

المعراج الكشفي سر المنهاج

تأليف الإمام الأعظم

عز الدين بن الحسن بن الإمام علي بن المؤيد

(١٨٤٥ هـ - ١٩٠٠ هـ)

وهو شرح على كتاب منهاج المتقين في معرفة الله رب العالمين
وذكر عدله ووعده ووعيدوه وما ينصل بذلك من أصول الدين

تأليف لفيقه العلامة

محمد بن الحسين الكفري

رحمة الله عليه ورضوانه (ت ١٢٨٠ هـ)

تحقيقه وتعليقه وتصحيحه لستير العلامة لجنه

عبد الرحمن بن حسين سائيم الويزي

رحمة الله عليه ورضوانه (١٣٥٨ هـ - ١٤٣٤ هـ)

المجلد الثاني

تمت

مكتبة أهل البيت

حُقوقُ الصَّليحِ مَحفوظَةٌ

الطبعة الأولى

١٤٢٥م - ٢٠١٤م

القول في أن الله تعالى مدرك

المدرک عندنا هو المختص بصفة لكانها يسمع ويصير في الحال، وقد اتفق المسلمون على أنه تعالى سماع مبصر، وخالف أهل الإلحاد كما تقدم، لنا أنه تعالى حي لا آفة به ولا مانع له والمدرك موجود وهذه الأمور هي التي معها تترك المدركات أما أنه حي فقد تقدم، وأما أنه حي لا آفة به ولا مانع له، فلأن الآفات والموانع إنما تجوز على الأجسام ذري الحواس،

(القول في أن الله تعالى مدرك)

ووجه اتصالها بما قبلها ظاهر، فإن المدركية مقتضاة عن الحية ويستدل بالحية عليها، واختار المصنف هذه العبارة وهي قوله: (القول في أن الله تعالى مدرك) على أن يقول كغيره: (القول في أن الله سماع مبصر). لأن لفظة مدركتاني تناول كل المدركات، والسماع المبصر - لا تقع إلا على من أدرك المرئيات والأصوات، فلو ضم إلى قوله: (سماع مبصر) قوله: (مدرك للمدركات) طالت العبارة والاقتصار على لفظة مدرك أولى. قوله: (وقد اتفق المسلمون على أنه تعالى سماع مبصر).

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

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

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

وأما أن المدرك موجود فلأن المدركات ثمانية أجناس، وكلها موجودة، وأما أن هذه الأمور هي التي معها تدرك المدركات فدليله الشاهد وذلك ضروري، وقد قال تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبْصِرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وقال: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه: ٦٤]، وبحو ذلك من الآيات.

قوله: (فلأن المدركات ثمانية أجناس وكلها موجودة).

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

قوله: (فدليله الشاهد وذلك ضروري).

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

قوله: (وبحو ذلك من الآيات).

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

فصل/ واختلف الناس في تفصيل كونه مدركاً

فقال جمهور البصريين من شيوخنا: هي حالة زائدة على الذات، وعلى صفاتها، وبه قال أهل الجبر.

وقال البغداديون: معنى ذلك أنه عالم بالمدرَكات.

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

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

فصل: واختلف الناس في تفصيل كونه مدركاً.

قوله: (زائدة على الذات وعلى صفاتها). أي صفاتها المشهورة كالعالمية والقادرة والحيية.

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

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

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

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

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

قوله: (لَمَّا عَلِمَ إِلَّا بِاعْتِبَارِ خَيْرٍ أَوْ مَا يَجْرِي مَجْرَاهُ).

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

قوله: (لأنها تتعلق دون كونه حياً).

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

قوله: (ولأنها واجبة دون كونه حياً).

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

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

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

ولأن أحدنا قد يعلم الشيء فإذا أدركه ٩٧/ وجد مزية غير كونه حلاً، ولأن كونه مدركاً واجب، وكونه حلاً قد يكون جائزاً، ولأن كونه مدركاً يتجدد ويزول مع استمرار كونه حلاً وثبوته

ولا يجوز أن يرجع بها إلى الانطباع وتأثير المرئي في الحواس كما تقوله الفلاسفة؛ لأنه غير معقول، ولأننا ندرك الأجسام المعظم كالسما والجب والستحيل وانطباعاتها في الحاسة لأنها صغيرة، ولأن كون أحدنا مدركاً أمر صادر من جهته والانطباعات صادر من جهة المرئي، ولأننا ندرك ما يعلم بالضرورة أنه لم ينتقل إلى حواسنا،

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

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

قوله: (وكونه حلاً قد يكون جائزاً).

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

قوله: (مع استمرار كونه حلاً).

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

قوله: (والانطباعات صادر من جهة المرئي).

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

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

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

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

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

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

قوله: (هو تأثيره في حاسته).

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

قوله: (هو الأمر يرجع إلى الشعاع واقتراقه فيتخيل عند الانصراف أنه يرى الشيء).

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

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

ذلك السؤال، وإن كان التخلص بذلك عما أوردوه ليس بواضح، وبالجملة فإن فهم الوجه فيها ذكره وإلا فهو لا يقتضي صحة مذهبهم الذي لا يعقل.

قوله: (مثل ما تقدم في نظائره).

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

فإن قيل: هو كذلك فإنها تؤثر في صحة الالتذاذ وهو حكم صدر عن الجملة.

قلنا: الصحيح أن صحة الالتذاذ المؤثر فيه كون المشتبه مشتبهياً، وأن المدركة شرط في صحته، فكان الألى أن يستدل على أنها راجعة إلى الجملة شاهداً بأن المقتضي لها وهو كونه حياً راجع إلى الجملة، فلا يجوز أن يؤثر فيما يرجع إلى الآحاد كما أن ما يرجع إلى الآحاد من مقتضيات لا يقتضي ما يرجع إلى الجملة ونحو ذلك يجري في الكلام على أنها ترجع إلى الذات في حق البارى.

فائدة:

الذي يصحح هذه الصفة في الشاهد ويقضيها كونه حياً فقط أما أنه يقضيها فسيأتي إن شاء الله تعالى، وأما أنها مصححة لها فلأن ما دخل في جملة الحى صح الإدراك به، وما خرج عن جملة استحال الإدراك به، ولأن المقتضي كما يؤثر في الوجوب يؤثر في الصحة.

تنبيه:

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

فصل/ وهذه الحال تثبت للباري تعالى

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

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

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

(فصل: وهذه الحال تثبت للباري تعالى).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قوله: (وقد استدل ابن الملاحي) ... إلى آخره. هذا الاستدلال يقتضي بخلاف ما حكاه عنه بعض أصحابنا على ما تقدم من أنه يجعل كونه سمياً بصيراً مدركاً حياً صفة واحدة.

قوله: (فلأنه حي لا آفة به).

فيه السؤال المتقدم وهو أنه تعالى عادم للألة، وعدم الآلة في الشاهد أبلغ في تعذر الإدراك من فساده، وجوابه ما تقدم من أن ذلك إنما يكون أبلغ في حق من يصح عليه الحاسة.

قوله: (ولا مانع له). يعني لأن المانع إنما يكون في حق الواحد منا لما كان في جهة ويرى بألة،

قلنا: إنما يجب أن يكون شرطاً في حق الحي بحيلة؛ لأنه إنما يدرك بالآلة فاعتبر صحتها. شبهة البغداديين أنه تعالى لو كان مدركاً بهذا المعنى لكان قد حصل على هذه الصفة بعد إن لم يكن عليها، وذلك تغير.

والجواب: إن أردتم بالتغير أنه قد حصل له صفة لم يكن عليها، فذلك^(١) نقول لكن من أين لكم أن هذا يسمى تغيراً، أليس إذا أدرك أحدنا بعد أن لم يعلم لم يقل أهل اللغة إنه قد تغير، وإن أردتم بالتغير أن ذاته صارت غير ما كانت فذلك غير لازم، دليله الشاهد قالوا: لو حصلت هذه الصفة بعد أن لم يكن مدركاً أو علم بعد أن لم يكن، لكانت مغنوية، قلنا: إنما تكون مغنوية إذا ثبتت مع الجواز، وهذه تثبت مع الوجوب.

فأما في حقه تعالى فلا يتصور.

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

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

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

قوله: (فذلك غير لازم دليله الشاهد).

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

(١) - هكذا ولعلها فكذلك.

قالوا: يلزم أن يسمى شلماً وذائقاً ولا مساً.

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

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

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

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

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

قوله: (كما في المباشر والمتعلي).

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

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

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

وقل أبو القاسم بن سهلوية: يدركها إلا الألم واللذة.

لنا أن كونه حياً مع المدركات على سواها.

قل: كان يجب أن يسمى ألماً وملتئداً. قيل له ٩٧/ معارض بالشام والذائق واللامس. والتحقيق أن الألم والملتئذ اسم لمن يدرك الألم واللذة بمحل الحيلة فيه مع الشهوة والنفرة، وذلك مستحيل في حقه تعالى.

قوله: (وهذه موجودة من النفس).

يعني فإن ألدنا إذا أدرك المدرك وجد من نفسه اختصاصه بأمر لم يكن يجده قبل إدراكه له.

(فصل: قوله: (إذا ثبت كونه تعالى مدركاً فهو مدرك لجميع المدركات).

قال أبو القاسم بن سهلوية من علماء المعتزلة: يدركها أي المدركات كلها إلا اللذة والألم، فعلى هذا يكون تعالى مدركاً للأجناس المدركة إلا جنساً واحداً فإن اللذة والألم جنس واحد متماثل، وإنما يختلف الإسم عليه باختلاف ما يقارنه من شهوة أو نفرة.

قوله: (معارض بالشام والذائق واللامس).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أي يؤكد كونها مقتضاة إبطال كون الإدراك معنى، إذ لا يلتبس الحال إلا في كونها معنوية، فإذا بطل ذلك ثبت كونها مقتضاة، ولا يشبهه الحال في أنها ليست بذاتية ولا بالفاعل.

قوله: (وصلاح قبة).

إنما سمي بصلاح قبة لأنه ألزم ما ذهب إليه من كون الإدراك معنى فقيل: لعلك في مكة في قبة ولا تدركها لعدم الإدراك فارتكبت فلقلب صالح قبة. حكاه الحاكم.

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

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

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

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

لنا: أن هذه الصفة تقترن صحتها بوجودها وإلا انفتح باب الجهالات وارتفعت الثقة
بللمشاهدات،

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

قوله: (لنا: أن هذه الصفة تقترن صحتها بوجودها).

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

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

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

ضرورة.

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

قوله: (فكان يجوز أن يكون بين أيدينا فيلةٌ ومحوماً ولا ندركها)... إلى آخره.

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

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

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

فيقال: يلزم صحة أن نشاهده ولا يخلق الله العلم؛ لأن المشاهدة طريق إلى العلم، فيجب حصوله عند حصول طريقه مع سلامة الحال.
وقلنا: مع سلامة الحال احترازاً من مشاهدة السامي والنائم، ومن لا عقل له

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

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

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

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

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

فإن قل: نحن نقطع على أنه لا فيل بمحضرتنا.

قيل له: هذا يستند إلى أنه لو كان لرأيناه، وإذا جوزت أن يكون ولا نراه لم يمكنك القطع بذلك.

فإن قل: قد جوزتم أشياء وقطعتم على خلافها نحو أن الله يخلق مكلفين يشبهان من كل وجه، وأن يميت العالم الآن وأن يقيم القيامة الآن، ونحو ذلك.

قلنا: كل هذه علوم مبتدأة لا تستند إلى شيء بخلاف العلم بأنه لا فيل بمحضرتنا فإنه يستند إلى أنه لو كان لرأيناه، وذلك مما لا يمكن إنكاره بل يعلمه الصبيان، فإنك لو ملحت إلى صبي بيديك فارغة وقلت له: خذ هذا الدرهم، لقل: لا شيء في يدك، ولو كان لرأيت.

دليل: لو كان الإدراك معنى لكان لا يتعلق على التفصيل إلا بمتعلق واحد، فكان يجوز حصول مدركات بين أيدينا ولا ندرک إلا واحداً منها.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قوله: (لوجب أن يدرك الرقيق والمحجوب).

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

فإن قيل: ذلك ملتزم فقد ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرى ما وراء ظهره، ومن الموانع أن يكون المرئي في خلاف جهة الرائي.

قلنا: قد أجاب أصحابنا بأن ذلك يحتمل وجوهاً، إما أن يكون المراد بإدراكه صلى الله عليه وسلم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

تنبيه:

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

القول في أن الله تعالى قديم

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

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

(القول في أن الله تعالى قديم)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

يقال: إنهم مع جعلهم للوجود نفس الذات لا يسلمون تماثله.

والجواب: أن أصحابنا يقولون ذلك موجود من النفس، فإن أحدنا لا يفرق بين ذات وذات في وجودهما بل يحكم عليهما بتماثل وجودهما.

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

قوله: (بديهي التصور لا يحتاج إلى حد).

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

قوله: (ما لا يتصور رأساً كذات القديم).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أما أنه قادر عالم فتقدم. وأما أن القادر العالم له تعلق بمقدوره ومعلومه فلأن معنى /٨٠٠/ ذلك أنه يصح منه إيجاد مع سلامة الحال أو إيجاداً محكماً تحقيقاً أو تقديرًا،

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

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

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

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

ويدل على أنها إذا علمت زال تعلقها أنها لو تعلقت بعد العلم لما انفصل وجودها من علمها، ولجاز أن يكون أحدنا مريداً للشيء كراهاً له في حالة واحدة بإرادة وكراهة معلومتين،

الإحكام، وقد تقدم تفصيل ذلك.

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

قوله: (صحة إيقاع).

المراد بها على وجه يعني من كونه خبيراً أو أمراً أو نحوه إذا كان المراد كلاماً وطاعة أو معصية ونعمة أو نقمة، وهذا هو تعلقها الخاص مع ثبوت التعلق العام.
قوله: (وإيجابها الصفة للمريد).

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

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

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

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

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

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

قوله: (لأن فيه اتصافها بصفة مخالفتها).

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

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

لصفتيها الذاتية والمقتضاة، فإذا تعلق بهذا المتعلق الآخر لزم أن تكون بصفة مخالفتها لأنها لا تتعلق به إلا إذا ثبت لها صفة مقتضاة توجب تعلقها به تماثل صفة مخالفتها التي أوجبت لها التعلق به، وإذا ثبت لها تلك الصفة كشفت لها عن مثل صفة مخالفتها الذاتية، فحيث تصير بصفة مخالفتها، ويلزم أن تكون مماثلة لها ومخالفة وهو محال.

قوله: (وأيضاً فلحدنا يخرج عن كونه مريداً وعلماً حال النوم).

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

قوله: (والأول باطل).

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

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

قوله: (والثاني والثالث بطلان).

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

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

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

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

ولأن ذلك تابع لعلمها، فالعلم بأن يكون علة أولى، ولا يقال: هذا تعليل نفي بنفسه؛ لأن ذلك جائز إذا كانت العلة كاشفة، ولهذا يعلى انتفاء صحة الفعل بانتفاء القارية. وأما أنه يثبت بذلك وجوده تعلل فلأنه لو كان معلوماً لم يكن له تعلق بمقدوره ومعلومه لحصول علة زوال التعلق، وذلك يعود على كونه قادراً علماً بالنقض.

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

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

قوله: (ولأن ذلك تابع لعلمها).

أي خروجها عن إيجاب الصفة للمريد وعن الصفة المقتضاة.

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

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

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

واعلم أن هذا الدليل ينبنى على ستة أصول:

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

الأول: أن للأجناس صفات مقتضة ثابتة لها، وقد تقدم تقريره في فصل الصفات.

الثاني: أنها زائدة على الوجود، وقد تقدم أيضاً ما يدل عليه ويوضحه أن الذوات متفقة في الوجود مختلفة في صفات أجناسها، فبعضها يثبت له التحيز وبعضها الهيئة إلى غير ذلك.

الثالث: أنها مشروطة بالوجود، ويدل عليه أنها لو لم تكن مشروطة به لوجب ثبوتها في حالة العدم لحصول مقتضياتها وهي الصفات الذاتية، ولو ثبتت حالة العدم لزم ثبوت أحكامها معها إذ ليست مشروطة بشرط، فيقال: إنه غير ثابت حالة العدم، ولو ثبتت أحكامها في حالة العدم لزم صحة أن يدرك الجوهر المعدوم بحاستين وأن يمتثل الأعراض ويشغل الجهة ومعلوم خلافه، وكان يلزم أن يصح إدراك اللون المعدوم وأن يضاد مضاده في تلك الحال ونحو ذلك من المحالات كلزوم تعلق المعدومات وإيجابها.

الرابع: أنها إنما كانت مشروطة بالوجود لكونها صفات مقتضة، وقد استدل عليه المصنف بما فيه مقنع.

الخامس: أن القديم تعالى قد شارك الأجناس في ثبوت صفات مقتضة له، وذلك يثبت ببيان أن كونه قادراً وعلماً وحياً صفات مقتضة، وسيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

السادس: أنه تعالى إذا شارك الأجناس في ثبوت صفات مقتضة له وجب أن يشاركها في أن الوجود شرط في ثبوتها له، ويدل عليه أن من حق كل مشتركين اشتراكاً في علة أمر من الأمور أن يشتركا في ذلك الأمر وإلا عاد على التعليل بذلك بالنقض، وههنا أصل وفرع وعلة وحكم، ويدل عليه أيضاً ما ذكره من أنه لو لم يشترط في حقه تعالى للزم خروج الشرط

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

عن كونه شرطاً.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١). في (ب): ولكن.

فصل/في أنه تعالى باق وأنه لا ضده.

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

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

فائدة:

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

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

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

(فصل: في أنه تعالى باق وأنه لا ضده).

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

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

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

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

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

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

قوله: (لكان جنس الفعل).

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

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

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

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

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

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

قوله: (إلا بان ينضم إليه مثله).

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

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

فإن قال: إنه يحصل حل الحدوث معنى يضاد البقاء وهو الحدوث كما يقوله عبّاد وهشام الفوطي.

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

فإن قال: إن البقاء يحتاج إلى استمرار الوجود

قيل له: ١٠٢/ كيف يصح ذلك واستمرار الوجود يحتاج إلى البقاء.

قوله: (يتبع استحالة المعنى).

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

قوله: (فيلزم قدم الحوادث).

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

قوله: (فيتسلسل).

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

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

دخل في الوجود فقد حصره وأتى عليه.

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

يعني فلا يلزم وجوده حالة الحدوث.

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

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

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

قوله: (به يعلم بقاء اللون).

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

قوله: (فإن قل يختص محله).

(١) - في (ب): لأنه كلام.

(٢) - في (ب): الذي يعلم به.

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

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

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

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

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

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

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

(١) - في (ب): أو الآلام.

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

فائدة:

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

ويوصف تعالى بأنه سابق وأسبق ومتقدم وأقدم، والمراد أنه موجود قبل كل موجود، وقد ذهب أبو علي إلى أنه يجوز وصفه تعالى بأنه أول وسابق وأسبق ومتقدم وأقدم في الأزل. وقال أبو هاشم: لا يجوز وصفه تعالى بشيء من ذلك في الأزل لإيهامه الخطأ، وهو أن في الأزل موجوداً سواه مشاركاً له تعالى في الوجود في الأزل لكنه تعالى أول وسابق وأسبق ومتقدم وأقدم، وذلك الموجود الآخر ليس كذلك مع حصوله في الأزل، وذلك حال كما إذا قلت: زيد أفضل من عمرو، فإنه يفيد اشتراكهما في أصل الفضل ولكن اختص زيد بزيادة فيه.

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

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

تنبية:

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

فصل

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

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

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

قوله: (لأن هذه سبيل كل ضدين).

أي المعاكسة في الصفات الذاتية، والوجه في ذلك أن المنافاة من أحكام الصفة المقتضاة، فإذا تعاكست صفتا الذاتين المقتضاتان أوجبت كل واحدة منهما منافاة المختص بها للذات الأخرى المختصة بما ينافيها وتعاكس الصفتين المقتضاتين يحصل تعاكس الصفتين الذاتيتين، فصح ما ذكره من لزوم تعاكس الضدين في الصفتين الذاتيتين على أن كونه تعالى موجوداً قادراً علماً صفات مقتضاة، فالتعاكس فيها أوضح إذ المضادة لا تكون إلا مع تعاكسها. وبالجملة فما تقدم في الدعوى الثانية من الاستدلال على أن القديم مطلقاً لا ضد له كاف ههنا إذ قد تقرر أنه تعالى قديم.

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

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

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

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

ويلحق بما تقدم فائدة تتعلق بالصفات المتقدم ذكرها:

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

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

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

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

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

القول في الصفة الأخص

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

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

(القول في الصفة الأخص)

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

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

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

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

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

والناصر⁽¹⁾ والمنصور والسيد الإمام والسيد الحقيني⁽²⁾ وغيرهم من أئمة الزيدية

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

لم يشبهوا صفة للذات زائدة ولا قضوا باقتضاء حال لأحوال

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

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

وعلى الجملة أن المعتزلة لم يشيوا شيئاً محققاً في الخارج كما أثبت المجموس والفلاسفة والأشعرية فلم يلزم المعتزلة ما لزمهم، وإنما عينا على المعتزلة الدخول في أشياء موهمة، أو قد تكون خارجة عن قضايا العقول، فأما الأئمة عليهم السلام ومن تابعهم فلم يقولوا ببعض تلك الأقوال إلا بعد أن سيروها وتألوهها بما يناسب مقالات آباؤهم عليهم السلام. تمت

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قوله: (لأننا قد شاركناه فيها).

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

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

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

(١) في (ب): فيها.

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

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

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

قوله: (لم يصح لاشتراك الذوات في ذلك).

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

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

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

(١). في (ب): وعيب.

وقد علمت بهذا بطلان ما يقولانه من أن حقيقة المخالفة هي أن لا تكون أحد الذاتين ٨٠٣/ كالذات الأخرى؛ لأننا نقول: أتريد أن لا تكون كالذات الأخرى في كونها ذاتاً أوفي أمر زائد والأول باطل، والثاني هو المطلوب.

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

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

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

تنبيه:

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

قوله: (هو الإدراك). يعني باختلاف الذوات يعلم بحسب اختلافها عليه، فيعلم اختلاف الجوهر والسواد واختلاف السواد والبياض لاختلافها على الإدراك.

قوله: (وما عداه مشبه به).

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

(١) - في (ب): بان.

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

قوله: (لأن غيره تعالى قد شاركه فيها).

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

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

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

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

قوله: (وهو أظهر فسلاً).

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

قوله: (وإما صفة ذاتية وهو المطلوب).

(١) - في (ب): ثبت.

(٢) - في (ب): لأدركت عليها.

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

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

وفيه إشكال وهو أن يقل: ليس كونه تعالى حياً يصحح كونه مشتهداً وناشراً بشرط جواز الزيادة والنقصان، ومعلوم أن هذا الشرط مستحيل في حقه تعالى، فكان يلزم أن لا يفترق الحل بين ما يصحح وما لا يصحح.

يقال: أخللت بقسم آخر وهو أن يكون المؤثر في وجوبها صفة مقتضاة.

والجواب: أن المقتضاة تحتاج إلى مؤثر يؤثر فيها وفي وجوبها، وذلك المؤثر إما صفة مقتضاة فيتسلسل، أو ذاتية فالأقتصار على المحقق المعلوم أولى من المقدر المفروض.

قوله: (وقلنا على الإطلاق)... إلى آخره.

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

(١). في (ب): واستحالة.

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

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

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

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

قوله: (هي جزء حقيقتها).

(١). في (ب): واذا لم.

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

فائدة:

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

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

(١) - عبارة الإمام عليه السلام لم تتضح وعندما رجعت إلى التمهيد (ج/١/ص/٢١٤) وجدت عبارة الإمام يحيى عليه السلام هكذا: ويدل على أن مخالفته تعالى لخلقه لو كانت لغير ذاته لكانت ذاته مساوية لسائر الذوات، إذ لو كانت مخالفة لها بكونها تلك

الذات لكانت المخالفة بنفس الذات لا بأمر زائد... إلخ

(٢) - في (ب): اختصاص القديم.

(٣) - في (ب): وإن كان.

(٤) - في (ب): يطل.

(٥) - في (ب): إذ لو علل.

تنبية:

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

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

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

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

(١) - في (ب): لما صح كونه حياً.

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

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

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

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

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

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

(١) - في (ب): تعدي.

(٢) - في (ب): فإن الذي جعلناها.

من الصفات وتثبت له هذه الكيفية فيها لزم اقتضاء الصفة الذاتية له وتعدبها إليه، وما لم يكن كذلك لم يلزم اقتضاؤها له ولا تعدبها في الاقتضاء إليه.

إذا تقرر ذلك فلم يدل عليه الفعل مما حصلت له تلك الكيفية من الصفات والأحكام إلا ما ذكرناه آنفاً، فثبت اقتضاؤها له ولم يلزم تعدبها إلى غيره.

فائدة:

خواص الصفة الذاتية الثابتة له تعالى دون غيره أربع:

الأولى: أنه لا يستحق جنسها وقبيلها غيره تعالى.

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

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

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

فصل/والذي يجري عليه تعالى من الأسماء في هذا الباب

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

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

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

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

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

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

قوله: (وكذلك سبح وقدوس).

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

قوله: (للإيهام الحاصل فيهما).

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

(١) - في (ب): إنما بدون وأو.

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

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

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

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

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

قوله: (تأثيراً مخصوصاً من الأعراض).

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

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

تنبيه:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) - محمد بن إبراهيم.

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

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

والله ما موسى ولا عيسى سى المسيح ولا محمد
عرفوا ولا جبريل وهسو إلى محل القدس يصعد
من كنه ذاتك غير أنك واحد^(٣) الذات سرمد
عرفوا إضافات ونفياً والحقيقة ليس توجد

أشار في هذا البيت الآخر إلى ما يذهب إليه أهل هذه المقالة جميعهم من أن المعلوم منه تعالى ليس إلا الوجود والصفات السلبية نحو كونه ليس بجسم ولا عرض ولا محتاج، والصفات الإضافية نحو قادر وعالم وحي.

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

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

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

يفيد مدحاً... إلخ

(٢) - تاه (نسخة).

(٣) - أوحدي (نسخة).

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

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

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

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

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

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

(١) في (ب): من لم.

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

وأخطأ أيضاً في قوله: لا يعلمها إلا هو، لانا قد علمنا ذلك.

على أنه قد ناقض في كلامه؛ لأن منعه أنه تعالى يُرى على تلك الصفة، فكيف لا يعلم عليها، وليس لها حكم أكثر من اقتضائها، لهذه الصفات فلا يقال: إنه تعالى يعلم من حكمها ما لا يعلمه.

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

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

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

قوله: (فهو صحيح).

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

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

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

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

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

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

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

تنبيه:

الذي احتج به المخالفون جميعاً لصحة مذهبهم وجوه ثلاثة:

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

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

(١). في (ب) ولا حامل.

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

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

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

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

حقيقة المرء قطعاً ليس يعلمها فكيف ماهية الجبار في القدم

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

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

(١) - ذكرهما في التمهيد (ج/١/ص/٢١٨).

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

قل: هو تعالى يرى نفسه فيجب أن يعلم من نفسه ما لا نعلمه.

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

قل: أوليس أهدنا إذا أخبره الصالح بذات علمها ثم إذا أدركها وجد مزية.

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

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

قل: أوليس أهدنا يعلم من نفسه ما لا يعلمه غيره.

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

قوله: (ألا ترى أنا نعلم القدرة والحيلة)... إلى آخره. قد تقدم ذكر كلام الإمام يحيى، وفيه

تصريح بأننا لا نعلم إلا حقيقة المدرك والموجود من النفس.

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

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

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

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

ليست بصفة ونحو ذلك من التفصيل.

قوله: (فغيره يعلمها بالدلالة).

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

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

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

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

ويلحق بما تقدم فائدة عظيمة النفع في التوحيد

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

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

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

عائشة، وفيه أحاديث بمعناه اهـ

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

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

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

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

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

(١). في (ب): عرفان.

عليه السلام بعدم إمكان الوصول إلى معرفة الحقيقة وكنه الذات.

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

(العجز عن درك الإدراك إدراك) والبحث عن فحص كنه الذات إشراك

فهذه الفائدة تنطوي على كلام سيد البشر وكلام وصيه الصديق الأكبر وإمام التوحيد والعدل وكلام غيرهما من أئمة الإسلام، فجدير بكل عاقل الاعتماد عليها والرجوع في هذا الشأن إليها، نسأل الله أن يمدنا بمواد التوفيق ويهديننا إلى سواء الطريق.

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

القول في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات

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

(القول في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات)

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

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

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

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

(١) - في (ب): وذلك.

(٢) - في (ب): وتنزهه.

(٣) - في (ب): إذ هو.

فقال الصفاتية: لا توصف بقدم ولا غيره، لأنها صفت ٨٠٧

وقال ابن كلاب: أزلية. وقال الأشعري: قديمة، واتفقا على أنها لا هي الله ولا هي غيره، ولا بعضها هو البعض الآخر، ولا غيره.

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

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

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

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

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

قوله: (وقال ابن كلاب: أزلية).

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

قوله: (وقال الأشعري: قديمة).

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

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

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

شبهتهم: أنها لا تقوم بنفسها، ولكن تقوم بغيرها.

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

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

قوله: (لم يصح المنع من وصفها).

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

قوله: (شبهتهم أنها لا تقوم بنفسها).

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

قالوا: وصف الشيء يقتضي قيام معنى به

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

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

قوله: (ونحو ذلك).

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

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

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

قوله: (وكذلك وصفكم الباري تعالى).

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

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

قوله: (ولنعد إلى إبطال قول الجميع).

يعني جميع أهل الجبر من الكلابية والأشعرية والصفاتية والكرامية.

قوله: (لا طريق إليها).

(١) - في (ب): ونحو ذلك.

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

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

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

الثاني: عدم ظهور المعجز على مدعي النبوة فإنه يدل على بطلان نبوته.

الثالث: إذا كانت الذات لا يصح خلوها عن صفتين ضدتين على البديل فإن خلو الذات عن إحداهما طريق إلى ثبوت الثانية، وهذا المثال الثالث ليس من هذا الباب فإيراده هنا ليس بسديد.

قوله: (لأن وجود المعاني والحال هذه كعلمها).

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

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

(١). في (ب): معنى عن الذات.

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

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

قوله: (وسائر صفات الأجناس).

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

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

قوله: (استغنت عن المعاني كالوجود وكصفات الأجناس).

يعني وجود الباري تعالى وصفات الأجناس الذاتية والمقتضاة.

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

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

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

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

(١) - في (ب): الدليل المقدم.

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

يثبت إلا بعد إبطال أن يستحقها لمعنى.

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

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

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

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

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

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

قوله: (بل قد وافق فيه أكثر الملحة).

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

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

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

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

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

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

قوله: (وهذا هو أصل دليل المخالف).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قوله: (بأن يصير ميتاً عاجزاً جاهلاً).

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

وذلك أبلغ في الحاجة من الاحتياج إلى الطعام والشراب؛ لأن فقد الطعام والشراب لا يقتضي عدم المحتاج إليهما، ولا نقضه، وليس ينجيهم من هذا الامتناع من إطلاق العبارة إذ قد أثبتوا المعنى، وكذلك لا ينجيهم اعتقادهم أن هذا ليس هو معنى الحاجة.

طريقة أخرى: لا بد لهذه المعاني من صفات لأجلها تخالف مخالفتها وتوجب موجبها، وتتعلق بمتعلقها وتضاد ضدها، فلما أن يستحقها لمعان ٨٠٪ أخرى فيلزم التسلسل، أو لذاتها فالله تعالى أحق أن يستحق صفاته لذاته، ولا حاجة إلى معان.

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

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

قوله: (طريقة أخرى).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قوله: (كما سنخص غيره). يعني وهو إبطال أن يستحقها لمعان محدثة.

قوله: (فنقول: لو استحقها لمعان قديمة لوجب أن تكون أمثالا لله تعالى لمشاركتها له في القدم).

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

أحدها: أنه تعالى مخالف لغيره من الذوات، وهذا الأصل ظاهر لا نزاع فيه.

وثانيها: أنه خالفها بكونه قديما، ودليله أن المخالفة إنها تكون بالافتراق في الصفة الذاتية، والقدم صفة ذاتية على مذهب أبي علي، وأما على مذهب أبي هاشم فهو كاشف عن الصفة الذاتية وليست المخالفة بأكثر من الأتسد إحدى الذاتين مسد الأخرى فيما يرجع إلى الصفة الذاتية على التفصيل، وصفة القدم وإن لم تكن هي المؤثرة في المخالفة على رأي أبي هاشم فبها يقع الاستدلال على الصفة الأخص وهي كاشفة عنها وهي التي وقع بها الخلاف، فلما كان بها يقع الاستدلال على ما يؤثر في الخلاف أقاموا الأثر مقام المؤثر لتلازمها.

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

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

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

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

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

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

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

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

والجواب: أنه بناء على أن القدم صفة مقتضاة عن الصفة الأخص والصفة الأخص كما

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

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

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

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

قوله: (ولا ينفيهما من حيث كونهما مختلفين).

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

تنبيه:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فصل / في إبطال كل واحد من هذه المعاني على انفرادها

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

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

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

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

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

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

قوله: (فيؤدي إلى التسلسل).

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

قوله: (ولا ينقلب علينا في الصفة).

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

دليل: لو كان علماً بعلم ٨٠٩/ لوجب أن يكون مثلاً لعلومنا إذا تعلق بمتعلقها على أخص ما يمكن لاشتراكهما حينئذ في صفاتهما المقتضلة التي لأجلها يتعلقان، وليس تغاير العلمين يمنع تماثل العلمين كما لا يمنع في الشاهد، وكما لا يمنع تغاير المحلين، وإذا كان مثلاً لعلومنا وجب أن يكون محدثاً أو تكون علومنا قديمة، ووجب أن يضاه ما يضاد علومنا، ولا ينقلب علينا في صفته تعالى، إذا تعلقت بما تتعلق به صفاتنا لأن وجه التعلق مختلف، فتعلقه تعلق العلمين، وتعلقنا تعلق العلوم.

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

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

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

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

(١). في (ب): لا ذكره.

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

قوله: (ولا ينقلب علينا في صفته تعالى).

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

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

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

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

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

وَزَعُ بمعنى قسم وفرق، والتوزيع القسمة والتفريق ذكره الجوهري.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فيه سؤالات أربعة:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١). في (ب): بوقتين.

والجواب: لا نسلم أنه علم واحد بل هي علوم، ولكن العلم بالتضاد بين اللوات فرع على العلم بتلك اللوات فلهذا لا يمكن العلم بالتضاد إلا بعد العلم بالتضاد بدليل أنه يمكن أن يعلم اللوات من لا يعلم تضادها ولو كان علماً واحداً لما أمكن ذلك. وأما ٨١٠/ العلم بالتضاديين كالأب والابن فمعلومه واحد لأن كون الرجل أباً لغيره هو نفس كون ذلك الغير خلق من مائة وأما ما يختص القدرة فهو أنه لو كان قلحراً بقلده لكان لا بد أن تكون واحده فيلزم أن تكون مخالفه لنفسها كما تقدم في العلم سواء،

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

قوله: (بل هي علوم).

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

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

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

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

قوله: (لكان لا بد أن تكون واحدة).

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

قوله: (كما تقدم في العلم).

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

(١) - ذكر ذلك الإمام يحيى بن حمزة رحمته الله في التمهيد (ص ٢٨٧) من المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد في الطريق الرابعة.

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

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

قوله: (ويلزم أن تنحصر مقدراتها).

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

قوله: (وألا تعلق بالأجسام ومحوها).

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

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

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

قوله: (إلا بعد استعمال محلها).

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

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

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

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

(١). في نسخة: يمكن.

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

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

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

يجوز أن يكون تعالى حياً بحياة ولا قادر بقدره.

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

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

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

وهم القائلون بالمعاني القديمة من المحالات.

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

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

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

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ﴾ [المائدة: ٧٣] فإنما هو على طريق الإلزام، فكانه
 قل: إذا قالوا بالقدماء الثلاثة لزمهم القول بكلمة ثلاثة، وما من إله إلا الله
 فإن قالوا: إنما كفروا لأنهم قالوا أن الله شيء واحد على الحقيقة ثلاثة أشياء على الحقيقة.
 قلنا: إنما أرادوا المعنى الذي ذهبتم إليه من أن الأتومين الآخرين لا هما الله ولا هما غيره،
 ولكن اختلفت العبارة.
 قل البستي: قيل للأشعري إذا كنت موافقاً للنصارى، فلم كفرتهم؟ قل: لأنهم نقصوا عن
 الواجب، واقتصروا على الثلاثة.
 وبعد: فكما يلزمهم مذهب النصارى يلزمهم مذهب الثنوية لأنهم لم يُشركوا بين الاثنين إلا
 في القدم.

قوله: (وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ﴾).

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

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

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

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

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

ويقال لهم: ليس القدرة القديمة تتعلق بكل مقدور والإرادة القديمة تتعلق بكل واقع، فلا بد من بلى. فيقال لهم: فما أنكرتم من إثبات قديمين قادرين بقدمتين قديمتين ويتعلقان بكل مقدور ويريدان بإرادتين قديمتين تتعلقان بكل واقع.

فإن قالوا: كان يلزم صحة التمانع بينهما بأن يريد أحدهما شيئاً ويكرهه الآخر. قلنا: إنه لا يريد أحدهما إلا إذا كان واقعاً لاستحالة تعلق الإرادة القديمة عندكم، فتفسير كون الشيء مراداً لأحدهما دون الآخر محل فيكون التمانع محل أيضاً.

فإن قالوا: يؤدي هذا إلى مقدور بين قادرين. قلنا: إنما يستحيل مقدور بين قادرين إذا صح أن يريد أحدهما دون الآخر، وقد بينا استحالة ذلك مع القول بالقدر والإرادات القديمة.

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

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

قوله: (إنما يستحيل مقدور بين قادرين إذا صح أن يريد أحدهما دون الآخر).

يعني إنهما يؤدي مقدور بين قادرين إلى المحال حيث صح أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر، وإلا فهو ممنوع بكل وجه.

قوله: (مع القول بالقدرة والإرادات القديمة).

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

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

ويقال لهم: ليس عبادة الأوثان خرجوا من التوحيد لا اعتقاد مشاركتها في استحقاق العبادة، وإن كانت جملاً محدثة فلا بد من قولهم بلى، فيقال: فاعتقاد أشياء مشاركة لله تعالى في القدم أحق بأن يكون خروجاً عن التوحيد، وذلك لأن العبادة تستحق لأمر يرجع إلى الفعل وهو كونه تعالى منعماً بأصول النعم والقدم يستحق لأمر يرجع إلى الذات وكمال الذات بصفاتهما الذاتية أعظم من كمالها بصفاتهما الفعلية.

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

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

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

قوله: (تقتضي المشاركة في الإلهية).

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

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

اعلم أولاً أن الغيرين هما كل معلومين ليس أحدهما هو الآخر، ولا بعضه
وقالت المجبرة: هما كل موجودين يصح وجود أحدهما مع علم الآخر، وهو منتقض بمن
يعتقد قدم الأجسام، فإنه يعلم صحة وجود أحدهما مع علم البعض، ويعد: فالكون مغاير
للجسم ولا يصح وجود أحدهما مع علم الآخر اتفاقاً.
ويعد: فمن علم في الشئين ما ذكرنا علم تغايرهما وإن لم يخطر بباله صحة وجود أحدهما
مع علم الآخر.
ويعد: فالتباين في سائر الصفات يدل على الغيرية فلا وجه لتخصيص صفة الوجود بذلك

يعني حيث أوضح أن المعاني لو كانت قديمة لكانت قادرة عالمة حية كالقديم تعالى، وذلك
معنى الإلهية إذ الإله القادر على أصول النعم التي لأجلها تحق له العبادة.
(فصل: في إبطال قولهم لا هي الله ولا هي غيره ولا بعضه)
قوله: (ليس أحدهما هو الآخر).

يعني كالجوهريين والحركتين والجوهر والسواد ونحو ذلك.
فإذا قيل في الله تعالى: إنه الله والرحمن والرحيم ونحو ذلك فهذه الألفاظ لا يكون المسمى
بها متغايراً، لأن معنى كل واحد منها ومسامه معنى الآخر ومسامه.
قوله: (ولا بعضه). يعني كأعضاء الإنسان مثلاً فإن يده ليست غيره لما كانت بعضاً منه.
قوله: (ولا يصح وجود أحدهما مع علم الآخر اتفاقاً).

يقال: أما على الجملة فمسلم فإنه لا كلام في استحالة خلو الجوهر عن الأكوان لكن لهم أن
يقولوا: ما من كون معين إلا ويجوز وجود الجسم من دونه فيكونان غيرين.
قوله: (فلا وجه لتخصيص صفة الوجود بذلك).

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

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

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

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

(١)- في (ب): من دون الأخرى ونحو ذلك.

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

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

قوله: (وهذا خطل من القول). الخطل: المنطق الفاسد المضطرب.

قوله: (كما هي كذلك في الشاهد).

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

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

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

فصل / في إبطال قولهم بأنها قائمة بذات الله تعالى

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

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

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

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

قوله: (كالإرادة والكلام عندهم).

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

قوله: (وهذا لازم للكلائية والأشعرية).

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

(١). صاحب شرح القلمة عبدالله بن محمد النجري.

وأما الذين ينعون من القيام بمعنى الحلول فيقال لهم القيام مشترك بين معان، قيام بمعنى الحلول وقيام بمعنى الانتصاب وقيام بمعنى الحفظ، نحو: ﴿أَفَنَنْهَوْا قَوْمَهُ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: ٣٣]، وقيام بمعنى الوجود نحو قولهم: السماوات قائمة بالله أي موجودة به، وقيام بمعنى التكفل والتحمل كما يقال: فلان قائم بأمر المساكين، وقيام بمعنى التعميد والحياطة كما يقال: فلان قائم بأمر الأيتام ولا يعقل من القيام غير ذلك فلي هله الأقسام تریدون ولا يشتهبه الحل في شيء منها.

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

منه قولهم: الكون قائم بالجسم أي حال فيه.

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

قوله: (ولا يعقل من القيام غير ذلك).

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

أقمنا لأهل العراق الضراب فحاموا قليلاً وولوا جميعاً

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

قوله: (ولا يشتهبه الحل في شيء منها).

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

فصل / في شبههم في إثبات المعاني

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

قالوه من أئها قائمة بذاته تعالى على كل معنى من معاني القيام.
(فصل: في شبههم في إثبات المعاني)

قوله: (قلنا: أول ما في هذا أنه توصل بالعبارات إلى المعاني).

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

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

يعني والإمكان في تلك الحال لا فرق بين وجوده وعدمه وانتفائه، ولا يجوز في ذات أن تكون هذه سبيلها، وإذا كان لا بد من إمكان معرفته قبل مواضعهم فبأي شيء كنا نعرفه إذا لم يكن الطريق عندكم إلا اشتقاق أهل اللغة إلا أنه يقال: هذا عكس الدلالة والأدلة لا يجب فيها العكس، فليس يجب إذا كان هذا دليلاً على ثبوت العلم ألا يدل إلا هو، لكنه يقال: فما

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

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

ذلك الدليل الذي كان يدلكم قبل اشتقاقهم.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قوله: (وهذا محض الإحالة).

