥).
فإن قالوا: إنما أنكرنا قوله: «لا أبالي»، وهذا يوهم أنه كان عليه خوف.

قيل: بل هذا يؤذن أنه لا خوف عليه، وقد نطق القرآن بذلك: ﴿فَدَمَدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذُنُوبِهِمْ فَسَوَّاهَا ۗ وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا﴾^(٦)، وهذا كقوله: «إلى النار ولا أبالي».

ويقال لهم: فأقروا بالحديث الذي رواه على منبره أنه قال: «كتاب من الله العزيز الحكيم، بأسماء أهل النار وصفاتهم وأنسابهم وذكر قبائلهم»^(٧).

- (١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٢٣٩/٥، برقم: (٢٢١٣٠)، عن معاذ بن جبل رضي الله عنه، =
= بلفظ: أن رسول الله صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تلا هذه الآية: ﴿أَصْحَابُ اليمينِ﴾، ﴿وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ﴾،
فقبض بيديه قبضتين فقال: «هذه في الجنة ولا أبالي، وهذه في النار ولا أبالي».
(٢) سورة الأعراف: ١٧٩.
(٣) سورة الواقعة: ٢٧.
(٤) سورة الواقعة: ٤١.
(٥) سورة الشورى: ٧.
(٦) سورة الشمس: ١٤ - ١٥.

(٧) أخرجه الترمذي ٤٤٩/٤ في كتاب القدر، باب ما جاء أن الله كتب كتاباً لأهل الجنة وأهل النار، برقم: (٢١٤١)، عن عمرو بن العاص رضي الله عنه، بلفظ: «خرج علينا رسول الله وفي يده كتابان فقال: أتدرون ما هذان الكتابان؟ قلنا: لا يا رسول الله إلا أن تخبرنا. فقال للذي في يده اليمينى: هذا كتاب من رب العالمين، فيه أسماء أهل الجنة، وأسماء آبائهم وقبائلهم، ثم أجعل على آخرهم فلا يزداد فيهم، ولا ينقص منهم أبداً. ثم قال للذي في شماله: هذا كتاب من رب العالمين، فيه أسماء أهل النار، وأسماء آبائهم»

فحمل أوله عن آخره، لا يزيد فيهم واحداً، ولا ينقص آخر إلى آخره؛ لأنه قد جاء الخبر به، وذلك في كتاب الله تعالى، قال الله تعالى في صفة جهنم: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾^(١)، وقال: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ﴾^(٢) و﴿كُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَظَرٌ﴾^(٣).

وقولوا: بأنه يجوز أن يكلف العبد ما لا طاقة له به؛ لقوله تعالى فيمن أحسن الثناء عليهم: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^(٣)، ولا يجوز أن يسألوه ألا يجور عليهم.

وقد عددنا من هذا في كل باب، وأردفناه من حجج العقول وآيات الكتاب بما فيه إقناع لمن تدبره، ونصح نفسه، وترك العصية المهلكة له والحيف المؤدي إلى سقر، والله المستعان.

* * *

= وقبائلهم، ثم أجمل على آخرهم فلا يزداد فيهم ولا ينقص منهم أبداً. قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب صحيح. وأخرجه أحمد في مسنده ١٦٧/٢، برقم: (٦٥٦٣)، عن عمرو بن العاص رضي الله عنه، بالفاظ قريبة منه.

(١) سورة الحجر: ٤٤.

(٢) سورة القمر: ٥٢ - ٥٣.

(٣) سورة البقرة: ٢٨٦.

فصل

في وجوب تسميتهم قدرية

واعلموا - رحمكم الله -: أنه لا خلاف بين الأمة في أن هذا/ الاسم هو اسم ذم، وأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعنهم، وقال - صلوات الله عليه وسلامه -: «لُعِنَتِ القَدْرِيَّةُ عَلَى لِسَانِ سَبْعِينَ نَبِيًّا»^(١)، وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «صَنَفَانِ مِنْ أُمَّتِي لَا تَنَالُهُمَا شِفَاعَتِي: القَدْرِيَّةُ وَالمَرَجِثَةُ»^(٢)، وأنه قال: «القَدْرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الأُمَّةِ، فَإِنْ مَرَضُوا فَلَا تَعُودُوهُمْ، وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ». فقيل: يا رسولَ الله: فمن القدرية؟ قال: «الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا قِضَاءَ وَلَا قَدَرَ، وَأَنَّ الأَمْرَ أَنْفٌ»^(٣)، وَرُوِيَ عَنْهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «إِذَا كَانَ يَوْمُ القِيَامَةِ نَادَى مُنَادٍ: أَلَا فَلْيَقُمْ خِصْمَاءَ اللهِ ﷻ؟ فَتَقُومُ القَدْرِيَّةُ»^(٤)، وَأَنَّ النَبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ﴾  إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ

- (١) أورده المتقي الهندي في كنز العمال، برقم: (٥٦٣) ٧٤/١، وقال: أخرجه الدارقطني في العلل عن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.
- (٢) أخرجه أبو نعيم في الحلية ٢٥٤/٩ من حديث أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. وانظر كذلك: اللالكئ المنصوغة للسيوطي ٤٤/١، والموضوعات لابن الجوزي ٨٨/١.
- (٣) أخرجه أبو داود ٢٢٠/٥ في كتاب السنة، باب في القدر، برقم: (٤٦٥٨)، عن عبد الله بن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، من غير الجزء الأخير منه. وأخرجه ابن ماجه ٣٥/١ في باب القدر، برقم: (٩٢)، عن جابر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، بلفظ: «إِنْ مَجُوسُ هَذِهِ الأُمَّةِ المَكذِبُونَ بِأَقْدَارِ اللهِ، إِنْ مَرَضُوا فَلَا تَعُودُوهُمْ، وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ، وَإِنْ لَقِيتَهُمْ فَلَا تَسْلَمُوا عَلَيْهِمْ».
- (٤) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط ٣١٧/٦، برقم: (٦٥١٠)، عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ باختلاف يسير في ألفاظه.

خَلَقْتَهُ بِقَدَرٍ^(١)، قال: «نَزَلَتْ فِي الْقَدَرِيَّةِ»^(٢). والأخبارُ في ذلك كثيرةٌ.

وقد أجمعت الأمة على ذم القدرية ولعنهم، لكن المتأخرين من القدرية أخذوا في مدافعة هذا الاسم عن أنفسهم، وقالوا: بل أنتم القدرية.

فمن أصحابنا من نهى عن المناظرة في هذا الباب، وإقامة الدلالة عليه، وقال: نعلم بإجماع الأمة وما هو في معنى الضرورة: أنهم هم القدرية. قال: وإنما قلنا ذلك؛ لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد قطع اجتهاد الأمة في طلب معرفتهم، وتمييز أعيانهم من سائر الفرق، فوصف أقوالهم التي يختصون بها من قولهم: لا قضاء ولا قدر، وأن الله سبحانه لا يقضي الشر ولا الخير، وإنما نحن الذين نخلق الخير والشر، ونقضيه من دون الله تعالى، وأن الأمر مستأنف، وكل يعمل ما يريد، وأنهم يعاقبون، فيقال لهم: ﴿ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ﴾^(٣) إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ^(٤).

فإذا كان قد عيّنهم، وقد أخذ على أمته في الأخبار المشهورة عنه: أن العبد لا يجد لذة الإيمان حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، وحلوه ومُره، وقوله لجبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ حين سأله عن الإيمان فقال: «الإيمان: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، وتؤمن بالقدّر خيره وشره، وأن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك»^(٤)، والأخبارُ في ذلك كثيرةٌ. وقد ذكرت طرفاً منها في كتاب: «الطبقات في القدر».

(١) سورة القمر: ٤٨ - ٤٩.

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ٩٧/١١، برقم: (١١١٦٣)، عن عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٣) سورة القمر: ٤٨ - ٤٩.

(٤) سبق تخريجه في: ق ٥١/ب.

قالوا: فلا وجه للاجتهاد مع وجود النص.

قالوا: ولو جاز أن يُشك في أعيانهم، لجاز أن يشك في أعيان الرافضة المارقين، وأنهم هم الذين يسبُّون أبا بكرٍ وعمرَ وعثمانَ وطلحةَ والزبيرَ وعائشةَ ومعاويةَ... وغيرهم من السلف - رضوان الله عليهم -، وإن كان قد ذكر النبي ﷺ صفاتهم/ وعلاماتهم، ولجاز أيضاً أن يشك في الذين قال فيهم النبي ﷺ: «إنهم كلاب أهل النار»^(١)، وإنهم الذين يقاتلون علياً - رضوان الله عليه -، وإنهم يمرقون من الدِّين كما يمرق السهمُ من الرميّة ثم لا يعودون فيه»^(٢).

وأن المرجئة هم الذين يقولون: من قال في عمره: لا إله إلا الله محمد رسول الله، بقوله وإن لم يأت من الطاعات والعبادات، بل ركب جميع المنكرات - أنه يقطع بأنه لا يضره ذلك، وأنه يجب على الله سبحانه أن لا يعاقبه، بل يدخله الجنة، وغير ذلك.

قال: فلما ثبت أن النبي ﷺ قد أخبر عن صفاتهم وشمائلهم،

(١) أخرج الإمام أحمد في مسنده ٣٥٥/٤، برقم: (١٩١٥٣)، عن أبي أوفى رضي الله عنه حديث: «الخوارج هم كلاب النار».

(٢) أخرج البخاري ٢٧٤٨/٦ في كتاب التوحيد، باب قراءة الفاجر والمنافق وأصواتهم وتلاوتهم لا تجاوز حناجرهم، برقم: (٧١٢٣)، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه حديث: «يخرج ناس من قبل المشرق، ويقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الدِّين كما يمرق السهم من الرميّة، ثم لا يعودون فيه حتى يعود السهم إلى فوقه. قيل: ما سيماهم؟ قال: سيماهم التحليق. أو قال: التسبيد». وأخرجه مسلم ٧٥٠/٢ في كتاب الزكاة، باب الخوارج شر الخلق والخليقة، برقم: (١٠٦٧)، الحديث عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه بالفاظ قريبة من رواية البخاري.

ثبت بهذه الأخبار الصحيحة المسندة عن الثقات، وأجمعت الفقهاء على صحتها، وجب الحكم بكونهم قدرية، وترك المناظرة في هذا الباب.

ومن أصحابنا من ناظرهم على ذلك مع إقراره بصحة القول بأنواع الاعتبار، فقال: الذي يدل إجماع سائر فرق الأمة، بل إجماع سائر الأديان على أنهم هم القدرية، فلهذا لو سألت فقيهاً، أو صاحب حديثٍ أو رافضياً - على اختلاف فرقهم -، أو خارجياً، أو يهودياً، أو نصرانياً، أو مجوسياً، أو أي ملة أشرت إليها: مَنْ القدرية؟ لما أشاروا إلا إلى المعتزلة. ولما رجعوا بالإشارة لا إلى الرافضة، ولا إلى الإباضية، ولا إلى الإسماعيلية، ولا إلى اليهود، ولا إلى النصارى، ولا إلى أحد سواهم، فثبت ما قلناه.

فإن قيل: فنحن نخالف في ذلك.

قيل: أنتم إنما تقصدون بذلك: دفع اسم الذم عن أنفسكم، وتهربون منه أنفةً منكم من بدعتكم، ولهذا تسمون أصحاب الحديث جبرية ومجبرة وحشوية. ولا أحد من متقدمي شيوخم كالعلاف والنظام والشحام^(١) وعمرو بن عبّيد وواصل بن عطاء وغيرهم ذكّر عنه أنه سمى أصحاب الحديث: قدرية، فلا وجه للبهت والمكابرة وحمل النفس على دفع الضرورة. هذا على أننا نحتج عليكم بالإجماع السالف المتقدم، وإحداثكم الخلاف بعده لا يبطل حكم الإجماع السابق. فأنتم محجوجون بذلك الإجماع فسقط قولكم.

قالوا: ويدل على ذلك أيضاً: أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَبَّهَهُم بِالْمَجُوسِ،

(١) هو يوسف بن عبد الله بن الشحام، مفسر معتزلي، شيخ أبي علي الجبائي، أخذ عن أبي الهذيل، انتهت إليه رئاسة المعتزلة في وقته، توفي سنة ٢٨٠ هـ. انظر: طبقات المعتزلة لابن

ووجدنا أن أهل كل ملة تختص وتشتهر بفعلٍ وقولٍ ينفردون به، وهو معظم كفرهم، كقول النصارى بالتثليث، وإباحة الخمر والخنزير، وعبادة الصُّلبان. ١/١٤٢ وكقول اليهود بإحالة النسخ، والتمسك/ بالسبت، والغدوّ والرّواح إلى الكنيسة. وإن كانوا كلهم يشتركون في تكذيب النبي عَلَيْهِ السَّلَام.