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

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

ومتى كان العلم من حقيقته كونه علماً لم يصح أن يكون حلة في كونه علماً لأنه كيف يصح أن يكون حلة في نفسه

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

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

قوله: (أن يعلم العلم جملةً وتفصيلاً).

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

قوله: (كقولنا: أسود).

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

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

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

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

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

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

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

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

(١). في (ب): والثالث.

واعترض الباقلاني بأنه لو كان المقتضى للعلم هو الجواز لوجب أن يكون في الجاهل علم بما جهل؛ لأنه في حال جهله يجوز أن يعلم.

والجواب: أن هذا الكلام ظاهر الخطل والتهافت؛ لأننا لم نقل الدليل هو الجواز فقط، بل قلنا حصول كونه علماً مع الجواز، والجاهل ليس بعالم بما جهله فضلاً عن أن يكون علماً له مع الجواز.

قلت: ويلزم المعتزلة أن يكون الباقي باقياً ببقائه لأنه بقي مع الجواز.

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

شبهة: قالوا: قول أهل اللغة عالم إثبات، فلما أن يكون إثباتاً لذاته وهو باطل وإلا كان قولهم ليس بعالم نفيًا لذاته / ١١٤ / وإما أن يكون إثباتاً لذاته على حل، وهو باطل، وإلا لزم في من يقول ليس بعالم أن يكون باقياً لذاته وللحل، وإما أن يكون إثباتاً للعلم وهو المطلوب.

والجواب: أتريدون أنه إثبات للعلم فقط أو إثبات للذات على العلم والأول باطل؛ لأننا نعلم بالضرورة أن قولنا: عالم وصف للعالم لا للعلم، ولولا ذلك لكان العالم هو العلم والقادر هو القدرة، وإذا كان إثباتاً لذاته على علم فما ألزمتونه في كونه إثباتاً لذاته على حل فهو لازم لكم في كونه إثباتاً لذاته على علم فجوابكم جوابنا.

ثم يقال لهم: ولا يلزم إذا كان قولنا عالم إثبات للذات على حل أن يكون قولنا ليس بعالم نفيًا للذات وللحل، بل إنما يكون نفيًا للحل فقط.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ويقال لهم: كيف تقولون إن الأمر لا يحسن إلا بإحداث شيء، وعندكم أن القدرة المحدثه إنما تتعلق بالاكْتِسَاب لا بالأحداث، فهلا كان الأمر بأن /١١٥/ يعلم أمراً باكتساب الحل أو باكتساب الذات على حل.

فإن قالوا: كيف يتعلق بنا ذات الجسم.

قلنا: بأن تكسبها ويحدثها الله كما في سائر الأفعال .

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

قوله: (كما في سائر الأفعال).

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

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

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

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

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

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

(١) - في (ب): اكتساب النوات.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قوله: (وإن لم تكن عللاً حقيقية).

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

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

قلنا: إنما وجب ذلك في الحركة لأن المتحركية لا تعقل إلا في متحيز ٨١٧، وكان الدليل على ثبوت الحركة شاملاً لكل متحيز، ومنع الدليل من صحة أن يكون الجسم متحركاً لذاته أو لغير الحركة.

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

شرطاً، وفرقوا بينه وبين سائر الشروط من وجه وهو أن الشروط لا توجد ما هو مشروط بها ووجود البياض موجب لانتفاء السواد.

إذا عرفت هذا فيقال له: إذا لم تكن عللاً حقيقية فالقياس عليها لا يتأتى ولا يكون حجة على الخصم.

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

يعني فإن كل متحيز حصل متحركاً مع جواز ألا يحصل بخلاف العلية فإنها لم تحصل في كل عالم على الوجه الذي لأجله يدل على العلم.

قوله: (ومنع الدليل)... إلى آخره.

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

قوله: (وبعد ففي المقذور علوم كثيرة)... إلى آخره.

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

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

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

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

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

قوله: (فلإنما يقتضي الإيجاب التماثل). اعلم أن الإيجاب حكم وهو لا يقتضيه التماثل وإنما تقتضيه الصفة الذاتية التي هو مقتضى عما هو مقتضى عنها، ولكن إراداته إنّما تكشف عن التماثل إذا كان أخص أحكام الذاتين المتماثلتين، فإذا كان كذلك كشف عن صفتين لهما مقتضاتين متماثلتين وهما يكشفان عن صفتين ذاتيتين متماثلتين فيعرف بذلك تماثلها.
قوله: (والباري تعالى يخالف مخالفه بل هو أخص من الإيجاب).

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

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

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

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

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

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

قوله: (بل هذا ألزم لهم لإيجاد الإيجاب).

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

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

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

قوله: (والجواب ما قلنا ذكره في الشهوة).

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

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

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

قوله: (ومن أن المراد ليس طريقة التعليل).

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

قوله: (ومن المعارضة بالوجود).

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

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

قوله: (بأكثر من مخالفة علمه تعالى لعلومنا).

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

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

شبهة: قالوا: لو كان قادراً علماً لذاته لكان الذي به قَدْر هو الذي به عِلْم، وفي ذلك كونه قادراً على ذاته كما أنه عالم بذاته

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

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

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

قوله: (أن يكون حكمهما واحداً).

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

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

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

قوله: (والعلم لا يوجبها شاهداً وغائباً).

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

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

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

قوله: (وإن سلمنا أن الموجب أقوى).

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

(١) - في (ب): غير متحدي التعلق.

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

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

قوله: (وهو ذاته تعالى).

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

قوله: (كما أن المصحح قد يختلف اتفاقاً).

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

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

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

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

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

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

قوله: (لأن المخالفة أبلغ من المتغايرة).

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

قوله: (فلا يكون علماً بكل القبائح).

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

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

بصحيح، لكن ذلك غير مسلم لهم لاستقامته على قواعدهم على ما سيأتي إن شاء الله تعالى. قوله: (لأن الباء في مثل هذا للإصاق بما هو آلة للفعل).

هذا كلام ركيك غاية وكان الأولى أن يقول: للاستعانة بدل الإلصاق، فإن التي للإلصاق مثل: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، ولهم أن يقولوا: الباء هنا للمصاحبة كما في شري الفرس بسرجه ولجامه.

قوله: (أي معلومك). يعني الذي علمته منا من السيئات.

قوله: (لكننا قد أحطنا ببعض علمه القائم بذاته).

يعني إذا شاء^(١) تعالى أن يحيط به، لأنه استثنى من الإحاطة المنفية الإحاطة عند المشيئة وهو محال لأن علمه لا يتبعض كما قدمه.

(١) في (ب): إذا شاء الله تعالى.

واحتجوا لإثبات القدرة بقوله تعالى: ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [النار: ٥٨]، وقوله: ﴿هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥] وبحج ذلك. والجواب: ما تقدم من أن العرب لا يعقلون معاني المتكلمين وإنما يستعملون القدرة بمعنى الإقتدار، فيقولون القدرة لله تعالى، أي الإقتدار، ويقولون لفلان قدرة على كذا، أي هو قادر عليه، ولأن الظاهر متروك من حيث أن الشدة والمتانة إنما يستعملان في الأجسام.

قوله: (لأن لهم أن يقبلوا علينا فيقولوا: عندكم أن العلم هنا بمعنى العالم).

فيه نظر فإنه يكون المعنى: وفوق كل ذي عالم، فلا يتأتى أن يكون العلم هنا بمعنى العالم عندنا، وكان الأولى أن يقول: عندكم أن ذا العلم هو العالم، وأنه لم يقصد بالعلم المعنى الاصطلاحي، وقد أجيب عن هذا بأن قيل: الآية وإن كان ظاهرها يقضي بأن فوق كل عالم علياً على لغة العرب إلا أننا أخرجنا الباري تعالى عن أن يكون فوقه من هو أعلم منه بضرورة الدين وإجماع المسلمين، هكذا ذكره ابن الملاحمي وإن قالوا: وكذلك نقول.

قلنا: لا يصح لكم الاستدلال بالإجماع لأنه سمعي ولا يصح لكم الاستدلال بالسمع.

قوله: (فلا يكون بد من التأويل).

يعني على كلامنا وكلامهم فتأوله بأن المعنى: وفوق كل عالم من المخلوقين وتأولونه كذلك، أو بتقدير صفة أي وفوق كل ذي علم حادث، والتحقيق أنه من العموم المخصص، وأن ذلك هو المرجوع إليه على المذهبين معاً.

قوله: (من حيث أن الشدة والمتانة إنما يستعملان في الأجسام).

يعني فإذا لم يكن بد من تأويل الآيات من وجه ولم يمكن تبييتها على ظاهرها تؤولت من جميع الوجوه، وفيه نظر فإننا وإن تأولنا الشدة والمتانة لمخالفته لما اتفقنا عليه نحن وهم فلا يلزم من تأويله تأويل لفظ القوة ولكن نتأول لمخالفته الأدلة العقلية، وقد جرت عادة أصحابنا أن الخصوم إذا احتجوا بآية يُحتاج إلى تأويل شيء من معانيها عندنا وعندهم قالوا وكذلك نتأولها من هذا الوجه الذي احتججتم به علينا، ولعل ذلك من حث أممها إذا احتاج شيء منها إلى

فصل/ في أنه لا يجوز أن يستحقها المعان محدثة كما يقوله هشام بن الحكم في كونه عالماً

والذي يطله أن هذه الصفات ثابتة لم تزل فلا يؤثر فيها ما هو متأخر عنها، ولأن محدثها لا بد أن يكون هو الله تعالى، وهو لا يحدثها إلا بعد أن يكون مختصاً بهذه الصفات،

التأويل كانت من الآيات المتشابهة غير المحكمة المسلوكة بها مسلك المجاز لا الحقيقة، ولا كلام في صحة تأويل الآيات المتشابهة الواردة على غير حقيقتها، وإنما قال: إن الشدة والمتانة إنما يستعملان في الأجسام لأن المتانة الصلابة والمتين الصليب.

قال الجوهرى: المتن من الأرض ما صلب وارتفع، والجمع متان، ومتن الشيء بالضم متانة فهو متين أي صلب انتهى. والشديد مثله، وقوله تعالى في هذه الآية: ﴿الْمَتِينُ﴾ أراد به الشديد القوة.

تنبیه:

اعلم أن شبه المجبرة ههنا وإن اختصت بالعلم والقدرة دون غيرهما مما يشبونه من المعاني فإنها اقتصر واعليها لأنها لو صحت وثبت لهم أنه تعالى قادر بقدره وعالم بعلم لثبت لهم ذلك في سائر المعاني التي يشبونها لأن الطريقة في الجميع واحدة، وكذلك متى بطل ثبوت شيء من هذه المعاني في حقه بطل ثبوت سائرها.

(فصل: في أنه تعالى لا يجوز أن يستحقها)

أي يستحق صفاته المتقدم ذكرها (للعان محدثة كما يقوله هشام بن الحكم في كونه تعالى علماً).

فإن عنده أنه تعالى يستحق كونه عالماً لعنى محدث، وهو مذهب جهم بن صفوان وإليه ذهب قوم من الروافض، ولم يشتهر عن هشام في باقي صفاته تعالى القول بأنه يستحقها لمعان محدثة وإنما حكى ذلك عنه حكاية غير شهيرة.

قوله: (أن هذه الصفات ثابتة لم تزل).

والذي يشتهه ما يقوله ابن الحكم وأبو البركات من الفلاسفة من أنه عالم بعلم محدث ويبتله أن العلم اعتقاد واقع على وجه مخصوص كما تقدم، ولا يصح وقوعه على ذلك الوجه إلا من عالم؛ لأنه كيف يقع من ناظر أو متذكر نظر أو ملحق لتفصيل بمجمله من دون عقل، وعلم بالدليل ووجه دلالاته، ومن دون علم بالتفصيل والجملة وكيفية الإلحاق. فإن قيل: إنه يعلم المعلومات الأزلية لذاته، وإذا كان علماً بها صح أن يحدث علماً بهذه المعلومات المحدثه، قلنا: إذا كان علماً ببعض الأشياء لذاته علم جميع المعلومات إذ لا اختصاص للذات بمعلوم دون معلوم، فلا يحتاج إلى علم محدث،

يقال: هذا استدلال بمجرد مذهبك وإنما ثبت لك أنها ثابتة في الأزل إذا استحقها لذاته وأنت الآن منازع في ذلك فيين أولاً أنه لا يستحقها لمعان محدثة ليم ما ذكرته. قوله: (لا بد أن يكون هو الله تعالى).

يعني فأما غيره فيستحيل أن يحدثها له لأنه إن جعل قديماً فسيأتي أنه لا قديم غيره، وإن كان محدثاً فأحداثه لها إنما يصح إذا كان قادراً حياً، ولا يصح أن يكون محدثه غيره تعالى وهو لا يحدثه تعالى إلا بعد أن يكون قادراً عالماً حياً فيؤدي إلى الدور. قوله: (وهو لا يحدثها)... إلى آخره.

أي لا يحدث المعاني التي هي القدرة والعلم والحياة إلا بعد أن يكون قادراً عالماً حياً فيؤدي إلى الدور أيضاً، فلا يكون قادراً إلا بعد حصول القدرة ولا تحصل القدرة إلا بعد أن يحدثها ولا يحدثها إلا بعد أن يكون قادراً، ولا يكون قادراً إلا بعد أن يكون حياً، ولا يكون حياً إلا بعد أن يحدث الحياة، ولا يحدثها إلا بعد أن يكون قادراً، وكذلك فلا يحدث الحياة إلا بعد أن يكون قادراً، ولا يكون قادراً إلا بعد أن يكون حياً، ولا يكون حياً إلا بعد أن يحدث الحياة. قوله: (والذي يشتهه)... إلى آخره.

أي والذي يشتهه الحال فيه فقد يظن أنه لا يؤدي إلى دور هو العلم فيقال: لا يحتاج في إحداثه إلى أن يكون عالماً.

ولأنه لو أحدث لنفسه علماً لأوجده لا في محل كالإرادة، ولو قدر على علم لا في محل لقدر على جهل لا في محل، إما بدلاً من العلم وإما متعلقاً بغير ما يتعلق به العلم، فيوجب له ذلك الجهل كونه جاعلاً، وهو محل بالاتفاق.

شبهتهما ١١٩/ من جهة العقل: أنه تعالى لم يكن علماً بوجود الأشياء لم يزل وإنما يعلم وجودها حك يُوجده لأن العلم تابع للمعلوم.

واختلف في الجواب، فقال الشيخ محمود المرجع بكونه تعالى علماً إلى تعلق ذاته، وهذا التعلق يتجدد بتجدد المتعلق، فذاته تعالى توجب له هذا التعلق بشرط ثبوت المتعلق، وبهذا يفارق القائلين بالعلم المحدث لأنهم يثبتونه معنى بالفاعل.

وقريب من هذا قول أبي الحسين إلا أنه يقول ببقائه التعلق الأول، قل: لأنه تعالى يعلم للشيء حالة علم، ثم حالة وجود بعد ذلك العلم، وهو مستمر.

قوله: (وكيفية الإلحاق).

كيفية الإلحاق أن يقول: هذا ظلم وكل ظلم قبيح فهذا قبيح، وقد تقرر بما ذكره المصنف أن العلم لا يقع إلا من عالم فلزم الخصم فيه مثل ما تقدم في الحياة والقدرة من الدور.

قوله: (لأوجده لا في محل).

يعني لاستحالة أن يوجدته تعالى في ذاته إذ ليس بمحل، فأما هشام فيقول بأنه تعالى يوجدته في ذاته إذ مذهبه التجسيم.

قوله: (وبهذا يفارق القائلين بالعلم المحدث).

أي بأن فعل ذلك المتجدد تعلقاً موجباً عن الذات وإن كان قد صرح بأنه تعالى يعلم حصول الشيء الحادث بعد أن لم يكن عالماً بحصوله، لكن المرجع بالعلم عنده إلى تجدد التعلق.

قوله: (وهذا مستمر).

وحكي عن الشيخ أبي علي ما هنا لفظه: أنه وإن كان علماً لنفسه فإنه إنما يوصف بأنه عالم بوجود زيد عند وجوده من حيث تعلق علمه بوجوده كما أنه وإن كان مدركاً لنفسه فإنه إنما يوصف بأنه يلرك المذكرات عند وجودها لتعلق كونه مدركاً بوجودها.

وهذا الكلام يمتل وجهين أحدهما: أن يريد أن العلية متجلدة بتجلد التعلق كالمدركية، وذلك لا يقدح في كونها للنفس أو مقتضة لأنها متعلقة، والمتعلقة تتجدد بتجدد متعلقها ككونه مدركاً.

ومتى قيل لئ هنا يؤدي إلى خروج الموصوف عن صفته المقتضة أو الذاتية أجاب بأن الصفة إذا كانت مشروطة بثبوت المتعلق لم يمتنع زوالها عند زواله، وإن كانت ذاتية أو مقتضة، وهذا الوجه غير سديد؛ لأنه مع مخالفته لأصول الجمهور فإنه يؤدي إلى أن يكون له بكونه علماً صفات كثيرة.

يعني علمه تعالى بأن الشيء سيوجد بعد وجوده، والمراد أنه بعد وجوده يكون^(١) عالماً بأن له حالة عدم في الأوقات المتقدمة، وأن له حالة وجود بعد تلك الأوقات، هذا رأي أبي الحسين وخالفه ابن الملاحي فقال: بل إذا وجد المعلوم زال علمه تعالى بأنه سيوجد لانقضاء المتعلق وهو أنه سيوجد، قال: وهلا قال أبو الحسين بانتفاء التعلق عند انتفاء المتعلق كما يثبت التعلق عند ثبوت المتعلق.

قوله: (لأنه مع مخالفته لأصول الجمهور)... إلى آخره.

يعني من كون العلم بأن الشيء سيوجد علماً بوجوده إذا وجد، ومن كون اقتضاء صفته تعالى الأخص للعالمية غير واقف على شرط متجدد بل يقتضيها في الأزل، ويفارق الحال فيها الحال في كونه مدركاً إلا أنه يقال ليس مخالفة أبي علي لأصول الجمهور من حيث كونها مخالفة لهم، ولا إثبات أن له تعالى بكونه عالماً صفات كثيرة متعددة بتعدد المتعلقات يصير كلامه غير سديد ما لم يقدم دليل على بطلانه، ولعل الجواب أنه إذا أدى ذلك الوجه إلى أن يكون له تعالى بكونه عالماً صفات متعددة بتعدد المعلومات ولا شك أن معلوماته تعالى لا تنهاى لزم أن

(١). في (ب): بعد وجوده عالماً.

الوجه الثاني: أن الصفة واحدة مستمرة والتعلق يتجدد فتكون متعلقة بأن الشيء سيوجد فلذا وجد زال التعلق الأول وصارت متعلقة بوجوه، وهذا قريب، وقد صرح به ابن الملاهي في (الفائق) عن أبي علي، وما ذكره الفقيه قاسم بن حميد صاحب تعليق شرح الأصول من أنه لو تجدد التعلق لكان لا بد أن يتمثل التعلقان، وإنما يتمثلان بالحد المتعلق، ومع اتحادهما لا يحتاج إلى تجديد التعلق فهو غير سليم.

يكون له بكونه عالماً صفات لا تنتهي، وثبوت ما لا يتناهى محال لكن قد تقدم ما أجيب به عنه.

قوله: (وهذا قريب).

يقال: بل بعيد لأنه لو تجدد التعلق وتغير فأما أن يتمثل التعلقان أو يختلفان، والأول باطل لأن تماثلها لا يكون إلا لاتحاد المتعلق ومع اتحادهما لا يحتاج إلى تجديد التعلق وتعددته، والثاني باطل أيضاً للزوم تعدد عالميته تعالى التي هي المتعلق واختلافها؛ لأن اختلاف المقتضي يدل على اختلاف المقتضى إذا كان المقتضيان من قبيل واحد، وأيضاً فلو تعددت تعلقات عالميته تعالى لزم كونها غير متناهية إذ المعلومات غير متناهية، وفيه ثبوت أحكام غير متناهية له تعالى مع كونها ثبوتية زائدة على الذات، وهو في الاستحالة كوجود ما لا يتناهى من الذوات وثبوت ما لا يتناهى من الصفات، وأيضاً فلو تعددت متعلقات العالمية لزم أن يكون المتعلق والمتعلق أمراً واحداً، بيانه أنه تعالى عالم بأنه عالم فالمتعلق هو ذاته تعالى مقيدة بالعالمية، والمتعلق ذاته تعالى مقيدة بالعالمية، وفيه عدم تميز المتعلق من المتعلق وهو محال.

فإن قيل: هذا كما يلزم من جعل تعلقات عالمية الله تعالى متعددة بحسب تعدد المعلومات يلزم من جعل تعلقها بجميع المعلومات تعلقاً واحداً.

قلنا: بل لا يلزم لأننا نجعل المعلومات كلها كالمعلوم الواحد، وحيث لا إشكال لأن المتعلق هو الذات مقيدة بالعالمية، والمتعلق هو جميع المعلومات لا الذات مقيدة بالعالمية فقط وحيث لا يميز المتعلق من المتعلق.

ولقائل أن يقول: إن مماثلة التعلق الثاني للأول لا يمنع من ثبوت الثاني إذا قام عليه دليل، وقد قام الدليل هنا، فإننا إذا علمنا أن الشيء سيوجد ثم علمنا وجوده، فإننا نجد مزية لم تكن فلا أقل من أن تكون تلك المزية الحاصلة تعلقاً متجدداً للصفة إذا بطل أن يكون المتجدد هو الصفة.

ثم يقل لـ: وما أنكرت أن يختلف التعلقان لاختلاف متعلقهما من حيث أن أحدهما تعلق بأنه سيوجد والآخر تعلق بأنه وجد.

فإن قل: هذا يؤدي إلى أن العلم بأنه سيوجد غير العلم بأنه وجد.

قيل لـ: إن أردت أن العالمية غير ٨٢٠/ العالمية فلا نسلمه، وإن أردت أن التعلق غير التعلق فهو محل النزاع، فلم منعت منه؟

قوله: (فإننا نجد مزية لم تكن فلا أقل من أن تكون المزية الحاصلة تعلقاً متجدداً).

فيه سؤال: وهو أن يقال: إن هذه المزية والاختلاف الحاصل إنهما هو لاختلاف حال المتعلق لا لأمر يرجع إلى التعلق أو المتعلق. بيانه: أن الشيء الذي سيوجد له ثلاث حالات حالة قبل الوجود أنه سيوجد، وحالة وقت الوجود^(١) أنه قد وجد، وحالة بعد وجوده^(٢) أنه قد تقضى وجوده^(٣)، والعالمية والعلم يتناولانه ويتعلقان به على هذه الحالات تعلقاً واحداً يتناول المتعلق به على أحواله المختلفة.

ولعل الجواب: أن أحدنا يجد المزية والاختلاف راجعين^(٤) إلى أمر يختص به ويرجع إليه.

قوله: (فإن قل هذا يؤدي إلى أن العلم بأنه سيوجد غير العلم بأنه وجد).

يعني من حيث أثبتتم تعلقين مختلفين، فكل تعلق لا بد أن يستند إلى صفة غير ما استند إليه التعلق الآخر.

(١) - في (ب): وحالة وقت الوجود هي أنه قد وجد.

(٢) - في (ب): وحالة بعد وجوده هي أنه قد تقضى.

(٣) - أي الوقت الذي وجد فيه. تمت.

(٤) - في (ب): والاختلاف راجعاً.

وقد أجاب جمهور الشيوخ عن أصل الشبهة بأن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد وخالفهم أبو الحسين، فقلل هما علمان.

واستدل الجمهور: بأننا إذا علمنا أن الشمس ستطلع غداً ثم قدرنا بقاء هذا العلم حتى طلعت لم يكن بد من أن يتعلق؛ لأن في خلاف ذلك انقلاب جنسه، فيما أن يتعلق بأنها ستطلع وهو محال؛ لأنها قد طلعت، وإما أن يتعلق بطلوها، وهو المطلوب، وهذا الدليل لا يستقيم في علم الشاهد؛ لأن عند الجمهور أن العلوم لا تبقى،

قوله: (فلا نسلمه).

يعني من حيث أن الصفة الواحدة قد يثبت لها تعلقات مختلفة، فليس ثبوت هذين التعلقين يوجب استنادهما إلى صفتين إلا أن ذلك حيث لا تكون تعلقاتها المختلفة من قبيل واحد كتعلقات التحيز، فأما إذا كان من قبيل واحد فإنه يلزم ذلك.

قوله: (وخالفهم أبو الحسين فقلل: هما علمان).

هذا قول أبي الحسين وابن الملاحي، قال الفقيه قاسم: وحكاه أيضاً ابن الملاحي عن الشيخ أبي علي والشيخ أبي القاسم، أي القول بأنها علمان متغايران. وقيل: بل حكاه ابن الملاحي عن أبي الحسين أنها ذكرا ما يدل على القول بذلك.

قوله: (لأن في خلاف ذلك).

يعني وهو عدم تعلقه انقلاب جنسه، وذلك لأن تعلق ما يتعلق من المعاني لصفته المقتضاة، إذ التعلق من أحكام الصفة المقتضاة وما لم يتعلق من المعاني فذلك لاختصاصه بصفة مقتضاة لا يوجب التعلق، فلو لم يتعلق ما كان متعلقاً خرج عن صفته المقتضاة التي توجب التعلق إلى صفة ذات أخرى لا توجب التعلق، وإنما تنقلب الصفة المقتضاة بانقلاب ما يقتضيها من الصفات الذاتية وفي انقلاب الصفة الذاتية انقلاب الذوات وذلك ما أراده بانقلاب جنسه.

قوله: (وهذا الدليل لا يستقيم في علم الشاهد).

يعني فلا يدل على أن علم الواحد منا بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد بل هما

وإذا كان كذلك لم يكن بد من أن يكون العلم بوجوده غير العلم بأنه سيوجد لأن العلم بأنه سيوجد قد علم في ثاني وجوده، فلما في حلية البري تعالى فالدليل قوي، لكنه لا بد من أن يبنى على محمد التعلق.

واستدلوا أيضاً بأنهما لو كانا علمين لكانا متولدين عن نظر واحد حيث يكونان نظريين ولجاز أن يجهل وجوده مع العلم أنه سيوجد

علمان، وإنما يكون علماً واحداً لو كان العلم باقياً فحيث كان يستقيم الدليل في حق الشاهد، وأما التوصل بذلك إلى أن علمه تعالى بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد فمستقيم لأن صفته تعالى مستمرة والكلام متوجه إليها، وإنما أوضح وجه الدلالة بتصويرها في حق الشاهد وتقدير أنه لو ثبت لنا ما ثبت له تعالى بأن تدوم صفتنا كما دامت صفته تعالى لصح ما قلناه، ولا يثبت تقدير ذواتها إلا مع تقدير دوام العلم.
قوله: (لكانا متولدين عن نظر واحد).

يعني من حيث أنا إذا نظرنا تقدير أي أن الشمس ستطلع غداً فعلمنا أنها ستطلع، فإننا نعلم طلوعها في ذلك الوقت من غير نظر آخر، وكذلك إذا أخبرنا صادق بأن زيدا سيموت غداً فإننا إذا نظرنا في خبر ذلك النبي حصل لنا العلم بأنه سيموت فالعلم بموته غداً حاصل عن ذلك النظر، فلو كانا علمين مختلفين لزم أن يكونا متولدين عن نظر واحد وتعدّي النظر في الإيجاب محال وإلا لزم تعديه إلى ما لا نهاية له.

فإن قيل: هذا لازم لكم في حق الواحد منا فلا شك في أن علمه بطلوعها غير علمه بأنها ستطلع.

قلنا: إنه وإن كان كذلك فهو مماثل له عندنا، وإذا كان مماثلاً له فهو إنما فعله ليذكر النظر والاستدلال ولا يتأتى، هذا إذا قيل بمخالفته له.

قوله: (ولجاز أن يجهل وجوده). يعني بعد وجوده.

ويمكن اعتراضه بأن للخصم أن يجعلهما نظريين، ويلتزم جواز الجهل بوجوده مع العلم بأنه سيوجده ولهذا لو أخبرنا نبي صادق بأن زيداً سيموت إذا ظهر على نبي معجز، فإننا من ثاني حل الخبر نشك في هل مات زيد أم لا مع أننا لا نشك في أنه سيموت، فإذا نظرنا فعلنا أن الله أظهر معجزاً على هذا المدعي للنبوة علمنا وقوع الموت بعلم ثان، كما إذا نظرنا في أن الفعل ظلم علمنا قبحه بعلم ثان.

حجة أبي الحسين أن العلم بأن الشمس ستطلع لو كان علماً بطلوها لعلمنا ذلك وإن كنا في بيت مظلم.

ويمكن الجواب: بأننا إنما لم نعلم طلوعها والحل هذه؛ لأنه لم يتجدد لعلمنا تعلق بطلوها، ونحن قد بينا أنه لا بد أن يتجدد تعلق لهذا العلم حل وجود المعلوم، ومتى قيل: فهل يجوز أن يكون تعلق العلم بأنها ستطلع بقاء حل طلوعها.

قلنا: يجوز ذلك، ولكنها متى طلعت والتعلق بقى صار العلم جهلاً لتعلقه بالشيء لا على ما هو به، وذلك جائز،

قوله: (نشك في هل مات زيد أم لا مع أننا لا نشك في أنه سيموت)... إلى آخره.

فيه إيضاح لما ذكره من الاعتراض على الطرف الثاني من الدليل، وهو قولهم: ولجاز أن يجهل وجوده مع العلم بأنه سيوجد بالتزام ذلك، وإيضاح للاعتراض على الطرف الأول من الدليل وهو أنها علمان حاصلان عن نظرين.

تبيينه:

قد استدل الجمهور أيضاً بالقياس على الخبر قالوا: فإن الخبر بأن زيداً سيموت عند طلوع الشمس خبر بموته عند ذلك الوقت ولا يحتاج إلى خبر آخر، فإذا كان الخبر بأنه سيموت خبراً بموته إذا مات كان العلم بأنه سيموت علماً بموته إذا مات إذ الخبر فرع على العلم.

قوله: (صار العلم جهلاً).

يقال: كيف يجوز ذلك والحسن لا ينقلب قبيحاً والعكس، فكيف ينقلب العلم وهو

وهو الذي يريه الشيوخ بقولهم إن العلم من جنس الجهل، وهذا الجواب كله إنما يستقيم على القول ببقاء العلوم، فلما مع القول بأنها لا تبقى فالقول ما قاله أبو الحسين من أنهما علمان، ولا بد للجماهير من الاعتراف بذلك.

قال أبو الحسين رحمته تعالى: العلم بأن الشيء سيوجد لا يقوم مقام العلم بوجوده، ولهذا يشك في أنه هل وجد حيث لا يشك في أنه سيوجد.

حسن جهلاً وهو قبيح؟

والجواب: أنه لا مانع من كون الشيء حسناً ثم يصيره قبيحاً لأنه ليس بحسن ولا قبيح لذاته فيلزم استمرار حسنه أو قبحه، بل يحسن ويقبح لوجه يقع عليه، فوجه حسن العلم كونه علماً متعلقاً بالشيء على ما هو به فلما زال هذا الوجه وحصل وجه القبح وهو مصيره اعتقاداً متعلقاً بالشيء لا على ما هو به صار قبيحاً على أن ذلك إنما يلزم على القول ببقاء العلوم كما هو مذهب أبي هاشم ولا يلزم على القول بأن العلم غير باق.

قوله: (وهذا الذي يريه الشيوخ بقولهم إن العلم من جنس الجهل).

هذه العبارة جرت في كلام أبي هاشم، ويقال: إما أنهم يريدون أن العلم قد ينقلب جهلاً فلا، بل مرادهم بأن العلم من جنس الجهل أن اعتقاد كون زيد في الدار على أحد الوجوه وهو فيها لو وجد وليس فيها كان جهلاً، لا أنهم يريدون أن العلم قد ينقلب جهلاً فإن في ذلك تجويز أن يصير الحسن قبيحاً ولعلمهم لا يميزونه وإن وجه بما تقدم، ثم إن ذلك لا يتصور مع القول بعدم البقاء.

وقد أجاب المشائخ عن حجة أبي الحسين بأن قالوا: إن العلم بأنه سيعدم علم بقدمه ذلك الوقت بشرط علمه بالوقت والذي في بيت مظلم لم يعلم الوقت، واعتراض بأن تعلق المعاني والصفات لا يعتبر فيه إلا حصول المتعلق على ما هو عليه ولا يشترط أمر آخر، إذ تعلق أخص أحكام المعاني والصفات فلا يقف على شرط ولا ينفصل عن موجه.

ويمكن الجواب بما تقدم من أنه علم واحد ولكن له تعلقات لا يقوم أحدهما مقام الآخر. قل تعالى: اختلاف المتعلق عندكم يدل على اختلاف العلوم، وهذه التعلقات مختلفة من حيث أن كون الشيء مما سيوجد مخالفاً لكونه مما وجد وفي اختلاف العلوم تغايرها، ويمكن الجواب /٨٢٧/ بأن اختلاف المتعلق إنما يدل على اختلاف العلوم إذا كانت علومه، فلما وهو علم واحد فاختلف متعلقه إنما يدل على اختلاف التعلق، ونحن نلتزمه كما تقوله أنت في تعلق الذات بالعلوم.

قوله: (فلما وهو علم واحد)... إلى آخره.

فيه مخالفة لأصول الجمهور فإن من أصولهم أن العلم لا يتعدى في التعلق على التفصيل من المتعلق الواحد إلى ما زاد عليه ولا من الوجه الواحد إلى ما زاد عليه.

تنبيه:

قد أجيب عن أصل شبهة ابن الحكم ومن تابعه بالمعارضة لهم بكونه تعالى قادراً، فإن المقدور إذا وجد صار غير قادر عليه، ثم إذا عدم وهو مما يصح إعادته صار قادراً عليه، ولم يلزم من ذلك كونه قادراً بقدرة ذكره بعضهم^(١) وإنما يتأتى هذا على مذهب أبي عبدالله من أن قدرته تعالى لا تتعلق بالموجود فأما مذهب القاضي والذي صححه ابن متويه والحاكم فإنها تتعلق بالموجود إذا كان مما يصح إعادته.

حجتهم أنه يصح منه تعالى أن يفنيه ويعيده فهو مقدور له، وهو تعالى قادر عليه على هذا الوجه، وتعذر إيجاده له في الحال لا يخرج عن كونه مقدوراً له إذ يصح منه إيجاده من بعد كما أن القادر يقدر على أشياء لا يصح أن يوجد في الحال لكن لما صح منه إيجادها من بعد صح وصفه بذلك.

حجة أبي عبدالله أنه يستحيل منه إيجاده في الحال إذ هو موجود فإذا أفناه عاد قادراً من بعد.

(١). القاضي عبدالله الدواري.

شبهتهما من جهة السمع قوله تعالى: ﴿ حَتَّى نُنَازِلَ الْمُجَنَّبِينَ مِنْكُمْ ﴾ [محمد: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَخَفِّفْ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِّمْنَا أَنْتُمْ فِيكُمْ ضَعْفًا ﴾ [الأنفال: ٦٦]، ولحواها من الآيات.

والجواب: أما مع القول بتجدد التعلق فلا كلام، وأما مع القول بأنه لا يتجدد فقد تقدم أن العلم في اللغة يستعمل بمعنى العالم والمعلوم فقط، فيكون تقديره حتى يقع الجهاد المعلوم، والآن وقع الضعف المعلوم، إلا أن هذا ما لا يطرد في نحو قوله تعالى: ﴿ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا ﴾ الآية [آل عمران: ١٦٧]، فكيف يكون غرض الحكيم وقوع النفاق.

وأما قوله تعالى: ﴿ لَمَّا رَأَى نِدْكَ كَرَّارًا يَخْشَى ﴾ [طه: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿ لَمَّا لَمْ تَنْتَقُونَ ﴾ [البقرة: ٢١]، ونحو ذلك فلا يدل على جهله تعالى في تلك الحال؛ لأن لعل هنا ليست بمعنى الترجي، وإنما هي بمعنى كي قاله قطرب^(١)، وأبو علي، واستشهدا بقول^(٢) الشاعر:

فقلنا لهم كفوا الحروب لعلنا نكف ووثقتم لنا كل موثق

وأجاب الحاكم بأنه يستحيل أن تتجدد له صفته بكونه قادراً لأنه قادر لنفسه، فعلم أن كونه قادراً عليه صفة مستمرة، غير أنه كان لا يصح إيجاده في أول أوقات وجوده لمعنى يرجع إليه وفي الثالث يصح إذا أفناه في الثاني. قال الحاكم: وذهب شيخانا إلى أنه بوجوده يخرج عن أن يكون مقدوراً وإن صح أن يعيده. والجواب ما ذكرناه.

قوله: (أما مع القول بتجدد التعلق فلا كلام).

يعني ويكون معنى قوله تعالى: ﴿ حَتَّى نُنَازِلَ ﴾ حتى يقع التعلق، ومعنى: ﴿ أَلَمْ نَخَفِّفْ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِّمْنَا أَنْتُمْ فِيكُمْ ضَعْفًا ﴾ الآن وقع التخفيف وتعلق علم الله بضعفكم لكنه يقال: إن التعلق ليس هو العلم ولا يسمى علماً، والتعلق وإن تجدد فلم تتجدد العالمية ولا العلم.

قوله: (لأنه كيف يكون غرض الحكيم وقوع النفاق).

(١). هو محمد بن المستنير بن أحمد، أبو علي، الشهير بقطرب، المتوفى سنة ٥٢٠٦ هـ، نحوي عالم بالأدب واللغة من أهل البصرة من الموالي، وهو أول من وضع المثلث في اللغة، وقطرب لقب دعاه به أستاذه سيويه فلزمه، وله تصانيف منها: معاني القرآن، والناوادر، والأزمنة وغيرها (انظر الأعلام ٩٥/٧).

(٢). في الأصل: واستشهدا قول، فزدنا الباء.

وقل غيرهما: معناه قولاً له قول راج لتذكره، فالترجي راجع إلى موسى وهارون عليهما السلام وكذلك قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩]، معناه اعبدوا عبادة متق إلا أن هذا لا يشمل مواقع لعل في القرآن من نحو ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٢]. وقد قيل في معناه: أنه تعالى شبه ما فعله لنا من الألفاظ والتكليف بفعل الراجي الطمع في صلاحنا، وإن لم يكن رجاء حقيقياً، وشاهد قوله تعالى: ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾ [الشعراء: ١٢٩]، أي تفعلون فعل راج للخلود طمع فيه وإن كنتم تعلمون أنه لا خلود

يعني لأن اللام في قوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ﴾ لام الغرض، فإذا حملنا العلم على المعلوم كان تقديره ليقع المعلوم وهو نفاق من نفاق.

قوله: (من نحو ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾) [البقرة: ٥٢]

يعني فإنه لا يتأتى إلا على كلام أبي علي الفارسي^(١) وقطرب من أنها لام كي، وأما على المعنى الاخر فلا يتأتى إذ لا يتصور أن يعلق الرجاء بغيره تعالى.

تنبية:

قد عرفت ما ذكره المصنف من شبه الخصم السمعية وما ذكره في تأويلها، والجواب عنها: ﴿لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً أَتَنَّهُا﴾ [الطلاق: ٧] ونحن نذكر ما أورده الإمام جبار الله في كشافه فإنه الغاية القصوى والدرجة العليا قال في قوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا﴾ [آل عمران: ١٦٧] ليميز المؤمنون والمنافقون وليظهر إيمان هؤلاء ونفاق هؤلاء. وقال في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: ٤٤]: الترجي لهما أي اذهبا على رجائكما وطمعكما، وباشرا الأمر مباشرة من يرجو ويطمع أن يثمر عمله ولا يخيب سعيه.

وقال في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ لعل للترجي نحو لعل زيدا يكرمني، والاشفاق نحو لعله يهينني، وقد جاءت على سبيل الإطماع في مواضع من القرآن، ولكن لأنه إطماع من

(١). هو أبو علي الحسن بن عبد الغفار النحوي، من كبار علماء النحو واللغة العربية وأصول الفقه، توفي ببغداد عام (٣٧٧هـ).

فصل / في أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع فيما لم يزل وفيما لا يزال

وقد زعم جهم أنه تعالى لا يعلم المعلومات، وبه قال ابن الحكم
لنا: أما على القول بأنها ذاتية فظاهر لما تقدم من أن خروج الموصوف عن صفة ذاته لا يجوز،
وأما على القول بأنها مقتضية

كريم رحيم إذا أطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة لجري إطماعه مجرى وعده المحتوم وفاؤه به،
ولهذا قال من قال: إن لعل بمعنى كي، ولعل لا تكون بمعنى كي، ولكن الحقيقة ما ألقيت
إليك، ثم ذكر أن ذلك جري على ما هو ديدن الملوك في مواعيدهم التي لا بد لهم من إنجازها
وقولهم عسى ولعل، وبسط في ذلك وأوضحه. ثم قال: ولا يجوز أن يحمل على رجاء الله
تقواهم لأن الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة، وحمله على أن يخلقهم راجين للتقوى
ليس بسديد، ولكن لعل واقعة موقع المجاز لأنه تعالى خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف
وركب العقول والشهوات وأزاح العلة ومكنهم ووضع في أيديهم زمام الاختيار، فهم في
صورة المرجو منهم أن يتقوا، ومنه: ﴿لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢].

وقال في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ أراد أن تشكروا النعمة في العفو عنكم، وأهمل
جار الله الكلام في تأويل: ﴿الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ والذي يناسب
ما ذكره أن المعنى وظهر ضعفكم لأن العلم لما كان تابعا للمعلوم كان في ظهور المعلوم
حصوله، وعلى هذا فقس: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجْتَهِدِينَ﴾ لأنه لم يتعرض له.

(فصل: في أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع).

التي هي القادرية والعالمية والحياة والوجود (فيما لم يزل وفيما لا يزال).

قوله: (أما على القول بأنها ذاتية فظاهر).

يعني لما تقدم من أن خروج الموصوف عن صفة ذاته لا يجوز، وذاته تعالى ثابتة فيما لم يزل
وفيما لا يزال على ما تقدم إيضاحه من أنه قديم دائم.

فلأنها مقتضة بشرط مستدام، فلما كونه مدركاً فإنها مقتضة بشرط متجدد، وهو وجود المدرك، فلذلك لم يثبت في ما لم يزل.

قوله: (فلأنها).

يعني الصفات الأربع مقتضة بشرط مستدام، قد تقدم ذكر الشروط في اقتضاها ولا كلام في أنها غير متجددة ولا يصح زوالها.
قوله: (فلما كونه مدركاً)... إلى آخره.

يعني فلا يقال: يلزمكم أن يكون تعالى مدركاً في الأزل لحصول المقتضي حيث^(١) وهو كونه حياً لأن الشرط في اقتضاها وجود المدرك، وهو حيث^(٢) غير حاصل بخلاف الشروط في اقتضاء تلك الصفات الأربع.

تنبية:

الذي يدل على بطلان قول جهم ما قد ثبت من كون المعدومات ذوات وإذا كانت ذوات فهي معلومة، إذ لا تكون الذات ذاتاً إلا إذا كانت معلومة، وإذا كانت معلومة فلا بد أن يعلمها تعالى لما سيتضح من أنه تعالى عالم بجميع أعيان المعلومات، ولعله بنى مذهبه على أن الأشياء المعدومة غير معلومة، فإذا^(٣) تقرر ثبوتها في العدم وثبوت الصفة الذاتية لها التي عليها يعلم ثبت بطلان^(٣) ما قاله، وكان الأولى تأخير حكاية مذهبه إلى الفصل الذي أتى به عقيب هذا لأنه أليق به ولا علاقة لمذهبه بهذا الفصل. وقد حكى عن هشام بن عمرو، والبرذعي وغيرهما مع القول بأنه تعالى عالم فيما لم يزل أنه لا يقال: في الأزل أنه عالم بالأشياء. قال الحاكم: والأقرب أن خلافهم في عبارة وأنه يعني هشاماً كان لا يسمي المعدوم شيئاً.