ووجدنا المجوسَ تختص من بين سائر الأمم بقولهم: إن الله لا يخلق الشر، وأن «يزدان» خالق الخير، و«أهرمن» وهو إبليس خالق الشرّ، وأن خالق الخير غير خالق الشر. وهم كذلك يقولون لعامتهم: إن الله لا يخلق الجور والظلم، وإن ذلك من إبليس، بل يزيدون على المجوس؛ لأن المجوس إنما أثبتوا للخير كُلَّهُ خالقًا واحدًا، أو للشر خالقًا واحدًا، وهم زعموا أن للخير خالقين كثيرين لا يحصون عددًا، وكذلك للشرّ خالقين كثيرين لا يحصون فزادوا عليهم.

فوجب الحكم بكونهم مجوسًا؛ لأنهم يقولون: لو فعل الله الظلم لكان ظالمًا، كما إننا إذا فعلنا الظلم كنا ظالمين، حتى زعمت أن خالق الخير لا يقدر على خلق الشرّ. وقد ساعدهم شيخ المعتزلة ورئيسها وهو النظام، وكان يقال: إنه ديصاني^(١) المذهب، فقال: إن الله تعالى لا يقدر على الظلم، وكذلك عامتهم يقولون: لو خلق الله ﷻ الجور لكان جائرًا، ولو آلم الطفل من غير عوضٍ لكان ظالمًا، فلهذا سَمَّاهم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُصماء الله تعالى، فأما نحن فإننا نسلم الأمر له ونقول: إنه يفعل ما يشاء، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون. فوجب أن يكونوا هم القدرية.

(١) الديصانية: هم أصحاب ديسان، أثبتوا أصلين نورًا وظلامًا، فالنور يفعل الخير قصدًا واختيارًا، والظلام يفعل الشرّ طبعًا واضطرارًا. انظر: التمهيد للباقلاني ص ٨٥.

ولأن المجوس يقولون: الحذر الحذر، احترز؛ فإنك إن فعلت لا يصيبك شيء. ويتخذون إناء من طين غير مطبوخ، ويضعونه على رف في بيت النار، ويقولون: لو لم يمس هذا ألفي سنة لما انكسر - ويسمونه بالفارسية: «بهرير» - ولما أثر فيه قضاء الله سبحانه.

والقدريّة كذلك يقولون: إنا إذا تحرّزنا بحولنا وقوتنا لا يصيبنا شيء ولا يلحقنا قضاء الله بحال، وإن لم أخرج فأطلب لا أكل الخبز، وإن لم أفعل كذا لا يكون كل أمر دون قضاء الله تعالى، والله تعالى يقول: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾^(١)، وقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا ينفع حذرٌ من قدرٍ»^(٢)، والآثار والأخبار كثيرة، قد أفردنا لها كتاباً، فوجب القضاء بكونهم قدرية مجوساً.

ولأن هذا اسم مشتق مضاف، فيجب أن يكون لازماً لهم؛ لأنهم يقولون: فعلتُ كذا بقدري. فهم القدرية، كما أن مُدَّعي النجارة والصياغة يُسمَى: /١٤٢ ب نجَّارًا صائغًا.

فأما نحن فإننا نقول: قدره لي غيري، ونجره لي غيري، فكيف نكون نحن قدرية، ولوجب أن يكون كل الناس نجارية وصائغية؛ لأنه يصاغ لهم وينجر لهم؟! فلما استحال هذا، علم أنهم هم القدرية الذين يدعون لأنفسهم القدر والخلق مع كونهم كاذبين فيه. فثبت أن الاسم متوجّه عليهم، وأن الذي حكوه هم كذبة فيه، وكان ذلك من الله سبحانه عقوبة لهم وعلامة عليهم يتميّزون به من غيرهم.

(١) سورة الحديد: ٢٢.

(٢) سبق تخريجه في: ق ٥١ ب.

فإن قالوا: فيجب أن يكون الله سبحانه قدرًا لأنه أثبت القدر لنفسه .

قيل - أولاً -: إنكم تجحدون هذا ولا تقرون به على أنه سبحانه أثبت القدر لنفسه وهو صادق فيه ؛ لأن له الخلق والتقدير ، وأنتم كاذبون في دعوكم الخلق والتقدير لأنفسكم ، ونفي ذلك عن الله تعالى ، وهذا اسم ذم إنما يتناول الكاذب في القدر ، فوجب تسميتكم به دون الناس .

فإن قيل: فيجب أن يلزمكم هذا الاسم ؛ لأنكم تكثرون ذكر القدر ، والقول بأن كل شيء بقضاء الله وقدره .

قيل: نحن محقون صادقون في هذا القول ، ونثبت الخلق والقدر والقضاء لله تعالى كما أثبتته لنفسه ، فلا يجب تسميتنا بذلك . ولو وجب ذلك ، لوجب أن يكون الله سبحانه قدرًا ؛ لقوله: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١) ، ولقوله: ﴿وَإِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٢) ، ولقوله ﷻ: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ﴾^(٣) ، وأن يكون النبي ﷺ قدرًا ؛ لقوله: ﴿لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾^(٤) . وما في معنى ذلك مما يكثر تعداده .

ولما كان هذا باطلاً ، ثبت أن هذا الاسم لازم لكم ؛ لادّعاتكم لأنفسكم الكذب الذي لا أصل له من خلق أعمالكم وتقديرها والانفراد بها من دون خالقها . وقد دللنا في باب الاستطاعة وغيره من الأبواب على صحة ما ذهبنا

(١) سورة يس: ٨٣ .

(٢) سورة البقرة: ١١٧ .

(٣) سورة المائدة: ٤٠ .

(٤) سورة الأعراف: ١٨٨ .

إليه، فبطل ما قلتموه، ولزمكم هذا الاسم قياساً وشرعاً ونقلاً واشتقاقاً، ولأنه لو كان كل من أكثر ذكر القدر يجب أن يُسمَى قدرياً، لوجب أن تكونوا أيضاً أنتم قدرية؛ لأنكم تكثرون نفيه عن الله تعالى وإثباته لأنفسكم، ويجب أن يُسمَى كل من أكثر من ذكر شيء باسم مشتق منه من جنة أو نار، أو ثواب أو عقاب، أو الدنيا أو الآخرة أو بعض أعراضهما. ولما بطل هذا، بطل ما قلتم.

* * *

فصل

[في نفي تسميتنا مجبرة]

فإن قيل: فأنتم أيضاً مجبرة؛ لأنكم تقولون: إن الله تعالى يجبركم على فعلكم.