(١) - في (ب): حيث^(١) هناك وهو الخ.

(٢) - في (ب): وإن تقرر ثبوتها.

(٣) - في (ب): وصح بطلان.

فصل / في أنه تعالى عالم بجميع أعيان المعلومات

يدل عليه أنه يصح أن يعلمها أجمع لأنه تعالى حي، وإذا صح وجب لأن المصحح ملازم للموجب، وهو ذاته تعالى أو ما هو عليه في ذاته بخلاف الواحد منه فإنه وإن صح أن يعلمها أجمع لكن لا يجب من حيث أن المصحح هو كونه حياً، والموجب هو العلم، ولا تجب ملازمة الموجب للمصحح.

(فصل: في أنه تعالى عالم بجميع أعيان المعلومات).

قوله: (لأنه تعالى حي).

يعني وكونه حياً يصح كونه عالماً بجميع المعلومات، إذ ليس بتصحيح أن يعلم بعضها أولى^(١) من تصحيح أن يعلم البعض الآخر.

قوله: (وهو ذاته تعالى).

يعني على رأي أبي علي لأنه يجعل هذه الصفة ذاتية، لكنه يقال إن من جعلها ذاتية لم يجعل ذاته تعالى موجبة لها لأن الذات لا توجب صفتها الذاتية، لكن يقال إن الصفة الذاتية متى صحت وجبت وإلا فلو توقفت على أمر آخر لم تكن ذاتية.

قوله: (أوما هو عليه في ذاته). يعني الصفة الأخص وهذا على رأي البهاشمة.

قوله: (من جملة وتفصيل).

يعني فيعلم قدوم زيد من جملة العشرة مثلاً وقدومه بعينه ونحو ذلك، وروي عن أبي عبدالله وأبي القاسم الواسطي القول بأنه تعالى يعلمها تفصيلاً لا جملة، قالوا: لأن العالم جملة لا يعلم كذلك إلا إذا جهل التفصيل، وحكاها في (التذكرة) عن الواسطي ولم يحكه عن أبي عبدالله ولا عن أبي هاشم. قال ابن متويه: ما لم يوهم وصفنا له بالعلم بالشيء على سبيل الجملة أنه غير عالم به على سبيل التفصيل صح ذلك.

(١) - في (ب): أن يعلم بعضها أولى من بعض.

وبعد: فالله تعالى عالم لذاته ولا اختصاص لذاته/٢٢٢/ بمعلوم دون معلوم، فيجب أن يعلمها أجمع، فإذا وجب أن يعلمها أجمع فإنه يجب أن يعلمها على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها من جملة وتفصيل ومشروط وغير مشروط، وقد ذهب الشيخ أبو هاشم إلى أن الله تعالى لا يعلم جملة وإنما يعلم مفصلاً، وهو مبني على مذهبه في أن الجملي هو التفصيلي، وذهب جهم إلى أنه تعالى لا يعلم الشيء مشروطاً. قل: لأنه يعلم هل يحصل الشرط أم لا.

لنا أنه تعالى أخبر محمداً ﷺ بأنه إن أشرك حبط عمله بأن محمداً لا يشرك ينافي علمه بأنه إن أشرك حبط عمله، ومثل هذا إخباره ﷺ بأن صلة الرحم تزيد في العمر ونحو ذلك

قوله: (وهو بناء^(١) على مذهبه في أن الجملي هو التفصيلي).

يقال: ليس مذهبه الذي ذكرت أنه بنى عليه يوجب قوله بأنه تعالى لا يعلم الأشياء جملة لأنه يعترف بأنه تعالى يعلمها تفصيلاً، وقد جعل الجملي والتفصيلي واحداً فما موجب التنافي؟

والجواب: أن أبا هاشم يقول لا بد أن يعلم الأشياء تفصيلاً إذ لا يجوز عليه الجهل، وإذا علمها تفصيلاً فقد تعلقت عالميته بها، وإذا كانت عالميته قد تعلقت بها لم يصح وصفه بأنه يعلمها جملة إذ الجملي هو التفصيلي مالم يتعلق وعالميته تعالى قد تعلقت.

قوله: (ومثل هذا إخباره ﷺ بأن صلة الرحم تزيد في العمر).

ورد في الأثر عن النبي ﷺ: «إن الرجل ليصل رحمه وقد بقي من عمره ثلاث سنين فيرده الله إلى ثلاث وثلاثين سنة»^(٢). فالشرط ههنا صلة الرحم والمشروط زيادة العمر، فلا بد من أن يعترفوا بأن الله تعالى عالم أن هذا إن لم يصل رحمه لم يزد هذه الزيادة في عمره أو إن^(٣) وصل رحمه زاده إياها في عمره.

(١) في (ب): وهو مبني وهو كذلك في المنهاج

(٢) هو في أمالي الإمام المرشد بالله ﷺ بلفظه اهـ

(٣) في (ب): وإن وصل رحمه.

فإن قيل: القول بأنه تعالى يعلم الشيء مشروطاً يقتضي- في حقه تعالى عدم القطع بذلك الأمر الذي علمه تعالى مشروطاً فيكون قد حصل فيه تعالى معنى الشك وهو يتعالى عن ذلك.

قلنا: إن الشرط يدخل في المعلوم لا في كونه تعالى عالماً وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ ءَامَنُوا﴾ [المائدة: ٦٥]، فهذا إخبار بشرط والخبر لا يصدر منه تعالى إلا مطابقتاً لعالميته، وأيضاً فهو عالم لذاته فلا يختص بمعلوم دون معلوم ولا بوجه دون وجه.

تنبيه:

روي عن معمر أنه تعالى يعلم غيره ولا يعلم ذاته وأنكر ذلك عنه أصحابنا، وروي عن هشام بن الحكم أنه تعالى لا يعلم الأمور المستقبلية كما لا يدركها، وروي أيضاً عكس هذا عن معمر وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء الموجودة كما لا يقدر عليها، وكذب أصحابنا هذه الرواية عنه.

فإن قيل: قد قال تعالى: ﴿وَأَخَصَّنِي كُلَّ شَيْءٍ عَدْدًا﴾ [الجن: ٢٨] وهذا يقتضي- بأن معلوماته منحصرة.

قلنا: قد تأولت الآية على أن المراد الموجودات من معلوماته، ولا مانع من تخصيص عموم الآية بالأدلة القاطعة ذكره في (المحيط). وقال جار الله: أراد من القطر والرمل وورق الأشجار وزبد البحار.

فصل / في أن الله تعالى قادر على جميع أجناس المقدورات

دليله ما تقدم في أنه تعالى عالم بجميع أعيان المعلومات سواء، ولكن الفرق من جهة الأعيان والأجناس، فإنه تعالى يعلم جميع الأعيان لصحة معلوم بين عالمين، ولا يقدر على أعيان مقدورات العباد لامتناع مقدر بين قادرين، ولكنه يقدر على أجناسها، وهذا هو مذهب الجمهور من الشيوخ، وذهب أبو الهذيل ومحمد بن شبيب وأبو يعقوب وأبو الحسين ومحمود وأكثر أهل الجهر إلى مقدر بين قادرين.

(فصل: في أن الله تعالى قادر على جميع أجناس المقدورات)

قوله: (لصحة معلوم بين عالمين).

اعلم أنه لا خلاف فيه، وإنما صح معلوم واحد بين عالمين وأكثر لأنه يعلم على ما هو عليه في ذاته من صفته الذاتية التي تصحح كونه معلوماً وحالها مع العالمين على سواء. فإن قيل: أليس العلم يصحح أحكامه ويثبت للعالم به تأثيراً فيه فيلزم من ذلك أثر بين مؤثرين؟

قلنا: إن التأثير في الأحكام لكونه قادراً وكونه عالماً إنما هو شرط فيمن كان قادراً على الأحكام من العالمين، فعالميته شرط في تأثير قدرته في ذلك. قوله: (ولكنه يقدر على أجناسها).

يعني فإذا صح من أحدنا فعل كون معين مثلاً ففعله لا يصح منه تعالى ولكن فعل مثله، وهكذا في سائر مقدراتنا.

قوله: (وهذا مذهب الجمهور من الشيوخ). أي القول باستحالة مقدر بين قادرين، وأنه تعالى لا يقدر إلا على أجناس مقدراتنا، قال الإمام يحيى: اتفقت المعتزلة على منع مقدر بين قادرين إلا أبا الحسين، واختار عليه السلام جوازه^(١).

(١) - قوله: واختار الإمام يحيى عليه السلام جوازه، وظاهر إطلاق الجواز من غير قيد، واختار بعض أئمتنا عليهم السلام جواز مقدر بين قادرين متفقين لا مختلفين، واستدل بتحريك الجماعة نحو الحثبة حركة واحدة، وكسر نحو العود كسراً واحداً، فقد تعلقت قدرة كل واحد منهم بعين =

والخلاف في هذه المسألة واقع من طريقين، أحدهما: في مقدور بين قادرين من جهة واحدة بأن يكون له وجود واحد يتعلق بالقادرين، والثانية: في صحة مقدور بين قادرين من جهتين بأن يكون له وجودات كثيرة تتعلق بعضها بقادر، والبعض الآخر بقادر آخر.

أما الطريق الأولى فاستلک الجمهور على امتناعها بأن حکم کل قادرین صحة اختلافهما في الدواعي، وإلا لم يفترق الحي الواحد من الحيين، فكان يصح أن يدعو زيدا الداعي إلى إيجاد فعل، ويصرف عمراً الصلرف عن وجوده، فيكون موجوداً من جهة زيد؛ لأن حق القادر أن يقع فعله عند توفر دواعيه، ومعلوماً من جهة عمرو، ولأن من حق القادر أن لا يوجد فعله عند صلارفه فيكون موجوداً من جهة زيد معلوماً من جهة عمرو، وكون الفعل الواحد موجوداً معلوماً محال. واعترض بأنه إنما يكون موجوداً فقط؛ لأن معنى كونه معلوماً من جهة عمرو هو أنه يجب أن لا يقع من جهته عند توفر صوارفه، وليس كونه غير واقع من جهته يمنع كونه واقعاً من جهة غيره، وحل وقوعه من جهة زيد يخرج عن كونه مقدوراً لهما جميعاً؛ لأنه قد وجد

وأجاب المتأخرون من أصحابنا بأنه يجب أن يكون موجوداً معلوماً من جهة كل واحد منهما، لأننا إذا فرضنا مقدور زيد وجوده ومقدور عمرو ألا يوجد، وفرضنا أن كل واحد ١٣٣/ من هذين المقدورين يتعلق بالقادرين كليهما لزم صحة حصول المقدورين من كل واحد من القادرين فيوجد ولا يوجد من جهة كل واحد منهما.

قوله (وأكثر أهل الجبر).

اعلم أن بين كلام أصحابنا المجوزين لمقدور بين قادرين وكلام من أجازه من المجبرة فرقاً، وهو أن أصحابنا جعلوه جائزاً من جهة واحدة وهي الحدوث، والمجبرة جوزت ذلك من وجهين الحدوث والكسب، فجعلوه تعالى قادراً عليه من جهة الحدوث ونحن نقدر عليه

ما تعلق به قلرة الآخر، ولا يلزم مثل هذا في المختلفين، لأن العلة في المتفقين الاتفاق أي اتفاقهما في وجود نحو تحريك الخشبة وكسر العود، والعلة في تعذره بين المختلفين الاختلاف، إذ التضاد علة مانعة من حصول ذلك، أما الأمير الحسين عليه السلام في الينابيع فيعد أن قرر أدلة عدم جواز مقدور بين قادرين قال: وليه نظر، ولعل وجه النظر هو مثل ما حكيناه من جواز ذلك بين المتفقين ومنعه بين المختلفين، والله أعلم. تمت

قالوا: وله مثل أجلى من هذا وهو أن يريد زيد إيجاد حركة في هذا الجوهر ويريد عمرو إيجاد سكون فيه، وكل واحد من الحركة والسكون متعلق بكل واحد من القادرين، ويكون متحركاً من جهة زيد من حيث أراد تحريكه، وساكناً من جهته من حيث أنه مقدر عمرو متعلق به، وكذلك العكس، ويمكن أن يعترض بأن الحركة والسكون إنما يتعلقان بزيد على البذل، وكذلك بعمرو،

بعينه من جهة الكسب.

قوله: (ومقدور عمرو ألا يوجد).

فيه نظر لأن القدرة لا تتعلق إلا بالأحداث، فكيف تتعلق بالألأ يوجد ولهذا عدل عنه إلى التمثيل بالحركة والسكون.

قوله: (من حيث أن مقدور عمرو متعلق به). الضمير في به عائد إلى زيد.

قوله: (وكذلك العكس في عمرو). يعني فيكون ساكناً من جهته من حيث أراد تسكينه ومتحركاً أيضاً من جهته من حيث أن مقدور زيد متعلق به.

قوله: (لأنه إنما كان مقدوراً له قبل وجود الحركة).

يقال: إنا فرضنا الكلام في لزوم وجود السكون معها فأما بعده فما ذكرته مسلم لأنها إذا وجدت فقد منعت من وجوده في وقته، وهو بما يختص بوقت في وجوده إذا كان مقدوراً لنا والمنع المقارن يخرج القادر عن كونه قادراً على الممنوع منه، وتحقيق الاعتراض أن ما قاله المتأخرون من لزوم أن يوجد السكون من جهة زيد والحركة من جهة عمرو غير واضح، لأن زيدا إنما دعاه الداعي إلى الحركة دون السكون، فيوجد منه ما دعاه الداعي إليه وهو الحركة دون ما لم يدعه الداعي إليه وهو السكون، فلا يلزم وجوده منه من جهته، وإن كان متعلقاً به بأن يكون قادراً عليه فإنه لا يلزم وجود ما تعلق بنا إلا إذا دعانا إليه داع وقصدنا إلى فعله، وهكذا الكلام في عمرو فإذا أراد أحدهما تحريكه والآخر تسكينه فمن كان أكثر قُدراً وجد ما دعاه الداعي إليه دون ما دعى الآخر الداعي إليه.

فإذا وجدت الحركة من جهة زيد لتوفر دواعيه لم يلزم أن يوجد السكون من جهته؛ لأنه إنما كان مقدوراً له قبل وجود الحركة، وهذا حكم كل ضدين يتعلقان بالقادر سواء تعلقا بقادر آخر أم لا.

دليل آخر للجمهور، قالوا: لو وجد عند توفر دواعي زيد مع قيام صارف عمرو لكان عمرو فاعلاً له مع كراهته له؛ لأنه وجد ما كان قادراً عليه، وذلك هو حقيقة الفاعل، ويمكن أن يعترض بأنه إنما يكون فاعلاً إذا وجد ما كان قادراً عليه من جهته، وذلك من تنمة حد الفاعل. دليل: قل الجمهور لو وجد الفعل من جهة قلدين لما انفصل عن وجوده من جهة قادر واحد إذ لم يختص أحدهما بتأثير ليس للآخر.

واعترضه ابن الملاهي بأن الفصل يظهر بالتمانع فيكون الفعل الصادر من قلدين أولى من ضده الصادر من قادر واحد وفيه نظر إلا أن يني على تزايد الوجود وسيأتي في الطريق الثانية.

قوله: (وهذا حكم كل ضدين يتعلقان بالقادر). يعني أنه لا يقدر على إحداثها إلا على البدل، فيكون قبل وجودهما قادراً على إيجاد أيهما شاء، فأما بعد وجود أحدهما مع كون الآخر يختص بالوقت الذي وجد فيه أو وجودهما فقد خرج عن كونه قادراً عليهما. قوله: (وفيه نظر إلا أن يني على تزايد الوجود).

يعني لأنه إذا كان الواقع من جهة القادرين وجوداً واحداً وقد حصل من القادر الآخر وجود أيضاً، فما الوجه في كون الصادر منها أولى بالوقوع إلا أن يبنى على تزايد الوجود فيقال هو أولى من جهتها لأنها يكسبان الفعل وجودين من كل واحد منهما وجوداً والقادر الآخر لا يكسبه إلا وجوداً واحداً، فكان ما فعلاه هو المانع لما فعله من حيث اختص بوجوده زائد، وقد ذكر الإمام يحيى عليه السلام مضمون اعتراض ابن الملاهي ونظر عليه أيضاً، وجعل الاعتراض أنه وإن لم يظهر الفرق تحقيقاً فإنه يظهر تقدير أفنا لو قدرنا عدم أحدهما لأثر فيه الآخر.

قل: وكلام الجمهور معارض بطرو جزئين من البياض على جزء من السواد فإنهما ينفيانه على حد لا ينفصل عن انتفائه بأحدهما.

دليل: قل الجمهور لو تعلق الفعل بقادرين لصح أن يقدر الله تعالى عليه مبتدأ ولا يقدر أحدنا عليه إلا مسبباً وفي ذلك كونه محتاجاً إلى المسبب غير محتاج.

واعترضه ابن الملاهي بأنه لا يمتنع احتياجه إلى السبب في حل دون حل، وبهذا اعترض قولهم لو تعلق بقادرين لما صح أن يوجداه في محل قدرتهما، وإلا كان مثلاً للتأليف، وإذا فعله أحدهما مباشراً والآخر مسبباً أى إلى أن يكون محتاجاً إلى السبب غير محتاج.

قوله: (وكلام الجمهور معارض)... إلى آخره.

يمكن الجواب بأن يقال: بل طرو جزأين من البياض ينفصل عن طرو جزء لا من حيث النفي، فحكمهما في ذلك وهو نفي السواد كحكم الجزء الواحد لكنهما ينفصلان عنه بأنه يحصل لخصولهما في المحل الواحد من شدة البياض ما لم يكن يحصل بجزء واحد فقد حصل الانفصال ههنا فلا تثبت المعارضة.

قوله: (ولا يقدر أحدنا عليه إلا مسبباً).

مثاله: أن يكون ههنا صوت مقدور له تعالى ولنا، فالصوت لا يصح منا إلا مسبباً عن الاعتماد وهو يصح منه تعالى ابتداء إذ لا فعل من الأفعال إلا ويصح منه تعالى إيجاد جنسه مبتدأ.

قوله: (وبهذا اعترض قولهم)... إلى آخره.

يعني فقال: بل يصح من أحدهما إيجاداه في محل قدرته من غير سبب ويصح من الآخر إيجاداه في ذلك المحل بعينه مسبباً عن الاعتماد، إذ لا يجوز أن يعدى أحدنا الفعل إلى غيره إلا بالاعتماد، فيكون محتاجاً إلى السبب حيث يكون الفاعل له من ليس محل قدرته له بمحل غير محتاج إليه حيث يكون الفاعل من محل قدرته محل له.

قوله: (وإلا كان مثلاً للتأليف).

يعني لأن الحلول في محلين هو حكم التأليف الخاص فما شاركه فيه وجب أن يئائله، ونحن فرضنا الكلام في مقدور ليس بتأليف ككون^(١) مثلاً.

تنبيه:

قد استدل على استحالة مقدور بين قادرين بأدلة غير الأدلة التي ذكرها المصنف، فمنها: أنه كما استحال معلول بين علتين يجب أيضاً أن يستحيل مقدور بين قادرين. واعترضه الإمام يحيى بأن الدليل قد دل على استحالة تعليل المعلول الواحد بعلتين، فإن حصل المانع هذا في مسألتنا بطل القياس، يعني ومنعنا من صحة مقدور بين قادرين لذلك المانع لا للقياس، وإن لم يحصل منعنا الحكم وهو استحالة مقدور بين قادرين، هذا معنى ما ذكره.

ومنها: أنه يلزم على القول بمقدور بين قادرين كون الفعل حسناً قبيحاً بأن يريد أحدهما إيجاد المقدور على جهة القربة، ويريد أحدهما إيجاداً على جهة المعصية، وفي ذلك ثبوت كونه حسناً قبيحاً.

واعترضه ابن الملاهي بأنه لا يمتنع ثبوت الوصفين لفعل واحد مع استناد كل واحد منهما إلى غير من يستند إليه الآخر، فلا تدافع في ذلك بالنظر إلى القادرين.

ومنها: ما ينبتني على مذهب الشيخ الحسن في أن الحلول بالفاعل، وهو أن يقال: لو صح مقدور بين قادرين لجاز أن يريد أحدهما إيجاد ذلك المقدور في محل، ويريد الآخر إيجاداً في غيره من المحال، وحينئذ إما أن يوجد مرادهما معاً أو لا يوجد أو يوجد مراد أحدهما دون الآخر، والأول باطل لأنه يلزم منه حلول الذات الواحدة في محلين وهو محال، والثاني باطل لأنه يلزم منه خروجها عن كونها قادرين، والثالث يقتضي كونه مقدوراً لأحدهما وهو الذي وجد مراده ويبطل كونه مقدوراً للآخر الذي لم يوجد مراده، وبهذا يبطل صحة مقدور بين

(١) - في (ب): كالكون.

وأما الطريقة الثانية، فقد استدل الجمهور على امتناعها بأنه لو تزايدت الوجودات حتى يصح تعلق بعضها بقادر والبعض الآخر بقادر آخر لصح أن يدعو أحد القادرين الداعي إلى الإيجاد دون الآخر فيكون موجوداً معدوماً.

قادرين فإن يصح^(١) ما قاله الشيخ الحسن وذهب إليه وهو الأقرب فلا كلام في قوة هذا الدليل، فأما على مذهب الجمهور في الحلول فلا يتأتى إذ هم يقولون بأنه يختص في الحلول بمحل معين ولا يصح حلوله في غيره، فالذي يوجد مراده هو من أراد حلوله في ذلك المحل، ولا يخرج ذلك المقذور عن كونه مقدوراً لمن لم يوجد مراده لأن السبب في عدم إيجاده له محاولته لو جوده في محل لا يصح وجوده فيه، وإن أراد كلاهما وجوده في محلين غير محله المعين لم يصح أيضاً، ولم يوجد أي مراديهما.

ومنها: أنه لو صح مقدور بين قادرين لصح أن يريدوا معاً إيجاده في وقت واحد، وإذا أرادوا ذلك وحاولاه فيما أن يوجداه معاً أو أحدهما أو لا يوجداه واحد منهما إن أثر فيه معاً فإما أن يكون تأثيرهما في وجودين له أو في وجود واحد، الأول باطل لأن الخصم لا يجعل الوجود زائداً على الذات فليقيام الدليل على أن الوجود لا يتزايد، والثاني باطل لأن اشتراكهما في وجود واحد هو بأن يؤثر أحدهما في نصفه أو ثلثه أو رابعة والآخر في البقية، وهذا يؤدي إلى تجزئ صفه الوجود وأن لها نصفاً وثلثاً ورباعاً ونحو ذلك وهو باطل بالضرورة، ثم إنه لو صح ذلك لم يحصل منه مرادهم من مقدور بين قادرين لأن لكل واحد منهما أثراً غير أثر الآخر، فحصل ما أردناه من أنه لا مقدور بينهما، وإن أوجده أحدهما قضي ذلك بأنه مقدور له فقط دون الآخر، وإن لم يوجداه واحد منهما خرج عن كونه مقدوراً لهما.

قوله: (وأما الطريقة الثانية). يعني في الكلام على مقدور بين قادرين من جهتين بأن يكون له وجودان أو أكثر يتعلق كل واحد من تلك الوجودات بقادر.

واعلم أن الكلام في هذه الطريق هو على جهة التقدير بمعنى أننا لو قدرنا صحة تزايد

(١). في (ب): فإن صح.

قال أبو الحسين: أتلتزمون الخصم التسمية أو المعنى، وكلاهما لا يلزم، أما التسمية للخصم ٨٢٤/ أن يقول: إني أسميه موجوداً لحصول صفة الوجود له، ولا أسميه معلوماً لانتفاء صفة الوجود الأخرى كما أسمى الجواهر أسود لحصول سواد فيه وإن لم يحصل سواد آخر، وكذلك اسمية كائناً لحصول كائنية فيه وإن لم تحصل كائنية أخرى.

وأما المعنى فللخصم أن يقول: أتريدون بكونه موجوداً معلوماً أنه حصل على إحدى صفتي الوجود دون الأخرى فهو صحيح فما المانع منه، أو تريدون أنه ليس له صفة وجود قط، فغير صحيح؛ لأنه كيف يقول القائل: إذا كان لهذا الشيء صفة وجود بأحد القارين لم يكن له صفة وجود قط، وهل هذا إلا كأن يقول: إذا كان زيد في الدار لم يكن في الدار.

دليل: قال الجمهور: لو تزايدت صفة الوجود وحصل بعضها لم يكن بأن يظهر عندها الصفة المقتضية أولى من أن لا تظهر.

الوجود وصحة ثبوت وجودين أو أكثر لذات واحدة هل كان يصح ذلك وإلا فقد تقدم في فصل الصفات الدلالة على أن صفة الوجود لا تتزايد، وكذلك فمجاراة أبي الحسين وابن الملاحي في هذه الطريق مجارة على مذهب خصومهم في الوجود وأنه زائد على ذات الموجود، وأما على مذهبهما من كونه ليس بزائد على الذات فكيف يتصور أن يجعلاً للمقدور الواحد وجودين والوجود نفس الذات، ثم كيف يتصور ذلك في مقدوراتنا وعندهم أنها صفات والصفة لا يثبت لها وجود واحد فضلاً عن وجودين.

قوله: (لم تكن بأن يظهر عندها الصفة المقتضية أولى من ألا تظهر).

يعني صفة تلك الذات التي تزايدت صفة الوجود في حقها، والوجه فيما قاله أنه قد تقرر أن وجود الذات شرط في ظهور صفتها المقتضاة عن الصفة الذاتية وظهور الأحكام المقتضاة عن تلك الصفة المقتضاة، فإذا كان لتلك الذات وجودات كثيرة لم يكن بعضها بأن يختص بكونه شرطاً أولى من بعض فتكون شروطاً كلها، فإذا قدرنا حصول بعضها فليس بأن تظهر الصفة المقتضاة حيث لا تظهر بعضها أولى من ألا تظهر لعدم حصول جميعها، وعلى هذا يتوجه قول المصنف في الاعتراض عليه: (فإنه يبطل السؤال من أصله)

واعترضه ابن الملاحي بأن ظهورها أولى لحصول الوجود الذي هو شرط ولا يضر فقد صفة أخرى لو حصلت لكانت شرطاً كما أن الحية شرط في العلم، ومتى حصلت صح وجود العلم وإن فقدت حية أخرى.

ومتى قيل له: إن الوجودات كلها شرط، أجب بأن هذا وإن كان ضعيفاً فإنه يبطل السؤال من أصله؛ لأنه يصير علم ظهور المقتضة أولى لفقد شرطها، وهو جميع الوجودات فلا يستقيم قولهم في الدليل لا يكون بأن تظهر عند بعض الوجودات أولى من أن لا تظهر. دليل: قل الجمهور لو جوزنا تزايد صفة الوجود لكننا قد جوزنا صفة حصولها كان لا يحصل، وذلك محال.

ويمكن أن نعترض بما تقدم من أن حصولها تأثير في المنع، ويمكن الجواب: بأنه لو كان كذلك لصح أن يمنع أحدنا عشر حركات بحركة واحدة لها عشر وجودات. ويمكن أن يعترض بأنكم إن أردتم عشر وجودات من عشرة قلدين فصحيح على ملعب الخصم، وإن أردتم بقدر واحد فكيف يصح وعندكم أن القدرة الواحدة لا تتعلّى على التفصيل الوجود الواحد؟

يعني فإنها إذا جعلت شروطاً كلها كانت الصفة المقتضة بأن لا تظهر لعدم اجتماع الشروط أولى من أن تظهر، وإن حصل بعضها كما أن المدركة لما كانت مشروطة بوجود المدرك وصحة الحاسة وانتفاء الموانع لم يصح أن يقال: عند حصول بعض هذه الشروط ليست بأن تظهر أولى من ألا تظهر بل تكون أولى بأن لا تظهر.

قوله: (وإن كان ضعيفاً). يعني من حيث أن وجوداً واحداً يكفي في ذلك الظهور إذ لا دلالة على اشتراط وجود غيره.

قوله: (وإن أردتم بقدر واحد فكيف يصح وعندكم أن القدرة لا تتعلّى على التفصيل الوجود الواحد).

يجاب عنه بوجهين، أحدهما: أنا إننا قلنا ذلك بناء منا على أن المقدور الواحد لا يكون له إلا

والأحسن في الجواب أن يقال: إن التمانع يقع لأجل التثاني، والتثاني هو لأجل الصفة المقتضة وهي لا تتزايد اتفاقاً فلا يكون لتزايد الوجود تأثير في المنع لأن المنع يستند إلى ما يتزايد، فيكون تزايد الوجود كلا تزايد ويستقيم الدليل.

دليل: قال الجمهور: لو صح تزايد الوجود حل الحدوث لصح حل البقاء، ولصح أن يبدأ أحد القادرين فيكسب الفعل صفة وجود ثم يأتي قلدر آخر بعد فيكسبه وجوداً آخر حل بقاءه، وفي ذلك اتحاد الوجود وهو محل.

وجود واحد، وكان من مذهبنا أن القدرة لا تتعدى المقدر الواحد فلماذا قلنا إن القدرة لا تتعدى الوجود الواحد، فأما إذا جعلنا للمقدور الواحد وجودين أو وجودات فنحن نحيز تعلق القدرة به على جميع وجوداته.

الوجه الثاني: أنا وإن سلمنا أنّها لا تتعلق إلا بوجود واحد فما أنكرت أن تكون في هذا القادر الواحد عشر قدر تتعلق كل واحدة منها بوجود لهذا المقدر، فعلى هذا يصح منه ممانعة العشر الحركات بالحركة الواحدة التي لها عشر- وجودات ويصح الجواب، وفي قوله: إن القدرة لا تتعدى على التفصيل الوجود الواحد نظر، لأن القدرة لا تتعلق على سبيل الجملة ولا تتعدى في التعلق على سبيل الجملة.

وقوله: (على التفصيل) يوهم ذلك، وإنما يقال ذلك في العلم، فكان الأولى أن يقول: لا تتعدى على الوجوه المعتبرة.
قوله: (وهي لا تتزايد اتفاقاً).

يقال: أما الخصم فيلزمه القول بتزايدها لأنها منعتها تزايدها واقتضاء الصفة الذاتية لأكثر من صفة مقتضاة مما يكشف عنها بمجرد عند اتحاد الشرط، فقلنا: لو تعدت في الاقتضاء عن المقتضي الواحد إلى ما زاد عليه مع اتحاد شرط الاقتضاء لتعدت ولا حاصر فيلزم تعديها في الاقتضاء إلى ما لا نهاية له، فأما إذا تزايدت الشروط فغير مانع أن تتزايد المقتضيات ويكون انحصر اقتضاء الذاتية لها بانحصار شروطها.

ويمكن أن يعترض بأن ما يتعلق بالقادرين يتبع حل الحدوث، فلا يصح تزايد الوجود حل
البقاء.

واعلم أن هذا الدليل والذي قبله إنما يدلان على عدم صحة تزايد الوجود، لكنه إذا ثبت
ذلك صح ما نحن بصدده من تعذر مقدور بين قادرين من جهتين.

قوله: (بأن ما يتعلق بالقادرين يتبع حالة الحدوث).

يقال: إنه إذا فعل له وجوداً فتلك حالة حدوثه وإن كان قد استمر في الوجود من قبل،
ونحن إنما جعلنا تأثير القادرين تابعاً لحالة الحدوث في الوجوه التابعة له فأما الوجود فلم
نتكلم عليه ولا نتم أصل يرد إليه.

تبيينه:

اعلم أن أبا الحسين قد احتج على صحة مقدور بين قادرين بأنا إذا فرضنا جزءاً ملتصقاً
بكفي إنسانين ثم دفعه أحدهما في حال جذب الآخر له فأما أن يحصل في ذلك الجزء حركتان
أو حركة واحدة، والأول باطل لاستحالة اجتماع المثليين، ثم إنا وإن سلمنا ذلك فأما أن
تستند الحركتان لا إلى أحد القادرين فيكون قد حصل فعل من غير فاعل وهو محال، وإما أن
تستند الحركتان إلى كل واحد منهما وهو المطلوب، وإن كان الحاصل فيه حركة واحدة فأما
الاستناد إلى واحد منهما وهو محال لما تقدم، وأما أن تستند إلى كل واحد منهما وهو المطلوب.

والجواب: بل نقول بحصول حركتين فيه ولا نسلم امتناع وجود المثليين في المحل الواحد
وإن قالت به الأشعرية، فدليل صحة مذهبنا في ذلك واضح فإن المثليين لا تنافي بينهما ولا ما
يجري مجراه، فكما أن ذلك هو الوجه في صحة اجتماع المختلفين فكذلك المثليان بل ذلك أولى
فيهما لأن بينهما من التناسب ما ليس بين المختلفين، وإذا تقرر جواز حصول حركتين فيه
وحكمنا به جعلنا إحداها مستندة إلى أحد الفاعلين والأخرى إلى الآخر، ولا نجعلها غير
صادرتين منهما ولا مستندتين إلى كل واحد منهما على انفراد.

فصل / لا معنى لمكاملة أهل الجبر في مقدرين قادرين وإن كانوا يقولون به.

أما الجهمية فلأنهم يجعلون القادر واحداً وهو الله تعالى، وأما أهل الكسب فهم كالجهمية سواء في المعنى وإن خالفوا في العبارة، وكذلك أهل القول بالقدرة الموجبة من حيث أن فاعل السبب فاعل المسبب، وإذا كان عند جميعهم أنه لا فاعل إلا الله فلا معنى لقولهم مقدر بين قادرين.

واحتج أيضاً بأنه تعالى إذا كان قادراً لذاته والمقدور ممكن ولا اختصاص لذاته بمقدور دون مقدر قبل وجود القادرين ووجود قُدْرِهِمْ صحت^(١) كونه تعالى قادراً على الكل، ولا يجوز أن يخرج عن كونه قادراً على البعض بوجود القادرين من خلقه ووجود قدرهم، فثبت بذلك صحة مقدر بين قادرين.

والجواب: أما مع تسليم كونه تعالى قادراً على جميع أعيان المقدورات قبل وجود القادرين من خلقه وقدرهم، فلا بد من صحة ما قاله ومن كونه تعالى قادراً عليها بعد وجودهم ووجود قدرهم، إذ وجودهم لا يغير قدرته تعالى، لكن المانع لصحة مقدر بين قادرين لا يسلمون شمول قدرته للأعيان قبل وجود القادرين من خلقه ولا بعد وجودهم، إذ عندهم أن لهم مقدورات ثابتة في الأزل لا يصح من غيرهم إيجادها.

(فصل: لا معنى لمكاملة أهل الجبر في مقدرين قادرين وإن كانوا يقولون به).

قوله: (وإن خالفوا في العبارة).

يعني فأنبتوا أحداً قادراً، وسيأتي تحقيق مذهبهم في مسألة خلق الأفعال.

قوله: (فلا معنى لقولهم مقدر بين قادرين).

يقال: أما الجهمية فمسلم أنه لا معنى لمكالمتهم في ذلك إن كانوا يقولون به، إذ لا يثبتون أحداً قادراً ولا يثبتون له تأثيراً على الإطلاق، وأما أهل الكسب فلا معنى لمكالمتهم في ذلك من جهة واحدة وهي الحدوث، لأنهم لا يجعلون المؤثر في الإحداث إلا الله تعالى، فأما من

(١) في (ب): فيجب.

شبهتهم: أنه إذا أقدرا الله تعالى على فعل فهو بأن يقدر عليه أولى. والجواب: معنى أن الله تعالى أقدرا عليه عندكم أنه خلق فينا الفعل وخلق فينا قدرة مقارنة له أو خلق فينا قدرة موجهة له، وإذا كان كذلك لم يكن قد أقدرا عليه، وإلا لزم أن يكون قد أقدرا المرمي به من شائق على الموي بأن خلق فيه قدرة مقارنة له أو فعل فيه ما يوجهه وهو الثقل، وكل هذا باطل،

جهة الكسب والحدوث فالكلام بيننا وبينهم في ذلك، والخلاف متوجه وإبطال قولهم فيه بأن يقال: إن كنتم لا تجوزون انفصال إحدى الجهتين عن الأخرى بل لا تقعان إلا معاً لزمكم مثل ما تقدم، وهو أن أحد القادرين إذا دعاه الداعي إلى تحصيله من جهته التي يقدر عليها مع حصول الصارف للقادر الآخر عن تحصيله من الجهة التي يقدر عليها، فأما أن يحصل من الجهتين جميعاً وهو محال وإلا لزم أن يقع الفعل على جهة ممن له صارف عن إيقاعه عليها، أو لا يقع من أي الجهتين فيؤدي إلى تعذر وقوع المقدور من القادر عليه مع ثبوت الداعي له إلى إيقاعه، أو يقع على إحدى الجهتين دون الأخرى فيبطل ما ذكرتموه من استحالة انفكاك إحدى الجهتين عن الأخرى وإن كنتم تجوزون انفصال إحدى الجهتين عن الأخرى على ما حكى عن برغوث والأشعري.

قلنا لكم: إذا قدر أحدنا على إيقاعه على جهة الكسب قدر على إيقاعه من جهة الحدوث، وإذا قدر الباري عليه من جهة الحدوث قدر عليه من جهة الكسب، لأن من قدر على أن يجعل الذات على وجهه وجب أن يقدر على جعلها على سائر الوجوه، وإذا ثبت قدرة أحدنا عليه من كلا الوجهين وكذلك الباري تعالى لم يمتنع أن يدعو أحدنا داعي الحاجة إلى فعله ويصرف الباري تعالى صارف الحكمة عنه فيكون موجوداً معدوماً، وبالجملة فما دل على امتناعه فيما مضى يدل عليه ههنا.

قوله: (وخلق فينا قدرة مقارنة له). يعني ولا تأثير لها فيه كما حكى عن الأشعري. وقوله: (أو خلق فينا قدرة موجهة له). أشار به إلى قول متأخريهم المثبتين لتأثير القدرة مع الإيجاب.

فلما على أصلنا فهو تعالى وإن أقدرنا على الفعل لم يلزم من ذلك أن يكون قلعراً على متعلق تلك القدرة لاستحالة ذلك لولا هذا لوجب إذا خلق فينا شهوة متعلقة بشيء أن يكون هو مشتتاً له أولى وأحرى. وأرك من هذه الشبهة قولهم: إذا صح مملوك بين مالكين صح مقدر بين قادرين؛ لأن المعنى كون المملوك بين المالكين أن لكل واحد منهما أن يصرفه نوعاً من التصرف ويستخدمه نوعاً من الاستخدام، وما فعله المملوك لأحدهما غير ما فعله للآخر، ويقال لهم: إذا جاز تعلق المقدر بقادرين من جهتين حدوث وكسب فهلا جاز تعلقه بهما من جهة واحدة كالمراد والمعلوم.

ويقال لهم: هلا صح أن يتعلق بأكثر من قادرين فلم منعتم منه، وقد فقد الحاصر كالمراد والمعلوم والمملوك ويقال لهم: إذا جاز فعل من فاعلين فهلا جاز ظلم من ظلمين، وكذب من كاذبين، وكلام من متكلمين، ونحو ذلك.

قوله: (أو فعل فيه ما يوجبه). الضمير في يوجبه عائد إلى الهوي.

قوله: (فهلا جاز تعلقه به من جهة واحدة). يعني جهة الحدوث كالمراد والمعلوم فإنه يجوز تعلق المرادين بالمراد الواحد، وكذلك العالمين بالمعلوم الواحد من جهة واحدة، وهو كون المراد مراداً للمرادين والمعلوم معلوماً للعالمين، فأما صحة إيقاع المراد على الوجوه المختلفة والمعلوم على جهة الإحكام فذلك من تأثير القادرية فلا يشترك فيه اثنان.

قوله: (إذا جاز تعلق المقدر بقادرين). وقوله: (هلا صح أن يتعلق بأكثر من قادرين).

فيه نظر لأن التعلق للقادر بالمقدور لكن إرادته صحة إيجاد المقدر من جهة القادر، فإن التعلق كما أنه حكم ثابت للقادر فهو حكم ثابت للمقدور فيصح إضافته ونسبته إليه.

قوله: (كالمراد والمعلوم والمملوك). يعني فإنه يصح أن يتعلق بالمراد الواحد أكثر من مرادين، وكذلك المعلوم يصح أن يعلمه أكثر من عالمين، وكذلك المملوك يصح أن يملكه أكثر من مالكين.

قوله: (ويقال لهم: إذا جاز فعل بين فاعلين).

فصل

إن قيل: المجوزون من شيوخكم مقدوراً بين قادرين بماذا يعلمون أن أفعالهم منهم لا من الله تعالى، وهلا جاز أن يكون كلام أحدهم منه ومن الله تعالى وسائر أفعاله والجواب: أن هذا السؤال لا يختص المجوزين لمقدور بين قادرين، بل يقال للجمهور أيضاً: ما أنكرتم أن يكون الله تعالى فعل فيكم مثل كلامكم، ومثل مَشِيئَتِكُمْ، فللنا من ذلك شامل على المذهبين جميعاً.

وقد ادعى المجوزون لمقدور بين قادرين وغيرهم الضرورة في الفرق بين فعلهم وبين ما يفعل فيهم. واستدل الباقون بطريقتين، إحداهما: أنا نعلم ضرورة وقوف أفعالنا على أحوالنا، ولو كانت مفعولة فينا لكننا محمولين عليها.
الثانية: دليل العدل والحكمة وسيوضح.

يعني على أصلهم من أن أفعال العباد بينهم وبين الباري تعالى.

(فصل: إن قيل: المجوزون من شيوخكم). كأبي الهذيل وأبي الحسين (مقدوراً بين قادرين بماذا يعلمون أن أفعالهم منهم لا من الله تعالى).

قوله: (لِلنَّاعِ مِنْ ذَلِكَ شامِلِ عَلَى الْمَذْهِبِينِ جَمِيعاً).

كان الأولى أن يقول: فالسؤال في ذلك وارد على المذهبين جميعاً.

قوله: (الثانية: دليل العدل والحكمة وسيوضح).

يعني في ذكر كيفية الاستدلال وتحقيقه أن يقال: إن في أفعالنا ما هو قبيح، فكيف يجوز مع ذلك أن تكون من جهته تعالى مع ما قد تقرر لنا من حكمته وأنه لا يفعل القبيح لكن هذا لا يشمل جميع الأفعال.

القول في أن الله تعالى مرید وكاره

المرید هو المختص بصفة لمكانها يصح أن يوقع الفعل على وجه دون وجه إذا كان مقدوراً له.

(القول في أن الله تعالى مرید وكاره)

اعلم أولاً أن من أصحابنا من اختار تأخير الكلام في إثبات هاتين الصفتين للباري تعالى وتوابعهما إلى باب العدل لأن لها تعلقاً به من حيث أنه تعالى مرید وكاره بإرادة وكرهه من فعله، والكلام في أفعاله وحسنها وقبحها يختص بباب العدل وهو اختيار السيد الإمام مانكديم والحاكم وغيرهما، واختار المصنف رحمته تعالى ما هو خير من ذلك وهو أن يضع الكلام في إثباتهما صفتين^(١) للباري تعالى وما يتبع ذلك ويتفرع عليه في باب التوحيد، لأنه كلام في إثباته تعالى وإثبات صفاته وكونه مريداً وكارهاً من صفاته تعالى، ثم وضعهما ههنا لأن الصفات المتقدم ذكرها متقدمة عليهما في الترتيب، وقدم فصل الكيفية على الكلام فيهما لأنه متعلق بتلك الصفات دونها، وقدمها على مسائل النفي لأن الإثبات أقدم من النفي، ووضع الكلام في أنه تعالى يريد الطاعات ولا يريد المعاصي في باب العدل لأنه كلام في أفعاله تعالى وما يحسن منه وما يقبح وكونه يريد الطاعات ويكره المعاصي من ذلك.

قوله: (المرید هو المختص بصفة)... إلى آخره.

اعلم أن بين العلماء خلافاً في تحديد المرید، فذهب السيد الإمام وغيره إلى أن المرید والكاره لا يحتاجان إلى تحديد لأن أحدهما يعلم كون المرید مریداً من نفسه وغيره ضرورة وكذلك الكاره، وذهب بعضهم إلى احتياجهما إلى التحديد، واعترض قول السيد ومن وافقه بأنكم إن أردتم أن كون المرید مریداً يعلم ضرورة على جهة الجملة فهذا لا يقتضي ألا يجد فإن كون

(١) - في (ب): صفة للباري.

قلنا: إذا كان مقدوراً له ليدخل كونه مریداً لفعل الغير، فالكاره هو المختص بصفة لكانها يصح منه إيقاع كلامه نهياً ومحوه، وكان أبو علي وأبو هاشم أولاً يحدون المرید بأنه من وجدت إرادته بحيث تتعاقب هي وضدها.

الحي حياً وكونه عالماً وكونه قادراً يعلم على الجملة ضرورة، وإن أردتم أن كون المرید مریداً يعلم ضرورة على التفصيل فغير مسلم، ويرد على الحد الذي ذكره المصنف اعتراضات:

أحدها: أن قولنا: مرید أظهر من هذا الحد، ومن حق الحد أن يكون أجلى من المحدود.

ويمكن الجواب بأن يقال: إن قصدت أن المرید أظهر على سبيل الجملة فذلك لا يمنع من تحديده بهذا الحد كما في الحي والعالم والقادر، ونحن إننا قصدنا تحديده على سبيل التفصيل، وإن أردت أنه أظهر منه على سبيل التفصيل فغير مسلم.

وثانيها: أنه يلزم أن يكون الكاره مریداً لأنه يختص بصفة لأجلها يصح منه إيقاع الفعل على وجه دون وجه ككونه نهياً وتهديداً، وكذلك العالم فإنه مختص بصفة لأجلها يصح منه إيقاع الفعل على وجه دون وجه، فكان الأولى أن يقول: على الوجوه المختلفة لأن الكاره والعالم إنما يصح منهما إيقاعه على أحد وجهين بخلاف المرید.

وثالثها: أنه يخرج من الحد من أوجد الله فيه إرادة فإنها توجب له صفة هي كونه مریداً ويكون مریداً لأجلها، ولا يصح منه لكانها إيقاع الفعل على وجه دون وجه لما تقدم.

قوله: (إيقاع كلامه نهياً ومحوه).

أشار بنحوه إلى إيقاعه تهديداً، ويرد على حد الكاره الأول والثالث من اعتراضات حد المرید.

قوله: (وكان أبو علي وأبو هاشم أولاً)... إلى آخره.

إنما قال أولاً لأن أبا هاشم قد رجع عن ذلك إلى تحديده بأنه المختص بصفة إلى آخره، وأما

ويظله ما ثبت من صحة خُلُوّ الحَي عن الإرادة والكراهة وعن الشيء وضده، وأيضاً فقد يعلم المرید من لا يعلم الإرادة، وإلا كنا لا نحتاج إلى إقلمة الدلالة على الإرادة بعد العلم بالمرید

وحده أبو القاسم بأنه فاعل الإرادة، ولهذا لم يقل: بأن الله تعالى قادر على الإرادة لما كان غير مرید على الحقيقة عنده، ويظله أنه ليس للفاعل بكونه فاعلاً حال بخلاف المرید وبأنه كان يلزم صحة أن يفعل الإرادة في جزء من قلبه، والكراهة في جزء آخر كالحركة والسكون،

أبو علي فبقي على هذا القول وجعل العلم بكون المرید مریداً علماً بالإرادة لا علماً بالمرید على الحال، وهكذا قوله في الكاره.

قوله: (ما ثبت من صحة خُلُوّ الحَي عن الإرادة والكراهة).

يعني بما ذكره أبو إسحاق بن عياش أن أحدنا مع علمه بتصرفات الناس في الأسواق لا يريدونها ولا يكرهها.

قوله: (وأيضاً فقد يعلم المرید من لا يعلم الإرادة).

يقال: إننا يثبت هذا فيمن علم المرید جملة فقط.

قوله: (ولهذا لم يقل بأن الله تعالى قادر على الإرادة).

هكذا قول أبي القاسم في الإرادة وفي الكراهة أيضاً، فإنه قال: إن الباري غير قادر عليهما لتلا يلزمه أن يكون مریداً وكارهاً، لأنه إذا كان قادراً عليهما صح منه فعلهما، وإذا فعلهما كان مریداً وكارهاً إذ المرید والكاره عنده ليس إلا فاعل الإرادة والكراهة.

قال الشيخ الحسين بن أحمد بن متويه رحمته الله: وصار هذا القول والمذهب أعظم في الخطأ من كونه مانعاً أن يكون الله تعالى مریداً لأنه يقدر في كونه قادراً.

قوله: (أن يفعل الإرادة في جزء من قلبه والكراهة في جزء آخر).

وأيضاً فإحدنا يجد من نفسه كونه مریداً بل قد يضطر إلى ذلك من غيره وإن لم يخطر بباله الفعلية، وأيضاً فللرجح بكون أحدنا مریداً إلى الشهوة عنده وهي غير مقنونة لنا.

فصل/وللمريد بكونه مریداً حال وكذلك الكاره

والعلم بها على الجملة ضروري، فإن أحدنا يجد من النفس التفرقة بين كونه مریداً وبين كونه غير مرید وقد يضطر إلى ذلك من غيره، وإنما الخلاف في تفصيلهما، فذهب جمهور شيوختنا إلى أنها زائدة على الداعي والصارف، وعلى الشهوة والنفار،

يعني إذا لم يكن المرید مختصاً بصفة ترجع إلى الجملة توجبها له الإرادة^(١) كذلك الكاره، وألاً تتضاد الصفتان^(٢) على الجملة كما يقوله الجمهور.

قوله: (وإن لم يخطر بباله الفعلية).

يعني ولو كان المرید هو فاعل الإرادة لم يعلمه مریداً إلا من علم فعله للإرادة.
قوله: (وهي غير مقنونة لنا).

هذا مذهب الجمهور، وأما أبو القاسم وأصحابه فهم يذهبون إلى أنها مقنونة لنا لأنهم حكموا بقبح شهوة القبيح مع اعتقادهم تنزيه الله تعالى عن فعل ما يقبح، فلذلك قالوا بأنها مقنونة لنا فجعله للإرادة في حقنا هي الشهوة مبني على ذلك.

(فصل؛ وللمريد بكونه مریداً حال وكذلك الكاره)

قوله: (وقد يضطر إلى ذلك من غيره).

ذكر أصحابنا أن من لم تثبت حكمته لم يمكننا أن نعلم كونه مریداً إلا ضرورة، أو يحصل لنا غالب الظن بكونه مریداً، وكذلك كونه كارهاً فأما أن يدلنا شيء من أفعاله كأمره أو خبره أو نهيته أو تهديده على كونه مریداً أو كارهاً فلا لجواز التورية عليه.

(١). في (ب): وكذلك.

(٢). في (ب): الصفات.

وقال الشيخ محمود وغيره المرجع بها إلى الداعي والصارف، وقال الكعبي والبغدادي: المرجع بهما إلى الشهوة والنفرة.

لنا ما تقدم في نظائره من أنه لا يمكن المرجع لهذه التفرقة إلا إلى حل.

قوله: (وقال الشيخ محمود وغيره)... إلى آخره.

حكى الإمام يحيى عليه السلام ^(١) مذهب محمود هذا عن أبي الهذيل والنظام والجاحظ وأبي القاسم البلخي والخورزمي ^(٢).

قال ابن الملاحي: وهو الذي يذهب إليه سائر الشيوخ غير أبي هاشم ومن قال بقوله. قال الإمام: فهؤلاء يذهبون إلى أنه لا معنى للإرادة والكراهة شاهداً وغائباً إلا الداعي والصارف، ففي حق الله تعالى ليس إلا علمه باشتغال الفعل على مصلحة أو مفسدة، وفي حقنا هو العلم أو الظن أو الاعتقاد باشتغال الفعل على مصلحة أو مفسدة أو حصول نفع أو دفع ضرر.

وأما أبو الحسين فإنه حكم بكون الإرادة أمراً زائداً على الداعي شاهداً وأما غائباً فنفاها، واختار الإمام عليه السلام مذهب، وفي حكاية ذلك عن أبي القاسم نظر فالشهير عنه وعن أصحابه ما ذكره المصنف من رد الإرادة والكراهة إلى الشهوة والنفار.

قوله: (لنا ما تقدم في نظائره).

يعني احتجاجاً على إثبات الصفات، فمثله يدل هنا على أن للمريد بكونه مريداً صفة.

(١) - ذكر ذلك الإمام يحيى عليه السلام في (ج/ ١/ من التمهيد ص/ ٢٢٢) من المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد، ولفظه: اعلم أنه لا خلاف بين أهل القبلة في وصف الله تعالى بكونه مريداً وكارهاً وإنما الخلاف في فائدة هذه الصفة، فالذي يذهب إليه أبو الهذيل والنظام والجاحظ والبلخي والخورزمي أنه لا معنى للإرادة والكراهة شاهداً وغائباً إلا الداعي والصارف، ففي حق الله تعالى ليس إلا علمه باشتغال الفعل على مصلحة أو مفسدة، أو حصول نفع أو دفع ضرر، وأما أبو الحسين فإنه حكم بكون الإرادة أمراً زائداً على الداعي شاهداً ونفاهاً غائباً، وأما سائر المعتزلة والأشعرية فإنهم حكموا بكون الإرادة شاهداً وغائباً أمراً زائداً على الظن والعلم والاعتقاد اهـ.

(٢) - هو محمد بن موسى بن محمد أبو بكر الخوارزمي، شيخ أهل الري وفقههم سكن بغداد وسمع الحديث بها من أبي بكر الشافعي وغيره، ودرس الفقه على أبي بكر أحمد بن علي الرازي، وانتهت إليه الرئاسة في مذهب أبي حنيفة، وكانت وفاته ليلة الجمعة الثامن عشر من جمادى الأولى سنة ٤٠٣ هـ (تاريخ بغداد ٢٤٧/٣).

وبعد: فقد ثبت استحالة كون أحدنا مریداً للشيء كارهاً له، وإن اختلف محل الإرادة والكرامة فلا وجه لذلك إلا حصوله على صفتين ضدتين، وبعد: فلكونه مریداً تأثير في وقوع الفعل على الوجوه المختلفة فلا بد من حالة ترجع إلى الجملة، ويبطل قول ابن الملاحمي أن إرادة القبيح وكرامة الحسن يقبحان بخلاف الداعي إلى القبيح والصارف عن الحسن حيث يكونان من قبيل العلوم لا سيما الضرورية.

قوله: (وإن اختلف محل الإرادة والكرامة).

يعني بأن توجد الإرادة في جزء من قلبه والكرامة في جزء آخر.

قوله: (ولا وجه لذلك إلا حصوله على صفتين ضدتين).

يعني ولو كانت الإرادة والكرامة لا توجبان صفتين وكان التضاد راجعاً إليهما فقط لكان مع اختلاف المحل لا تضاد إذ لا يتضادان إلا عليه، فعرفنا أن تعذر ذلك لإيجابها صفتين متضادتين راجعتين إلى الجملة لا إلى المحل.

قوله: (فلا بد من حالة ترجع إلى الجملة).

يعني لأن صحة إيقاع الفعل على الوجوه المختلفة حكم صادر عن الجملة، فالمؤثر فيه لا بد أن يكون راجعاً إليها وليس إلا الصفة لا نفس الإرادة لأنها راجعة إلى المحل.

قوله: (لا سيما الضرورية).

اعلم أن لفظة لا سيما من أدوات الاستثناء لكنها لا تدخل للإخراج بل لتدل على تفضيل ما بعدها وتعظيمه وأولويته بالحكم، والسي مفرد وتثنيته سيان المثل، والمعنى لا مثل لما دخلت عليه في تلك الخصلة كقول القائل: ادخل من الباب لا سيما بني فلان، فإنه أمر بإدخال من في الباب كافة وأتى بها لتدل على أن إدخال بني فلان أولى وأبلغ، وإنما خص الضرورية بالألوية لأن الاتفاق واقع على أنه لا قبيح فيها، وأما الاستدلالية فقد تقدم خلاف أبي علي وأبي القاسم فيها وتجويزهما لأن يكون فيها ما هو قبيح، وتقرير ما ذكره المصنف أن أحدنا يدعوه الداعي إلى أكل مال الغير وإلى شرب الماء وهو صائم في رمضان وداعيه إلى ذلك هو

وبعد: فالإرادة والكراهة تتضادان بخلاف الداعي والصارف، ولهذا يجتمع الداعي والصارف في العلم المسموم في حق الجائع.

ومن قوي ما يمكن أن يقال له: إن داعي القديم ثابت في ما لم يزل، ومعلوم أنه غير مرید في ما لم يزل وإلا كان مریداً لذاته، والمعنى قديم وهو لا يقول به ويطلق قول البغداديين ٨٢٧/ أن الشهوة والنفل لا يكونان إلا حسنين بخلاف الإرادة.

علمه بحصول نفع فيه، ولا كلام في أن هذا علم ضروري، ويصرفه الصارف عن الحج مثلاً وهو علمه بحصول ضرر عليه في ذلك وهذا علم ضروري، فلا كلام في أنه لا قبح في هذا الداعي والصارف.

قوله: (وإلا كان مریداً لذاته أو لمعنى قديم وهو لا يقول به).

اعلم أنه لا يقطع بامتناع أبي الحسين وابن الملاحي عن وصفه تعالى بأنه مرید في الأزل إذ قد ذهب إلى أن المرجع بالإرادة في حقه إلى الداعي والمرجع بالكراهة إلى الصارف وهما في حقه تعالى راجعان إلى صفته التي هي العالمية، فأكثر ما في ذلك إثبات داع وصارف للقديم تعالى في الأزل ولا ضير في ذلك فإن الجمهور يثبتون الدواعي والصوارف في الأزل، مع أن ابن الملاحي قد ذكر أن الداعي لا يكون إرادة إلا إذا خالص عن الصوارف أو ترجح عليها، وداعي الحكيم لا يكون خالصاً إلى الفعل إلا إذا صح حدوثه في نفسه، وذلك لا يكون في الأزل وإلا إذا كان إحساناً ومصلحة للمكلف وانتفت عنه وجوه القبح، وذلك أيضاً لا يتصور في الأزل. وقد احتج ابن الملاحي بأن الإرادة والكراهة لو كانتا غير الداعي والصارف لصح أن يدعو أحدهما الداعي إلى أمر ولا يريده ويصرفه الصارف عن أمر ولا يكرهه، والمعلوم خلاف ذلك.

والجواب: أن الموجب للتلازم بين الداعي والإرادة أن الداعي إلى الفعل يدعو إلى إرادته فيفعلها صاحب الداعي، وكذلك فالصارف عن الشيء يدعو إلى فعل كراهته.

قوله: (لا يكونان إلا حسنين بخلاف الإرادة والكراهة).

وكذلك الشهوة والنفار غير مقدرين بخلاف الإرادة والكراهة، ويتعلقان في التعلق في جميع الأجناس المدركات والإرادة والكراهة لا يتعلقان بالحدث وتوابعه في المدرك وغيره، وأنهما يثبتان مع السهو والنوم بخلاف الإرادة والكراهة ويستحيلان على الله تعالى بخلاف الإرادة والكراهة، ولا يتعلقان إلا على التفصيل بخلاف الإرادة والكراهة، ولا يؤثران في وقوع الفعل على وجه بخلاف الإرادة والكراهة.

وبعد: فأحدنا يريد ما لا يشتهيه كشرب الأدوية الكريهة والفصله ويشتهي ما لا يريد كالأكل وشرب الخمر والأكل في رمضان.

هذا مبني على ما قد تقرر بالأدلة، فأما البغداديون فهم لا يسلمون ذلك بل يذهبون إلى أن من الشهوات والنفرات ما هو قبيح، وهو ما كان شهوة للقبیح ونفرة عن الحسن.

قالوا قياساً على الإرادة عندكم فإن وجه قبحها دعاؤها إلى القبيح والشهوة قد شاركتها في الدعاء إلى القبيح، وكذلك النفرة قياساً على الكراهة؟

وأجاب أصحابنا: بأننا لا نسلم أن وجه قبح الإرادة دعاؤها إلى القبيح بل وجه قبحها كونها إرادة للقبیح، ثم إنا لا نسلم كون الشهوة داعية إلى القبيح إذ الدواعي من قبيل الاعتقادات والظنون، ولأن الشهوة والنفرة من فعله تعالى ولا قبح في أفعاله، ثم إن التكليف لا يتم إلا بالشهوة والنفرة فكيف يقبحان.

قوله: (وكذلك الشهوة والنفار غير مقدرين)... إلى آخره.

هذا أيضاً مبني على الصّحيح من المذهب لا على تسليم البغدادية لما قدمناه من حكاية مذهبهم، والذي يدل على أنها غير مقدرين لنا أن أحدنا لو دعاه الداعي المكين إلى أن يفعل لنفسه شهوة لما ينفر عنه كالأدوية، أو يزيد في شهواته للطعام الذي شهواته له قليلة لتعذر عليه ذلك على طريقة مستمرة، وكذلك لو دعاه الداعي إلى إيجاد نفرة له عن المعاصي لتعذر عليه ذلك، ولو كانتا مقدرتين له لم يتعذر فعلهما منه مع حصول الداعي إليهما.

فصل/ وهذه الصفة تثبت لمعنى هو الإرادة

لأنها تثبت مع الجواز والحال واحلة والشرط واحد فلا بد من أمر، وليس إلا وجود معنى على ما مر في نظائره.

(فصل: وهذه الصفة تثبت لمعنى هو الإرادة)

قوله: (لأنها تثبت مع الجواز).

دليل ذلك أنها لو ثبتت مع الوجوب لكان إما أن يستحقها لذاته أو لما هو عليه في ذاته فيلزم من ذلك محالات كثيرة، منها أن يكون مريداً لجميع ما يصح أن يراد كارهاً لكل ما يصح أن يكره فيؤدي إلى أن يكون مريداً للشيء الواحد كارهاً له، ومنها استحالة خروجه عن كونه مريداً وكارهاً، ومنها عدم جواز تجردهما على المريد، ومنها لزوم ثبوتها لكل جزء منفرد، ومنها تعلقها بما لا يتناهى.

قوله: (والحال واحلة والشرط واحد).

الحال كون المريد حياً شاهداً وغائباً لأنه الذي يصحح كونه مريداً، وضدها وهو كونه كارهاً، والشرط البنية في حقنا لأنها شرط في تصحيح الحال لكونه مريداً فإنها لو لم تحصل والمراد بنية القلب لم تصحح الحية المرادية وضدها، وكذلك فيمكن أن يجعل من شرطها البنية التي تحتاج الحياة في الوجود إليها لأنها مصححة لمصححها، وما كان كذلك فهو معدود من الشروط.

قيل: ومن الشرط في حق الشاهد ألا يكون الحي في حكم الساهي عن المراد، وأن يكون عالماً بصحة حدوث المراد أو معتقداً لذلك أو ظاناً له أو شاكاً، وإنما جعل شرطاً لهذه الصفة لأنه شرط في تصحيح كونه حياً وهو الحال لها لأن إرادة الحي لما هو ساه عنه لا يتصور، وأما في حق الغائب فالشرط هو عالميته بصحة حدوث المراد لا غير.

فصل/وحيث لا تعلم هذه الصفة ضرورة فإننا نعلم ثبوتها في حق المختص بها بطريقتين:

إحدهما: أن العالم بما يفعله إذا كان فعله مقصوداً في نفسه ولم يمنع من إرادته فإن النبي يدعو إلى فعله يدعو إلى إرادته، وذلك ضروري في الشاهد فإن الذي يدعو أحدنا إلى الأكل يدعو إلى إرادته.

واعتبرنا أن يكون علماً بما يفعله أي ليس في حكم الساهي عنه؛ لأنه متى كان ساهياً عنه استحك أن يریده، فضلاً عن أن يجب إرادته، واعتبرنا أن يكون الفعل مقصوداً في نفسه احترازاً مما يسمى جنس الفعل، وهو الذي لا يقع إلا على وجه واحد ولا يفترق في وجوده إلى مزيد من القدرة كالإرادة نفسها، وكرد الوديعة ونحو ذلك فإنه لا يجب أن يُراد وإن صح ذلك، وكذلك الألم الحاصل عند القصد وانتفاض التراب عند الجلد.

وبالجملة فكل ما يفعل تبعاً لغيره أو لا يقع إلا على وجه واحد واعتبرنا ألا يكون ممنوعاً من إرادته احترازاً مما يدعو اللاهي إلى الأكل ويمنع من إرادته فإنه يأكل لا محالة ولا يحتاج إلى إرادة، وكذلك الواقف على باب الجنة فإنه إذا علم بما فيها من النعيم ومنع من إرادة دخولها وخلق فيه إرادة دخول النار فإنه يدخل الجنة من دون إرادة وأشبه هذا.

﴿فصل: وحيث لا تعلم هذه الصفة ضرورة فإنما يعلم ثبوتها في حق المختص بها بطريقتين﴾.

قوله: (لأنه متى كان ساهياً عنه استحك أن يریده).

الوجه في ذلك أن المرید لا يصح أن يرید إلا ما علم أو اعتقد صحة حدوثه أو ظن ذلك أو شك فيه، والساهي والنائم لا يتأتى منهما ذلك فلهذا استحال وقوع الإرادة منهما.

قوله: (احترازاً مما يسمى جنس الفعل). قد تقدم تلخيص مرادهم بهذه العبارة.

قوله: (ويمنع من إرادته).

يعني بأن يخلق الله تعالى فيه كراهات لا يتمكن معها من فعل الإرادة لأن المنع لا يكون إلا بالضد أو ما يجري مجراه.

الطريق الثانية: أن تقع أفعاله على وجوه مختلفة من نحو كون كلامه أمراً وخبراً ونحو ذلك ولا يصح وقوع الفعل على الوجوه المختلفة إلا من مراده بيانه أنه إذا قل: زيد في الدار جاز أن يكون خبراً عن زيد بن عبد الله وعن زيد بن خالده وهو لا يكون خبراً عن أحدهما دون الآخر، إلا لأمر، وذلك الأمر إما أن يرجع إلى المخبر عنه أو إلى الصيغة /٢٢٨/ أو إلى المخبر، لا يجوز رجوعه إلى المخبر عنه؛ لأن الزيلين مع الصيغة على سواء، ولا يجوز رجوعه إلى نفس الصيغة من ذاتها وصفاتها؛ لأن كل ذلك مع الزيلين على سواء، وكان يجب أن يكون خبراً في حالة السهو والنوم، وبهذا يبطل قول البغداديين من أنه خبر لعينه بمعنى إنما كان خبراً عن زيد لا يصح أن يكون خبراً إلا عنه وإن جاز في مثله أن لا يكون خبراً عنه .
وبعد: فكنا نعلم الخبر خبراً والمخبر مخبراً وإن لم نعلم إلا الصيغة .

قوله: (ولا يصح وقوع الفعل على الوجوه المختلفة إلا من مراده). اعلم أولاً أن أصحابنا ذهبوا إلى أن للكلام بكونه أمراً وخبراً ونحو ذلك أحكاماً على ما سبق القول فيه، ثم ذهبوا إلى أن الأمر ثبت له حكم هو كونه أمراً لإرادة الأمر المأمور به، والنهي ثبت له حكم بكونه نهياً لكرهه الناهي للمنهى عنه، وأما سائر أنواع الكلام فيثبت لها أحكاماً لإرادة تلك الأحكام، فيثبت للخبر حكمه بكونه خبراً لأن المخبر أراد كونه خبراً، وكذلك غيره من الأنواع، هذا ما ذكره أصحابنا، فأما الأشعرية فلم يفصلوا بين تلك الأحكام بل قالوا بشيئتها جميعها لكون المرید أرادها سواء كانت أمراً أو نهياً أو خبراً أو غير ذلك، وذهب ابن الخطيب الرازي إلى أن صيغ الكلام تثبت لها أحكامها بالوضع اللغوي على معنى أن صيغة الأمر موضوعة في أصل اللغة للأمر من دون اعتبار إرادة، وقد حمل كلام أبي القاسم حيث جعل ثبوت تلك الأحكام لأعيانها على هذا وإن كان المفهوم من حكاية أصحابنا^(١) أن أبا القاسم وأصحابه جعلوا هذه الأحكام ثابتة للكلام لذاته كما يثبت للجوهر كونه جوهرًا.
قوله: (وبعد فكنا نعلم الخبر خبراً)... إلى آخره.

(١). في (ب): من حكاية أصحابنا عنه.

وبعد: فإنما يصح هذا القول بعد العلم بماهية الخبر ومعه لا يصح العلم بها.
وبعد: فكان يصح أن يكون خبراً قبل المواضعة، وكان لا يصح التجوز في الكلام.
قل ابن الملاحمي: ولم أن يقولوا إن التجوز وقع بمثل الخبر.

يعني لو كانت الصيغة خبراً عن هذا المخبر عنه المعين لعينها، وأراد بقوله: والمخبر مخبراً أي
والمخبر عنه مخبراً عنه.

قوله: (وبعد فإنما يصح هذا القول بعد العلم بماهية الخبر).

يعني إنَّما يصح قولكم إن الخبر خبر لعينه عن شخص معين، وأنه يفيد ذلك إلا بعد علم
المخبر بماهية الخبر لأنكم علمتم كونه خبراً بعينه، فيتوقف معرفة الحكم المعلل وهو كونه
خبراً على معرفة حقيقة عينه وماهيتها، لأن ذلك هو علته ومعرفة الحكم تتوقف على معرفة
العلة.

قوله: (ومعه لا يصح العلم بها).

أي ومع هذا القول لا يصح علم المخبر بالماهية التي من جملتها كونها خبراً عن شخص
معين إذ نفس الصيغة لا تفيد ذلك ولا طريق إلى معرفة الماهية غيرها فيلزم الدور، هذا أقرب
ما يحمل عليه كلام المصنف وإن كان فيه بعض غموض.

قوله: (فكان يصح أن يكون خبراً قبل المواضعة).

يعني لأنَّه إذا كان خبراً لعينه فلا تأثير للمواضعة في إفادته لأن عينه ثابتة قبلها وغير متوقفة
عليها، والمعلوم أنَّها لو حصلت قبل المواضعة لم تحصل الفائدة.

قوله: (وكان لا يصح التجوز في الكلام).

التجوز استعمال للفظ في غير ما وضع له في الأصل، وكان الأولى أن يقول: وكان لا يصح
التجوز في الخبر بأن يخبر به عن غير ما هو خبر عنه في الأصل لأنَّه عندهم خبر عنه لعينه.

قوله: (ولم أن يقولوا إن التجوز وقع بمثل الخبر).

ولنا أن لجيب بأن الصيغة إذا كانت خبراً عن زيد لعينه لم يصح في ما مائلها أن يكون خبراً إلا عنه

ويعد: فكان لا يمكن أحدنا الإخبار إلا عن أشخاص متعلدة بحسب عدد قدره، وأن يستحيل إخباره عما لا يتنلمى من الزيلدين.

قل ابن الملاحي: ولم أن يقولوا إن أردتم يخبر عنهم بصيغ متماثلة فجازز قدرته على ما لا يتنلمى على البذل،

يعني لأن الخبر الذي هو خبر لعينه عن الحقيقة بل يمثله الذي ليس هو خبراً عنها لعينه مثاله، إذا قال: جاء الأسد. فهذا عندهم خبر لعينه عن السبع المخصوص، فالزموا ألا يصح أن يقول ذلك في الرجل الشجاع لأن ذلك الخبر خبر لعينه عن السبع، فأجاب عنهم ابن الملاحي بأن قوله: جاء الأسد، ويريد الرجل الشجاع ليس هو الخبر الذي هو خبر لعينه عن السبع بل هو مثله فيصح أن يكون خبراً لعينه عن الرجل الشجاع. وجواب المصنف عليه قوي صحيح.

قوله: (ويعد فكان لا يمكن أحدنا الإخبار)... إلى آخره.

هذا وجه أورده ابن متويه في تذكرته فقال: لو كان الخبر عن زيد لا يصح أن يكون خبراً إلا عنه دون غيره لوجب اختصاص كل خبر بمخبر معين، فكان إنصاح أن يخبر على قدر قوى لسانه إلى آخر كلامه.

وتلخيصه أن يقال: لو كان خبراً لعينه وقدرنا أنه لا يقدر إلا بعشر قدر على عشر صيغ عن عشرة من الزيلدين مثلاً لوجب ألا يقدر على الإخبار بغيرها عن غير من هي خبر عنه حتى لو قدرنا أنه ترك أحدها ولا المخبر عنهم لما قدر على أن يبدله بغيره لأن القدرة الواحدة لا تتعدى على الشروط المذكورة المقدور الواحد، وهذه الحروف متماثلة الزايات والياءات والدالات في الزيود العشرة.

قوله: (على ما لا يتنلمى على البذل).

وإن أردتم يخبر عنه بصيغة واحدة كأن يقول: الزيدون في الدار، فذلك صحيح ويكون مخبر الصيغة حيثل واحد، ويصح إيقاعها بقدره واحدة كما يقولونه في إرادة الإخبار عنهم، فللعمد في أنه لا يصح رجوع ذلك الأمر إلى نفس الصيغة ما تقلم بقي أن يكون ذلك الأمر راجعاً إلى المخبر وهو إما ذاته أو صفات ذاته أو كونه قادراً، فيلزم ما تقدم من صحة الإخبار حل السهو والنوم والأ يحتاج إلى المواضعة وهو ذلك

يعني فالقدرة الواحدة على الصيغة الواحدة يصح أن تفعل بها صيغ لا تنهاى على البدل واحدة بعد واحدة أو مكان واحدة.

قوله: (كما يقولونه في إرادته الإخبار عنهم).

هذه إشارة إلى معارضة وردت وتحقيقها أن يقال: إذا كان الخبر لا يصير خبراً عن زيد إلا بالإرادة، وكان في هذا المخبر عشر قُدر يقدر بها على عشر- إرادات لزمكم ألا يصح منه الإخبار إلا عن عشرة أشخاص، وهم الذين في مقدوره عشر إرادات للإخبار عنهم لا عن غيرهم. فأجاب أصحابنا بأن الإرادات مختلفة لتغاير متعلقاتها، وإذا كانت مختلفة فالقدرة الواحدة تتعلق في الوقت الواحد من المختلفات بما لا نهاية له، فلا يلزم ما ذكرتم من عدم صحة الإخبار عن غير عشرة بخلاف الزايات ونحوها فإنها متماثلة فلا يصح منه الإخبار إلا عن عشرة من الزيدين، ويحتمل أن يكون المراد بقوله: كما يقولون في إرادته الإخبار عنهم بأن الإرادة الواحدة كافية في ذلك، وفيه خلاف بين الشيوخ لكن الصّحيح أنّها كافية بدليل صحة الإخبار عما لا يتناهى كما يصح من القديم الإخبار عن نعيم الجنة مع عدم تناهيه، فلولا أن الإرادة الواحدة كافية لاحتج إلى ما لا يتناهى من الإرادات.

قوله: (أو كونه قادراً). أي كونه قادراً على الإخبار عن ذلك المخبر عنه.

قوله: (حل السهو والنوم).

يعني لحصول ذاته وصفة ذاته وقادريته على الإخبار في تلك الحال.

قوله: (والأ يحتاج إلى المواضعة).

وأما كونه علماً فيلزم أن لا يحتاج إلى المواضع على أنه قد يكون علماً بالزيدين على سواء وكونهما في الدار، وأيضاً فهو مخبر وإن كان كاذباً غير عالم بما أخبر عنه، وإما أن يكون ذلك الأمر هو الداعي الذي دعه إلى الإخبار عن أحدهما كما يقوله ابن الملاحي، وهو باطل بما تقدم من أن الإرادة غير الداعي. يزيد وضوحاً أنه قد يكون داعيه إلى الإخبار عن الزيدين على سواء، ثم يخبر عن أحدهما كما تقدم في تناول أحد الرغيفين، وإما أن يكون ذلك الأمر هو كونه مريداً وهو المطلوب.

يعني لأن ذاته وصفة ذاته وكونه قادراً حاصلة مع عدم المواضع.
قوله: (ولحو ذلك).

يعني من الوجوه المبطللة لكون ذلك الأمر ذاته وصفة ذاته وكونه قادراً كأن يقال: إن ذاته وصفة ذاته وكونه قادراً مع الزيدين على سواء، فلا بد من مخصص ووجه يختص كونه قادراً وهو أن تأثيره في الإحداث فقط فلا يصح التخصيص به.
قوله: (وأما كونه علماً). يعني بالمخبر عنه.

قوله: (وهو باطل بما تقدم من أن الإرادة غير الداعي).

فيه نظر لأنه يقال: إنه وإن صح أن الإرادة غير الداعي فهو لا يبطل قول ابن الملاحي من أنه يكون خبراً عن أحدهما لأنه دعاه الداعي إلى الإخبار عنه دون الآخر لأنه لم يدعه الداعي إلى الإخبار عنه، فالمعتمد في إبطال قوله ما ذكره بقوله: يزيد وضوحاً إلى آخره، ومعناه: يزيد ما قلناه من أن ذلك الأمر هو الإرادة دون الداعي، ولعل المصنف أراد أن ابن الملاحي إنما ذهب إلى أن ذلك الأمر هو الداعي بناء منه على أن الإرادة المرجع بها إلى الداعي، فأما لو سلم أنها زائدة عليه فإنه يعترف بأنها هي التي صيرت الخبر خبراً عن هذا دون هذا، وقد مضى - تقرير أنها زائدة على الداعي فبطل ما بناه على أن المرجع بها إليه.

قوله: (وإما أن يكون ذلك الأمر هو كونه مريداً وهو المطلوب).

اعلم أنه كثيراً ما يجري في كتب أصحابنا غير المصنف أن ذلك الأمر المؤثر في كون الخبر

وقريب من هذا يقع الكلام في كون الصيغة أمراً فإنها لا تنفصل عن التهديد والتحدي والإباحة إلا بالإرادة، وكذلك كون الصيغة نهياً في دلالتها على كونه كارهاً.

خبراً والأمر أمراً هو الإرادة، وأن المؤثر في كون الكلام نهياً الكراهة وهو مبهم على سبيل التساهل، وإنما المؤثر الصفة التي هي كونه مریداً على ما ذكره المصنف، والإرادة والكراهة مؤثرتان في الصفتين لا في هذه الأحكام على ما هو مبين في موضعه من اللطيف.

قوله: (فإنها لا تنفصل عن التهديد والتحدي والإباحة إلا بالإرادة).

التهديد كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [نصت: ٤٠] والتحدي كقوله تعالى: ﴿فَأَتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ﴾ [هود: ١٣] والإباحة كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ١٧٢]، ولا كلام في أن هذه الصيغ كصيغة الأمر، فلولا إرادة المأمور به وعدم إرادة ما وقع التهديد عليه والمباح وفعل المتحدي به لم يكن فرق بينها وبين الأمر لتماثل الصيغ وهو ظاهر.

قوله: (وكذلك كون الصيغة^(١) نهياً في دلالتها على كونه كارهاً).

يعني فلولا كونه كارهاً لم ينفصل النهي عن التهديد لتماثل صيغتهما، فإن التهديد كما يكون بصيغة الأمر قد يكون بصيغة النهي، فالنهي لا ينفصل عنه إذا كان بصيغته ألا يكون الناهي كارهاً للمنهى عنه غير كاره للمتهدد على تركه.

فائدة:

اعلم أن كل نوع من أنواع الكلام ما خلا الأمر والنهي يفتقر في ثبوت الحكم له إلى صفة واحدة لفاعله بكونه مریداً ولا يفتقر إلى أزيد منها، فالخبر يفتقر إلى كون فاعله مریداً لكونه مخبراً بما أخبر به، ويكفي في كونه خبراً هذه الصفة الواحدة الصادرة عن إرادة واحدة وإن كان لا بد أيضاً من كونه مریداً لإحداثه نفسه بإرادة أخرى، فأما الأمر فقال أبو هاشم: يكفي في كونه أمراً إرادة حدوث الصيغة وإرادة المأمور به، وإلى هذا ذهب من يثبت للأمر والنهي

(١). في (ب): الصيغ.

فصل/في الدلالة على إثبات هذه الصفة للباري تعالى.

اعلم أن الاضطراب إلى كونه تعالى مريداً لا يصح والدار دار تكليف؛ لأن العلم بصفاته تعالى فرع على العلم بذاته ٨٢٩/ وإنما يعلم استدلالاً، وقد ذهب أبو الحسين وابن الملاهي إلى أن معنى كونه تعالى مريداً لأفعاله أنه دعه الداعي إلى ايجاده ومعنى كونه مريداً لأفعال غيره هو أنه أمر بها.

وقل أبو الهذيل وأبو القاسم والنظام والجاحظ: معنى كونه تعالى مريداً لأفعاله أنه أوجدها وهو غير سه ولا مغلوبه ومعنى كونه مريداً لأفعال غيره أنه أمر بها.

وقل جمهور أصحابنا وأهل الجبر: معنى كونه مريداً لأفعال نفسه ولأفعال غيره أنه مختص بصفة كما تقدم.

حكماً وأثبتته لغيرهما من أنواع الكلام، وقال أبو علي: يحتاج إلى ثلاث صفات صادرة عن ثلاث إرادات ما ذكره أبو هاشم وإرادة كون الصيغة أمراً، وأما النهي والتهديد فقال أبو علي: يفتقران إلى إرادتين وكراهة إرادة حدوث الصيغة وإرادة كونها نهيًا أو تهديداً وكراهة المنهي عنه والمتهدد على فعله، وحذف أبو هاشم إرادة كونه نهيًا أو تهديداً فلم يوجبها، وحذفت المجبرة كراهة المنهي عنه والمتهدد على فعله فلم يشترطوها في كونه نهيًا وتهديداً، ولا اشترطوا أيضاً في الأمر أيضاً إرادة الأمور به تأسيساً منهم لما سيأتي من مذاهبهم الفاسدة.

(فصل: في الدلالة على إثبات هذه الصفة التي هي المريدية للباري تعالى)

اعلم أولاً أنه لا خلاف بين أهل الإسلام في أنه تعالى مريد وكاره وأنه يوصف بذلك.

قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: ومن دفعه فهو كافر، وإنما الخلاف في معنى كونه مريداً وهو على ما حكاه المصنف، والخلاف في تفصيل كونه كارهاً كـالخلاف^(١) في كونه مريداً إلا أن المجبرة مع موافقتهم في إثبات صفة له تعالى بكونه مريداً قالوا في كونه كارهاً: المرجع به إلى أنه غير مريد ولم يثبتوا له بكونه كارهاً صفة وكلامهم واضح البطلان، فإن الذي دل على أن

(١). في (ب): كـالخلاف في تفصيل كونه الخ

وسبيلنا أن نلک على صحة هذه الصفة في حقه تعالى ثم على ثبوتها.

أما صحتها فدليلة أن من حق كل حي قلدر صحة أن يوقع فعله على وجه دون وجه وكل من صح منه أن يوقع فعله على وجه دون وجه صح أن يكون مریداً وکارهاً لأنهما اللذان يؤثران في وقوع الفعل كذلك.

وأما وقوعها فما تقدم من الطريقتين المذكورين حاصل هنا لأنه تعالى أوجد أكثر أفعاله لأغراض يخصصها ويستحيل أن يمنع من إرادتها، فيجب أن يريدعه ولأن جميع أفعاله واقعة على وجوه مخصوصة، أما الخطابات ففيها الأمر والنهي والخبر، وأما غير الخطاب من أفعاله تعالى فلا يخرج عن كونه نعمة أو نقمة، ومعلوم أن المنفعة إنما تكون نعمة إذا قصد بها فاعلها وجه الإحسان، وكذلك المضرة إنما تكون نقمة إذا قصد وجه الإضرار وإلا لزم في الأمراض والبلاوي أن تكون نقمة وخلافه معلوم.

يزيد وضوحاً أن الله تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن، فلو لم يكن غرضه بذلك كمال شرائط التكليف لكان عبثاً، بل إغراء بالقبيح.

له بكونه مریداً صفة هو بعينه الدال على أن له بكونه كارهاً صفة، فليس ما قالوه بأولى من العكس، وذهبت المطرفية إلى أن المرجع بكونه مریداً وإرادته إلى الفعل الذي أرادته، وذلك باطل فإن إرادة الواحد منا ليست مراده إذ قد يكون من فعله والمراد من فعل غيره، والإرادة لا تبقى وكثير من المرادات تبقى كالتأليف ونحوه، وإذا كان المراد في حقنا غير الإرادة فكذلك في حقه تعالى.

قوله: (وسبيلنا أن نلک على صحة هذه الصفة في حقه تعالى ثم على ثبوتها).

يقال: ما الملجئ إلى أفراد الدلالة على صحتها وعدم الاكتفاء بإيراد الدلالة على ثبوتها كما في سائر صفاته تعالى؟

والجواب: أن الملجئ إلى ذلك كونها صفة معنوية، فالمؤثر في صحتها غير المؤثر في وجوبها، بخلاف صفاته تعالى المقتضاة فإن المؤثر في صحتها هو المؤثر في وجوبها، ولأن كثيراً من

المعتزلة مخالفون في صحة هذه الصفة عليه تعالى، وإذا كان المصحح لها في الشاهد الحية وقد حصلت في حقه تعالى وجب أن تصح عليه لحصول المصحح في حقه.

فإن قيل: ومن أين أن المصحح لهذه الصفة في الشاهد هي الحية؟

قلنا: لأن صحتها تحصل بحصول الحية وتتفي بانتفائها، وليس ههنا ما تعليق تصحيح كونه مريداً به أولى من كونه حياً والألزم حصول الحية مع عدم حصول الصحة بأن لا يقع ذلك الأمر المصحح، أو حصولها مع عدم حصول الحية بأن يقع ذلك الأمر ومعلوم خلافه. فإن قيل: إننا صحح في كل حي في الشاهد أن يكون مريداً لحصول شرط يُصحح كونه حياً لهذه الصفة، وهو بنية القلب وهذا الشرط لم يحصل في حقه تعالى فلا تصح هذه الصفة عليه لأن الشروط لا يحصل بدون الشرط.