فالجواب^(١) - أولاً -/ أننا نحن لا نقول: إن الله تعالى يجبرنا على فعلنا، بل نحن قادرون فاعلون مختارون، غير مضطرين ولا مكرهين ولا ملجئين ولا مجبرين، فلا يصح ما قلتم، وقد بينا ذلك فيما سلف. وهذا القول والاسم منسوبٌ إلى جهم بن صفوان ومن تبعه؛ لقولهم: إننا بمنزلة الباب والشجرة التي تحرك، وإننا مضطرون إلى ما يوجد بنا، ولا يلزمهم هذا الاسم أيضاً إلا من جهة المعنى.

فأما جهة اللغة والإعراب: فلا؛ لأنهم على قول أنفسهم: هم مجبرٌ، والله تعالى هو الذي يجبرهم على فعلهم، والمجبر هو الله ﷻ.

قالوا: ولهذا سمى الله تعالى نفسه جباراً؛ لأنه يجبر الخلق على ما يريد، فلا تصح هذه التسمية وإطلاقها لا فينا ولا في أصحاب جهم بن صفوان، بل يقال: اسم المجبرة والقدرية جميعاً؛ فإنكم تدعون أنكم تقدرتون، تجبرون غيركم على الفعل؛ بل بعظيم كفركم تزعمون أنكم تقدرتون تجبرون الله تعالى على الأفعال؛ لأنكم متى شئتم أن تجبروه على الرضا وخلق الإرادة لا في مكانٍ وخلق التعظيم تبتم وأطعتم، ومتى أردتم أن تجبروه على السخط والغضب

(١) انظر كذلك في الرد على هذا الاتهام: مجرد مقالات الأشعري ص ١٠٦.

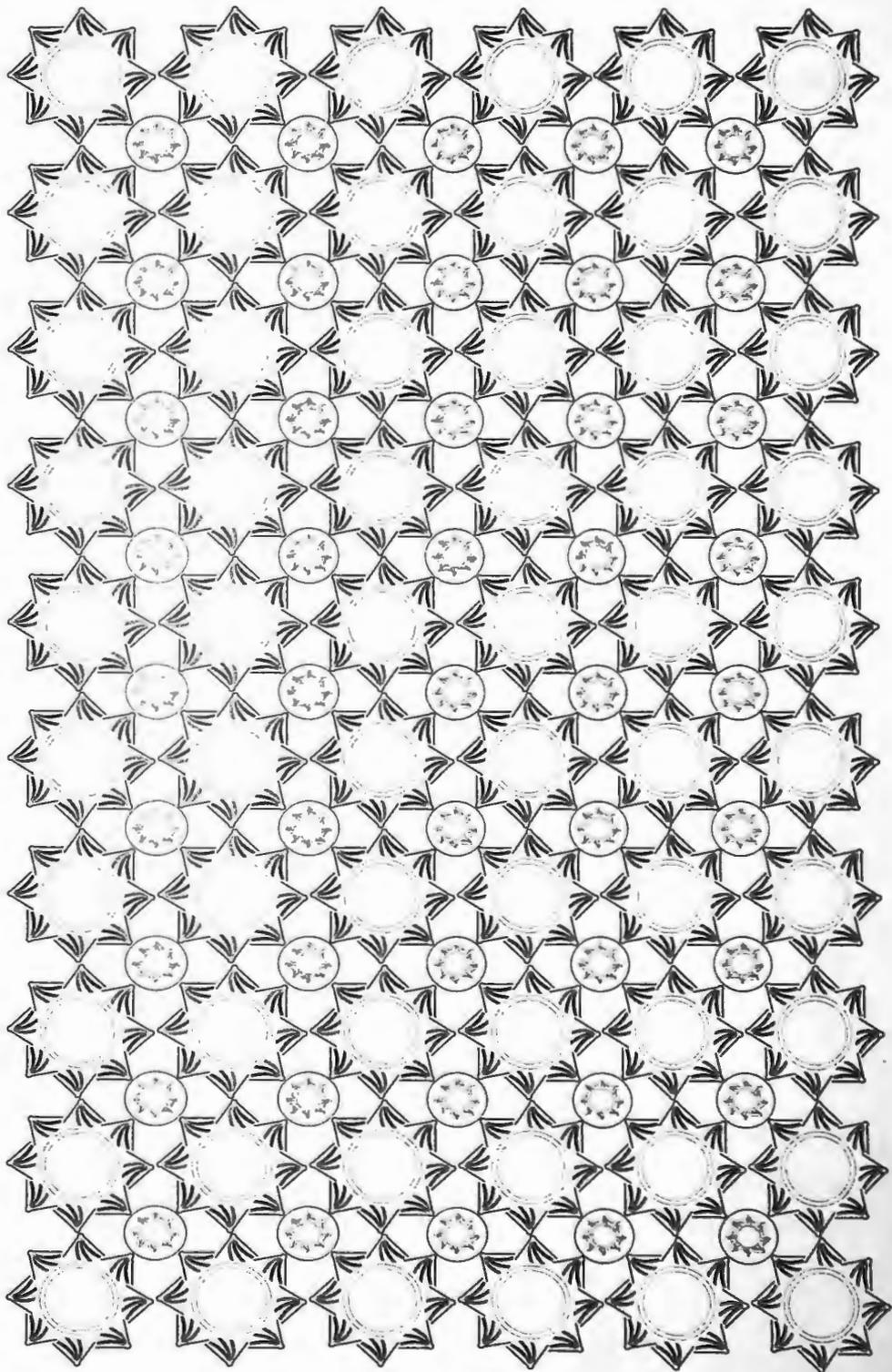
وخلق الكراهة لا في مكانٍ عصيتم، فتقدرون تجيرون الله تعالى على خلق الإرادة والكراهة والتعظيم والإهانة والغضب والرضا في النهار مائة مرة، فمن أعظم كفرًا منكم، وأشد تمردًا واستحقاقًا لاسم المجبرة منكم لولا بهتكم؟.

فأما نحن فقد بينا أن الإرادة والرضا والغضب كله من صفات ذاته، وكل من ذلك صفة قديمة واحدة لم يزل عليها، لا يجوز عليها التغيير ولا التبديل، وأنه لم يزل راضيًا عن أوليائه، ولم يزل ساخطًا على أعدائه، ومن يوافي بالكفر ومن يوافي بالإيمان. فبطل قولهم.