قلنا: إن المصحح إذا اختلفت كيفية استحقاقه جاز اختلاف شرط تصحيحه، والحية كيفية استحقاقها مختلفة في حقه تعالى وفي حقنا فجاز اختلاف الشرط، ولا يقدر اختلافه^(١) في تصحيح المصحح، فأما ثبوت هذه الصفة في حقه تعالى فالدليل عليه ما ذكره بسم الله، ومن الأدلة على ذلك ما أشار إليه آخراً بقوله: يزيده وضوحاً، والضمير في يزيده عائداً إلى ثبوت الصفة له تعالى، وهو دليل ذكره المتقدمون من المتكلمين وهذبه الشيخ الحسن، وتحقيقه: أنه تعالى أعلمنا بوجوب الواجبات وخلق فينا النفار عنها، وأعلمنا بقبح المقبحات وخلق فينا الشهوات لها مع التمكين من ذلك، وزوال الإلجاء إلى فعل الواجب وترك القبيح، ولم يغتنا تعالى عن القبيح ولا عن الإخلال بالواجب، فلا بد من أن يريد منا فعل الواجب ويكره منا فعل القبيح وإلا كان تعالى مغرباً بفعل القبيح وترك الواجب وهو خلاف الغرض بالتكليف، وذلك قبيح منه تعالى وهو تعالى لا يفعل القبيح على ما قد تقرر بالأدلة في موضعه.

(١) - في (ب): ولا يقدر في اختلافه.

فصل / والباري تعالى يستحق هذه الصفة لعنى محدث كاشاهد

وقالت النجارية وبشر بن المعتمر: إنه يستحقها لذاته.

وقالت الأشعرية: يستحقها لعنى قديم.

(فصل: والباري تعالى يستحق هذه الصفة لعنى محدث كاشاهد)

والخلاف فيه على ما حكاه المصنف رحمته الله إلا أن الكلاية تقول: إنّه يريد بإرادة أزلية، ولا فرق بين قولهم وقول الأشعرية، وقد اتفقوا جميعاً على أن هذه الإرادة لا هي الله ولا هي غيره، وذهبوا إلى نفي الصفة التي هي كونه كارهاً على ما تقدم، وقد ذهبت المطرفية إلى أن المرجع بإرادته تعالى إلى الفعل الذي أراده كما تقدم، وتعلقوا بكلام روي عن الإمام الهادي عليه السلام

(١) - اعلم وفقني الله وإياك أن مسألة الإرادة من أعظم المسائل والخلاف فيها واسع، وقد خبط فيها أكثر الناس خبط عشواء، وتعمسوا وتكلفوا وخرجوا عن الصواب، والمعتزلة على تحقيقهم ممن تعسف فيها، إذ قرروا أشياء غير معقولة، كتقولهم: إن إرادة الله تعالى معنى لا في محل، وهذا شيء غير معقول، وأما ما حكاه الإمام عليه السلام عن المطرفية أنهم تمسكوا بكلام روي عن الهادي عليه السلام فهذا الكلام هو عين مذهب الهادي عليه وهو مذهب آبائه ومذهب أبنائه إلى أن دخل اليمن مذهب المعتزلة، وأقوالهم عليهم مصرحة به، فمن ذلك قول أمير المؤمنين وسيد الوصيين عليهما السلام: (ومشيته الإنفاذ لحكمه، وإرادته الإمضاء لأمره)، وقول علي بن الحسين عليه السلام في توحيد: (فاعل لا باضطراب آلة، مقدر لا بجولان فكرة، مدبر لا بمركة، يريد لا بهمامة)، وقول جعفر بن محمد الصادق عليه السلام في كتاب الإهليجة: (الإرادة من العباد الضمير وما بعد ذلك من الفعل، فأما من الله تعالى فالإرادة للفعل إحدائه، لأنه لا يرى ولا يتفكر)، وقوله عليه السلام: (لا يرى) هو من الروية الذي هو التروي بمعنى التفكر، وقوله الهادي عليه السلام في كتاب المسترشد: (ألا ترى أن الفاعل لما لا يريد فجاهل مذموم من العبيد فكيف يقال في الله الواحد الحميد؟) وقوله عليه السلام: (لا فرق بين إرادة الله ومراده، وأن الإرادة منه هي المراد، وأن مراده هو الموجود الكائن المخلوق)، وقول ابنه المرتضى عليه السلام في كتاب الشرح والبيان: (العرض لا يقوم بنفسه ولا بد له من شبح يقوم فيه وبه)، وقول أخيه الناصر عليه السلام في كتاب النجاة: (لا يقوم عرض إلا في جسم، ولا جسم إلا في عرض)، وقول القاسم بن علي العياني عليه السلام في كتاب التجريد: (فإن قال السائل: فلا يرى لله إرادة إذا كان مراده وجود فعله فإنا نقول: إن مراده لو لم يكن وجود فعله لكانت صفاته كصفات خلقه)، وقول ابنه الحسين بن القاسم عليه السلام في كتاب الرد على الملحدين: (ولو كانت إرادته قبل فعله لكانت كإرادة المخلوقين، ولكانت عرضاً في جسم، ولو كان جسماً لأشبه الأجسام، وإنما إرادته فعله وفعله مراده، وليس ثمة إرادة غير المراد فيكون مشابهاً للعباد)، وقد نقل العلامة أحمد بن يحيى حابس في كتاب الإيضاح عن القاضي عبدالله الدواري مثل كلام الإمام عليه السلام، ولفظ الإيضاح: وقد زعم الدواري أن القائل بأن إرادة الله مراده هو قول المطرفية، لا أن هناك صفة له ولا معنى غير المراد، قال ابن حابس: وكلامه - يعني الدواري - ظاهره أن كلامهم يخالف قول من تقدم، قال - يعني الدواري - وتمسكوا بلفظة رووها عن الهادي عليه السلام وهي قوله: (إن إرادة الله مراده)، قال: إن صح ذلك عن الهادي فالعنى كمراده، قال ابن حابس: وهو أي التأويل خلاف الظاهر.

لنا أنه تعالى حصل مريداً مع الجواز والحل واحلة والشرط واحد فلا بد من أمر، وليس إلا ثبوت معنى على مثل طريقتنا في إثبات المعاني، وإنما يثبت لنا أنه حصل مريداً مع الجواز إذا أبطلنا أن يكون مريداً لذاته أو لمعنى قديم؛ لأنه الذي يشتهه الحل فيه،

إلى الحق قدس الله روحه أن إرادة الله مراده، وتؤول بحذف كاف التشبيه، ويكون تقديره: كمراده، ولهذا قال فيما روي من كلامه بعد ذلك: (وكلاهما فعله وإيجاده).
قوله: (والحل واحلة والشرط واحد).

أما الحال: فهي كونه حياً لأنها التي تصحح المرادية وضدها على ما تقدم، وأما الشرط: فقال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: وجوده تعالى، ويمكن اعتراضه بأنه كان يلزم صحة هذه الصفة عليه تعالى في الأزل لحصول حالها وشرطها، ولو صح ذلك للزم أن تكون صفة ذاتية أو مقتضاة وهو محال.

ويمكن الجواب: بأن ذلك يؤدي إلى ما ذكر لأننا سنقرر أنه لا يستحقها تعالى إلا لمعنى من فعله، ولا يجوز صدور الأفعال عنه تعالى فيما لم يزل، فلهذا لم يجز حصولها له في الأزل لاستحالة حصول الموجب لها حينئذ لا لاستحالتها فهي صحيحة في تلك الحال، فلا يلزم من ذلك كونها ذاتية أو مقتضاة. وقيل: بل الشرط صحة وجود المراد في الحال لأنه قد ثبت أنه لا يصح إرادة الشيء إلا إذا علم المرید أو اعتقد أو ظن صحة حدوثه أو شك في ذلك والباري تعالى لا يجوز عليه من ذلك غير العلم، وهو لا يعلم صحة حدوث المراد إلا إذا صح حدوثه.

قوله: (لأنه الذي يشتهه الحل فيه).

يعني لكون من العلماء من ذهب إليه وتعلق في ذلك بحجج أوردها، فأما أنه يستحقها

قلت: فكلام الدواري وكلام الإمام متفقان، وهذا التأويل مخالف لصريح كلام الإمام الهادي، وكان الأولى بهؤلاء الأئمة الكبار الجهابذة الأخيار الوقوف عند كلام كبار أئمة أهل البيت، الذين أولاهم وأحقهم بالاتباع أمير المؤمنين ووصي رسول رب العالمين عليه السلام، ولم تعلق هذا إلا لبيان مذهب الهادي عليه السلام لا للرد على المؤلف عليه السلام ومن سبقه بهذا القول، إذ لم يقرروه إلا بعد أن سبروا أدلته، وعرفوا سلامته من الخطأ، والله المستعان وهو حسبتنا ونعم الوكيل. تمت

والذي يطل ذلك أنه لو كان مریداً لذته أو بإرادة قديمة لوجب أن يكون مریداً لجميع المرادات بل لجميع ما يصح أن يراد وهو محال، أما أنه كان يجب ذلك فلا لأنه لا اختصاص لذاته ولا للمعنى القديم ببعض ما يصح أن يراد دون بعض ككونه علماً لا ككونه قادراً؛ لأنه يستحيل مقنود بين قادرين، ولا يستحيل معلوم بين علمين /١٣٠/ ولا مراد بين مریدين، وأما أن ذلك محال فلا لأنه لو أراد جميع ما يصح أن يراد لوقع لا سيما على مذهب الخصم في أنما يریده الله تعالى لا بد أن يقع،

لمعنى معدوم أو بالفاعل أو لغير ذلك من الأقسام التي يذكرها أصحابنا، فذلك وإن كان إيراده وإبطاله حسناً للاحتمال فالحاجة إليه قليلة لعدم اشتباه الحال فيه.

قوله: (ككونه علماً لا ككونه قادراً). يعني فلا يقال: أليس كونه قادراً يستحقها تعالى لذاته، ومع ذلك فلم يلزم أن يكون قادراً على جميع المقدورات ولا على كل ما يصح أن يقدر عليه لما بين من الفرق، وهو أن كونه مریداً يشبه كونه عالماً لأنه كما يصح معلوم بين علمين يصح مراد بين مرادين^(١) كما إذا أراد زيد وعمرو قيام بكر بخلاف كونه قادراً فإنه لا يصح مقنود بين قادرين، فإذا كانت المریدية أشبه بالعالمية فلا كلام في أنه تعالى يعلم جميع ما يصح أن يعلم فكذلك يلزم في المریدية إذا اتحدت جهة استحقاقها.

قوله: (لا سيما على مذهب الخصم).

يعني الأشعرية والنجارية فإنه يلزمهم وقوعه مطلقاً سواء كان من مقنوداته تعالى أو من مقنوداتنا لما يذهبون إليه من أن ما يریده تعالى فهو واقع لا محالة مطلقاً، فأما بشر بن المعتمر فالذي يلزمه وقوع جميع ما يصح حدوثه من مقنوداته تعالى لأنه إذا كان مریداً لذاته فلا بد من أن يرید جميع ما يصح أن يراد وهو ما يصح حدوثه من مقنوداته تعالى ومقنوداتنا، وإذا أراد جميع ما يصح أن يراد من مقنوداته أو هو عما يصح حدوثه مع أنه لا يصح المنع عليه تعالى

(١). في (ب): بين مریدين.

فكان يجب إذا أراد أحدنا شيئاً أو صح أن يريد أن يقع لأنه مراد الله تعالى، وكان يلزم أن يكون مريداً للإيمان من الكافر والكفر من المؤمن؛ لأنه مما يصح أن يراه وكان يلزم أن لا يكره الله شيئاً قط؛ لأن كل ما يكرهه فهو مما يصح أن يراه فكان يلزم أن يوجد الله أكثر مما أوجد وأكثر وأكثر، وقبل الوقت الذي أوجد فيه، وقيل: وقبل لصحة أن يريد ذلك وليس يتأتى للخصم أن يقول إن الإرادة تتبع الداعي فلا يريد إلا ما دعه إليه الداعي؛ لأن عنده أن الله يريد الكفر من الكافر ولا يدعو إليه الداعي، وكان يلزم أن يكون الله تعالى مريداً للضلين لأنهما مما يصح أن يريدتهما مريدان، ومريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما وبهذا ييطل كون إرادتي الضلين ضلين،

وجب أن يوقعه، لأن من حق القادر إذا أراد مقدوراً له ولا مانع له من إيجاده أن يوجد. قوله: (لأن عنده)... إلى آخره.

هذا يختص الأشاعرة والنجارية، فأما بشر فإذا اعتذر بأن الإرادة تتبع الداعي قلنا له: لا نسلم ذلك ولا يتأتى لك مع ما تذهب إليه، لأن الصفة الذاتية لا تقف على أمر فلا يقف كونه مريداً للشيء مع كونه يستحقها لذاته على عالميته بحصول نفع للغير أو دفع ضرر عنه مع الحسن، وإنما يتأتى ذلك مع جعلها معنوية واقعة على فعله تعالى للإرادة، فيقال: إنه تعالى لا يفعل الإرادة لشيء إلا إذا دعه الداعي إليه.

قوله: (وبهذا ييطل كون إرادتي الضلين ضلين).

اعلم أولاً أن هذه مسألة خلاف بين المشائخ، فالذي ذهب إليه أبو هاشم أخيراً والجمهور من أصحابنا أن إرادتي الضلين لا تتضادان، وذهب الشيخ أبو علي وهو قول أبي هاشم أولاً إلى تضادها بين الإرادتين، فمن الأدلة على صحة كلام الجمهور ما ذكره المصنف من أنه يصح من مريد واحد أن يريد حدوث الضلين إذا اعتقد صحة حدوثها وعدم تنافيهما لأن الإرادة تتبع اعتقاد صحة الحدوث، فلو كانت الإرادتان متضادتين لما صح ذلك، وفي هذه المسألة أدلة كثيرة وخبط كثير وهو بموضعه أليق.

فلا یقل: إنه یكون بإرادتی الضلین حاصلأ علی صفتین ضلین، ومتی أراد الضلین فیما أن یوجدنا معاً وهو محال، وإما أن لا یوجد واحد منهما وفيه تخلف مراده وقد أراد وهو محال عندهم، وإما أن یوجد أحدهما ولا یخصم، فهنا یبطل أن یكون تعالی مریداً لذاته أو بمعنى قديم، وإن كان جمیع ما تقدم فی إبطال المعانی القديمة یرد فی إبطال الإرادة القديمة.

دلیل: لو كان تعالی مریداً لذاته أو لمعنی قديم لاستحال خروجه عن هذه الصفة ككونه علماً وقدرأ، ومعلوم خلافه لا سيما علی مذهب الخصم فی أنه لا یرید إلا الواقعات، فیرید الإیمان من زید ما دام یفعله فإذا كفر أو عجز أو مات خرج الباری عن كونه مریداً له.

دلیل: لو كان تعالی مریداً لذاته أو لمعنی قديم لبطل الاختیار فی أفعاله تعالی، ولما صح وصفه بالقدرة علی إقلمة القیلة الآن، ولا أن یجعل لزید رأسین ولحو ذلك من التقديم والتأخیر والزیادة والنقصان، لأن الإرادة القديمة لم تعلق بذلك وما لم تتعلق به الإرادة القديمة استحال أن یقع،

قوله: (وهو محال عندهم).

إنها قال: عندهم لأنهم یطلقون القول باستحالة تخلف مراده تعالی سواء كان من فعله تعالی ومقدوراته، أو مما یختص بالقدرة علیه غیره، وإن كنا نحن وهم متفقون علی أن ما أراد تعالی من فعل نفسه وجب استمرار وقوعه لكونه تعالی قادرأ علیه^(١) غیر ممنوع منه إذ لا یصح المنع علیه، وكذلك لو أراد وقوع فعل غیره علی وجه الإلجاء استحال تخلفه أيضاً.

قوله: (لا سيما علی مذهب الخصم).

یعنی الأشاعرة والنجارية، لكنه یقال: لا فرق فی القول بصحة خروجه تعالی عن تلك الصفة بین مذهبنا ومذهبهم، فإننا وإن كنا نقول بأن إرادة الباری لإیمان زید تستمر بعد كفره نقول بمثل ما قالوه من وجه آخر، وهو أنه تعالی إنما یرید الشيء إذا أراد قبل وجوده، فإذا وجد أو استحال وجوده بتقضي وقته مثلاً خرج تعالی عن كونه مریداً له.

(١)- فی(ب): وغير ممنوع.

وليس لهم أن يقيسوه على العلم؛ لأننا نجوز القدرة على خلاف المعلوم، وهم لا يجوزون تعلق الإرادة بخلاف المعلوم، وهذا يبطل ما قد قلتم عليه الدلالة من أنه إن شاء أن يفعل فعل، وقد نطق القرآن بذلك قال تعالى: ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾ [الإسراء: ٨٦]. يوضحه أن الشرط لا يدخل إلا في المستقبل

قوله: (وليس لهم أن يقيسوه على العلم).

صورة القياس أن يقولوا: أليس عندكم أنه تعالى عالم لذاته وقد تعلقت عالميته بأنه لا يقيم القيامة إلا في وقتها المخصوص، ولا يخلق لزيد إلا رأساً وذهبتم مع هذا إلى أنه لا يجوز أن يقع خلاف ما علمه تعالى لأنه يؤدي إلى انقلاب علمه جهلاً ولم يؤد ذلك إلى نفي التخير، فهلا جاز لنا أن نقول بأن إرادته تعالى متعلقة بذلك ولا يقع خلاف ما أراده ولا يلزم نفي التخير.

وتقرير الجواب الذي ذكره أنا وإن قلنا بما ذكرتموه من تعلق العالمية وعدم وقوع خلاف ما تعلقت به فإننا نذهب إلى أن قدرته تعالى متعلقة بخلاف ما علمه، وأنه يصح منه تعالى فعله فلا يؤدي إلى نفي التخير بخلاف ما تذهبون إليه، فإنكم تقولون لا يجوز تعلق الإرادة بخلاف المعلوم، وإذا لم يجز تعلقها به لم تتعلق به القادرة لأن تعلقها تابع لتعلق الإرادة عندكم، فيصح ما أزمناكم من نفي التخير، وهذا تلخيص ما أشار إليه من الجواب، وكان الأولى أن يقول بدلاً عن قوله: ولا تجوزون تعلق القدرة بخلاف ما تعلقت به الإرادة إن صح أنهم يقولون بذلك.

قوله: (قال تعالى: ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾). يعني فدل على أنه تعالى قادر على فعل ما لم تعلق به إرادته وتممكن منه، فإنه تعالى لم يرد إذهاب ما أوحى إلى النبي ﷺ مع إخباره بتمكّنه تعالى من ذلك، ولو صح كلامهم لم يتأت ذلك.

قوله: (يوضحه أن الشرط لا يدخل إلا في المستقبل).

يعني فلا تدخل أداة الشرط على ما كان ماضياً أو حاضراً، والشرط ههنا المشيئة، وهذا منه

ولا بد أن يعترفوا بأنه أراد هذا الشيء مع جواز أن لا يريد .

رجوع إلى الاستدلال على إبطال الإرادة القديمة؛ لأنه إذا كان الشرط لا يدخل إلا في المستقبل دل على أن المشيئة التي هي الإرادة غير قديمة، إذ لا يجعل ما كان قديماً داخلياً على حرف الشرط، وقد جعل حصولها شرطاً في الإذهاب داخلياً على إن.
قوله: (ولا بد من أن يعترفوا بأنه أراد هذا الشيء مع جواز ألا يريد).

يعني لا بد لهم من الاعتراف بأن الذي أراده تعالى من المرادات أراده مع جواز ألا يريد، كما إذا أراد كفر الكافر عندهم فإنهم إنَّما حكموا بإرادته تعالى له لوقوعه، ولا بد لهم من تجويز أن يخلق الله فيه قدرة الإيمان بدلاً عن قدرة الكفر فيقع منه، ولو فعل ذلك لكان مريداً لإيانه، وكذلك إذا فعل الله حركة مثلاً في جسم فإنه لا يمكنهم المنع من جواز أن يسكنه تعالى قبل تحريكه إذا لبطل اختياره وإرادته لتحريكه، كأن يجوز ألا يكون لجواز تسكينه قبل، وإذا كان كذلك دل على أنَّها صفة جائزة غير ذاتية ولا صادرة عن معنى قديم.

فصل/وللمخالف شبهه في أنه تعالى مرید لذاته أو بإرادة قديمة

وأكثرها قد دخل في أثناء الكلام وبقي شبهتان.

إحدهما أن قالوا: لو لم يكن مریداً لم يزل لكان قد حصل مریداً بعد أن لم يكن، وذلك تغير كالحل إذا اسودَّ بعد أن كان أبيض.

والجواب: هل أردتم بالتغير أنه حصل على صفة لم يكن عليها فهذا لا يسمى /٨٣٦/ تغيراً كما تقدم في كونه مدركاً بعد أن لم يكن وفاعلاً بعد أن لم يكن ونحو ذلك وأما قول العرب في الجسم إذا اسودَّ بعد بياض: إنه قد تغير فلاعتقادهم أنه صار غير ما كان، والأسلمى تتبع اعتقاداتهم، وإن أردتم التغير الحقيقي وهو أن ذاته صارت غير ما كانت فما دليلكم عليه؟

(فصل: وللمخالف شبهه في أنه تعالى مرید لذاته أو بإرادة قديمة).

قوله: (وأكثرها قد دخل في أثناء الكلام).

يقال: لم يدخل من شبههم في أثناء كلامك في هذه المسألة شيء اللهم إلا أن يكون أراد شبه الذين يزعمون أنه مرید بإرادة قديمة، وأراد بذلك شبههم التي يتعلقون بها في إثبات القدرة والعلم، فتلك إنما احتجوا بها على إثبات المعاني فقط، ونحن نسلم ثبوت المعنى ههنا، ولم يحتجوا بها على أنها معان قديمة، ويمكن أنه أراد ما يحتج به بعضهم من أنه تعالى قادر عالم موجود لذاته فيجب أن يكون مریداً لذاته، فيكون الجواب قد دخل في أثناء الكلام لأننا قد بينا أن القول بأنه مرید لذاته يؤدي إلى محالات لا يؤدي إليها كونه قادراً لذاته، وما هذا لو صح بأكثر شبههم فكلامه لا يخلو عن نظر.

قوله: (وفاعلاً بعد أن لم يكن).

فيه نظر لأنه ليس له بكونه فاعلاً حال، فلا يقاس عليه كونه مریداً لأن له بكونه مریداً صفة، وإنما تتأتى المعارضة بما ذكره من كونه مدركاً، وإن كان بشر بن المعتمر يرجع بها إلى العالمية كما هو مذهب البغدادية، ويمكن أن يجاب بأنه إنما عارضهم بكونه فاعلاً على تقدير أنها لو كانت صفة لم يحصل بثبوتها بعد أن لم يكن تغير، ثم إنَّها وإن لم تكن صفة فقد صار

الشبهة الثانية: إن قالوا: إنه في ما لم يزل غير سه ولا غافل فيجب أن يكون مریداً. والجواب: إنما يلزم فيمن ليس بسه ولا غافل أن يكون علماً فلما أن يكون مریداً فلا يلزم لأنهما يضادان العلم ولا يضادان الإرادة، ولو ضادها لم يكن انتفائهما دليلاً على ثبوتها إلا إذا لم يمز خلو الذات عن الصفة وضلها وقد بينا جوازه. يوضحه أنه تعالى غير سه عن نفسه ولا غافل ولا يكون مریداً لها.

للفاعل بعد فعله مزية لم يكن عليها فإذا لم يتغير بثبوت هذه المزية فكذلك لا تتغير بتجدد الصفة، ومما يقال في جواب هذه الشبهة: هل علمتم ضرورة أن ذلك يؤدي إلى تغير فيجب أن يشارككم فيه أو دلالة فما هي؟ قوله: (لأنهما يضادان العلم).

يعني السهو والغفلة وهما بمعنى واحد، والقول بمضادة السهو للعلم هو مذهب الشيخين وبه قال أبو القاسم وأبو عبدالله فإنهم أثبتوه معنى يضاد العلم، وأما أبو إسحاق والقاضي وتلامذته وأكثر المتكلمين فلم يثبتوه معنى فضلاً عن أن يجعلوه مضاداً للعلم، وإنما المرجع به عندهم إلى زوال العلم بالأمور التي جرت العادة بالعلم بها، والذي يختاره المصنف ما ذهب إليه الجمهور على ما مضى له في أول الكتاب لكن هذا ههنا حذو السيد الإمام، وكلامهما على جهة التقدير بمعنى أننا لو سلمنا أن السهو والغفلة معنى فمضادته للعلم لا للإرادة على ما ذهب^(١) إليه من أثبته معنى، وإن كان الشيخ أبو القاسم قد ذهب أيضاً إلى أنه يضاد الإرادة كما يضاد العلم، ويلزم منه مضادته لسبيين مختلفين وقد تقرر عدم صحة ذلك. قوله: (إلا إذا لم يمز خلو الذات عن الصفة وضلها).

يعني فلو كان كذلك لم يخل الباري عن إحدى الصفتين اللتين هما المرادية وكونه ساهياً، وكان زوال أحدهما دليلاً على ثبوت الأخرى لكن ذلك غير لازم على ما تقدم تقريره فلا يلزم من كونه تعالى غير ساه مع تسليم مضادة السهو للإرادة كونه مریداً على ما ذكره.

(١). في (ب): ينبغي.

فصل/وإذا ثبت أنه تعالى مرید بإرادة محدثة فهي إنما توجد لا في محل

لأنه تعالى يستحيل أن يكون محلاً للأعراض، ويستحيل أن توجب له الإرادة وهي حالة في غيره من حي أو جماد

أما الجماد فيستحيل وجود الإرادة فيه رأساً، وأما الحي فلأنها متى وجدت فيه كانت بان توجب له أولى من القديم تعالى، فلم يبق إلا أن تكون لا في محل، وليس في ذلك إلا تشنيع من يشنع بأنه كيف يوجد عرض لا في محل، والأصل في مثل هذا أن وجود الشيء إذا كان بالدلالة فكيفية وجوده تتبع الدلالة

(فصل: قوله: (وإذا ثبت أنه تعالى مرید بإرادة محدثة فهذه الإرادة المحدثة إنما توجد لا في محل).

وإنما يثبت ما ذكره لما تقدم من إبطال ما يشبهه من الأقسام غير هذا مع بطلان أن يستحقها تعالى بالفاعل لما مضى من أنه لا يجعل الذات على صفة إلا من قدر على تلك الذات وغير ذلك من الوجوه، وبطلان أن يستحقها تعالى لإرادة معدومة لأنه لا اختصاص لها بمراد دون مراد ولا بمرید دون مرید، لأن العدم مقطعة الاختصاص والعلة لا توجب إلا بشرط الاختصاص.

قوله: (لأنه تعالى يستحيل أن يكون محلاً للأعراض فيه).

إذ الحلول فرع على التحيز، والتحيز فرع على الجسمية.

قوله: (أما الجماد فيستحيل وجود الإرادة فيه رأساً). يعني لأن الذي يصح وجودها الحياة ولا حياة في الجماد، ولو صح وجودها فيه للزم صحة أن يكون الجماد مریداً فيأتي منه إيقاع الفعل على الوجوه المختلفة ونحن نعلم استحالة ذلك منه، ثم كان يلزم مع وجودها في الجماد إذا قدرنا أنه لا يلزم إيجابها له ألا تكون بإيجاب الصفة له تعالى أولى منا، إذ حالها معه تعالى ومعنا على سواء لم تختص به أبلغ من اختصاصها بنا.

قوله: (كانت بان توجب له أولى من القديم تعالى).

ولهذا منعنا المشبهة أن يقيسوا كيفية وجوده تعالى على كيفية وجود الأجسام والأعراض وقلنا لهم: طريق ذلك الأدلة لا الاعتماد على مجرد الوجود، فإذا كان الطريق إلى إرادة الباري الدلالة فكذلك كيفية وجودها، فإذا منع الدليل من أن تكون حالة في الباري تعالى أو في غيره ثبت أنها لا في محل، وقياس بعض الأعراض على بعض في كيفية الوجود لا يصح كما لا يصح في كيفية الإيجاب، فإن بعضها يوجب للجمله وبعضها يوجب للمحل، ولولا قيام الدلالة على أن ما عدا إرادة الباري وكرامته والفناء لا يوجد إلا في محل لجوزنا وجوده لا في محل.

يعني باختصاصها به غاية ما يمكن من الاختصاص بأن حلت فيه، وعدم اختصاصها به تعالى إذ لم تحله ولا وجدت على حد وجوده.

قوله: (ولولا قيام الدلالة على أن ما عدا إرادة الباري وكرامته والفناء لا يوجد إلا في محل لجوزنا وجوده لا في محل). اعلم أن الذي قامت الدلالة عليه أن الأعراض على ثلاثة أضرب: الضرب الأول: يصح وجوده في محل وفي غير محل، وهو نوع الإرادة والكرامة.

الضرب الثاني: لا يصح وجوده في محل ويجب وجوده في غير محل وهو الفناء.

الضرب الثالث: يستحيل وجوده لا في محل ويجب وجوده في محل، وهو سائر الأعراض، وبالجمله فما كان وجوده في المحل وغيره لا يؤدي إلى انقلاب ذاته ولا انقلاب ذات غيره صح فيه مجموع الأمرين، وما كان لو وجد في محل أدى إلى انقلاب ذاته لم يصح فيه ذلك، وكذلك ما كان لو وجد لا في محل أدى إلى انقلاب ذاته أو انقلاب ذات غيره لم يجز ذلك فيه، وشرح ذلك وبسطه في مواضعه من اللطيف، ومثال ما يؤدي عدم حلوله إلى انقلاب جنسه الأكوان لأن الحركة والسكون يتضادان على المحل، فوجودهما لا في محل يرفع التضاد بينهما وفي ذلك انقلاب حديهما، وكذلك التأليف لأن حكمه أن يحل في محلين وذلك لما هو عليه في ذاته فوجوده لا في محل يؤدي إلى انقلاب جنسه، وكذلك الاعتماد لأن حكمه أن يختص بجهة.

فإن قل: كيف تختص بالباري تعالى وقد وجدت لا في محل، وحلها مع جميع الأحياء على سواها؟

قيل لئذ من حق الاختصاص أن يكون على أبلغ الوجوه ولا يمكن اختصاصها بالباري على أبلغ من هذا الوجه بخلاف سائر الأحياء، فإنه يمكن أن يكون لها بهم اختصاص على أبلغ من هذا الوجه وهو الحلول، وإذا بطل أن تكون موجبة لمحي محدث وجب أن توجب للقديم تعالى وإلا خرجت عما هي عليه في ذاتها، وصار الحل فيها كالحل في المقدر فإنه إذا بطل قدرتنا عليه وجب أن يكون الباري تعالى قادراً عليه وإلا خرج عن كونه مقدوراً.

ومثال ما يؤدي ذلك فيه إلى انقلاب ذاته أو انقلاب ذات غيره العلم، لأنه لو وجد لا في محل فإما أن يوجب الصفة للباري تعالى ويقتضي ذلك جواز وجود جهل كذلك فيخرج القديم عن صفته الذاتية وهي العالمية، وإما ألا يوجب صفة رأساً فتقلب ذاته، وعلى هذا فقس.

قوله: (وإلا خرجت عما هي عليه في ذاتها). يعني بذلك صفتها الذاتية، وذلك أنها إذا خرجت عن إيجاب الصفة مع أن الإيجاب حكم مقتضى عن صفتها المقتضاة فذلك لا يكون إلا مع خروجها عن صفتها المقتضاة، وخروجها عن صفتها المقتضاة لا يكون إلا بخروجها عن مقتضياتها وهي الصفة الذاتية وخروجها عن الصفة الذاتية محال.

فتبينه:

اعلم أن هذه الإرادة التي أثبتت للباري تعالى لا تكون إلا من فعله، لأن غيره إما جماد أو عرض وهما غير حيين ولا قادرين، والفعل لا يصح إلا من حي قادر أو حيوان، ولا يصح أن يكون من فعله لأن هذا الحيوان إن أوجدها في محل لم يختص بالباري تعالى فلا توجب له لعدم الاختصاص، وإن أوجدها لا في محل كما أوجبه في إرادته تعالى لم يصح لأنه لا يعدي الفعل عن محل قدرته إلا بالاعتماد ولا تأثير له في توليد الإرادة، فلم يبق إلا أن يكون

فصل/في ما يصح أن يراد ويستحيل ويجب ويحسن ويقبح.

أما ما يصح فكل ما صح حدوثه /٨٣٢/ كالمقدورات، أو اعتقد صحة حدوثه كاجتماع الضدين صح أن يراد وكلما لم يكن كذلك كالقديم والباقي واجتماع الضدين في حق من يعلم تضادهما استحال أن يراد

محدثها هو الباري تعالى.

لا يقال: إن ذلك يؤدي إلى التسلسل لأنه تعالى لا يحدثها إلا بعد أن يريد إحداثها، ولا يريد ذلك إلا بإرادة يفعلها ثم كذلك.

لأننا نقول: الإرادة جنس الفعل لأنها لا تقع بكل حال إلا على وجه وهو حدوثها، وصفة جنسها وهي صفتها المقتضاة، وهي وإن وقعت تارة على وجه يقتضي القبح وتارة على وجه يقتضي الحسن أو الوجوب فذلك لازم لوجودها ولا يحتاج إلى الإرادة، وهي أيضاً تقع تبعاً للداعي لا أنها مقصودة بنفسها، على أن هذا السؤال لا يرد على مذهب البغداديين لما رواه السيد الإمام عنهم من القول بأن إرادة الإرادة مستحيلة كما يستحيل إرادة الباقي والماضي، وقد كان الشيخ أبو علي يقول: لا يصح إرادة الإرادة، وتوقف أبو هاشم ثم رجعا إلى القول بصحة إرادتها.

(فصل: فيما يصح أن يراد ويستحيل ويجب ويحسن ويقبح)

قوله: (والباقي).

إنها يستحيل إرادة الباقي في حق من يعتقد بقاءه، فأما من لا يعتقد كمن يعتقد تجدد الجسم حالاً فحالاً فإنه يصح أن يريده.

قوله: (استحل أن يراد).

يقال: أما إرادة اجتماع الضدين في حق من يعتقد تضادها فهو غير مستحيل إلا من حيث أن الداعي لا يدعو إلى ذلك للعلم بتعذره، ومالم يدع إليه الداعي لم يقع إذا لم يكن مما يصح

وأما ما يجب أن يراد فهو كل فعل يفعله الفاعل لغرض يخصه ولا يكون في حكم الساهي عنه، ولا ممنوعاً من إرادته. وأما ما يحس فهو إرادة الحسن إذا لم يتعلق بالإضرار بالنفس ولم يكن عبثاً واحتزازاً من العاصي إذا أراد نزول العقاب بنفسه فإن هذه الإرادة وإن تعلقت بالحسن قبحت لما كانت إرادة للإضرار بالنفس.

على الساهي والنائم، ولا مما يقع تبعاً لغيره لا أن ذلك متعذر إذ لو استحال وتعذر لصح ما قاله أبو علي من تضاد إرادتي الضدين.
قوله: (لغرض يخصه).

يعني لا على جهة التبع لغيره من غير أن يكون هو نفسه مقصوداً.
قوله: (ولا يكون في حكم الساهي عنه).

أراد ألا يكون ساهياً ولا في حكمه كمن زال عقله لنوم أو غيره، لكنه يقال: قد أغنى عن هذا الشرط قوله: (يفعله الفاعل لغرض يخصه) لأن الساهي ومن في حكمه لا يفعل لغرض إذ لا تصح منه الإرادة.
قوله: (ولا ممنوعاً من إرادته).

المنع من الإرادة هو بفعل الكراهة، ولا يكون ذلك إلا من جهته تعالى لأن أحدنا لا يفعل لنفسه كراهة لما دعاه الداعي إليه وإلى إرادته، ولا يجوز أن تكون تلك الكراهة التي هي منع من الإرادة من فعل غيره تعالى من القادرين بقدرته، إذ القادر بقدرته لا يعدي الفعل إلى الغير إلا بالاعتقاد ولا تأثير له في توليد الكراهة.
قوله: (وأما ما يحسن فهو إرادة الحسن)... إلى آخره.

اعلم أنه ليس الوجه في حسنها مجرد كونها إرادة للحسن فقط وإلا لزم حسن إرادة كل حسن ومعلوم خلافه، بل وجه حسنها^(١) كونها إرادة لحسن صفته ما ذكره.

(١)- في (ب): مجرد.

وقلنا: ولم يكن عبثاً احترازاً من إرادتنا للمكروهات ومن إرادة الباري تعالى لها وللمباحات عند من لا يجوز إرادتها.

قوله: (فإن هذه الإرادة وإن تعلقت بالحسن فتجب). هذا هو اختيار الشيخ أبي علي وصححه ابن متويه، وعلل قبحها بأن العقاب ضرر محض فكما لا يحسن منه أن يفعله بنفسه فكذلك لا يحسن منه أن يريد نزوله به، والذي ذكره أبو هاشم أنه ملجئ إلى ألا يريد عقاب نفسه فيه فلو فعل إرادة لعقابه ففي حسنها نظر، فيحتمل أن تكون حسنة لأن متعلقها حسن والإرادة تابعة للمراد، ويحتمل أن تكون قبيحة لأنها إرادة للإضرار بالنفس، ولم يختلف الشيخان في قبح كراهة العقاب لأنه حسن وكراهة الحسن قبيحة، ولا اختلافاً في قبح إرادة أن يعاقب الله تعالى من لا يستحق العقاب، واختلفاً في إرادة أهل النار للخروج منها، فقال أبو علي: هي قبيحة لعلمهم بخلافه كما يقبح أن نريد عود موتانا، وتأول قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ﴾ [المائدة: ٣٧] على غير ظاهره بناء على أن أهل الآخرة لا يصدر منهم قبيح، وقال أبو هاشم: بل الآية على ظاهرها ولا وجه يقضي بقبح هذه الإرادة، فإن خروجهم حسن وفيه غرض ووجوه القبح منتفية عنه، ونحو هذا اختلافهم في إرادة العاصي للغفران فإن أبا علي حكم بقبحها وأبا هاشم حكم بحسنها. قال: ولهذا ورد في التشهد (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين). والسلام السلامة من العقاب.

قوله: (احترازاً من إرادتنا للمكروهات ومن إرادة الباري تعالى لها). يقال: أما إرادة الباري تعالى لها فمسلّم ما ذكرت فيها من كونها عبثاً لأنه تعالى إنما يريد فعل غيره للبعث عليه والحث على فعله، ولا يتأتى هذا إلا في الواجب والمندوب فتكون إذاً قبيحة، وأما إرادتنا للمكروهات فنقول: إن كان هذا المكروه فيه غرض فلا يُسَلَّم قبح إرادته بل تكون حسنة، فإن حسن الإرادة تثبت إذا تعلق بحسن مع غرض حاصل فيه، وإن كان ذلك المكروه لا غرض فيه فهو عبث، ويكون قبح إرادته لأنها إرادة لقبيح وإرادة القبيح قبيحة، وذلك هو وجه قبحها.

وأما ما يقبح فكل إرادة تعلقت بقبيح ويحسن صفتها ما تعلق.

قوله: (عند من لا يجوز إرادتها).

هم الجمهور، وأشار إلى خلاف أبي القاسم فإنه جعلها مرادة لله وخلاف أبي هاشم في تصحيح إرادته إياها في الآخرة.

قوله: (وأما ما يقبح فكل إرادة تعلقت بقبيح).

اعلم أن وجه قبح إرادة القبيح كونها إرادة لقبيح إذ لا يمكن الإشارة إلى وجه يؤثر في قبحها غير ذلك، ولهذا فإن من علم كونها إرادة للقبیح علم قبحها وإن لم يعلم وجهها آخر، ومن لم يعلم ذلك لم يعلم قبحها.

فصل / في ما يريد الله تعالى وما لا يريد

وأما أفعاله تعالى فجميعها مرادة له؛ لأن كل واحد منها يتعلق به غرض يخصه إلا الإرادة فإنها تفعل تبعاً لغيرها، فلذلك لا يكون تعالى مريداً لها؛ ولأن جميع أفعاله تعالى حكمة، وهي إنما يكون كذلك بالإرادة التي تخصصها بوجه دون وجه، فلما الإرادة نفسها فهي من حيث تقع تبعاً للمراد هي كالجزم منه فلا تحتاج إلى الأفراد بالإرادة ولا تخرج عن كونها حكمة، وهذا الكلام في إرادته تعالى المتعلقة بأفعاله.

(فصل: فيما يريد الله تعالى وفيما لا يريد)^(١)

قوله: (وهي إنما تكون كذلك بالإرادة التي تخصصها بوجه دون وجه).

يعني بكونها حكمة دون كونها عبثاً، وبكونها نعمة وبكونها نقمة، فإن أفعاله تعالى إنما^(٢) تكون حكمة لحصول غرض فيها صحيح، ولهذا قالوا في حد الحكمة: هي كل فعل حسن لفاعله فيه غرض صحيح.

قوله: (وهي كالجزم منه).

إنما جعلها كالجزم منه لأن الذي يدعو إليه يدعو إليها فلا تحتاج إلى داع يخصها وإذا لم تحتاج إلى أفراد داع لم تحتاج إلى أفراد إرادة لأن الإرادة في كل أمر تابعة للداعي.

قوله: (ولا تخرج عن كونها حكمة).

يعني لتعلقها بحسن فيه غرض، فكانت حسنة مع كونها كالجزم من الفعل وهو حكمة، فكانت حكمة أيضاً، وما يدل على أنه تعالى لا يريد إرادته وكرهته المتعلقتين بفعل نفسه أن إرادتها تكون قبيحة إذ هي عبث لا فائدة فيها، فإن الشيء إنما يراد لوقوعه على وجه مخصوص ولا وجه لها مخصوص يقعان عليه، فإرادتها حيثئذ تكون عبثاً، ذكره بعض أصحابنا.

(١) - في (ب): فصل فيما يريد الله تعالى وما يريد.

(٢) - في (ب): فإن أفعاله تعالى لا تكون حكمة.

فلما إرادته المتعلقة بفعل غيره فيجب أن يريدنا تعالى لأنها ليست بفعل تبعاً لغيرها بل لغرض يخصها، وإنما لم يميز أن يكره القبائح من أفعال نفسه تعالى؛ لأنها لا تقع منه ولا هو ممن يصح عليه الزجر والجهل بالقبيح حتى يقال يفعل الكراهة زجراً لنفسه وتعريفاً لها بالقبيح كما يفعل الكراهة المتعلقة بفعل الغير، وإن كان المعلوم أن ذلك الفعل لا يقع.

فإن قل: هل يجوز أن يريد كل جزء من أفعاله تعالى بإرادة مستقلة، أو قد يريد جملة أفعال بإرادة واحدة؟

قيل: كل جزء مستقل بالغرض الذي فعل لأجله، فإنه يراد بإرادة تخصه كالجوهر ونحوه،

قوله: (فلما إرادته المتعلقة بفعل غيره فيجب أن يريدنا تعالى).