ويقال لهم: احسبوا أننا نحن مجبرة، وإنا قد أقرنا على أنفسنا بهذا الاسم، وأنا مجبرة وحشوية أو غير ذلك، فما الذي قال الله - تعالى ذكره - في القرآن في ذم المجبرة أو لعنهم والبراءة منهم؟ أو ما الذي ورد في السنة الواردة عن الرسول ﷺ في ذمهم؟ أو ما الذي قالته الصحابة - رضوان الله عليهم -؟ أو ما الذي قاله السلف الصالح من التابعين - رحمهم الله -؟ وأين هذا من اسم القدرية/ وعظيم ذكرهم في القرآن، ولعن النبي ﷺ لهم؟^{ب/١٤٣} وأنهم ملعونون على لسان سبعين نبيًا، وأنهم لا نصيب لهم في الإسلام، وأنهم زنادقة هذه الأمة ومجوسها.

فقد بان - رحمكم الله - شدة روغانهم ودهمتهم وحيلهم في إطفاء نور الله سبحانه، ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون. نعوذ بالله من الخذلان، ونسأله العصمة والتوفيق، إنه على ما يشاء قدير، وهو عليه يسير^(١).

(١) قال الناسخ في ختام هذا الكتاب: تم كتاب «البيان عن أصول الإيمان، والكشف عن تمويهاات أهل الطغيان» بحمد الله ومثته - وله الحمد واصبًا، والشكر دائمًا، والصلاة على رسوله، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، والسلام - يوم الاثنين لثمانية عشرة ليلة خلت من شهر شعبان، من شهور سنة ثلاث وثمانين وستمئة.



أهم المصادر والمراجع

* الأمدي (علي بن أبي علي بن محمد)

١ - أبحار الأفكار، تحقيق: د. أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٢ - غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: د. حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.

* الإسفراييني (طاهر بن محمد)

٣ - التبصير في الدين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

* الأشعري (علي بن إسماعيل)

٤ - الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: د. فوقية حسين، دار الكتاب، القاهرة.
٥ - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: د. حمودة غرابية، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٥م.

٦ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

* الباقلاني (محمد بن الطيب)

٧ - الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

- ٨ - التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق: د. عبد الحميد بن علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- ٩ - تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- * البصري (محمد بن علي)
- ١٠ - المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
- * البغدادي (عبد القاهر بن طاهر).
- ١١ - أصول الدين، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- ١٢ - الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية، بيروت.
- * البلخي (عبد الله بن أحمد بن محمود)
- ١٣ - مقالات الإسلاميين «باب ذكر المعتزلة»، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م.
- * البيهقي (أحمد بن الحسين بن علي).
- ١٤ - الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، مؤسسة الإمامة، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- * التفتازاني (مسعود بن عمر)
- ١٥ - شرح المقاصد، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

* الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد)

١٦ - شرح المواقف ، مطبعة أمير .

* الجويني (عبد الملك بن عبد الله) .

١٧ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢هـ - ١٩٧٢م .

١٨ - الشامل في أصول الدين، تحقيق: عبد الله محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م .

* الحلبي (الحسن بن يوسف ابن المطهر)

١٩ - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى .

* الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)

٢٠ - الأربعين في أصول الدين، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ .

٢١ - معالم أصول الدين، تحقيق: طه عبد الرؤوف، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

* الزمخشري (أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر)

٢٢ - الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت .

* السمرقندي (محمد بن أشرف)

٢٣ - الصحائف الإلهية، تحقيق: د. أحمد عبد الرحمن الشريف، مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٢م .



* الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم)

٢٤ - نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: إلفرد جيوم، مكتبة المتنبّي، القاهرة.

* الطوفي (سليمان بن عبد القوي)

٢٥ - درء القول القبيح بالتحسين والتقييح، تحقيق: د. أيمن محمود شحادة، مركز الملك فيصل للبحوث، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

* عبد الجبار (عبد الجبار بن أحمد الهمذاني)

٢٦ - شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ.

٢٧ - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٤م.

٢٨ - مشابه القرآن، تحقيق: د. عدنان محمد زرزور، مكتبة التراث، القاهرة.

٢٩ - المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

٣٠ - المختصر في أصول الدين، تحقيق: محمد عمارة، دار الهلال، ١٩٧١م.

٣١ - المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق مجموعة من الأساتذة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

* الغزالي (محمد بن محمد)

٣٢ - الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.



* ابن فورك (محمد بن الحسن)

٣٣ - مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال جيماربه، دار المشرق، بيروت.

* ابن المرتضى (أحمد بن يحيى)

٣٤ - طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنّه ديفلد، مكتبة الحياة، بيروت.

* النجراني (مختار بن محمود العجالي)

٣٥ - الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تحقيق: د. السيد محمد الشاهد، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامي القاهرة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

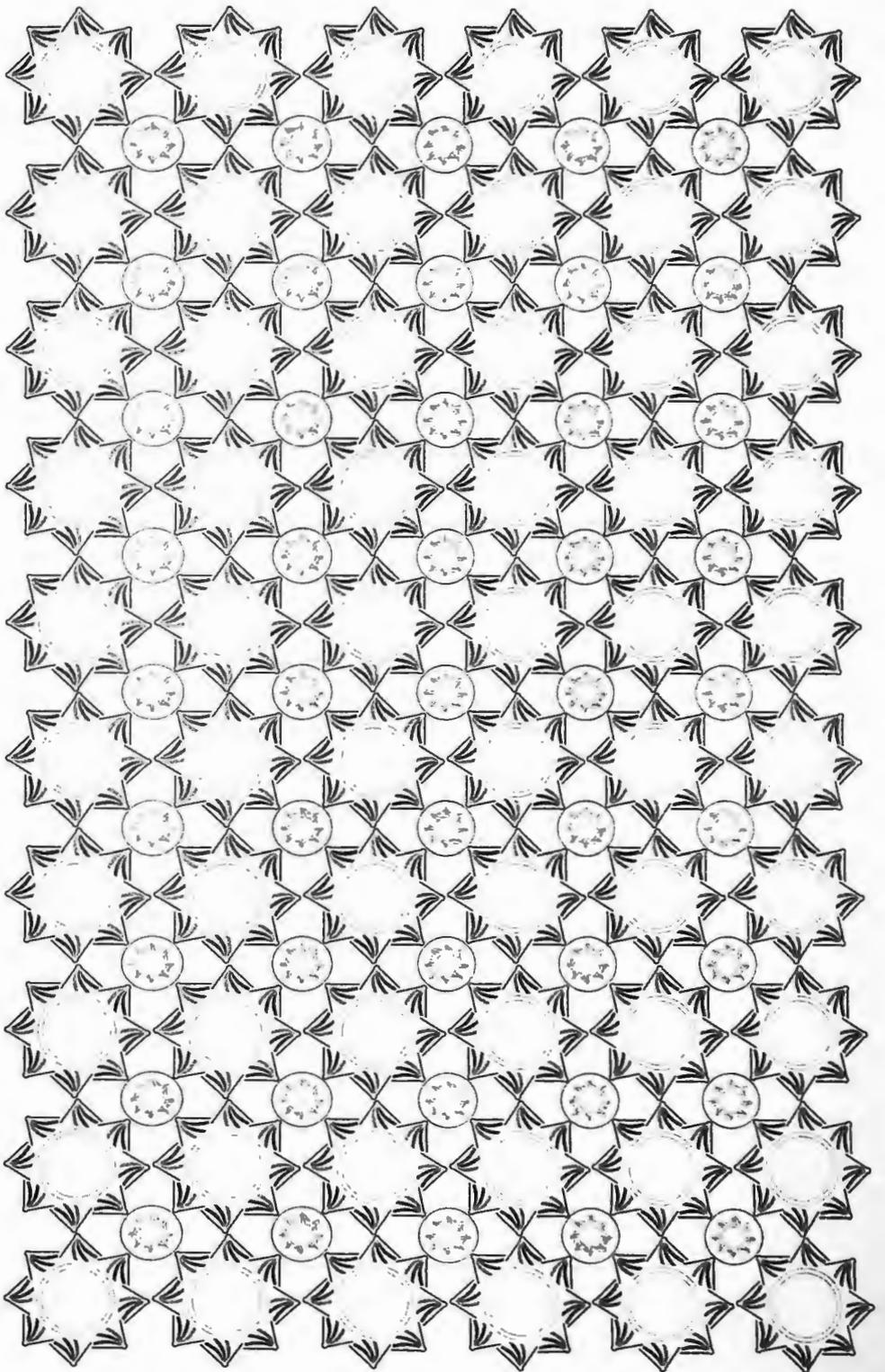
* النسفي (ميمون بن محمد)

٣٦ - تبصرة الأدلة، تحقيق: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

* النيسابوري (سعيد بن محمد)

٣٧ - المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق: د. معن زيادة ورضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.

*** **

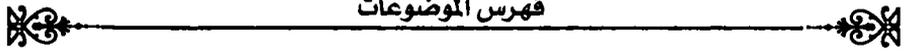


فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٥	المقدمة
٧	التعريف بالمصنّف
١٩	تحقيق النص
٢٥	صور المخطوط
٢٩	المتن المحقق
٣١	افتتاحية الكتاب
٣٣	باب القول في حد الحد
٣٤	فصل في حد العلم
٣٥	فصل في أقسام العلوم
٣٩	باب آخر في المعلومات
٤٧	فصل في الموجودات
٤٨	فصل في المحدثات
٤٩	فصل في الجسم
٥٠	فصل في العرض
٥١	فصل في المعدومات
٥٢	باب ذكر الفرق بين الأدلة الصحيحة وبين فاسدها وذكر أقسامها



الموضوع	الصفحة
فصل في أصل أدلة الملحدة والمعطلة والمبتدعة	٥٧
باب الكلام في حدث العالم	٦٠
فصل في أصول فاسدة للقدرية في معرفة حدث العالم	٦٢
باب القول في أن للعالم محدثاً أحدثه	٦٥
فصل في بيان عجز القدرية عن معرفة إثبات الصانع	٦٨
باب ذكر الدلالة على أن صانع العالم سبحانه موجود	٧٠
باب القول في وجوب قدم الصانع - جل ذكره -	٧٢
فصل في عدم صحة إقامة القدرية الدلالة على وجوب قدم الصانع	٧٣
فصل في استحالة عدم الصانع بحال	٧٤
باب التوحيد وعجز القدرية عن تصحيحه	٧٥
فصل في عدم صحة دلالة التمانع على أصول القدرية	٧٧
فصل في محاولة أبي هاشم الجبائي تصحيح دلالة التمانع	٧٩
فصل في عدم إمكان البصريين من القدرية معرفة دلالة صحة التمانع	٨٠
فصل في عدم إمكان قدرية البغداديين معرفة دلالة صحة التمانع	٨٢
فصل في زعم متأخري القدرية أن طريق الاستدلال على وحدانية الله تعالى إنما هو السمع	٨٣
باب القول في أن الله تعالى حي عالم قادر مرید	٨٥
باب ذكر الدلالة على كون الله سمياً بصيراً مدرکاً متکلماً وأنه لم يزل على هذه الصفات	٨٦
باب القول في نفي التشبيه	٨٧
فصل في عدم تمكن القدرية من الاستدلال على نفي التشبيه عن الله تعالى	٨٨



الموضوع	الصفحة
باب القول في جواز رؤية الله تعالى بالأبصار	٨٩
فصل في دلالة السنة على رؤية الله تعالى	١٠٥
فصل في استدلال القدرية بقوله تعالى:	١٠٩
فصل في الاستدلال بقوله تعالى:	١١٣
باب ذكر إثبات الدلالة على صفات الله - تعالى ذكره - لذاته	١١٤
فصل في رد باقي شُبه القدرية في إثبات صفتي العلم والقدرة لله تعالى	١٢١
فصل في إثبات صفة اليدين والوجه والعينين لله تعالى	١٢٥
باب القول في نفي خلق الإرادة والقرآن	١٢٧
فصل في الاستدلال على نفي خلق الإرادة والقرآن	١٣٠
فصل آخر في الاستدلال على أن القرآن غير مخلوق	١٤٠
فصل في الاستدلال بالسنة والإجماع على نفي خلق الإرادة والقرآن	١٤١
ذِكْرُ شُبُهَيْهِمْ	١٤٤
باب الكلام في وجوب تعلق إرادة الله سبحانه بكل حادث	١٥٢
فصل ذكر ما يتعلقون به من القرآن	٢٠٣
باب الكلام في خلق الأعمال	٢٠٩
فصل في الاستدلال على خلق الأعمال من القرآن	٢٢٠
فصل في ذكر ما يحتاجون به من القرآن	٢٥٦
فصل في قضاء المعاصي وتقديرها	٢٧١
باب القول في معنى الهدى والضلال	٢٧٤
فصل في الرد على مزاعم البكرية في الختم والطبع	٢٨٣