اعلم أن المتقدمين من المتكلمين أطلقوا أن الله تعالى لا يريد إرادته ولا كراهته من غير فصل بين أن يتعلقا بفعله تعالى أو بفعل غيره، ورجح المتأخرون أنه تعالى يريد الإرادة والكراهة المتعلقين بفعل غيره لما ذكره من أنه أوجد الإرادة لغرض يخصها وهو كونها مرغبة في فعل الواجب والمندوب وباعثة عليهما، وأوجد الكراهة أيضاً لغرض يخصها وهو كونها زاجرة عن فعل القبيح وصارفة عنه، وكلما فعل لغرض يخصه وكان الفاعل له عالماً به وجبت إرادته على ما تقدم، وقد نص قاضي القضاة على أنه تعالى يريد كراهية لفعل القبيح من المكلف.

قوله: (وإنما لم يميز أن يكره القبائح من أفعال نفسه تعالى)... إلى آخره.

اعلم أنه تعالى كما لا يجوز أن يكره القبيح منه تعالى عن فعله، فلا يصح أن يكره تعالى شيئاً من أفعال نفسه كلها لأنها حسنة وكراهة الحسن قبيحة.

قوله: (وإن كان المعلوم أن ذلك الفعل لا يقع).

يعني الفعل القبيح، فإن العلم بأنه لا يقع لا يمنع كراهته، فإنه تعالى كاره للكفر من المؤمن الذي قد علم أنه لا يكفر ليكون ذلك زاجراً له وصارفاً عن فعل القبيح.

قوله: (كالجوهر ونحوه).

يعني من اللون والطعم الواحد وما شاكلها، وبالجملة كل ما ثبت فيه غرض يخصه وإرادة

وكل جزء لا يتم الغرض به وحده بل لا بد من انضمام غيره إليه فإنه يراد هو، وجميع ما لا يتم الغرض به وحده بل لا بد من انضمام غيره إليه فإنه يراد هو، وجميع ما لا يتم الغرض إلا به بإرادة واحدة كالخبر والأمر، فإنه لا يكون كذلك إلا بمجموع حروف، بإرادة جميع تلك الحروف واحدة، وأما أفعال غيره تعالى فما كان منها مكروهاً أو فعلاً يسيراً أو صادراً من غير مكلف فلا يريدته تعالى ولا يكرهه اتفاقاً بين الشيوخ، وكلما كان منها قبيحاً فاتفق الشيوخ على أنه لا يريدته وأنه يكرهه، وكلما كان منها واجباً أو مندوباً فاتفقوا أنه يريدته ولا يكرهه،

الجوهر ونحوه هي إرادة على سبيل التفصيل، فأما إرادة الأمر والخبر ونحوهما فهي إرادة على طريقة الجملة.

قوله: (أو صادراً من غير مكلف). هذا على كل حال سواء كان ذلك الصادر من فعل غير المكلف قبيحاً، كالقبايح الصادرة من الساهي والنائم والبهائم فإنها وإن لم تقبح منهم فهي قبيحة في نفسها على الصّحيح أو غير قبيحة، فإنه تعالى لا يريدتها ولا يكرهها والدليل على أنه تعالى لا يريد المكروه والفعل اليسير والصادر من غير مكلف ولا يكرهها، أما أنه لا يريدتها فلا لأنه لا غرض له تعالى في إرادتها إذ الغرض في إرادته تعالى لفعل غيره ترجيح وجوده على عدمه والبعث عليه، وهذا مبني على التكليف بفعله، وليس شيء من هذه الأمور قد كلف تعالى بفعله، وأما أنه لا يكرهها فلأن ما كان منها حسناً فكراهته قبيحة، وما لم يكن حسناً فكراهته لا يوجدتها تعالى إلا للزجر عن الفعل ولا مدخل لذلك ههنا، وهذه الدلالة بعينها تدل على أنه تعالى لا يكره المباح في الدنيا والآخرة ولا يريدته في الدنيا.

فإن قيل: إذا كان تعالى لا يكره المكروه فما السبب في تسميته مكروهاً؟

قلنا: إنها سمي المكروه كراهة تنزيه مكروهاً على سبيل التجوز وإلا فالتنهي الوارد عنه ليس بحقيقي، إذ لم يقترن به الوعيد ولا غيره مما يقتضي القبح، فكان السبب في تسميته مكروهاً أنه أشبه المكروه الحقيقي، وهو القبيح من وجه وهو كونه يستحق بتركه الثواب كما أن القبيح كذلك.

واتفقوا أيضاً على أنه تعالى لا يريد المباح في الدنيا لأنه لا مزية لفعله على تركه ولو أراد لترجح فعله، فكان واجباً أو مندوباً.

فإن قل: إذا كان الله تعالى خلق الأشياء لينتفع بها الأحياء فقد أراد الانتفاع بها وهو مباح

٨٣٣/

قيل لئلا إنه تعالى إنما أراد خلقها على وجه يصح أن ينتفع به، وإرادة أن ينتفع بها غير إرادة وقوعها على الوجه الذي معه يصح أن ينتفع به، واختلفوا في هل يريد المباحات في الآخرة أم لا؟ فقل أبو علي: لا يريد ما كالدنية وجعل قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [الحاقة: ٢٤] إباحة لا أمراً حقيقياً.

قوله: (واتفقوا على أنه لا يريد المباح في الدنيا).

المحكي عن أبي القاسم أنه تعالى يريد المباحات الدنيوية لما كان عنده أن إرادته تعالى لفعله غيره هو أمره به، وقد أمر تعالى بالمباح وكلف به لأنه ترك للقبیح وقد أمرنا تعالى بترك القبیح فنكون مأمورين بالمباح، وهذا بناء منه على أنه لا يجوز خلو القادر بقدرة عن الأخذ والترك، وقد تقرر بطلانه، وهو تعالى لا يريد إلا ما لفعله مزية على تركه لتكون إرادته داعية إلى فعله، وأما ما لا مزية لفعله على تركه فلا وجه لإرادته وليس بأن يريد أولى من أن يكرهه، ثم إن المباح قد يكون تركاً لو اوجب فكان يلزمه أن يكون منهياً عنه ومكلفاً بتركه.

وقد خرج بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] على مذهب أبي القاسم القول بصحة إرادته تعالى لأفعال غير المكلفين في الدنيا والآخرة ولا يتضح وجه التخريج، وعندني أن خلاف أبي القاسم هنا مرتفع لأنه بنى القول بإرادة المباح على قاعدته في أنه واجب مأموره ولو سلمت له لم يخالف في إرادته، فالخلاف في الحقيقة راجع إلى أصله في المسألة لا إلى هذا الفرع.

قوله: (لا أمر حقيقياً).

اعلم أن صيغ الأمر الصادرة عن الله تعالى تردُّ لأمر خمسة:

الوجوب كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [النساء: ٧٧]، والندب كقوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْرِعِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩٨]، والإباحة كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ١٧٢]، والإرشاد كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا نَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، والتهديد كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]. ولا كلام في أن صيغة الأمر مستعملة في اللغة لهذه المعاني ولكن اختلفوا، فقيل: لفظ الأمر مشترك، ومنهم من قال: بل هو حقيقة في معنى مفرد منها مجاز في غيره، ومنهم من توقف وهو محكي عن الغزالي، فأما من ذهب إلى أنها لفظة مشتركة فمنهم من جعلها مشتركة بين المعاني الخمسة وهو محكي عن متقدمي الشافعية، ومنهم من قال مشتركة بين الوجوب والندب لا غير وهو محكي عن المرتضى الإمامي.

والذاهبون إلى أنه حقيقة في معنى مفرد مجاز في سائرهما اختلفوا، فقال أبو هاشم وقاضي القضاة وأحد قولي أبي علي وأحد قولي المنصور بالله: معناه الحقيقي هو الندب ولا يحمل على غيره إلا لقريظة، وقال أبو علي وأبو الحسين وابن الملاحمي والحسن الرصاص وصاحب الجوهرة في أحد قولي والقاضي شمس الدين^(١) في أحد قولي والرازي والمتأخرون: معناه الحقيقي الوجوب في الشرع واللغة. ومنهم من قال: معناه الحقيقي الإباحة ولا يحمل على غير ذلك إلا لدلالة.

إذا عرفت هذا فإننا قال: لا أمراً حقيقياً، لأن أبا علي حمله على الإباحة، والمعنى الحقيقي

(١). القاضي جعفر هو شمس الدين جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن أبي يحيى البهلولي البعاني الأبناري، الإمام الحجة البحر، كان من عبون أصحاب الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان وفضلائهم، كان من متكلمي المطرفية ثم انتقل إلى المخترعة فكان إمامهم في علم الكلام وهو الذي وصل بكتب أهل البيت عليهم السلام من العراق في الأصول والفروع والمنقول والمسموع وعلوم القرآن والأخبار النبوية، وأنشأ مدرسة كلامية في سناع متميزة، وتصدى للرد على المطرفية والتحذير منهم باللسان والقلم ولقي منهم أذى كثيراً وحاريوه محاربة شديدة، وله معهم مناظرات ومجادلات كثيرة، وله الكثير من المؤلفات التي تدل على تعمقه وبسطه في شتى فنون العلم، وكان إمام الزيدية وعالمها في عصره، وألف في الأصول والفروع المؤلفات العديدة، وتوفي سنة (٥٧٣هـ)، وقبره في هجرة سناع في مدينة حدة، تمت.

وقل أبو هاشم: يصح أن يرادها في الآخرة؛ لأن ذلك زيادة مسرة أهل الجنة وانتشاطهم، وحق الثواب أن يكون على أبلغ الوجوه، وليست دار تكليفه فيقال: إن إرادته لها تخرجها عن كونها مباحة ويدخلها في باب المنكوبات.

عنده الوجوب والندب في أحد قوليه مع أن أبا هاشم لا ينازعه في أنه ليس بحقيقي، وأنه ليس للوجوب ولا للندب إذ لا وجوب في الآخرة ولا ندب.
قوله: (وقل أبو هاشم: يصح أن يرادها في الآخرة).

اعلم أن أبا هاشم صحح إرادته تعالى لها فلم يجعل عنها مانعاً ولم يوجبها بل قال يحسن منه تعالى. قال ابن متويه: ولا يمتنع أن يحكم بأنها واجبة للعلة التي ذكرها، وهو أنها تكون أكمل لسرورهم وأزيد لحال ثوابهم، وهكذا يجب أن تكون حالة المثاب، ومع هذا فهم في الآخرة مضطرون إلى قصده تعالى، وقد حكي أيضاً عن القاضي وأبي القاسم القول بوجوب إرادته تعالى بتناول المثابين للمنافع.

فإن قيل: يلزم هؤلاء القائلين بأنه تعالى يريد المباحات في الآخرة لكون فيه كمال نعمته المثابين إذا علموا تلك الإرادة وزيادة سرورهم وكونه أنها لهم أن يريد أيضاً المباحات في الدنيا كالأكل والشرب ونحو ذلك مما أبيض لأهلها ليكون ذلك أنها لهم في أكلهم وشربهم ونحو ذلك من ملاذهم وأسر لقلوبهم، فإن الله تعالى قد تفضل عليهم بإيجادها وأراد ذلك للتفضل عليهم، فإذا حسن منه ذلك حسن منه إرادة تناولهم لها وانتفاعهم بها لأن إرادته لذلك أكمل في تفضله.

قلنا: التفضل ليس بواجب عليه تعالى ولا يصح الاضطرار في الدنيا إلى إرادته فلا يكون إلى ثبوت تلك الإرادة والعلم بها طريق، فلا يجوز إثباتها وإن لم يمتنع تجوزها بخلاف ما قيل في أهل الجنة، قالوا: ولا يمتنع وجوب تلك الإرادة، لأن الثواب يجب أن يكون على أبلغ الوجوه وفيه نظر.

فصل/ في ذكر طرف من أحكام الإرادة.

منها: أنه يجوز تقلمها، وخالف أهل الجبر.

لنا أن أحدنا يجد من نفسه إرادة ما يتأخر، والمخالف يبني على أن الإرادة موجبة للمراد وهذا أصل مضمحل عندنا.

(فصل: في ذكر طرف من أحكام الإرادة)

قوله: (منها أنه يجوز تقلمها).

اعلم أن في القول بتقدمها وعدمه إطلاقين وتفصيلاً، الأول للمجبرة على ما حكاه عنهم المصنف، وهو أنه لا يجوز تقدمها بل يجب مقارنتها. الإطلاق الثاني للشيخ أبي القاسم وغيره من علماء المعتزلة، وهو أنه لا يجوز مقارنتها بل يجب تقدمها لأنها مؤثرة فوجب تقدمها كالقدرة، وذهب الشيخان إلى التفصيل، وهو أنه يجوز تقدمها ويجوز مقارنتها، فتقدم حيث تكون لتوطين النفس على الفعل ويسمى عزمًا، وتقران حين تكون مؤثرة في وقوع الفعل على وجه لأن المعدوم يستحيل تأثيره ويسمى قصدًا، هذا في الإرادة المتعلقة بفعل النفس، وأما الإرادة المتعلقة بفعل الغير فيجوز فيها أيضاً الأمران لكن لا تسمى قصدًا ولا عزمًا، فأما قياس أبي القاسم ومن قال بقوله لها على القدرة فغير صحيح لأن القدرة مؤثرة في الإيجاد والإرادة إنما تؤثر في الوقوع على وجه فافتراقاً، وقد قيل: إن أبا القاسم أوجب تقدمها بناء على أصلين، أحدهما: أنها سبب في الفعل المراد، والثاني: أن من حق الأسباب أن تتقدم، وهذان أصلان فاسدان فلا يصح ما بني عليهما.

قوله: (والمخالف يبني على أن الإرادة موجبة للمراد).

يعني بنى القول بوجود مقارنتها على القول بإيجابها وإيجابها للمراد فاسد وما بني على الفاسد فهو فاسد، وقد اختلف في إيجابها، فمذهب الجمهور أنها غير موجبة، ولهذا فإن القادر متى توفرت دواعيه وانتفت صوارفه وجب وجود الفعل من جهته وإن سلب الإرادة بل وإن وجدت فيه الكراهة، لكن هذا الوجه إنما يرد على العكس وانعكاس العلل لا يجب،

فأما إرادة البارئ فما تعلق منها بأفعاله المبتدأة والمسببة غير المترخية عن أسبابها وجبت مقارنته لا لأن الإرادة موجبة، بل لأنها لا تقدم إلا لتعجيل المسرة وتوطين النفس، وذلك يستحيل في حقه تعالى

فالأولى في الاحتجاج على أنها لا توجب المراد أنها لو أوجبه لأوجبه وإن وجدت من العاجز وهو محال، واشترط حصول القدرة والداعي وانتفاء الصارف لا دليل عليه يقضي بأن عدم الإيجاب في حق العاجز لأجله لا لكونها غير موجبة، وذهب أبو القاسم وإبراهيم النظام، ومعمر بن عباد^(١)، والأسكافي^(٢) وجعفر بن حرب وغيرهم إلى أن الإرادة توجب المراد بشرطين، أحدهما: ألا تتعلق بفعل الغير، وثانيهما: سلامة الأحوال بحصول القدرة وانتفاء الصوارف.

فبعضهم قال: توجهه على جهة التوليد.

وحكي عن أبي القاسم أنها توجهه لا على جهة التوليد، وكلام القائلين بالتوليد أوضح بطلاناً إذ لو صح لافتقرت في التوليد إلى مماسة محلها لمحل ذلك الفعل المولد إذا لم يكن محله محلها كما في سائر الأسباب فإنه لا بد من هذه المماسة ما لم يتحد محل السبب والمسبب، ولا كلام في أن أفعال الجوارح التي تتعلق بها الإرادة وتولدها عند الخصم لا يحصل فيها الإتحاد ولا المماسة فبطل ما ذكره.

قوله: (لا تقدم إلا لتعجيل المسرة أو توطين النفس).

يعني على تحمل المشقة ليكون فعل الشاق أسهل، والحال فيها ذكره ظاهر فإن من عزم على تناول طعام فسروه أقوى من سرور من لم يعزم وحاصل قبل سرور من ليس بعازم، وكذلك فمن عزم على الصلاة صار فعلها أسهل عليه منه لو لم يعزم، ولا كلام في أن المسرة والمشقة لا يجوزان عليه تعالى، فيقال: إن تقدم الإرادة لتعجيل المسرة أو لتسهيل المشقة، وقد

(١) - ينظر فله ومعمر وعباد.

(٢) - الإسكافي هو أبو جعفر محمد بن عبدالله الإسكافي (٢٤٠هـ / ٨٥٤ م) من رجال الطبقة السابعة، تمت.

ولهذا امتنع العزم عليه ، وَمَا تعلق منها بأفعاله المسببة المترخية فقليل: يفارق السبب ويكون في حكم المقارنة للمسبب؛ لأنه في حكم الواقع لوقوع سببه

زاد أبو علي وجهاً ثالثاً في تقديم الإرادة فقال: وقد يقدمها ليتحفظ عن السهو بتقديمها.

قال ابن متويه: وهو بعيد لأن الإرادة لا تثبت مع السهو فكيف يتحفظ عنه بها، وكيف تصير رافعة لأمر لا يصح ثبوته إلا مع ارتفاعها؟ قال: وإذا حَقَّقْتَ فالذي يتحفظ به عن السهو هو العلم وما شابهه.

إذا عرفت هذا فقد أجاز ابن الإخشيد تقدم إرادة الله تعالى لأفعاله، وذهب إلى أن إرادة الإثابة والتعويض تثبت حال التكليف والإيلاء، واعتقد أن حسن التكليف والإيلاء لا يتم إلاَّ بها، وكلامه باطل لأن التكليف والإيلاء يحسنان للتعريض وبالمنافع الأخرية ويستقل ذلك وجهاً في كونها حكمة.

واعلم أن إرادة الباري تعالى إذا كانت متعلقة بالخبر ونحوه لم يجب مقارنتها إلاَّ لأول حرف من حروفه لا مقارنتها لكل حرف.

قوله: (ولهذا امتنع العزم عليه تعالى).

يعني لكونه إرادة من حقها أن تكون متقدمة، فإن العزم من أقسام الإرادة ويجب تقدمه، ولا يكون عزمًا إلاَّ بشروط ثلاثة:

أحدها: ما ذكرناه من التقدم، ولا بد من تقدمه على المراد كله لا بعضه، فلا يقال: إن الإرادة إذا تقدمت على أحد حروف الخبر مع مقارنتها لأوله كانت عزمًا.

وثانيها: أن يكون فاعله وفاعل الفعل المعزوم عليه واحداً، ولهذا لا يصح أن تقول: عزمت على قيام زيد. وإن صح أن تقول: أردته.

وثالثها: أن يكون المراد مبتدأ أو مسبباً غير مترخ عن سببه، فلا تقول: أنا عازم على الإصابة في الرمي، لا تسمى الإرادة عزمًا إلاَّ بمجموع هذه الشروط.

وقيل: تقارن المسبب محافظة على الأصل المذكور، وما تعلق منها بفعل الغير فهو متقدم على ذلك الفعل ومقارن للأمر به لوجهين:

أحدهما: أن الأمر لا يكون أمراً إلا بالإرادة.

والثاني: أن إرادته تعالى كالحادث على الفعل الباعث عليه، وحق الباعث التقدم على الفعل.

ومنها: أنها لا تتعلق بأن لا يفعل ومحوه من النفي خلافاً لأهل الجبر.

قال أصحابنا: فإذا وقعت الإرادة على هذا الوجه سميت عزمًا. وقال أبو القاسم: بل العزم جنس برأسه غير الإرادة، وكذلك قال أبو علي لما توقف العزم على هذه الشرائط هو جنس غير الإرادة ذكره في شرح العيون.

قوله: (وقيل: تقارن المسبب محافظة على الأصل المذكور).

يعني من أنه لا يحسن تقديمها إلا لأحد الوجهين المتقدم ذكرهما المستحيلين عليه تعالى، وقد رجح ابن متويه أنها تقارن المسبب لا السبب بأن المسبب أمر ينفصل عن سببه ويصح وجوده مرة والمنع عنه أخرى، فوجب أن تقارنه الإرادة، ولأن فيما يفعله تعالى من الأسباب ما لا ينحصر مسببه كجري الماء في الحبة، فكان يجب وجود ما لا يتناهى من الإرادات في حال فعله النقل لأنه عالم بها مفصلاً فيجب أن يكون كالمبتدأ.

قال رحمه الله: ومتى كان مسبب السبب أمرين ضدين فعلى مذهب أبي علي وأبي هاشم أولاً لا يصح أن يريد هما في حالة واحدة، وعلى القول بأن إرادتي الضدين لا يتضادان لا مانع من ذلك.

قوله: (وما تعلق منها بفعل الغير)... إلى آخره.

اعلم أنه تعالى يريد الطاعات من فعل غيره وتعلق بها إرادته تعالى حال توجه التكليف بها وتوجه التكليف بالشرعيات عند الأمر، فيكون إرادتها عند الأمر بها كما ذكره المصنف ولا يحصل إلا مع إكمال شرائط التكليف، وأما العقلية فتوجه التكليف بها عند كمال العقل

لنا أنها لو تعدت الحدوث وتوابعه لتعدت ولا حاصر، فكان يصح تعلقها بالقديم والباقي والماضي كالعلم، وأما نية الصوم فإنها تتعلق بكرامة الأكل ونحوه، أو بالامتناع المحقق وهو إطباق الشفتين عن المأكول،

وحصول شرائط التكليف وإن لم يقع أمر بها لأنه يمكن المكلف معرفة وجوبها بالعقل. قال ابن متويه: فأما إرادته تعالى لفعل الغير حال حدوثه بأن تكون مقارنة له فيمكن أن يقال: إنَّها تتعري عن غرض فلا تحسن كما لا يحسن الأمر به حال الحدوث، وإن كان الكلام في الأمر أظهر لأن موضوعه أن يدعو إلى الفعل ويبعث عليه ولو قدر افتراقه بحال حدوث الفعل لمكان لطف يثبت لبعض المكلفين لم يخرج عن كونه عبثاً لخروجه عن موضوعه، فإن صح أن يتبين وجه من وجوه اللطف عند اقتران الإرادة بالفعل كان ذلك واجباً وإن بُعد القول به، وكذلك القول في كراهته عند وجوده.

قوله: (كالعلم).

يعني فإنه لما تعدى في التعلق تعدى إلى التعلق بالماضي والباقي والقديم والمحدث فكان يجب مثله في الإرادة، وليس تعلقها بوجه الحدوث تعد عن الحدوث إلى غيره لأن وجه الحدوث تابع له فحكمه حكمه.

قوله: (وأما نية الصوم فإنما تتعلق بكرامة الأكل ونحوه).

يعني كالشرب ودخول ما يفطر في الحلق والوطء.

واعلم أولاً أن النية هي الإرادة المقارنة للفعل أولاً وله إذا كانت من فعل فاعل المراد وكان لأجلها يقع الفعل على وجه، فما يتعلق بمجرد الحدوث لا يكون نية، ويشترط في النية أن تكون حالة في القلب، ولهذا الشرط الأخير لم يجوز وصفه تعالى بأنه ناو، وهذا الذي أورده جواب عن سؤال مقدر تقديره: أن نية الصوم مع أنَّها إرادة تتعلق بالنفي وهو ألا يأكل ولا يشرب ونحوه فبطل قولكم: إن الإرادة لا تتعلق بالنفي، فأجاب: بأن هذه الإرادة تتعلق بكرامة الأكل ونحوه فلا يلزم تعلقها بالنفي، وهذا الجواب لا يتأتى إلا في الصوم الواجب

وتسكين اللسان عن الرفث، والحجر على آلة النكاح من النكاح وأشبه ذلك
ومنها أن إرادة الشيء ليست كراهة لضده خلافاً لهم.

لأن كراهة الأكل فيه حسنة، إذ الأكل فيه قبيح وكراهة القبيح حسنة فتعلق الإرادة بها
حسن، وأما الصوم النفل فلا يصح أن يتعلق بنية الكراهة الأكل فيه لأنه مباح أو مكروه أكثر
أحواله وكراهة الحسن قبيحة، فكيف تتعلق نية الصوم وهي حسنة قطعاً بقبيح مع أنه يلزم
منه قبحها لأن إرادة القبيح قبيحة، فيلزم أن تكون نية الصوم النفل قبيحة، ذكر معنى هذا
الاعتراض المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام وقال: الأولى أن يقال: إن نية الصوم تتعلق برد ما
يعرض من المفطرات وهذه إرادة فعل بلا شك.

قال: ولا بد مع ذلك من كراهة المفطرات إذا كان الصوم واجباً لأن الإفطار قبيح وكراهة
القبيح واجبة.

قوله: (عن الرفث). الرفث هنا: الفاحش من الكلام.

قوله: (والحجر على آلة النكاح). الحجر: المنع.

قوله: (وأشبه ذلك).

أراد كمنع من قصد إلى أن يفطره ورد ما يعرض من المفطرات، والتحفظ عن السهول لثلاً
يفعل ما يفسد صومه.

تنبيه:

مما يدل على أن الإرادة لا تتعلق بالنفي ما علمناه من أنفسنا من أن أحدنا متى اعتقد في شيء
أنه يصح حدوثه صح أن يريده، ومتى لم يعتقد صحة حدوثه لم يصح أن يريده.

قوله: (ليست كراهة لضده خلافاً لهم).

أي للجبرية، وإنما بعثهم على القول بأن إرادة الشيء كراهة لضده إثباتهم له تعالى مريداً

لأنه ليس هذا أولى من عكسه.

وبعد: فكان يستحيل إرادة الضدين على البطل؛ لأنه يكون بإرادة كل واحد منهما قد كره الآخر، وبمثل هذا يبطل تضاد إرادتي الضدين؛ لأن إرادتي الضدين ثابتة وإنما يدخل البطل في الوقوع لا في الإرادة.

وبعد: فلو تعلقت بالشيء على أنها كراهة لخصه لكأنت قد تعدت المتعلق الواحد على التفصيل وتقدم بطلانه،

لذاته أو بإرادة قديمة أو أزلية فلم يمكنهم القول بإثبات كراهة له، لأن الصفة الذاتية لا يصح زوالها، والقديم والأزلي لا ضد له، مع ما روي من إجماع المسلمين على أنه تعالى كاره، وكذلك فقد صرح به في القرآن الكريم، فجعلوا إرادته تعالى للشيء كراهة لخصه وطردها ذلك لتعذر الفرق بين الشاهد والغائب في مثل هذا.

قوله: (لأنه ليس هذا أولى من عكسه).

يعني أولى من أن تكون كراهة الشيء إرادة لخصه، وإنما لم تكن أولى لأنه لا دليل عليه وما لا دليل عليه ليس بأولى مما لا دليل عليه.

قوله: (إرادة الضدين على البطل).

يعني بأن يريد هما في وقت واحد على أن يوجد أحدهما بدلاً من الآخر، والبطل هنا في الضدين لا في الإرادتين.

قوله: (لأن إرادة الضدين ثابتة).

أي واقعة كما إذا أراد أحدنا الخروج من بايين أو الوقوف في مكانين على البطل، وكإرادة الصلاة في بقاع المسجد ونحو ذلك.

قوله: (في الوقوع). أي في وقوع الضدين المرادين.

قوله: (لكأنت قد تعدت المتعلق الواحد على التفصيل).

ولكان لها ضربان من التعلق متنافيان، فيكشف ذلك عن اختصاصها بذاتيتين مختلفتين.

يعني لأن متعلقها على هذا القول الضدان معاً، واحترز بقوله: على التفصيل من التعلق على طريقة الجملة فإنها تتعدى فيه المتعلق الواحد، كما إذا أراد أحدنا الإخبار عن زيد فإن إرادته تتعلق بالخبر على سبيل الجملة وهو أفعال كثيرة، وإنها استحال تعديها في التعلق على سبيل التفصيل لأن المتعلقين يصح أن يتعلق بهما إرادتان، وإذا تعلقتا بهما كانتا مختلفتين لتغاير متعلقهما، فلو تعلقتا بهما إرادة واحدة لزم أن تكون بصفتين مختلفتين فتكون مخالفة لنفسها وهو محال.

قوله: (ولكان لها ضربان من التعلق متنافيان).

يعني تعلق الإرادة، وتعلق الكراهة وتنافيهما معلوم، ولهذا لا يصح اجتماعهما في حق متعلق واحد.

قوله: (فيكشف ذلك عن اختصاصها بذاتيتين مختلفتين).

من أصول أصحابنا أن ما كان من الأحكام كاشفاً بمجرد مقتضيه وكان طريقاً إليه، فإن تماثله يكشف عن تماثله، واختلافه عن اختلافه، وتزايدته عن تزايدته، والتعلق من هذا الباب فإنه طريق إلى مقتضيه ومجرده كاشف عن مقتضيه وهي الصفة المقتضاة عن الذاتية، فإذا كان التعلق متعددًا مختلفاً كشف عن تزايد مقتضيه واختلافه، ولا كلام في أن تعلقي الإرادة والكراهة مختلفان فيلزم أن يكشف عن مقتضيين مختلفين، إذ لو صدر التعلقان مع اختلافهما عن صفة واحدة وتعدت الصفة في إيجابها من تعلق إلى ما زاد عليه للزم أن تتعدى ولا حاصر، فكان يصح صدور جميع التعلقات عن صفة واحدة ثابتة لذات واحدة، فكان يلزم تعلق ذات العلم أو القدرة أو الإرادة بصحة الفعل وصحة الإحكام وصحة إيقاع الفعل على الوجوه المختلفة وهو محال، فإذا ثبت كشف التعلقين عن صفتين مقتضاتين مختلفتين وجب كشف هاتين الصفتين عن صفتين ذاتيتين أيضاً مختلفتين، إذ لو جاز صدور الصفتين المقتضاتين عن صفة ذاتية واحدة للزم تعديها ولا حاصر وهو محال.

وبعد: فكان يلزم من أن يريد الشيء ويكرهه في حالة واحدة بأن /١٣٤/ يريد أحد ضديه ويكره الآخر .

وبعد: فكان لا يصح أن يريد الله تعالى النوافل لأنه لا يكره أضرارها، فأحدنا يجد الفرق بين كونه مريداً وكونه كارهاً.

قوله: (بأن يريد أحد ضديه ويكره الآخر).

هذا الإلزام مبني على إلزام، وذلك أنه قد ألزمهم من كون إرادة الشيء كراهة لضده أن تكون كراهة الشيء إرادة لضده، ثم رتب هذا الإلزام عليه، ويصح أن يرتب عليه أن يكون مريداً لكل واحد منهما كارهاً له وإن لم يكن ثمَّ ضد ثالث، وأما على أصل مذهبهم فما ذكره غير لازم.

قوله: (لأنه لا يكره أضرارها).

يعني لأنه قد يكون ضد النافلة واجباً أو مباحاً أو مكروهاً، فلو أراد النوافل مع أن إرادتها كراهة لضدها للزم أن يكره تعالى ما هو حسن، ومعلوم أن كراهة الحسن قبيحة وهو تعالى لا يفعل القبيح، وكان يلزم من كراهته لضدها أن تكون واجبة إذ قد اشتركت هي والواجب في أن تركهما مكروه لله.

قوله: (فأحدنا يجد الفرق بين كونه مريداً وكونه كارهاً).

يعني فلا يصح أن توجب الإرادة كونه مريداً كارهاً مع أنها صفتان يجد الواحد منا الفرق بينهما من نفسه.

تنبيه:

من أحكام الإرادة التي لم يذكرها المصنف أنها لا تؤثر في وقوع الفعل على وجهه إلا إذا قارنت وكانت من فعل فاعل المراد.

فصل/والذي يجري عليه تعالى من الأسماء في هذا الباب

نحو قولنا: مريد؛ لأنه يفيد اختصاصه بصفة وليس طريقه الفعلية، وإن كان لا يريد إلا بإرادة يفعلها.

ومنها: المحب لأنه لا فرق بين الإرادة والمحبة، ومتى أضيفت المحبة إلى الأشخاص فقول: يجب المؤمنين، ويجب التوابين، والغرض إرادته لإعظمتهم ومدحهم، وكذلك إذا قيل: فلان يحب فلاناً فالغرض أنه يريد منافعة ولا يريد مضارة.

ومثله الودود والمود والواد

ومنها: قولنا يشاء؛ لأنه لا فرق بين الإرادة والمشية.

ومنها: قولنا: راض، إلا أنه لا يوصف بذلك إلا إذا وقع الفعل مطابقاً لإرادته من عباده فلا يقل: رضيه قبل وقوعه.

(فصل: والذي يجري عليه تعالى من الأسماء في هذا الباب)

قوله: (وليس طريقه الفعلية).

أي وليس الذي يفيد قولنا: مريد طريقه الفعلية، وهو أن يفيد فعل الإرادة كمعيد ونحوه. قوله: (لأنه لا فرق بين الإرادة والمحبة). اعلم أن هذه مسألة خلاف، فمنهم من ذهب إلى أن المحبة هي الشهوة وليست الإرادة، وقال أصحابنا: إنما تستعمل في الشهوة تجوزاً وإلا فهي من أسماء الإرادة ولهذا لا يصح أن تثبت بأحد اللفظين وتنفي بالآخر.

قال الإمام يحيى عليه السلام: والمعنى أن المحبة هي اسم للإرادة التي تطابق الداعي، فلو قدرنا أن الله تعالى خلق فينا إرادة لا تطابق الداعي لم تكن محبة.

قوله: (ومنها قولنا: راض).

اعلم أن مذهب الجمهور من أصحابنا أن الرضاء هو الإرادة المتقدمة المتعلقة بفعل الغير بشرط وقوع ذلك الفعل، والسخط الكراهة على هذا القياس فلهذا عده من هذا الباب.

ومتى قيل: رضي الله عن فلان فقيل: معناه أنه أراد كل أفعاله ورضيها. وقيل: قد صار بالعرف من الأسماء المفيدة للتعظيم، وهو الحق؛ لأنه لو كان على القول الأول لما صح الترضية إلا ممن يقطع بأنه لم يأت معصية قط، وذلك يؤدي إلى أن لا يرضى عن أحد حتى الأنبياء. ومنها: قولنا: قاصد ومختار إلا أنهما لا يستعملان إلا في فعل النفس بشرط المقارنة أو ما في حكمه وقد يستعمل الاختيار في إيقاع الفعل لا على وجه الإكراه.

وقال أبو علي: الرضا والسخط معنيان زائدان على الإرادة والكراهة.

قوله: (فقيل: معناه أنه أراد كل أفعاله ورضيها).

هذا قول الشيخ أبي علي وهو ظاهر قول الفقيه حميد. قال: ومنه قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ١٨] ويقول أحدنا: رضيت عن زيد. أي رضيت أفعاله، وكذلك القول في السخط والذي ذهب إليه أبو هاشم أن المراد بذلك التعظيم للمرضي عنه والذم والاستحقاق بالمسخوط عليه.

قوله: (حتى الأنبياء).

يعني لأنه قد يقع في أفعالهم الصغائر وهو تعالى يكرها فضلاً عن أن يريد لها، أو المباحات والمكروهات والأفعال اليسيرة وهو لا يريد لها.

قوله: (قاصد ومختار).

القصد: هو الإرادة المقارنة للمراد إذا كان مبتدأ أو مسبباً غير مترشح بشرط أن يكون فاعلها وفاعل المراد واحداً وكذلك الاختيار.

قوله: (أو ما في حكمها).

أراد به مقارنة أول الجملة المرادة وإن تقدمت على آخرها كإرادة الخبر فإنها تقارن أول حروفه وهي قصد، وإن لم تقارن ما بعده من الحروف ويحتمل أنه أراد بها في حكمها مقارنة السبب، ويطلق هذا قول ابن متويه يجب في القصد أن يكون مقارناً للمراد المقصود أو لسببه.

وأما ما يجري عليه بمعنى كونه كارهاً فنحو قولنا: ساخط وهو نقيض الراضي يفيد وقوع الفعل المكروه، ومتى علق بالفاعل نحو قوله تعالى: ﴿أَنْ سَخَطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ٨٠]، فمعناه كراهة المنافع وإرادة المضار، وفيه من الخلاف ما تقدم، والحق أنه قد نقل إلى ما يفيد اللم والاستحقيق لولا هذا لما جاز إطلاقه على أحد قط؛ لأنه ما من مكلف إلا وقد فعل واجباً أو ترك قبيحاً.

وأما الغضب والبغض فيصح أن يكون من باب إرادة المضار، ويصح أن يكون من باب كراهة المنافع.

قوله: (ومتى علق بالفاعل نحو: ﴿أَنْ سَخَطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾)... إلى آخره.

قال الفقيه حميد في (العمدة): إذا علق السخط بالفاعل فقيل: سخط الله على فلان، فقيل: المراد أحد أمرين إما كراهته لفعله، وإما إرادة إيصال العقاب إليه.

وقيل: بل إذا علق بالفاعل فهو إرادة العقوبة والإهانة هذا من جهته تعالى، وأما السخط من الواحد منا على غيره فهو كراهة النفع وإرادة الضرر، وأما المعلق بالفعل فهو كراهته شاهداً وغائباً، ولا يطلق عليه تعالى أنه ساخط فيما لم يزل كما لا يقال مرید فيما لم يزل.

وقال سليمان بن جرير: بل يوصف تعالى بأنه ساخط فيما لم يزل على من علم أنه سيعصي - وبنى ذلك على مذهبه في أنه تعالى مرید فيما لم يزل.

قوله: (إلا وقد فعل واجباً أو ترك قبيحاً).

يقال: أما القطع بأنه لا يكلف إلا وقد فعل واجباً فغير ممكن، وأما تركه قبيحاً فهو وإن صح فليس يمنع من أن يكون تعالى كارهاً لجميع أفعاله، لأن ترك القبيح ليس عبارة عن فعل بل عن عدم فعله وانتفاء الإتيان به، والأولى أن يقال: لو كان ذلك معنى قولنا سخط الله على فلان للزم ألا يقال ذلك في الكفار الذين قد علمنا منهم الإتيان بشيء من الواجبات كاليهود ونحوهم، ومعلوم صحة إطلاقنا ذلك في حقهم.

وكذلك المعادة من الله تعالى لعباده. وأما المعادة من العباد لله تعالى فمعناه معادة أوليائه بإرادة مضارهم والاستخفاف بهم أو كراهة منافعهم وإعظامهم. وأما البراءة من الله تعالى فإن عقلت بالفعل فللمراد أنه كراهة نحو: إن الله بريء من الكفر، وإن عقلت بالفاعل نحو: إن الله بريء من المشركين جاز أن تكون بمعنى كراهة فعله، وجاز أن تكون منقولة إلى معنى اللئيم والاستخفاف. وأما الغيظ فلا يجوز إجراؤه؛ لأنه يفيد ضرباً من التغير وفوران النفس.

قوله: (وكذلك المعادة)... إلى آخره.

يعني فإنها تصح أن تكون من باب إرادة المضار، وأن تكون من قبيل كراهة المنافع. وقال ابن متويه: هي إرادة الذم والاستخفاف. وقال: لا بد أن يكون ذلك مجازاً، لأن المفاعلة لا بد أن تكون بين اثنين إلا في مواضع كقاتله الله. وذكر الفقيه حميد أن المعادة تقيض الموالاتة، وأن المراد بقولنا: إنَّه تعالى يوالي المؤمنين أنَّه يريد إعظامهم، وبقولنا في العبد: إنَّه يوالي الله تعالى أنَّه يريد عبادته وتعظيمه، وكذلك إذا قيل: إنَّه موالٍ لأولياء الله تعالى فالمراد به أنَّه مرید لتعظيمهم.

قوله: (وفوران النفس).

يعني هيجانها وعليه قوله تعالى: ﴿ تَكَادُ تَمَيَّرُ مِنَ الْقَيْظِ ﴾ [الملك: ٨] لما يوجد فيها من الاضطراب، وبهذا يتبين الفرق بين الغضب والغيظ لأن الغضب لا يفيد شيئاً من ذلك، ووجه آخر وهو أنَّه يصح أن يغتاظ من فعل نفسه ولا يجوز أن يغضب من فعل نفسه.

فائدة:

لا يجوز وصفه تعالى بالنية لما تقدم، ولا بالعزم لما تقدم أيضاً.

قيل: ولأن أصل العزم القطع على الشيء بعد الروية وهذا لا يصح في حقه تعالى لأنه عالم لذاته، وما ورد في الأثر من قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى

عزائم»^(١). فالمراد بالعزائم الأفعال التي أوجبها بقول القائل: عزمت عليك أي أوجبت ذكره الفقيه حميد في (العمدة)، وقريباً منه ذكره ابن متويه.

ولا يوصف تعالى بأنه بات. قيل: لأنه يفيد طرفاً من التردد والحمل على النفس بما يشق.

ولا يوصف تعالى بأنه حاسد، لأن الحسد إرادة ما يزول به النعمة عن الغير على وجه يقبح مع سرور، فلهذا لا تكون إرادته تعالى لما تزول به النعمة عن أحد من عبيده حسد لأنه لا يلحقه بذلك سرور. وقلنا: على وجه يقبح. احترازاً من إرادتنا لما تزول به نعم الكفار.

ولا يوصف تعالى بالغبطة لأنها اسم للإرادة التي تتعلق بأن تكون على ما عليه غيره من الحال من غير إرادة لزوال ذلك عن الغير، وقد يستعمل الحسد في الغبطة تجوزاً. قال ابن متويه: وتحمد الغبطة ويذم الحسد.

تنبيه:

فيما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب. قيل: لا يجب على الأعيان إلا مجرد العلم بأنه تعالى مريد لثلاثين نفى عنه ما علم ضرورة من الدين وهو أنه تعالى مريد، فقد وصف نفسه تعالى بذلك في صريح القرآن المجيد، وأما العلم بكيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفة ونحو ذلك ككون الإرادة لا في محل فمن فروض الكفايات، وأما كونه تعالى لا يريد القبيح ففرض عين لتوقف معرفة العدل عليه.

وإذ قد فرغنا من الكلام على مسائل الإثبات وأشرنا على الكلام في مسائل النفي فينبغي البداية بمقدمتين قبل الكلام عليها:

المقدمة الأولى: في تعددها وتعييناتها، أما تعددها فهي ثنائي، وأما تعييناتها فهي أنه تعالى ليس بعاجز، ولا جاهل، ولا ميت، ولا معدوم، ولا محتاج، ولا مُشْبِهٌ للمحدثات، ولا

(١). في الجامع الصغير أحمد، والبيهقي في السنن عن ابن عمر، والطبراني عن ابن مسعود اهـ

مرئي، ولا ثاني له، فأما الأربع الأول فقد تقررت بإثبات القادرية والعالمية والحياة والوجودية له تعالى وأنها واجبة في حقه، فإنه يستحيل ثبوت أضدادها مع ثبوتها ووجوبها، وأما الأربع الآخر فهذا موضع الكلام عليها.

المقدمة الثانية: في ترتيب هذه الأربعة التي تحتاج إلى الكلام عليها، ولا خلاف بين المتكلمين في تأخير مسألة نفي الثاني، إذ هي كلام في أنه لا ثاني له يشاركه في صفاته الإيجابية والنفية، وما لم تُعيَّنْها وتكلم عليها لم يحسن منا الكلام على نفي المشاركة فيها إذ لا يعلم نفي المشاركة في أمر إلا بعد العلم به، وأما مسألة نفي الرؤية فيحسن تأخيرها عن الأولتين لأنها كلام في نفي صفة له تعالى مع غيره إذ مضمونها أنه تعالى لا يرى وأن غيره لا يراه بخلافهما فإنهما كلام في نفي صفة يختص نفيها بذاته تعالى، ولأننا ما لم نعلم أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض لم يصح لنا دليل المقابلة لأننا نقول فيه: إنه تعالى ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل، وما لم نعلم أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض لم يثبت لنا ذلك، وكذلك دليل الموانع لأننا نقول فيه: والموانع إنما تمتع من رؤية الأجسام والألوان والله تعالى ليس بجسم ولا لون، وذلك يترتب على مسألة نفي التشبيه، وكذلك فلا استدلال عليها بالسمع لا يصح إلا مع ثبوت أنه تعالى ليس بجسم على الصحيح، وأنه لا يجوز عليه الحاجة.