الموضوع	الصفحة
فصل آخر في الرد على مزاعم البكرية في الختم والطبع	٢٨٥
باب القول في إفساد القول بالتولد	٢٨٦
فصل في إبطال قول من عداهم بالتولد	٢٩٠
فصل في ذكر شبههم في صحة القول بالتولد	٢٩٦
فصل في الرد على بقية شبههم في القول بالتولد	٢٩٨
فصل في إلزام الأصحاب لهم في أصل دليلهم	٣٠٦
فصل في اتفاقهم في القول بعدم صحة توليد الجسم جسمًا آخرًا	٣٠٩
باب الكلام في الاستطاعة وأحكامها	٣١٣
فصل في الفرق بين قدرة العبد وقدرة الله تعالى	٣١٦
فصل في أن القدرة على الإيمان غير القدرة على الكفر	٣١٨
فصل في ذكر الدليل على أن الأعراض لا تبقى	٣١٩
باب ذكر الدلالة على أن الاستطاعة مع الفعل	٣٢١
فصل في ذكر أدلة السمع	٣٢٧
فصل في شبههم	٣٣٢
فصل في ذكر ما يتعلقون به من القرآن	٣٣٩
فصل في الأمر بما لا يطاق وغيره	٣٤١
فصل في جواز تكليف العبد الفعل مع العجز عنه	٣٤٢
باب القول في اللطف والأصلح	٣٤٥
فصل في الدليل على ذلك من القرآن	٣٥٢
فصل شبههم في هذا الباب	٣٥٤
فصل آخر في شبههم	٣٥٦



الصفحة	الموضوع
٣٥٨.....	فصل في قول أبي هاشم وغيره.....
٣٦٠.....	فصل آخر في قول أبي هاشم وغيره.....
٣٦٢.....	فصل في ما يتعلقون به من القرآن.....
٣٦٤.....	فصل في فساد قول البغداديين في الأصلح.....
٣٧١.....	باب الكلام في التعديل والتجوير والحسن والقبح.....
	فصل في استدلال القدرية على أن العقل مصدر التحسين والتقيح والرد
٣٧٥.....	عليهم.....
٣٨٨.....	فصل آخر في استدلال القدرية والرد عليهم.....
٣٩١.....	فصل في ما يدل على ذلك من جهة السمع.....
	فصل في ذكر شبههم في أن العقل يقضي بحسن بعض الأفعال وقبح
٣٩٥.....	بعضها.....
٤٠٩.....	فصل في تأكيد أن المعجز لا يظهر إلا لصادق.....
	فصل في جواز خرق العادات لمدعي الربوبية، وعدم جواز خرقها على
٤١٠.....	يد مدعي النبوة.....
٤١١.....	فصل في تأكيد أن المعجز لا يظهر على أيدي الكذابين.....
٤١٨.....	فصل في أدلة السمع على أن الله تعالى خالق للآلام.....
٤٢١.....	ذكر شبههم في هذا الفصل.....
٤٢١.....	فصل في شبه الثنوية.....
٤٢٤.....	فصل في شبه أهل التناسخ.....
٤٣٠.....	فصل في متابعة رد شبه أهل التناسخ.....
٤٣٣.....	فصل في إبطال شبه البكرية.....

الموضوع	الصفحة
فصل في إبطال شُبّه قداماء القدرية	٤٣٥
فصل في إبطال قولهم: إذا أباح شيئاً وحلّله فهو بمنزلة الفاعل له	٤٣٩
فصل في إبطال قولهم بأن الآام المكلفين يكون بعضها عقاباً وبعضها	
مصلحة للعوض والطف	٤٤١
فصل في شُبّه أبي هاشم الجبائي	٤٤٥
فصل في متابعة إبطال شُبّه أبي هاشم الجبائي	٤٤٩
فصل في إبطال قول أبي علي الجبائي بعدم حسن التفضل بعوض الآام	٤٥١
باب آخر من القول في الحَسَن والقبیح وإحالة قياس الباري وأفعاله	
على أفعال المخلوقين () لهم في ذلك	٤٥٤
فصل آخر في قبح تكليف الكافر والعاصي	٤٥٨
فصل آخر في قبح تكرير التكليف على أصولهم	٤٦٠
فصل في قبح ما ينزل بالمؤمنين المكلفين	٤٦٢
فصل في قبح ما يفعله من الموت والهلاك والفناء	٤٦٤
فصل في إبطال حكم الشاهد على الغائب	٤٦٦
فصل في قبح العقاب من الله تعالى أصلاً على أوضاعهم الفاسدة	٤٦٨
فصل آخر من وجوه قبح العقاب على أصولهم لازم لهم	٤٧٠
فصل آخر في قبح أحكام الثواب على أصولهم	٤٧٢
فصل في إبطال قول الجبائي بعدم وجوب الطاعات لأجل الثواب، وإن	
كان واجباً على الله ﷻ	٤٧٤
فصل آخر في قبح استحقاق الثواب على الله ﷻ	٤٧٦
فصل في قبح اعتقادهم لوجوب استحقاق دوام الثواب على الله سبحانه	
على أصولهم لو سلمت	٤٧٨



الصفحة

الموضوع

باب الكلام في الأسماء والأحكام والوعد والوعيد والإيمان والإسلام وحقيقة المعرفة والدين	٤٨١
باب القول في الوعد والوعد والخصوص والعموم	٤٩٤
فصل في العموم والخصوص	٥١٤
فصل في تقسيم القدرية للمعاصي ، وقولهم بإحباط الصغائر مع مجانبة الكبائر	٥٢٧
فصل في العزم على المعصية	٥٣١
باب القول في إثبات الشفاعة للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وللمؤمنين	٥٣٤
باب القول في إثبات عذاب القبر ونعيمه ومنكر ونكير	٥٥٧
باب القول في الآجال	٥٦٦
فصل في الأرزاق	٥٧١
فصل في الأسعار وغلائها ورخصها	٥٧٤
فصل في الكرامة والمعجزة والسحر	٥٧٨
فصل في الجن	٥٨٧
فصل في مذهب جماعة القدرية أو أكثرهم	٥٩١
فصل في وجوب تسميتهم قدرية	٥٩٨
فصل في نفي تسميتنا مجبرة	٦٠٦
أهم المصادر	٦٠٩
فهرس الموضوعات	٦١٥

*** **

سَعَادَةُ الْإِنْفِصَالِ

بشرح عقيدة العوالم

الدكتور مراد عبد الله الجنابي

أستاذ الفقه وراعي الفكر في جامعة الشارقة
جامع مزون - مجلس قسم الدراسات الإسلامية
كعبة الرعية (الطبعة الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م)