وأما مسألتنا نفي الحاجة والتشبيه فقد وقع الخلاف فيهما، فالذي ذكره القاضي والسيد الإمام وغيرهما وهو الذي بنى عليه المصنف أن مسألة نفي الحاجة أولى بالتقديم لأنها مركبة من إثبات ونفي، إذ أحد طرفيها أنه تعالى حي وهو إثبات فألحاقها بمسائل الإثبات أولى، ولأننا لما نفيْنَا في فصل الكيفية المؤثر في صفاته تعالى ألحقنا ذلك بنفي ما يجري مجرى المؤثر وهو داعي الحاجة، والذي اختاره الشيخ أحمد بن الحسن وتلميذه الفقيه حميد تقديم مسألة نفي التشبيه، لأن مسألة نفي الحاجة تنبني على مسألة نفي التجسيم حيث يستدل بدليل أبي هاشم إذ يقال فيه: والزيادة والنقصان لا يجوزان إلا على الأجسام والله تعالى ليس بجسم، ثمَّ

إن مسألة نفي التجسيم أهم لأنها نفي لصفات المحدثات عن ذات الله تعالى وبيان لعدم جوازها عليه فالاهتمام بها أولى من الاهتمام بما هو نفي للدواعي والصوارف الحاجية.

تنبيه:

قد يجري في عبارات المتكلمين صفاته تعالى النفية، وقد يقولون صفاته السلبية، ف قيل: معناهما واحد، وعلى هذا يصح الإتيان بأيها شئت. وقيل: بل السلب لا يستعمل إلا في النفي بعد الثبوت إذا كان نفيًا لصفة والنفي يشمل النفي الأصلي والفرعي، ويستعمل في نفي صفة عن ذات وفي نفي ذات عن ذات، وعلى هذا الأخير لا يصح أن يقال في صفاته تعالى هذه الأربع ولا في غيرها من صفات النفي: صفاته تعالى السلبية بل لا يصح إلا أن يقال: صفاته تعالى النفية.

القول في أن الله تعالى غني

الغني في اللغة: من استغنى بما في يده /٢٥/ عما في أيدي الناس، ومنه (القناعة رأس الغنى).

وفي اصطلاح الفقهاء: هو من ملك النصاب أو ما قيمته نصابه وقيل: من ملك الكفاية.

(القول في أن الله تعالى غني)

قوله: (من استغنى بما في يده عما في أيدي الناس).

قد قيل في حده لغة: من استغنى بالشيء عن غيره قليلاً كان أو كثيراً، قيل: ويعتبر فيه عرف أهل النواحي والأزمنة، فهو من ملك ما يسمى مالكة في عرف تلك الناحية وذلك الزمان غنياً، ويختلف الحال فيه باعتبار الأمصار والأزمان.

قوله: (من ملك النصاب). هو من الذهب عشرون مثقالاً ومن الفضة مائتا درهم قفلة، ومن الجواهر وأموال التجارة ما قيمته ذلك، ومن الحب خمسة أوسق، ومن الإبل خمس، ومن البقر ثلاثون، ومن الغنم أربعون.

قوله: (قيل: أو ما قيمته نصاب).

يعني من العروض إذا كان زائداً على ما يستثنى له، فقول المؤيد بالله وهو الظاهر من المذهب أنه يصير بذلك غنياً فلا يجوز له أخذ الزكاة كما لا يجوز لمن ملك النصاب، وفيه خلاف.

قوله: (وقيل: من ملك الكفاية). هذا قول الناصر والشافعي والمرضى^(١) وأبي طالب^(٢)

(١) - الإمام المرتضى: هو محمد بن الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي رحمته الله، المسمى جبريل أهل الأرض، ولد سنة ٢٧٨هـ، وأخذ عن والده مؤلفاته وغيرها، وكان عالماً أديباً شاعراً زاهداً، وله من المؤلفات في الفقه كتاب الإيضاح والتوازل وغيرها، وله في علم الكلام مؤلفات، وكان زاهداً ورعاً قام بأمر الإمامة بعد أبيه، ثم تنحى عنها لأخيه الناصر، ومدة انتصابه ستة أشهر وبعد اعتزاله أغلق على نفسه الباب واشتغل بالعلم والعبادة، توفي في شهر المحرم

وفي اصطلاح المتكلمين: هو الحي الذي ليس بمحتاج.
والحاجة ضربان: حاجة الأثر إلى المؤثر، وتقدم نفيها عن الله تعالى في ذاته وصفاته وحاجة
دعاه وصرف، وهي ما تدعو الحي إلى جلب نفع له، أو تصرفه عن جلب ضرر إليه

فإنهم جعلوا الغني من ملك ما يكفيه ويكفي من يمونه سنة.

قوله: (هو الحي الذي ليس بمحتاج).

اعلم أن هذه الحقيقة لا تثبت إلا في حقه تعالى فأما من عداه من الأحياء فهم محتاجون إليه
تعالى، بل يحتاج بعضهم إلى بعض، ولا بد من اعتبار الطرفين في هذه الحقيقة كونه حياً إذ لو لم
يكن حياً لم يوصف بالغنى كالجماد والأعراض، وكونه غير محتاج إذ لو احتاج إلى شيء لم يكن
غنياً.

قوله: (والحاجة ضربان)... إلى آخره.

الذي يعتبر من نفي الحاجة في المعنى الاصطلاحي: هي حاجة الدواعي والصوراف، فأما
نفي حاجة الأثر فهي غير معتبرة في كونه غنياً، ولكن أفردها المصنف تنبيهاً على مزيد فائدة.

سنة/ ٣١٠ عن اثنين وثلاثين عاماً.

(١) - هو الإمام أبو طالب يحيى بن الحسين بن هارون بن الحسين بن محمد بن هارون بن محمد بن القاسم بن الحسن بن زيد بن
الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام ، أخو الإمام المؤيد بالله أحمد عليه السلام ، من أئمة أهل البيت في الجيل والدليم ، ولد
بالمدينة سنة (٣٤٠هـ) ، وكان تلو أخيه في العلم والفضل والكمال والورع والزهد ، بلغ في العلوم مبلغاً عظيماً حتى لم
يبق فن من فنون العلم إلا طار في أرجائه ، وسيح في أثنائه ، اشتغل بالعلم ونشره وتجديد رسوم الدين ، وكانت بيعته
عليه السلام بعد وفاة أخيه المؤيد بالله سنة (٤١١هـ) واشتغل بعد الدعوة بصلاح الأمة ، وإنفاذ أحكام الله ، وجهاد الظالمين ،
ومناوذة الفاسقين ، وعبادة الله حتى أتاه اليقين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولم يختلف عن بيعته أحد من
علماء وفضلاء الديلم لمعرفتهم بكماله .

وله عليه السلام التأليف العجبية ، والتصانيف الفارقة في جميع فنون العلم فله المجزي مجلدان في أصول الفقه ، وكتاب جامع
الأدلة ، وكتاب الدعامة في الإمامة ، وكتاب التحرير وشرحه إثني عشر مجلداً في الفقه ، وشرح البالغ المدرك ، وكتاب
الإفادة في تاريخ الأئمة السادة ، وتوفي عليه السلام بطبرستان سنة (٤٢٤هـ) وعمره نيف وثمانون سنة ، تمت.

والداعي: هو ما يرجح وجود فعل على علمه من غير تأثير.
وينقسم إلى داعي حكمة، وهو علم الحي أو ظنه أو اعتقاده بأن للغير في الفعل نفع أو دفع ضرر مع حسنه
وقلنا: مع حسنه، احترازاً من إثابة أهل النار.

وقد ذهب أبو علي إلى أن الغنى والحاجة معنيان، فقال له أصحابنا: لا طريق إلى ذلك، وإنما المرجع بالحاجة إلى الداعي الذي يدعو إلى جلب منفعة أو دفع مضرة أو أحدهما بدليل أنه لا يجوز أن يقول قائل: أنا محتاج إلى هذا الشيء وليس لي فيه نفع ولا دفع ضرر، أو لي فيه نفع أو دفع ضرر ولست بمحتاج إليه كما لا يصح أن يقول ذلك في داعي الحاجة والمرجع بالغنى إلى نفيها.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا خلاف بين أهل الإسلام ومن أقر بالصانع في أنه تعالى غني إلا فرقة من اليهود حكى الله تعالى عنهم نسبة الحاجة إليه حيث قال: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيكَهُ﴾^(١) [آل عمران: ١٨١].

وقيل: إن القائلين بذلك لم يقولوه عن اعتقاد وإنما أوردوه على جهة الإلزام للرسول ﷺ والتهمك بما جاء به من قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: ٢٤٥] فلا خلاف في الحقيقة.

قوله: (احترازاً من إثابة أهل النار).

يعني فإن علمه تعالى بأن لهم في الإثابة نفعاً ودفع ضرر ليس بداعي حكمة إلى إثابتهم، لأن الإثابة لهم قبيحة إذ فيها تعظيم من لا يستحق التعظيم وهو قبيح، وداعي الحكمة لا يتعلق بها هو قبيح.

(١). التلاوة: ﴿لقد سمع الله قول الذين﴾.

وداعي حاجة، وهو كداعي الحكمة إلا في اعتبار الحسن ، وفي أن النفع ودفع الضرر هنا عائدان إلى نفس الحي، ولهذا امتنع في حقه تعالى، والصارف: ما يرجع علم الفعل على وجوده من غير تأثير، وقسمته كقسمة الداعي إلا أن تعلقه على العكس والمنفعة هي اللذة والسرور

قوله: (إلا في اعتبار الحسن).

يعني فإنه علم الحي أو ظنه أو اعتقاده أن له في الفعل جلب منفعة أو دفع مضرة سواء كان ذلك الفعل حسناً أو قبيحاً، وقد يقال فيه: علم الحي بحياة إلى آخره، وكذلك^(١) في الصارف إذ لا يجوز أن على الحي لذاته.

قوله: (إلا أن تعلقه على العكس).

يعني فإنه يتعلق بجلب السرور أو وفوت النفع، عكس تعلق الداعي فإنه يتعلق بالنفع ودفع الضرر.

واعلم أنه لا بد من اشتراط الاستقبال في متعلق الداعيين والصارفين.

قوله: (هي اللذة والسرور).

أما اللذة فهي تنقسم إلى قسمين، حادثة وباقية، فالحادثة: المعنى المذكور بمحل الحياة في محلها مع الشهوة كالحادثة عند حك الجرب وما يوجد عند الجماع، والباقية: إدراك الشيء مع الشهوة له كإدراك المشومات والمطعومات المستطابة.

قيل: ومعنى كونها لذة باقية أنها ذات تدرك في غير محل الحياة مع الشهوة، وفيه نظر. والأولى أن يقال: إنها سميت باقية لأنها عبارة عن الإدراك لذات تدرك في غير محل الحياة، والإدراك من الصفات المستمرة الباقية التي لا يخرج عنها المتصف بها إلا لخروجه عن مقتضيتها أو شرط اقتضائه لها، واللذة الحادثة عبارة عن المعنى المدرك في محل الحياة الذي هو من جنس الألم وهو غير باق، وقد ذهب أبو علي إلى أنها معنى زائد على إدراك الشيء مع

(١)- في (ب): وكذا الصارف.

أو ما أدى إليهما أو إلى أحدهما، وتفارق النعمة مفارقة الأعم للأخص من حيث أن النعمة منفعة مخصوصة، والمضرة هي الألم والغم أو ما أدى إليهما أو إلى أحدهما

الشهوة كقولنا في اللذة الحادثة، وأما السرور فقد تقدم حده وهو: علم الحي أو ظنه أو اعتقاده أن له في الفعل جلب منفعة أو دفع مضرة أو لمن يحب، ويفترق هو وداعي الحاجة من وجهين: أحدهما: أن السرور يتعلق بالماضي والمستقبل دون الداعي فلا يكون إلا في المستقبل. وثانيهما: أنه قد يكون لأمر يخصه ولأمر يتعلق بغيره ممن يحب، وداعي الحاجة لا يكون إلا لأمر يختص بصاحبه. والغم عكس السرور في ذلك. هذا مذهب الجمهور.

وذهب أبو علي إلى أن الغم والسرور معنيان غير ما ذكره من الاعتقادات والظنون. وقال ابن الملاهي: السرور وما يجده الإنسان من انبساط القلب والدم على وجه مخصوص. والغم: ما يجده من انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه. قال: وذلك يوجد من النفس حتى أنه يظهر انبساط الدم في وجهه وسائر بدنه. ويقال: انشرح صدره. ويقال: الغم يميمت النفس ويقصر القلب.

قوله: (أو ما يؤدي إليهما أو إلى أحدهما). الذي يؤدي إليهما كأن يسلم إلى الغير دنائير أو غيرها مما يمكنه أن يحصل به شيئاً من الملاذ، فإن ذلك يؤدي إلى سروره ولذته، والذي يؤدي إلى أحدهما أن يدل الغير على كثر فإن نفس الدلالة يحصل له بها السرور في الحال، وأما اللذة فلا يؤدي إليها إلا أخذها^(١) للكثرة.

قوله: (من حيث أن النعمة منفعة مخصوصة). يعني لأنه يشترط فيها قصد صاحبها للإحسان وكونها حسنة، وليس كذلك المنفعة فإنها منفعة سواء قصد بها الإحسان أم لا، وسواء كانت حسنة أو قبيحة، فكل نعمة منفعة وليس كل منفعة نعمة.

قوله في تعريف المضرة: (أو ما أدى إليهما أو إلى أحدهما).

(١). في (ب): إلا بعد أخذ.

وفارق النعمة والظلم مفارقة الأعم للأخص أيضاً، واللذة والألم هما المعنى المدرك بمحل الحياة فيه، ولكن إن قرناه شهوة سمى لذة، وإن قرناه نفاًر سمى ألمً، فبهذا التدرج صارت الحياة ملازمة للشهوة والنفاًر اتفاقاً بين الشيوخ، وإنما اختلفوا في حلة امتناع الشهوة والنفاًر عليه تعالى.

الذي يؤدي إليهما كأن يشج الغير شجة يتولد منها الألم ويظن لأجلها ذهاب حياته، والذي يؤدي إلى أحدهما كأن يخبر أحدهما بالغير بموت صديقه أو ذهاب ماله.
قوله: (وفارق النعمة والظلم مفارقة الأعم للأخص).

يعني فكل نعمة مضرّة وكل ظلم مضرّة، وليس كل مضرّة نعمة ولا كل مضرّة ظلماً، وذلك لأن النعمة مضرّة حسنة مستحقة والظلم مضرّة قبيحة غير مستحقة، ولا تكون النعمة إلاً كذلك ولا الظلم إلاً كذلك، والمضرّة من حيث كونها مضرّة لا يشترط فيها الاستحقاق ولا عدمه ولا الحسن ولا عدمه.

قوله: (ولكن إن قرناه شهوة سمى لذة وإن قرناه نفاًر سمى ألمً).

هذا مذهب الجمهور، فجعل الألم واللذة جنساً واحداً من المعاني ولم يجعلوا أحدهما مضاداً للآخر، قالوا: ولهذا فإن الجرب يتلذذ بإدراك المعنى الحادث عند الحك ولو لم يكن به جرب لتألم به بعينه، فجعلوا التألم به تارة لمقارنة النفرة والتلذذ به أخرى لمقارنة الشهوة.

قال ابن متويه: وقد حكى عن أبي القاسم خلافه، فأما اللذة الباقية والألم الباقي كالألم الحاصل عند إدراك الصبر فالمرجع بذلك إلى الإدراك مع الشهوة أو النفرة دون معنى حادث.

قوله: (فبهذا التدرج صارت الحاجة ملازمة للشهوة والنفاًر).

الموجود في النسخة التي بخط المصنف: (فبهذا التدرج صارت الحياة ملازمة للشهوة والنفاًر). ولكن الأقرب أن ذلك من سهو القلم فالمعنى لا يستقيم إلاً على حذف لفظ الحياة وأن يجعل مكانه لفظ الحاجة.

فقال أبو هاشم: لأنهما يلزمان الزيادة والنقصان من حيث يزداد جسم أحدنا بتناول ما يشتهي وينقص بتناول ما ينفر عنه واعترض بأن الزيادة والنقصان يقعان بمجرى العادة من الله تعالى، وأيضاً فقد يكون الأمر بالعكس مما ذكره.

قوله: (من حيث يزداد جسم أحدنا بتناول ما يشتهي وينقص بتناول ما ينفر عنه).

لهذه الدلالة تنمة وهي أن يقال: وإذا كانت الشهوة والنفار يلزمها الزيادة والنقصان^(١) ولا يجوز أن لا يكون إلا على الأجسام إذ المرجع بالزيادة إلى انضمام بعض الأجزاء المتحيزة إلى بعض، والمرجع بالنقصان إلى افتراق بعض الأجزاء المتحيزة من بعض، وقد ثبت أنه تعالى ليس بجسم ثبت أنه لا يجوز أن يشتهي وينفر.

قوله: (واعترض)... إلى آخره.

هذا الاعتراض أورده الشيخ أبو إسحاق، وتحقيقه أنه لا يصح كون الشهوة مؤثرة في زيادة الجسم إذ ليست من الأسباب المولدة ولا المتحيزات مما يتولد عن غيرها، فلا يصح أن تولد الشهوة تلك الأجزاء ولا أن تولد اجتماعاً ولا تأليفاً، وكذلك فالنفرة لا يصح أن تولد افتراق الجواهر ولا أن توجب عدمها، فحينئذ علمنا أن تلك الزيادة والنقصان من جهة الله تعالى أجرى العادة بذلك، فلو قدرنا أن الله تعالى مُشْتَهٍ ونافر لم يمتنع ألا يثبت ما مجراه العادة في حقه، فلا تزداد ذاته ولا تنقص بإدراك ما يشتهي أو ينفر عنه لا سيما وذلك لا يصح عليه بل هو مستحيل في حقه تعالى.

قوله: (وأيضاً فقد يكون الأمر بالعكس مما ذكره).

هذا اعتراض آخر ورد على طريقة أبي هاشم في جعله الشهوة ملازمة للزيادة والنفرة ملازمة للنقصان. وتحقيقه: أن أحدنا قد يدرك ما يشتهي فينقص جسمه كالطين والجبين والجماع، وقد يدرك ما ينفر عنه فيزداد جسمه كازدياده بشرب الأدوية الكريهة شديدة المرارة.

(١). في (ب): الزيادة والنقصان اللذان لا يجوزان.

وقال الشيخ أبو إسحاق بن عياش والجمهور: لأنه لو جاز أن يشتهي لكان إما أن يشتهي لذاته أو لما هو عليه في ذاته أو بالفاعل أو لمعنى، والأول باطل، وإلا وجب أن يشتهي جميع المشتبهات فيكون ملجأ إلى فعلها دفعة واحدة، وإلى أن يوجد أكثر مما أوجد، وأكثر وقبل الوقت الذي أوجد فيه

وأجيب عنه: بأن الشهوة لهذه الأمور المذكورة تتعلق ببعض من الطين أو الجبن مثلاً وهو المتلذذ به، ولو أدركه مفرداً لحصلت الزيادة لكن اختلط به غيره مما لو انفرد لنفر عنه فوقه النقصان بإدراكه، وهذا معنى قولهم إن شهوة الطين والجبن شهوة كاذبة إلا أن في هذا الجواب تحكماً لم يدل عليه دليل، وأما الأدوية فإنها تقع الزيادة بانتوال الأطعمة عقيب شربها ولهذا لو استمر عليها لأهلكته.

واعلم أن هذا السؤال الأخير إنما يرد على عبارة الشيخ أبي هاشم وتحريره، لأنه خص الشهوة بالزيادة والنفرة بالنقصان، فأما على غير ذلك التحرير فهو غير وارد كأن يقال: إن الشهوة والنفرة تلازمها الزيادة والنقصان، وسواء كانت الزيادة لأجل الشهوة أو لأجل النفار، وسواء كان النقصان لأجل النفرة أو الشهوة.

قوله: (لذاته أو لما هو عليه في ذاته).

يعني إما أن يكون كونه مشتتياً صفة ذاتية يستحقها لذاته أو صفة مقتضاة عن صفته الذاتية فيستحقها لما هو عليه في ذاته.

قوله: (والأول باطل).

يعني وهو أن يستحقها لذاته أو لما هو عليه في ذاته، وجعل ما يدل على بطلانها واحداً، لأنه لا فرق بين الصفة الذاتية ههنا وبين ما هو مقتضى عنها في عدم الاختصاص ببعض المتعلقات دون بعض كما في عالميته تعالى.

قوله: (وإلى أن يوجد أكثر مما أوجد وأكثر).

وقيل: لتوفر دواعيه إلى جميع ذلك.

والثاني باطل لما تقدم من أن القديم لا فاعل له ولا لشيء من صفاته، ولأن تأثير الفاعل لا يتعلق بالحدوث وتوابعه أي الأحوال، ولأنه كان يلزم أن لا ينحصر تعلق هذه الصفة؛ لأنه لا ينحصر تعلق الصفة إلا لمعنى فيلزم ما تقدم. والثالث باطل لأن المعنى إن كان قديماً أو معدوماً لزم ما تقدم في كونه مشتهداً لذاته. وإن كان محدثاً لزم ذلك أيضاً وزيادة.

تجنب المصنف رحمته عبارة السيد الإمام عليه السلام ^(١) فإنه عليه السلام قال: وأن يريد في ذلك إلى ما لا يتناهى لأنه يرد عليها أن إيجاد ما لا نهاية له محال، وإيجاد المحال لا يصح وإن توفرت الدواعي إليه.

قوله: (لا يتعلق بالحدوث وتوابعه). يعني لا يتعدى تأثيره إحداث الذات وإخراجها من العدم إلى الوجود وتوابع الحدوث، وهي الوجوه التي يقع عليها الفعل ككون الكلام أمراً أو خبراً أو كون الفعل طاعة أو معصية. إذا تقرر هذا فالباري تعالى ليس له حالة حدوث تعالى عن ذلك، ثم إن ذلك الفاعل لا يصح أن يكون غيره تعالى لأنه إن جعل قديماً فلا قديم معه تعالى، وإن كان محدثاً فالمحدثات قادرة بقدرته فلا يصح تأثيرها في الشهوة، إذ لو صح لأثر أحدنا في شهوة لنفسه أو لغيره وهو محال، ثم كيف يؤثر أثر آفيا لا يباسه.

قوله: (لزم ما تقدم في كونه مشتهداً لذاته). يعني وهو أن يشتهي جميع المشتبهات فيوجد أكثر مما أوجد وقبل الوقت الذي أوجد، فيه إذ لا اختصاص للشهوة القديمة والمعدومة في ذلك، وبالجملة فما تقدم في إبطال المعاني القديمة حاصل هنا، وأما الشهوة المعدومة فلا اختصاص لها بمشئته دون مشئته.

قوله: (لزم ذلك أيضاً).

يقال: بل لا يلزم إذ كل شهوة محدثة تختص بجنس واحد ولا تتعداه، وما أنكرت أنه لم

(١) - عبارة السيد الإمام عليه السلام في شرح الأصول (ص/ ٢١٥) فإن قالوا: لم لا يجوز أن يكون مشتهداً لذاته؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ملجأ إلى خلق المشتبهات وإلى أن يزيد فيما إلا مالا نهاية له لعلمه بأنه يتضح بها ولا مضرة عليه في الحال ولا في المال.

وهو أن يكون ملجأً إلى إيجاد الشهوات على الحد الذي يكون ملجأً إلى إيجاد المشتبهات، ومثل هذا يجيء الكلام في أنه تعالى لا يجوز ٨٣٧/ أن يكون نافرأ إلا في كونه نافرأ بنفار محدثه فإنه يقال: لو جاز عليه النفار المحدث لجازت عليه الشهوة المحدثه إذ لو قلنا: كان يلزم أن يكون ملجأً إلى أن لا يخلق شيئاً من النفرة ولا من المنفر لكان لفاعل أن يقول: إنه يخلق لنفسه نفرة عن منفرات لم يخلقها ولا يخلق نفرة عن المنفرات التي خلقها.

يحدثها قبل الوقت الذي أوجد فيه المشتبهات، ولا أوجد شهوة لأكثر مما أوجده من المشتبهات.

قوله: (وهو أن يكون ملجأً إلى إيجاد الشهوات على الحد الذي يكون ملجأً إلى إيجاد المشتبهات).

يعني فيوجد من الشهوات أكثر مما أوجد وقبل الوقت الذي يقدر إيجادها لها فيه وقيل، وفيه سؤال وهو أن يقال: إنّه لا يكون ملجأً إلا حيث يكون محتاجاً، ولا يكون محتاجاً إلا حيث يكون مشتبهاً، لأن حاجته إلى المشتبهات فرع على التلذذ بها والتلذذ فرع على الشهوة وثبوتها له ولم تثبت بعد إذ لا تثبت إلا بأن يحدثها لنفسه، فكيف قلتم يكون ملجأً إلى خلق الشهوات؟

والجواب: أن ذلك لازم من حيث أنّها لو جازت عليه تعالى فهو يعلم حالته التي يكون عليها لو فعل الشهوة لنفسه والمشتبهات وما يثبت له بذلك من اللذة والسرور لأنه عالم لذاته، فيكون ذلك داعياً له إلى إيجاد الشهوة والمشتهى، والداعي إذا كان داعي حاجة فهو كاف في الإلجاء.

قوله: (لجازت عليه الشهوة المحدثه).

يعني لما ثبت وتقرر من أن كل ذات ضححت عليها صفة ثابتة لمعنى محدث أنه يصح عليها ضدها إذا كان لها ضد.

تنبيه:

قال أصحابنا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أن الله تعالى غني لا تجوز عليه الحاجة في شيء أصلاً لا في الدنيا ولا في الآخرة، وأنه غني فيما لم يزل وفيما لا يزال، ولا يجوز عليه الحاجة في حال من الأحوال.

القول في أن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه ما يجوز عليهما

أما أنه لا يكون جسماً فقد خالف فيه فرق كثيرة.

فقال هشام بن الحكم وغيره: جسم له أعضاء وجوارح، وهو خمسة أشبار بشبر نفسه.

وقال بعض الحشوية: إنه سبيكة ملقاة فوق العرش.

وقال مقاتل بن سليمان^(١) وداود الجواربي^(٢) إنه على العرش كعض ملوك البشر لحم ودم.

وقال قوم: إنه فضاء مثبت والأجسام كلها فيه، قالوا: وهو لا يحتاج إلى مكان؛ لأنه مكان في نفسه.

وحكي عن بعض الحنابلة القول بأنه جسم طويل عريض عميق وعليه جل أهل الحشور.

(القول في أن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه ما يجوز عليهما من التحيز

والحلول والتنقل في الأمكنة والجهات ونحو ذلك من توابعهما)

قوله: (سبيكة ملقاة).

أرادوا أنه لا خرق فيه ولا تشريح أعضاء وإنما هو جسم مصمت.

قوله: (وحكي عن بعض الحنابلة القول بالتجسيم).

ينسب مثل^(٣) ذلك إلى الفقيه المحدث إمام الحنابلة أحمد بن محمد بن حنبل^(٤) ومن أصحابه

(١) - هو مقاتل بن سليمان البلخي ، مفسر مشهور توفي سنة (١٥٠ هـ) وقيل بعد ذلك ، راجع ميزان الاعتدال للذهبي

(ج٣/ص١٩٦) من الطبعة المصرية ، تمت

(٢) - داود الجواربي ترجم له في لسان الميزان فقال : رأس في الرفض والتجسيم من مراتبي جهنم ، وذكره محقق كتاب الانتصار للخياط في

(ص/١٧٥) قال : قال السمعاني في كتاب الأنساب تحت نسبة الهشامي بعد ذكر هشام بن سالم الجواليقي ومذهبه ، وعنه أخذ داود

الجواربي قوله : إن معبوده له جميع أعضاء الإنسان واللحية اهـ.

(٣) - في (ب) : ينسب إلى الفقيه.

وقالت الثنوية: إنه نور لا يتناهى إلا من جهة السفلى، وبه قل بعض الكرامية، وقل البعض الآخر: إنه جسم قائم بذاته لا طويل ولا عريض ولا عميق.
وحكي عنهم الرازي القول بأنه في مكان.
وقالت الفلاسفة: إنه جوهر بسيط غير مركب.
وقالت النصارى: جوهر، وأكثر هذه المقالات هوساً لا يعقل فضلاً عن أن يشبهه الحال فيه.
لنا أن كل جسم متحيز وكل متحيز محدث والله تعالى قديم.
أما أن كل جسم متحيز فلأن هذا هو المعقول من الجسم بالضرورة، وأما أن كل متحيز محدث فلما تقدم في دليل الدعاوي. وأما أن الله تعالى قديم فتقدم أيضاً، وقد يورد هذا الدليل على وجه آخر وهو أن الأجسام متماثلة لاشتراكها في أخص أوصافها وهو التحيز، ولالتباسها على المدرك مع العلم بتغيرها والمتماثلات لا يجوز افتراقها في القدم والحديث.

من أنكر أن يكون ذلك مذهباً له، وهو اللائق بحلمه وعبادته وزهده وما كان عليه من محامد الأوصاف.

قوله: (وعليه جلُّ أهل الحشو). إننا نسبوا إلى الحشو لأنهم ينقلون الأحاديث المكتوبة في الأخبار النبوية ويروونها ويحتجون بها على ما يذهبون إليه، حدث مذهبهم في زمان بني أمية.
قوله: (لاشتراكها في أخص أوصافها وهو التحيز). يقال: إن التحيز صفة مقتضاة فكيف جعلت تماثل الأجسام لأجلها والتماثل من أحكام الصفة الذاتية؟
والجواب: أنه أراد من حيث أنها كاشفة بمجردا عن الصفة الذاتية ويدل الاشتراك فيها على الاشتراك في الصفة الذاتية.
قوله: (ولالتباسها على المدرك).

(١) - أبو عبدالله أحمد بن حنبل بن هلال بن أسد الذهلي الشيباني : إمام أهل السنة ، قال إبراهيم الخريزي : رأيت أحمد كان الله قد جمع له علم الأولين والآخرين ، وقال الشافعي : خرجت من بغداد فما خلفت بها رجلاً أفضل ولا أعلم ولا أفقه من أحمد بن حنبل ، ولد سنة (١٦٤هـ) وتوفي ١٢ ربيع الأول سنة ٢٤١هـ ، قال أبو زرعة : كان أحمد يحفظ ألف ألف حديث ، ومناقبه كثيرة أفردها البيهقي وابن الجوزي وغيرهما بالتأليف ، وقد رمي بالتجسيم ، تمت .

ولا يقال: إن الجوهرية تقتضي القدم في حقه تعالى دوننا؛ لأننا نقول: إما أن تقتضيها لا بشرط فيجب أن تقتضيها لنا، وإما أن تقتضيها بشرط فكان يصح حصوله لنا إذ لا يصح حصول المقتضى، ويستحيل شرط الاقتضاء على الإطلاق، وأيضاً فلا بد أن يكون ذلك الشرط بعض صفاته الأربع. وكلها قد استحققنا قبيلها.

دليل: كل جسم مؤلف بالضرورة، وكل مؤلف محدث من حيث لو كان قديماً لكانت أجزاؤه قديمة، فيكون كل جزء منها قادراً علماً لمشاركته للجملة في صفة ذاتية، وهي القدم، فيؤدي إلى التمانع.

يعني عند اتفاقها في قدرها ولونها وصورتها، فإن الواحد منا إذا رأى جسمين هكذا ثم غاب عنها ثم أدركهما ثانياً فإنه يعرض له اللبس فيما بينهما، وهذا عند أصحابنا من الطرق الدالة على تماثل الذاتين، وهو أن تلبسنا على المدرك لأنهما يدركان على صفتها الخاصة، والتباسهما لا يكون إلا لأشتراكهما فيها وباشتراكهما فيها يكون التماثل.

قوله: (مع العلم بتغايرهما). يجترز عن نحو الكون ومحلّه مما عرض اللبس فيه لأجل الحلول، وعن نحو الخضاب والشعر مما عرض اللبس فيه لأجل المجاورة فإنه لم يثبت العلم لمن التبس عليه ذلك بالتغاير فلا يدل على التماثل.

قوله: (ويستحيل شرط الاقتضاء على الإطلاق).

قد تقدم ذكر المراد من الإحتراز به فيما مضى.

قوله: (وأيضاً فلا بد أن يكون ذلك الشرط)... إلى آخره. يعني لعدم تعقل اشتراط سوى تلك الصفات الأربع التي هي القادرية والعالمية والحية والوجودية.

قوله: (وكلها قد استحققنا قبيلها). يعني فقد حصل الشرط فكان يلزم حصول الشروط.

قوله: (فيؤدي إلى التمانع). يعني بين الأجزاء التي قد لزم كون كل واحد منها قادراً علماً بأن يريد أحدها شيئاً ويكرهه الآخر.

دليل: لو كان تعالى جسماً لاستحل أن يكون قادراً علته؛ لأنه لا يصح أن يستحق هذه الصفات لذاته، وإلا لزم في كل جسم مثله، ولا لمعان لما تقدم في فصل الكيفية ولا بالفاصل لتأدية ذلك إلى أن يكون محدثاً.

دليل: كل جسم، فهو متناهي المقدار في المساحة والعدد وكل مثله فهو محدث.

دليل: كل جسم مركب، وكل مركب يجوز عليه التفريق، وفي ذلك صحة خروجه عن كونه قادراً وحيّاً ونحوهما وهو محل.

قوله: (لتأدية ذلك إلى أن يكون محدثاً).

يعني من حيث أنه لا يجعل الذات على صفة إلا محدث تلك الذات على ما تقدم.

قوله: (فهو متناهي المقدار في المساحة).

المساحة الذرعة، نقول: مسح الأرض مساحة أي ذرعها. قال العصفري^(١): المساحة هي معرفة الأشكال المسوحات كالكيل للمكيلات والوزن للموزونات والذرع للمطولات. قوله: (والعدد). يعني فيصح حصر أجزائه بالعدد، وهذا خلاف ما عليه النظام فإنه يذهب إلى أنه لا شيء من الأجسام تنحصر أجزاؤه ولا ينتهي عددها.

قوله: (وكل مثله فهو محدث). يعني من حيث أنه يجوز دخول الزيادة والنقص فيه بلا محالة ولو كان قديماً لم يجوز تغييره ولا زيادته ولا نقصانه فإن^(٢) لواحق الحدوث مما لا يصح إلا في المحدثات.

قوله: (دليل: كل جسم مركب وكل مركب يجوز عليه التفريق)... إلى آخره.

قد يورد هذا الدليل على وجه آخر وهو أن يقال: لو كان تعالى جسماً لكان مركباً لأن

(١). هو الشيخ العلامة الفضل بن أبي سعد العصفري من بلاد عفار بلاد حجة من جهة شمال صنعاء، وهو من المجتهدين الأخبار والعلماء الأخيار، وله مؤلفات في الفرائض والحساب والمساحة وعلم البيهة وما يتعلق بها، وكان أحد الأئمة المشهورين في الفرائض، وكان في عشر المائة الخامسة من الهجرة، وقد ترجم له العلامة المقرئ في نزهة الأبصار وكذا صاحب المستطاب في تاريخ علماء الزيدية وفي مطلع البدور. اهـ.

(٢). في (ب): فإن ذلك من لواحق الخ.

دليل: لو كان جسماً لكان كائناً في ما لم يزل، فتكون هذه الصفة واجبة فيشاركه فيها جميع الأجسام؛ لأن التماثلات ١٢٧/ لا يجوز افتراقها في ما يجب أو يجوز أو يستحيل مما يكون وجوبه وجوازه واستحالته راجعاً إلى الذات، ألا ترى أنه يجب له التميز في كل حل ويجوز عليه التنقل في كل حل، ويستحيل عليه الكون في جهتين في وقت واحد على كل حل،

المعقول من الجسم هو الطويل العريض العميق، وذلك مركب بلا محالة، ولو كان مركباً لكان وجوده متوقفاً على وجود كل واحد من مفرداته لأن حقيقة المركب هو الذي يلتزم من مجموع أجزاء فحصول مركب من دون مفرداته محال، وما كان كذلك كان ممكناً لذاته لأننا لا نعني بالممكن إلا ما كان محتاجاً إلى غيره، ولولا ذلك الغير لم يكن موجوداً، وهذا حاصل في المركب مع مفرداته فإنه لا يمكن وجود المركب من دونها، وهو تعالى يستحيل أن يكون ممكناً لذاته لما تقدم من أنه واجب الوجود، وما كان واجب الوجود استحال أن يكون ممكن الوجود لأن فيه الجمع بين النقيضين. ذكره الإمام يحيى في (التمهيد)^(١).

قوله: (لكان كائناً فيما لم يزل). يعني لما تقدم من استحالة حلوله عن الكائنية في الجهات.

قوله: (فتكون هذه الصفة واجبة). يعني إذ لا يصح تعليلها بالكون فتكون معنوية لما تقدم من أن الأكوان محدثة والفاعل لا يصح تأثيره في صفة لذات إلا إذا كان قادراً عليها، وإذا لم تكن معنوية ولا بالفاعل كانت واجبة إما ذاتية أو مقتضاة، إذ الصفة إما جائزة فتكون معنوية، أو بالفاعل أو واجبة فتكون ذاتية أو مقتضاة.

قوله: (فيشاركه فيها جميع الأجسام).

أي في وجوبها وكيفية استحقاقها، وقد ثبت أنها في حق الأجسام معنوية جائزة.

قوله: (ألا ترى أنه يجب له). أي لجنس الجسم لما كانت الأجسام متماثلة.

قوله: (ويجوز عليه التنقل في كل حل). إننا كان هذا الجواز راجعاً إلى الذات لأنه من أحكام الصفة المقتضاة التي هي التحيز عن الصفة الذاتية التي هي الجوهرية.

(١). هو في التمهيد (ص/ ٢٦٦) من الطبع تحقيق هشام حنفي سيد.

واحترازنا عن ما يكون وجوبه وجوازه واستحالته راجعاً إلى غير الذات، كوجوب القلورية عند وجود القدرة وصحة الموت عند حصول الحياة واستحالة الحياة عند فقد البنية. دليل: كل جسم فإنه إما يفعل الفعل مباشراً أو متعدياً، والله تعالى يفعل مخترعاً، فيجب أن لا يكون جسمه، أما أن كل جسم لا يفعل إلا في محل قدرته أو بواسطة فعل في محلها، والأول هو كل عاقل يعلم أن الجسم لا يفعل إلا في محل قدرته أو بواسطة فعل في محلها، والأول هو المباشر والثاني هو المتعدي، وأما أن الله تعالى يفعل مخترعاً فدليلة أنه يفعل الأفعال الكثيرة في الأماكن المتباعدة في الوقت الواحد ولأنه يفعل الأفعال الكثيرة فينا ولسنا عملاً لقدرته، ولا نحس بمحاسة محل قدرته.

قوله: (ويستحيل عليه الكون في جهتين في وقت واحد).

فيه نظر لأن هذه الاستحالة ليست براجعة إلى الذات وإنما هي راجعة إلى تضاد الكونيين وتنافيها.

قوله: (وصحة الموت عند حصول الحياة).

فيه نظر لأن الموت ليس بمعنى على الصحيح الذي اختاره اللهم إلا أن يكون قصد به زوال الحياة، وفيه أيضاً نظر لأن الصحة لا تضاف إلى أمر نفسي، فكان الأولى أن يقول: وصحة القدرة عند حصول الحياة.

قوله: (إمّا يفعل الفعل مباشراً أو متعدياً).

ينبغي الكلام في حقيقة المباشرة والتعدي والاختراع أيضاً فإن هذه هي الوجوه التي يحدث الفعل عليها، أما المباشرة فهي عند المتقدمين إيجاد الفعل بالقدرة في محلها ابتداءً والمباشر ما وجد بالقدرة في محلها ابتداءً، وعند المتأخرين أنها إيجاد الفعل بالقدرة في محلها مطلقاً سواء كان ابتداءً أو توليداً، والمباشر ما وجد بالقدرة في محلها كذلك، فعلى كلام المتأخرين يكون العلم المتولد عن النظر مباشراً وإيجاده كذلك مباشرة. وعلى كلام المتقدمين ليس كذلك.

قيل: واصطلاح المتأخرين هو المطابق للغة، وأما التعدي فهم متفقون على أنه إيجاد الفعل

دليل: لو كان جسماً لما صح منه فعل الأجسام لأنه إما أن يفعلها مباشرة أو متعدية أو مخترعة.

والأول باطل لتأديته إلى تداخل المتحيزات أو حلول المتحيز. والثاني باطل لأن الفعل لا يتعلى إلى الغير إلا بالاعتماد والاعتماد لا تأثير له في توليد الأجسام، وإلا وجب مثله في الاعتماد الذي نفعه فيفعل أحدنا لنفسه بالاعتماد ما شاء من الأموال والبنين.

بالقدرة في غير محلها بواسطة فعل في محلها، وأن المتعدي هو الفعل الموجود بالقدرة في غير محلها بواسطة فعل في محلها، فعلى كلام المتقدمين يكون في أفعالنا ما ليس بمباشر ولا متعد وهي المتولدات الحاصلة في محل القدرة، وعلى كلام المتأخرين لا تخلو أفعالنا عن أحد هذين القسمين، وعلى التفسيرين جميعاً لا شيء من أفعاله تعالى بمباشر ولا متعدي.

وأما الاختراع فهو إيجاد الفعل لا في محل القدرة ولا بواسطة فعل فيه، والمخترع الفعل الموجود إلى آخره، هكذا أطلق المتأخرون، وأما المتقدمون فيشرطون في الفعل المخترع أن يكون مبتدأ، فعلى كلامهم يكون في أفعاله تعالى ما ليس بمخترع.

قوله: (لتأديته إلى تداخل المتحيزات أو حلول المتحيز).

كان الأولى أن لا يأتي بأو للتخير فإنه يلزم الأمران جميعاً، وذلك لأن المباشرة هي إيجاد الفعل بالقدرة في محلها، فإذا وجد الجسم كذلك لزم أن يكون حالاً في محلها لأن ذلك معنى المباشرة، وفي ذلك لزوم تداخلها بأن يوجد الجزءان في جهة واحدة لا تتسع إلا لأحدهما ومعلوم بالضرورة استحالته.

قوله: (لا يتعلى إلى الغير إلا بالاعتماد).

الوجه في ذلك ما علمناه بالاستقراء والتبعية من وقوف الفعل المتعدي على الاعتماد ثبوتاً وانتفاء بحيث لا يمكن خلاف ذلك.

قوله: (وإلا وجب مثله في الاعتماد الذي نفعه). يعني لما تقرر من أن السبب يولد في كل موضع ومن كل فاعل، إذ توليده لما هو عليه في ذاته وذلك ثابت أينما ثبت.