دار الضيافة
للنشر والتوزيع
الرياض

التسهيلا لعالم التزكيات

تأليف

الإمام محمد بن أحمد بن محمد بن جري

الكاتب القرطبي المالكي

(ت ٧٤١ هـ)

تقديم

أ.د. محمد بن سعيد بن محمد مولاي

دار الضيافة
للنشر والتوزيع
الرياض

نبصرة المحبتين

بما يجيء من مصطلح المنهاج

دراسة تذهيبية عمليّة لمنهاج منهاج الطالبين

مجمع ودراسة

عزقات عبد الرحمن المقدسي

مدرس بطنية بسرية جامع الأفغان

تقديم

فضيلة الشيخ مصطفى بن كاسين بن سيميط

دار الضيافة
للنشر والتوزيع
الرياض

حاشية شيخ الإسلام زكريا الإصطخاري

المستأنة

فتح الإله المأيد بإيضاح شرح العقائد

على شرح العقائد السنوية لسداتي الثناني

الطبعة الأولى ١٤١٣هـ

دراسة وتقديم

عزقة عبد الرحمن أحمد عبد الرحمن القادي

دار الضيافة
للنشر والتوزيع
الرياض

شرح الملتقى

على مقدمة عمادتي صحیح

تأليف
الإمام العلامة الشيخ محمد بن عبد الله الشافعي المالكي الأندلسي
المشهور بالأثر الكبير
(١٧٤٢ - ١٨٢٤)

تمتعة بركة وهدى
بشرى من الله تعالى
مكتبة دار الفکر

بمنزلة أول من ذكره عن شعبة خطيب فوكت عن شعبة بوليف

دار الفکر
للطباعة والنشر
بدمشق

شرح مخارج العلاء

أبي العباس، عبد الله بن نظام الزبير الكوفي اليمني المشهور بالاشرفي
(١١٤٢ - ١٢٢٥ - ١٧٢٩ - ١٨١٠)

شرح سبل العلاء

في علم النطق
لأستاذنا شيخنا محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله الشافعي الأندلسي المشهور
بأثره - سلم الشرف - (ت. ١١١٩) رحمه الله

دراسة وتحقيقه
عبد الأمير الشافعي البغدادي
مستشرق وشاعر والناقد

دار الفکر
للطباعة والنشر
بدمشق

تذريب السائل

إلى
قوله وأول السائل الذي سأل عن الأيمان قال ابن

تأليف
العلامة الفقيه المشهور العلامة
الشيخ عبد العزيز بن محمد آل الشيخ مبارك القيسي المالكي الأندلسي
توفي سنة ١٢٦٠هـ

اعتق بوجوهه عليه
د. عبد الحميد بن مبارك آل الشيخ مبارك
مدرس الفقه المالكي بالأندلس

دار الفکر
للطباعة والنشر
بدمشق

كتاب المعرف

من تفسير الإمام ابن عرفة

المؤلف سنة (٨٠٢ هـ) رحمه الله

جمها
نزار حادي

دار الفکر
للطباعة والنشر
بدمشق

عقيدة الجبر والحرية

تأليف الإمام العلامة
 أبي عبد الله محمد بن سليمان الجرجاني السمرقاني
 الشريف الحسني
 (ت. ٨٧٠ هـ / ١٤٦٥ م)

تحقيق ودراسة
 جالد زهري

دار الضيافة
 للنشر والتوزيع
 الكويت

الوقاية من الإضطراب

من أساليب المصطفى

تأليف
 الأديب العلامة عبد الباقين محمد بن عبد القادر الشافعي
 (ت. ٨٧٢ هـ)

تحقيق ودراسة
 محمد تيسر الدين الأزهري
 جاهد علوم الكويت والملكة الشارقة

بشون
 أ. د. حسن مغزو عبد الجليل الشافعي، أستاذ المصنفين عصاره عبد العظيم
 رئيس مجلس إدارة دار الضيافة

تقديم
 أ. د. طه الرموشي شنتيني
 رئيس قسم الدراسات والبحوث في دار الضيافة، جامعة الكويت، الكويت

دار الضيافة
 للنشر والتوزيع
 الكويت

الرسائل الثمانيون وستة

في علم العقائد الشيعية

• تتألف من ثمانية أجزاء علمية في تفرقة الله عن الحقبة والقدن والعبادة
 تأليف: جواد مغنم

- اعتقاد المسلم الشيعي وعلمه بالاعتقاد
 تأليف: جواد مغنم، طبع في الكويت، دار الضيافة، الكويت، ١٩٩٠ م.
- رسالة في عقائد أهل البيت الشيعية
 تأليف: جواد مغنم، طبع في الكويت، دار الضيافة، الكويت، ١٩٩٩ م.
- تفكير عقيدة أهل البيت الشيعية
 تأليف: جواد مغنم، طبع في الكويت، دار الضيافة، الكويت، ١٩٩٨ م.
- العقيدة الشيعية في العقائد والاعتقاد والأركان
 تأليف: جواد مغنم، طبع في الكويت، دار الضيافة، الكويت، ١٩٩٩ م.
- الرسائل الثمانيون وستة
 تأليف: جواد مغنم، طبع في الكويت، دار الضيافة، الكويت، ١٩٩٩ م.
- رسالة الإيمان والعبادة في عقائد أهل البيت الشيعية
 تأليف: جواد مغنم، طبع في الكويت، دار الضيافة، الكويت، ١٩٩٧ م.
- عقيدة أهل البيت الشيعي ونهضة المصلح
 تأليف: جواد مغنم، طبع في الكويت، دار الضيافة، الكويت، ١٩٩٩ م.
- العقائد الشيعية في عقائد أهل البيت الشيعية
 تأليف: جواد مغنم، طبع في الكويت، دار الضيافة، الكويت، ١٩٩٩ م.

دار الضيافة
 للنشر والتوزيع
 الكويت

الحكمة بعد الوفاة

الواقع للحياة في مواقف بين بعض فقهاء سلطنة من الجلاب
 في تكوير من أفقر بعد وفاة الله وعمل بعض ما لم ير الأوصاب

تأليف

أبي سائر العياشي

(١٠٣٧ - ١٠٩٠ م)

تحقيق

د. عبد العظيم صغيري

أستاذة العقيدة والفكر الإسلامي
 مؤسسة دار الحديث - الحبيبية - الكويت

دار الضيافة
 للنشر والتوزيع
 الكويت

تخصيص
 منحة
 من
 مؤسسة
 دار الضيافة
 للنشر والتوزيع
 الكويت
 ١٣٧٤