فإن قيل: إن الاعتماد الذي يولد الأجسام غير مقدور لكم.
قلنا: أنواع الاعتمادات ستة فقط بحسب الجهات الست وكلها نقدر عليه.
فإن قيل: إنما لم يفعل أحدنا الجسم لمانع.
قلنا: لا مانع يعقل إلا أن يقال: إن الجهات مشغولة، ولو كان كذلك لما صح من الله تعالى أيضاً ولتعذر علينا التصرف.
والثالث باطل لأنه لو صح الاختراع من بعض الأجسام القادرة لصح من سائرهما لتمائلها،
ولأننا نعلم بالاختيار تعذره، ولا وجه لذلك إلا كونها أجساماً ولما تقدم.
دليل: لو كان جسماً لكان قادراً بقدرة إذ لو كان قادراً لذاته لوجب ذلك في جميع الأجسام
لتمائلها.

قوله: (إلا أن يقال: الجهات مشغولة).

يعني فلو ثبت ذلك على ما ادعاه أبو القاسم لكان مانعاً، وإن كان أبو القاسم يقول
بانقباض الهوى وانبساطه لثلا يلزمه تعذر التصرف إلا أن هذا لا يتأتى له مع قوله بأنه ممتلئ
جواهرأ.

قوله: (ولما تقدم).

يعني في الدليل المتقدم حيث قال: كل عاقل يعلم ضرورة أن الجسم لا يفعل إلا في محل
قدرته أو بواسطة فعل في محلها.

قوله: (إذ لو كان قادراً لذاته).

أي الباري مع كونه جسماً تعالى عن ذلك، وقد ذهب النظام إلى أن الواحد منا قادر لذاته
وهو باطل لما ذكره، ولأنها لو كانت ذاتية لما تفاضل القادرون في المقدورات ولصح أن يمانع
الضعيف أبلغ الأقوياء، ولما تماثلت الأجسام القادرة وغير القادرة لافتراقها في صفة ذاتية،
وكان يلزم رجوعها إلى الأجزاء والأفراد، فيكون الواحد منا بمنزلة قادرين ضم بعضهم إلى
بعض، فلا يصدر الفعل منه بداع واحد، وبمثل هذا يبطل أن يكون كونه قادراً صفة مقتضاة،

ولو كان قادراً بقدره، وقد ثبت أنه يصح منه فعل الأجسام لكان يصح منا أيضاً لأن مقدرات القدر منحصرة متجانسة، فلأنا نعني بكونها وتجانست لكونها قادراً، فلو كان تعالى قادراً بقدره لوجب المحصار مقدرها وتجانسه فهذه ثلاثة أصول.

وما أبطل أن يكون الجسم / ٣٤٠ / كائناً بالفاعل أبطل أن يكون قادراً بالفاعل أيضاً. واعلم أن كلام المصنف في هذا الدليل الذي هو قوله: (دليل لو كان جسماً لكان قادراً بقدره) إلى آخره. منظر جداً لأنه قال في أوله: (ولو كان قادراً بقدره، وقد ثبت أنه يصح منه فعل الأجسام لكان يصح منا أيضاً)، يعني لأننا مثله قادرين بقدره، ثم احتج على لزوم ذلك بأن مقدرات القدر منحصرة متجانسة، ومعنى كونها منحصرة أنها مقصورة على الأجناس العشرة كما ذكره من بعد فكأنه قال: لو صح منه فعل الأجسام لصح منا لأننا مثله في كوننا قادرين بقدره، ومن لازم ذلك عدم صحة فعل الأجسام وفي هذا غاية الانظراب، ثم قال: فلو كان تعالى قادراً بقدره لوجب انحصار مقدرها وتجانسه، فأول الدليل حاصله لزوم أن نكون قادرين على فعل الأجسام، ثم خرج إلى دليل آخر وهو لزوم ألا يقدر الباري تعالى على الأجسام ولا على غير المقدرات العشرة، وساق كلامه على هذا إلى آخر الدليل، ثم قوله في قدرة الباري تعالى: لوجب انحصار مقدرها وتجانسه غير مستقيم، لأنه لا معنى لقوله: وتجانسه ولا طائل تحته لأن التجانس إنما يذكر في مقدر القدر على الجملة لا في قدرة واحدة.

ثم قوله: (فهذه ثلاثة أصول).

فذكر الأصلين الأولين وهو أن مقدرات القدر منحصرة متجانسة، وأن علة الانحصار والتجانس كونها قادراً، وأهمل الأصل الثالث فلم يذكره وهو أنه تعالى إذا كان قادراً بقدره ووجب انحصار مقدره وتجانسه.

إذا عرفت هذا تبين لك أن هذا الدليل راجع إلى دليلين أحدهما وهو الذي بنى عليه الكلام في أول الأمر أن يقال: لو كان تعالى جسماً لكان قادراً بقدره لما تقرر من أن الجسم لا يكون

أما أن مقدرات القدر منحصرة متجانسة فلأنا نعني بكونها منحصرة أنها مقصورة على الأجناس العشرة، وذلك معلوم من حمله، ونعني بتجانسها أنه ما من جنس من هذه العشرة يصح أن يفعل بقدرة إلا ويصح أن يفعل بسائر القدر، وذلك ظاهر أيضاً.

قادرًا إلا بقدرة، وإذا كان قادرًا بقدرة مع أنه قد تقرر صدور الأجسام منه وفعله لها وجب أن نكون قادرين عليها لما تقرر من أن مقدرات القدر متجانسة فلا قدرة يصح أن يفعل بها جنس إلا ويصح بسائر القدر، وإذا كنا قد علمنا عدم قدرتنا على الأجسام عرفنا أنه تعالى غير قادر بقدرة وفي ذلك كونه غير جسم.

وثانيهما: وهو الذي بنى عليه آخر الأمر أن يقال: لو كان تعالى جسماً لكان قادرًا بقدرة لما تقرر من أن الجسم لا يكون قادرًا إلا بقدرة، ولو كان قادرًا بقدرة وجب انحصار مقدراته في الجنس والعدد كما وجب ذلك في قدرنا إذ مقدرات القدر منحصرة متجانسة، وإنما انحصرت مقدراتها وتجانست لكونها قدرًا، فإذا شاركت قدرته تعالى قدرنا في كونها قدرة وجب أن تشاركها في انحصار المقدر وتجانسه لأن الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم، وههنا أصل وهي قدرنا، وفرع وهو قدرة الباري تعالى، وعلة وهي كونها قدرًا، وحكم وهو انحصار المقدر وتجانسه، فتقرر أنه تعالى لو كان قادرًا بقدرة لوجب انحصار مقدراته ومجانستها لمقدراتنا.

ثم يأتي بالاحتجاج على الأصول الثلاثة ثم يقول: وإذا قد تقرر عدم انحصار مقدراته تعالى وعدم مجانستها لمقدراتنا ثبت أنه غير قادر بقدرة، وإذا لم يكن قادرًا بقدرة لم يكن جسماً إذ الجسم لا يكون إلا قادرًا بقدرة.

قوله: (وذلك معلوم من حمله).

يعني تعذر أن يفعل بها غير الأجناس العشرة بالأدلة المقررة في مواضعها من اللطيف وإن كان البغداديون قد جعلوا من مقدراتها اللون والشهوة والحرارة فكلامهم ظاهر البطلان.

قوله: (وذلك ظاهر).

وإنما يشبه الحال في هل يصح تعلق قدر الجوارح بأفعال ٨٢٧/ القلوب أم لا، والعكس، وذلك صحيح بأن يدخل الله أجزاء الجوارح في تضاعيف أجزاء القلب أو العكس.

بيانه أنه يستحيل في بعض القادرين منا أن يصح منه فعل الكون دون الاعتماد، أو فعل الكون يمته دون يسرة، وكذلك يستحيل أن يصح منه فعل الإرادة دون الاعتقاد أو الظن، فلو لم تكن القدرة قدرة على سائر الأجناس التي يصح فعلها بالقدر وكان لكل جنس من هذه الأجناس قدرة تخصها لجاز حصول قدرة بعض الأجناس دون بعض، فيتأتى من أحدنا فعل الاعتماد دون الكون ونحو ذلك، ومعلوم خلافه.

قوله: (وإنما يشبه الحال)... إلى آخره.

اعلم أن الجمهور لما ذهبوا إلى تجانس مقدرات القدر لم يجدوا بداً من القول بأن قدر الجوارح قدر على أفعال القلوب / ٣٤١ / الخمسة ومتعلقة بها وإن لم يصح وجود تلك الأفعال في محال تلك القدر إلا على بعض الوجوه، وذلك بأن يبنى بنية مخصوصة، ومن القول بأن قدر القلوب قدر على أفعال الجوارح ويصح فعلها بها، وقد خالف في ذلك الشيخ أبو علي قال: لأن القدرة إنما تكون قدرة على ما يصح وجوده في محلها، وأفعال القلوب لا يصح وجودها في محال قدر الجوارح، فكيف تكون قدرها عليها، وهذا يوجب عليه ألا يمنع من كون قدر القلوب قدرها على أفعال الجوارح لصحة وجود الأكوان والاعتمادات وسائرهما في محالها، فيقال: وكذلك فالجارحة التي هي اليد ونحوها لو بناها الله تعالى بنية القلب لصح وجود أفعال القلب فيها لما فيها من القدر، فإن منع من ذلك قيل له: فقد أبطلت كلامك من أن القدرة قدرة على ما يصح وجوده في محلها.

قوله: (بأن يدخل الله تعالى أجزاء الجوارح في تضاعيف أجزاء القلب أو العكس).

فيه سؤال وهو أن يقال: إن الله تعالى حال تفريقه لأجزاء الجارحة وإفراد كل جزء وحده لعدم القدرة التي فيها، وأنت في بيان أن ذلك الجزء إذا أدخله الله تعالى بين أجزاء القلب صح فعل الاعتقاد ونحوه بتلك القدرة التي فيه، وفي تصحيح ما ذكرته صعوبة.

وأما أن العلة في هذا الاحصار والتجانس هو كونها قدراً، فلأن هذا الحكم يدور مع كونها قدراً ثبوتاً وانتفاءً مع فقد ما هو أولى بتعليق الحكم، واعترضه ابن الملاهي باعتراضين: أحدهما: أنه ليس للقدر بكونها قدراً صفة يشملها فيصح التعليل بها.

والجواب: أنها وإن زالت في حال التفريق فإن الله إذا أوصل ذلك الجزء إلى مستقره من القلب صح منه إعادة تلك القدرة بعينها فيه إذ هي باقية مبتدأة فيصح إعادتها، وحيث لا بد من القول بصحة إيجاد العلم وغيره من أفعال القلب بها وإلا أدى إلى أن يصح فعله ببعض قدر القلب دون بعض إذ قد صارت من قدر القلب، فإننا لا نعني بقدر القلب إلا ما كان موجوداً فيه. فإن قيل: إذا كانت قدر القلب قدراً على أفعال الجوارح والعكس، فهلا صح منا إيجاد حركة مبتدأة في القلب بها فيه من القدر إذ هي مما يصح وجوده فيه؟ قلنا: المانع من ذلك اتصاله بما لا يصح بحركة من دونه فلو انفصل لصح ذلك.

واعلم أن أبا هاشم قد نقل عنه مثل قول أبي علي والظاهر عنه مذهب الجمهور في أن قدر القلب قدر على أفعال الجوارح والعكس، ولكنه يخالفهم في التسمية فمنع أن تسمى بذلك، قال: فلا يقال قدر على أفعال الجوارح في قدر القلب، ولا قدر على أفعال القلوب في قدر الجوارح، وجعلها كالقدر المعدومة فإنها وإن كانت قدراً على أشياء عند وجودها فلا يقال في حال عدمها إنها قدر عليها لما كان لا يصح وجودها بها في تلك الحال فكذلك ههنا.

وقال سائر الشيوخ: بل تسمى بذلك وتكون كقدرة الممنوع فإنها توصف بأنها قدرة على الفعل الذي منع منه وإن لم يصح منه فعله بها في تلك الحال لما كانت متعلقة به فكذلك ههنا فإن قدر الجوارح متعلقة بأفعال القلوب، وإنها لم يصح فعلها بها لمانع وهو فقد ما يحتاج إليه ذلك الفعل من التنبه، وأما القدرة المعدومة فهي غير متعلقة فلا يقاس عليها ما هو متعلق.

قوله: (فلأن هذا الحكم يدور مع كونها قدراً)... إلى آخره.

أما أنه يثبت بثبات كونها قدراً فلما تقدم، وأما أنه يزول بزوال كونها قدراً فذلك ظاهر، فإن

ويمكن أن يعارض بما ذكر في مسألة عالم مستدلاً على أن كونه تعالى متيناً للأشياء أمر زائداً على ذاته، فقل: قد صح منه الفعل المحكم، فلما أن يصح منه لأنه ذات مطلقة أو لأنه ذات مخصوصة، والأول باطل؛ لأنه كان يجب أن يصح الفعل المحكم من كل ذات، فيقال له: ليس للذوات بكونها ذاتاً صفة تشملها فيصح التعليل بها.

فإن قل: لما حكم وهو صحة كونها معلومة قيل له: وللقدر حكم وهو صحة الفعل بها. فإن قل: إن صحة كونها معلومة حكم متماثل، وصحة الفعل حكم مختلف على أصلكم في اختلاف القدر.

قيل له: أما من يجوز مقهوراً بين قادرين فلا يتوجه إليه أيضاً، وأما من لا يجوز فنقول: لا معنى لكون صحة العلم حكماً متماثلاً إلا أن نسبته إلى الذوات نسبة واحدة، وكذلك نسبة صحة الفعل إلى جميع الأجناس نسبة واحدة.

الشهوات لما فقد فيها ذلك لم يصح تجانس متعلقاتها بل ما يتعلق بالحلاوة لا يصح تعلقه بالحموضة وكذلك النفرات، وأما فقد ما هو أولى بتعليق الحكم فلأنه لو كان ثم أمر غير كونها قدراً لصح ألا يقع انحصار ولا تجانس فيها لزوال ذلك الأمر وعدم حصوله، أو يقع ذلك في غيرها من المتعلقات لحصوله فيها ومعلوم خلافه / ٣٤٢ .

قوله: (على أصلكم في اختلاف القدر).

يعني فإذا كانت مختلفة كان الحكم الصادر عن إحداها مخالفاً لما يصدر عن الأخرى، ولا تتماثل الأحكام التي هي الصَّحْحُ إلا بالنسبة إلى مقدور واحد وأنتم لا تميزون ذلك. قوله: (فلا يتوجه إليه هذا).

يعني لأنه يجعل صحة الفعل الصادرة عن قدر كثيرة أحكاماً متماثلة لاتحاد ما هي تتعلق به. قوله: (إلا أن نسبته إلى الذوات نسبة واحدة). يعني فكما تضاف صحة العلم إلى هذه الذات التي يصح كونها معلومة، فيقال: يصح العلم بها يضاف إلى كل ذات غيرها وينسب إليها. قوله: (وكذلك نسبة صحة الفعل إلى جميع الأجناس نسبة واحدة).

وهذا كاف لنا لأننا إنما نعلل التجانس والاحتمال لا التساوي في أعيان المقدورات، فصحة الفعل وإن اختلفت نسبتها إلى الأعيان فهو أمر زائد على ما قد حصل به الغرض وهو اتحاد نسبتها إلى الأجناس.

الاعتراض الثاني: إن قل: كيف تعلل تعذر فعل وهو الجسم ومحوه بصحة فعل آخر وهو الأجناس العشرة.

ويمكن أن يجاب: بأننا لم نعلل التعذر بالصحة وإنما عللنا التعذر بكونها قدراً، ثم استدللنا بصحة فعل الأجناس العشرة على صحة التعليل بكونها قدراً، ودليل صحة العلة غير العلة.

يعني فكل صحة صادرة عن كل قدرة شاملة للأجناس العشرة وإن لم يشمل كل عين منها. قوله: (لأننا إنما نعلل التجانس والاحتمال).

يعني وهو نسبة صحة الفعل بكل قدرة إلى كل جنس، واستواء القدر في ذلك لا استوائها في صحة فعل كل عين بها.

قوله: (وإن اختلفت نسبتها إلى الأعيان).

يعني فهذه القدرة يصح بها فعل هذه العين من المقدورات دون غيرها، وهذه القدرة يصح بها فعل العين الأخرى دون هذه العين وغيرها.

قوله: (ويمكن أن يجاب)... إلى آخره. تلخيص الجواب: أننا لم نعلل تعذر فعل الجسم ونحوه بالقدر بصحة فعل المقدورات العشرة بها وإنما عللنا تعذر فعل الجسم بها بكونها قدراً فتعذر فعله بها لهذا الوجه، ثم استدللنا بصحة فعل الأجناس العشرة بها وتجانس مقدراتها جميعاً لكونها قدراً على صحة التعليل، ودليل صحة العلة وهو ههنا صحة أن يفعل بكل واحدة من القدر سائر الأجناس العشرة غير العلة التي هنا كونها قدراً.

قوله: (فما أجاب به فهو جوابنا).

يعني فإنه لا يمكنه أن يجيب إلا بأنه لو صح ذلك وهو فعل الجسم منه لصحة البنية

ثم يقال له: قد ثبت أن الله تعالى قادر فما أنكرت أن يكون معنى ذلك أن له بنية صحيحة واعتدال في الامتزاج يصح معه فعل الأجسام والاختراع دوننا، فما أجاب به فهو جوابنا .
وقوله: أن إثبات ذلك إثبات ما لا طريق إليه غير مستقيم؛ لأن الخصم يقول الطريق إليه عنلي هو صحة الفعل منه وتعلمه على غيره، فلا يكون لأبي الحسين بدم من الرجوع إلى قول الجمهور.

دليل: من جهة السمع لا شك أن القرآن والسنة مشحونان بنفي التشبيه نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

واعتدالها لصح منا لصحة بُنانا واعتدالها، فإذا قيل له: ولم وجب ذلك؟ لم يكن له بدم من أن يقول: لأن ما صح ببعض البنى الصحيحة صح ببعضها الآخر، دليله ما نحن عليه وترتب الدليل على نحو ما رتبناه فكذلك نقول، ولو صح منه فعل الجسم ونحوه بقدره هي معنى عندنا لصح منا بذلك المعنى أيضاً.

قوله: (وقوله: أن إثبات ذلك).

أي إثبات الصحة والاعتدال في حقه تعالى.

قوله: (فلا يكون لأبي الحسين)... إلى آخره.

يقال: الاعتراضان مضافان إلى ابن الملاحمي، وجعله الرد متوجهاً إليه فما سبب ذكر أبي الحسين؟ والجواب: أن^(١) السبب في ذلك أن أبا الحسين هو المورد للاعتراض الثاني على ما ذكره بعض أصحابنا، وهو القائل أن إثبات ذلك إثبات ما لا طريق إليه، والضمير في قول المصنف: وقوله عائد إليه.

قوله: (نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾) [الإخلاص: ١].

وجه الاستدلال بهذه الآية أنه تعالى لو كان جسماً لم يكن واحداً للمثلة الأجسام له وهذا مأخذ حسن، وجعل جار الله نفي التشبيه في هذه السورة الكريمة المحتوية على الإشارة إلى

(١)- في (ب): والجواب السبب في ذلك.

وهو معلوم ضرورة من الدين والاستدلال بالسمع هنا إنما هو من طريق الجدل على من يقر بالسمع . فلما من جهة العلم فلحق أنه لا يصح؛ لأن صحة السمع تنبني على العدل إذ العدل ينبني على أنه عالم لذاته وغني لذاته والجسم ليس كذلك .

واعلم أن هذه الأدلة إنما توجه إلى من يثبت له الجسمية حقيقة، فلما من يخالف في العبارة ٨٣٧/ فللرجح في إبطال كلامه إلى الوضع، وقد وجدنا أهل اللغة لا يستعملون الجسم إلا في ما كان طويلاً عريضاً عميقاً، ولو سلمنا استعماله في غيره لمنعنا إطلاقه على الله تعالى لإيهامه الخطأ، وليس إذا صح أن نقول شيء لا كالأشياء صح أن نقول جسم لا كالأجسام لاختلاف الفائلة كما تقدم.

علوم التوحيد مأخوذاً من قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكِلِدْ﴾ [الإخلاص: ٣] فإن المراد به نفي التشبيه والمجانسة.

قوله: (على من يقر بالسمع). يعني بأنه دليل موصل إلى العلم خاصة من يقر بأنه دليل في هذه المسألة كما يذهب إليه مخالفونا.

قوله: (فلحق أنه لا يصح).

نبه على الخلاف الواقع في صحة الاستدلال على هذه المسألة بالسمع كما هو مذهب الشيخ الحسن وصاحب الجوهرة فإنها أجازا ذلك، ولعل حجتها على ذلك أنا نعلم كونه تعالى غنياً وهي الصفة التي تقف صحة السمع عليها بدليل / ٣٤٣ / أبي إسحاق وهو لا يتوقف على نفي التشبيه وإنما الذي يتوقف على نفيه دليل أبي هاشم، وكذلك فقد ثبت لنا أنه عالم لذاته وإن لم يعلم نفي التشبيه، وإذا كان كذلك فقد أمكن العلم بالعدل الذي تتوقف صحة السمع على العلم به من دون العلم بنفي التشبيه فصح الاحتجاج بالسمع عليه، لكنه يقال مع تجويز الجسمية لا يتقرر أنه تعالى عالم لذاته إذ لا يصح في الجسم أن تكون عالميته لذاته.

قوله: (لاختلاف الفائلة كما تقدم).

يعني أن فائدة قولنا: شيء ما يصح العلم به والخبر عنه، وفائدة قولنا: جسم أنه طويل

فصل/ في شبه الجسمة

أما من جهة العقل فهو أنه قادر عالم، والقادر العالم لا يكون إلا جسماً دليلاً الشاهد والجواب: هذا اعتماد على مجرد الوجود ولا جامع بين الموضوعين. ثم نعارضهم فنقول: القادر العالم في الشاهد يهوز عليه أصداد مجرد هذه الصفات وزواها، ولا يفعل إلا مباشراً أو متمدياً فيلزم مثله في الغائب. والتحقيق: أن القادر العالم في الشاهد إنما يجب أن يكون جسماً لأنه قادر بقدرته وعالم بعلم وهي محتاج إلى محل فكان جسماً والباري تعالى يستحقها لذاته ولما هو عليه في ذاته فافترقا.

شبهة: قالوا: إثبات موجود ليس بجسم ولا عرض لا يعقل.
والجواب: أن معنى قولهم لا يعقل أنه لم يوجد له نظير،

عريض عميق، فإذا قلنا: إنه تعالى شيء فالمراد أنه يصح العلم به والخبر عنه، وإذا قلنا: لا كالأشياء فمرادنا أنه لا يشبه سائر الأشياء والذوات المحدثه، وإذا قلنا: جسم فقد أفاد أنه طويل عريض عميق، وإذا قلنا: لا كالأجسام نفينا بذلك الطول والعرض والعمق عنه فيكون في ذلك محض المناقضة.
(فصل: في شبه الجسمة).

قوله: (هذا اعتماد على الوجود).

أي على ما وجدتموه من غير علة جامعة، فأما مع حصول العلة فلا بأس بالقياس.
قوله: (يهوز عليه أصداد مجرد هذه الصفات وزواها). أراد بالأصداد حيث يكون لها ضد كالجهل وزواها انتفاؤها، وهو يشمل ما له ضد وما لا ضده.

واعلم أن التحقيق في الجواب عن هذه الشبهة أن القادر العالم في الشاهد إنما يجب أن يكون جسماً لأنه قادر بقدرته وعالم بعلم وحي بحياة، وهذه المعاني لا توجد إلا في محل مبني بنية مخصوصة والله تعالى يستحقها لذاته فلا يقتصر في ثبوتها له إلى أن يكون محلاً لما يؤثر فيها.
قوله: (معنى قولهم لا يعقل أنه لم يوجد له نظير). قد قيل: إن مرادهم بقولهم إنه لا يعقل أي

وهذا لا يمنع من إثباته إذا قام عليه دليل كما أنهم قد أثبتوه قديماً وقلداً على الأجسام،
ويستحيل عليه الموت، وكل هذا لا نظير له

شبهة: قل ابن الحكم: ليس في المعلومات إلا حاضر أو غائب، ولا بد من الاستدلال
بالحاضر على الغائب، فلما أن يسوى بينهما في كل وجه وذلك باطل؛ لأنه يقتضي حدوث
الباري تعالى، وإما أن يفرق بينهما في كل وجه، وذلك يقتضي أن لا يكون الله تعالى علماً قلداً،
فلم يبق إلا أن يسوى بينهما في وجه دون وجه، وليس إلا كونه جسماً لأنه فاعل قادر عالم، ولا
تعقل هذه الصفات إلا للجسم فنفي الجسمية تقتضي نفيها.

والجواب: إنما يجمع بين الشاهد والغائب في الوجه الذي لجمعهما عليه، ولم تكن العلة في
كون الشاهد جسماً هي أنه قادر عالم بل لأنه يستحق هذه الصفات لمعان محدثة تحتاج إلى محل
مبنية، ولأن الشاهد لا يفعل إلا على جهة المباشرة أو التوليد

لا يتوهم، فإننا لا نتوهم إلا الجسم والعرض، فيقال لهم على هذا المعنى: الوهم لا يعتد به.

قال أبو الحسين: قد يتوهم الجمع بين الضدين والعقل يحيل ذلك.

وحكي عن الغزالي أنه قال: قد يتوهم أن المعاني الحالة في المحل كالمترابطة فتوهم الحياة
والقدرة في محل فوقها والعلم فوق القدرة، وأنها كذلك طباقاً والعقل يحيل ذلك.

ثم يقال لهم: هل تريدون أنكم لم تعقلوا سوى ذلك فهو لا يمنع من أن يعقله غيركم، إذ
الذي منعكم عن تعقله وهم أو اعتقاد غير مطابق، وإن أردتم أنه لم يعقله العقلاء كافة فخطأ
منكم بل قد عقلوا خلاف ما ذكرتم، وأنه تعالى ذات غير ذات الجسم وذات العرض.

قوله: (ولأن الشاهد لا يفعل إلا على جهة المباشرة والتوليد).

كان الأولى أن يقول: على جهة المباشرة أو التعدي، وهو المطابق لما بنى عليه المتأخرون
والمناسب لهذا المقام.

ويقال: ظاهر ما ذكرته يقضي بأن العلة في كون القادر العالم في الشاهد جسماً كونه لا يفعل
إلا مباشرة أو تعدياً، وليس كذلك فإنه إنما يجب أن يفعل على أحد هذين الوجهين لكونه

شبهة: **الباري**: لم نشاهد حياً إلا ويجوز عليه الحس والحركة، ولا ما يجوز عليه الحس والحركة إلا وهو حي فيجب مثله في القديم؛ لأنه حي. والجواب: نعارضهم بأننا لم نشاهد شيئاً إلا وهو محدث، ولا محدثاً إلا وهو شيء، فيجب مثله في الباري؛ لأنه شيء، وجوابهم جوابنا.

والتحقيق: أن الذي يدل على أنه حي ليس هو الدليل على جواز الحس والحركة وكذلك ما يدل على جواز الحس والحركة ليس هو الدليل على أنه حي فقط، بل يدل على أنه جسم حي فلا يلزم في كل حي أن يكون جسماً، وكذلك الكلام في ما عارضناهم به فإن الدليل على أن الشاهد شيء ليس هو الدليل على أنه محدث، ولا الدليل على أنه محدث هو الدليل على أنه شيء فقط بل على أنه شيء وجسم أو عرض فلا يلزمهم مثله في القديم وشبهتهم من جهة السمع آيات منها: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥].

جسماً، ويمكن تمثيته بأن هذا التعليل متفرع على ثبوت القدرة له فلما لم يكن القاردي في الشاهد قادراً إلا بقدرة وكان من حقها ألا يفعل بها إلا على أحد الوجهين، وليس يتأتى الفعل على أحد الوجهين إلا من جسم وجب لذلك كونه جسماً.

قوله: (ألا ويجوز عليه الحس). أي الإدراك بالحواس.

قوله: (أن الذي يدل على أنه حي ليس هو الدليل على جواز الحس والحركة).

يعني فدليل كونه حياً صحة أن يقدر ويعلم، ودليل جواز الحس والحركة كونه متحيزاً بصفة الأحياء في الشاهد فلا يلزم أن يكون الباري تعالى جسماً، وإن كان الطرف الأخير مسلماً وهو أن الدليل على جواز الحس والحركة يدل على أنه حي مثل ما أن الدليل على كونه شيئاً لا يدل / ٣٤٤ / على أنه محدث، فإن كان الدليل على أنه محدث يدل على أنه شيء.

قوله: (وشبهتهم من جهة السمع).

اعلم أولاً أنه لا يصح لهم الاستدلال بالسمع في هذه المسألة لما تقدم، وكيف يصح لهم

(١). في نسخة: جسم.

﴿إنما خص العرش بالذكر لأنه أعظم المخلوقات﴾

الاستدلال بالسمع على ما لو صح لبطل دلالة السمع، ثم إن أكثر المجسمة يذهبون إلى الجبر والجبرية سادون على أنفسهم طريقة الاستدلال بالسمع.

قال أصحابنا: بل لا طريق لهم إلى إثبات الصانع فضلاً عن ثبوت حكمته وصدق مقالته. قوله: (معناه استولى). ذكر أصحابنا أن للاستواء عدة معان: أحدها: ما ذكره، شاهده ما ذكره أيضاً.

وثانيها: الانتصاب ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوْبِهِ﴾ [الفتح: ٢٩]. وثالثها: المساواة.

ورابعها: الاستقرار، وعليه حملت المجسمة هذه الآية الشريفة.

وخامسها: القصد، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ٢٩].

وسادسها: الكمال، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ، وَأَسْتَوَىٰ﴾ [القصص: ١٤] أي كملت له أربعون سنة.

وسابعها: الركوب، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ﴾ [المؤمنون: ٢٨] أي ركبت. وثامنها: الصلاح، ومنه قولهم: استوى الأمر، أي صلح.

قوله: (﴿إنما خص العرش بالذكر لأنه أعظم المخلوقات﴾).

يعني وتلك عادة العرب، وهي أنهم يخصصون الأعظم من الأشياء بالذكر وإن شاركه غيره في ذلك، ولهذا قال تعالى حاكياً عن فرعون: ﴿أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ﴾ [الزخرف: ٥١] مع كونه مالاً كغيرها من الأمصار لكن خصها لكونها أعظم ما تحتوي عليه مملكته، وإنما كان العرش أعظم المخلوقات لما ورد في الأثر عنه صلواته عليه السلام: «ما السموات السبع والأرضون السبع في جنب الكرسي إلا كحلقة في فلاة، وما السموات السبع والأرضون السبع والكرسي في

ومنها ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥].

جنب العرش إلا كحلقة ملقاة في فلاة،^(١).

وفي الأثر عنه عليه السلام: «أن للعرش ألف ألف رأس وستائة ألف رأس في كل رأس ألف ألف وجه وستائة ألف وجه في كل وجه ألف ألف فم وستائة ألف فم في كل فم ألف ألف لسان وستائة ألف لسان كل لسان يسبح الله بألف ألف لغة وستائة ألف لغة وبين السماء السابعة وبين العرش سبعون ألف حجاب ومائة ألف حجاب بين كل حجابين كما بين السماء والأرض ليس من ذلك موضع إلا وفيه ملك يسبح الله تعالى». وروي عن مجاهد^(٢) أنه قال: «للعرش ألف قائمة كل قائمة استدارتها استدارة السموات والأرض».

وقال في (الكشاف): قيل إن الله تعالى خلق العرش من جوهرة خضراء بين القائمتين من قوائمه خفقان الطير المسرع ثمانين ألف عام، ونحو ذلك من الأحاديث. روى ذلك بعض أصحابنا [الإمام يحيى بن حمزة الكوفي] والله أعلم بصحته.

قال: وأكثر الأحاديث في العرش تقضي بأنه حيوان، وقد قيل في العرش المذكور في الآية: يحتمل أن المراد به جميع العالمين والمخلوقات. قال السيد الإمام: وقد قيل إن العرش بمعنى الملك، وذلك ظاهر في اللغة يقال: ثل عرش بني فلان أي زال ملكهم وعليه قول الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثلت عروشهم وأودت كما أودت أياد وحمير

(١) - لم أجد بلفظه وأورد بلفظ: «ما السموات السبع في الكرسي إلا كحلقة ملقاة في أرض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة» أورده بهذا اللفظ النهي في العلو للعلي الغفار، قال السيد حسن بن علي السقاف: موضوع رواه البيهقي في (السنن ٤/٩) وأبو نعيم في (الحلية ١/١٦٨) وابن عدي في (الكامل في الضعفاء ٧/٢٦٩٩) وابن حبان في صحيحه (٧٧/٢).

(٢) - هو أبو الحجاج مجاهد بن جبر المخزومي مولاهم، المكي المقرئ - المفسر الحافظ، قال الذهبي: أجمعت الأمة على إمامته والاحتجاج به، قرأ عليه عبدالله بن كثير وأبو عمرو بن العلاء وابن محيصن، وكان يكبر من سورة والضحي، توفي ساجداً واختلف في وفاته على أقوال منها سنة ١٠٠ هـ، تمت.

والجواب: أن ظاهرها متروك؛ لأنه لو أراد النور بمعنى الضياء لم يكن لإضافته إلى السماوات والأرض فائدة. وأيضاً فكان لا يوجد فيهما ظلمة؛ لأن الله تعالى دائم، وكان يجب أن تقع الاستضاءة دون الشمس والقمر وخلافه معلوم. وأيضاً فالنور مخلوق بدليل قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لُطْمَئَاتِوَالنُّورِ﴾ [الأأنام: ١]، وأيضاً فكثير من الناس يجعل النور عرضاً لا جسماً.

ومن معانيه: السرير قال تعالى: ﴿نَكْرُوَالْمَاعَرْشَهَا﴾ [النمل: ٤١].

وأصله البناء، قال تعالى: ﴿فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ [الحج: ٤٥] والذي ذكره الجوهري أن العرش سرير الملك، وأن عرش البيت سقفه. وقولهم: ثل عرشه أي وهي أمره. قال زهير:

تداركتما عبساً وقد ثل عرشها
والعرش والعريش ما يستظل به.

قوله: (لأنه لو أراد النور بمعنى الضياء لم يكن لإضافته إلى السماوات والأرض فائدة). يقال: بل الفائدة في ذلك على هذا المعنى ظاهرة.

قال جار الله: وأضاف النور إلى السماوات والأرض لأحد معنيين، إما للدلالة على سعة إشراقه وفشو إضاءته حتى تضيء له السماوات / ٣٤٥ / والأرض، وإما أن يراد أهل السماوات والأرض وأنهم يستضيئون به، وبنى هذا رحمته على أن المراد تشبيه الحق بالنور، وأن المراد الله ذو نور السماوات والأرض كما سيأتي.

قوله: (وأيضاً فكثير من الناس يجعل النور عرضاً لا جسماً).

يعني أبا الهذيل ومن قال بقوله، فإنه جعل النور اسماً لبياض يحل في أجزاء رقيقة.

وقال الجمهور: بل النور اسم للأجزاء الرقيقة التي يحلها البياض، مع اتفاق الجميع على أنه لا بد في النور من بياض وأجزاء رقيقة ونحو هذا خلافتهم في الظلمة.

إذا ثبت هذا فقد قيل معناه منور السماوات والأرض، وقيل: معناه هادي أهل السماوات والأرض عن علي وابن مسعود ومنه قوله تعالى: ﴿وَالنُّورَ الَّذِي أُنزِلْنَا﴾ [التغابن: ٨] أي الهدى، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ [الزخرف: ٤٦] أي هاديه، وقوله: ﴿مُخْرِجِهِمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾^(١) [الأحزاب: ٤٣] أي إلى الهدى، وقوله: ﴿فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾ [الزمر: ٢٢].

وأما قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ [النور: ٣٥] فقيل: شبهه بالإيمان الذي في قلب المؤمن، ولهذا قرأ أبي بن كعب^(٢) ومجاهد: ﴿مثل نور المؤمن﴾. وقيل: كان أبي^(٣) يقرأ: ﴿مثل نور من آمن به﴾. ومنها: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] ونحوها مما فيه ذكر الوجه والجواب: لا تعلق بظاهرها لأنه يقتضي أن يهلك كله إلا الوجه

قوله: (وأما قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾)... إلى آخره.

جواب لما عسى أن يقوله قائل من أن قوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ دليل على الجسمية لأن إضافة النور إليه يقتضي ذلك إذ الإنارة من صفات الأجسام.

قوله: (فقيل: شبهه)... إلى آخره. أي شبه النور وفيه نظر لأن النور المشبه به والإيمان هو المشبه، وقد بنى المصنف على أن الضمير في نوره عائد إلى المؤمن كما وقع التصريح به في قراءة أبي ومجاهد، وهو خلاف الظاهر من كون الضمير عائد إلى الله كما ذكره الزمخشري، قال: ونظير قوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ مع قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ يعني حيث جعله أولاً نفس النور ثم أضاف النور إليه، [مثل] قولك: زيد كرم وجود. ثم تقول: ينعش الناس بكرمه وجوده، والمعنى: ذو نور السماوات والأرض والمراد به الحق شبهه بالنور في ظهوره. قوله: (ونحوها مما فيه ذكر الوجه).

(١) - التلاوة: ليخرجكم.

(٢) - أبي بن كعب بن قيس بن عبيدة بن معاوية بن عمرو بن مالك بن نجار الأنصاري الخزرجي، أبو المنذر، سيد القراء، ويكنى أبا الطفيل أيضاً من فضلاء الصحابة وعلمائهم، وأمر النبي ﷺ أن يقرأ عليه القرآن، رواه المرشد بالله، اختلف في سنة موته اختلافاً كثيراً قبل سنة تمع عشرة، وقيل سنة ٢٢هـ وقيل غير ذلك، تمت.

(٣) - في نسخة: مجاهد.

ومنها: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] ولحواها عما فيه ذكر الوجه

والجواب: لا تعلق بظاهرها لأنه يقتضي أن يهلك كله إلا الوجه

والمعنى كل شيء هالك إلا هو كما يقال: هذا وجه الرأي أي هذا هو الرأي، وكما يقال:

فعلت هذا لوجهك أي لأجلك

والوجه يستعمل في معان غير هذين المعنيين، فيستعمل بمعنى أول الشيء كقوله تعالى:

﴿وَجِئَةُ النَّهَارِ﴾ [آل عمران: ٧٢] وبمعنى القصد والإرادة كقوله: ﴿وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ

مُحْسِنٌ﴾ [لقمان: ٢٢] أي قصده، وقوله: ﴿فَأَقْرِبْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾ [الروم: ٣٠]، وقول الشاعر:

استغفر الله ذنباً لست محصيه رب العباد إليه الوجه والعمل

أي القصد وبمعنى الخيار يقال: هذا وجه القوم أي خيارهم، ومثله وجه الثوب، وبمعنى

المقدار يقال لفلان وجه عند الأمير، أي جاه وفلان أوجه من فلان ووجه فلان عريض أي

جاعه ومنها قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] و﴿وما عملته أيدينا﴾ [يس: ٧١] ولحوا

ذلك

يعني كقوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧].

قوله: (خير هذين المعنيين).

أراد بها الوجه بمعنى الجارحة، والوجه بمعنى نفس الشيء.

قوله: ﴿وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾... إلى آخره.

الذي ذكره المحققون أن المراد يتقاد له تعالى فإن ذلك يتضمن العلم والعمل، وأن قوله

تعالى: ﴿فَأَقْرِبْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾ تمثيل لإقباله عليه، وأن المراد لا يلتفت عنه يميناً ولا شمالاً،

وقيل: بل المراد أطع الله تعالى. وقيل: اتبع من الدين ما تدلك عليه الفطرة.

قوله: (ومثله وجه الثوب).

يعني فإن معناه خياره فهو مثل هذا وجه القوم، وحمله السيد الإمام على أنه بمعنى ذاته،

قيل: وأولى من ذلك أن المراد به ظاهره، ومن معاني الوجه أيضاً الجهة، ذكره الجوهري.

والجواب لا تعلق بظاهرها؛ لأن الخلق باليد يمنع الاختراع، والأجسام لا تفعل إلا اختراعاً. والمعنى: لما خلقتة أنا كما تقول العرب: هذا ما جنت يداك أي فعلته أنت، وكقوله تعالى: ﴿يَمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ [الحج: ١٠] و﴿أَيْدِيهِمْ﴾. وفي المثل: يداك أو كتنا وفوك نفخ، وأشبه ذلك كثير.

قوله: ﴿ومما عملته أيدينا﴾ [يس: ٧١] ونحوه. التلاوة: مما عملت أيدينا^(١).

والمراد بنحوه قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] وسائر الآي التي ذكر فيها لفظ اليد.

قوله: (يمنع الاختراع). يعني فإنما يفعل بها مباشرة وتعدياً.

قوله: (والأجسام لا تُفعل). هو بضم التاء الفوقانية مبني للمجهول.

قوله: (والمعنى). أي في قوله تعالى: ﴿لِإِذَا خَلَقْتُ يَدَيْ^ط﴾ [ص / ٧٥]، وفي قوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِي^ط﴾ فإن المراد به ما عملناه نحن، وقد قيل في قوله تعالى: ﴿لِإِذَا خَلَقْتُ يَدَيْ^ط﴾: إن اليد ههنا بمعنى القدرة والمعنى لما خلقتة بقدرتي، أو يكون المعنى لما خلقت لنعمتي وتكون الباء ههنا بمعنى اللام، والذي ذكره المصنف هو الأقوى والمطابق لما ذكره إمام التفسير جار الله. قال: فإن قلت ما وجه قوله خلقت بيدي؟

قلت: قد سبق لنا أن ذا اليمين يباشر أكثر أعماله بيديه، فغلب العمل باليمين على سائر الأعمال التي تباشر بغيرها حتى قيل في عمل القلب: هو مما عملت يداك، وحتى قيل لمن لا يده: يداك أو كتنا وفوك نفخ، وحتى لم يبق فرق بين قولك: هذا مما عملته وهذا مما عملته يداك، ومنه قوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِي^ط﴾، ﴿لِإِذَا خَلَقْتُ يَدَيْ^ط﴾.

قوله: (وفي المثل)... إلى آخره.

معنى هذا المثل وهو وجه الاستشهاد به^(٢): أنت الفاعل لذلك والتولي. قيل: والأظهر أن

(١) - الآية التي في المهاج هي آية ٣٥ يس، والتي ذكر الإمام هي آية ٧١ يس.

(٢) - في (ب): وجه الإحتجاج به.

واليد تستعمل بمعنى الجارحة وبمعنى النعمة، وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾،
بدليل ما قبل هذه اللفظة وما بعدها ولا يقل: فما معنى التثنية؛ لأن العرب تستعملها مثلاً
بهذا المعنى، قل الشاعر:

فيديان ييضاوان عند محلم
قد يمنعانك بينهم أن تهضما

المراد باليد في هذا المثل الجارحة المخصوصة، وهذا مثل يضرب لمن يقع في مكروه بسبب
فعل منه، قيل: وأصله أن امرءاً أقصد إلى أن يعبر نهرأ على سقاء قد نفخه وأوكاه بوكاء وهو
خيط / ٣٤٦ / يشدُّ به رأس السقا ولكنه لم يفعل ذلك على وجه الإحكام والاتقان، فلما
توسط النهر انحل ذلك الوكاء فاستصرخ بمن ينجيه من الغرق فقال له قائل: يداك أوكتا،
وفوك نفخ أي أنت المتولي لذلك فأثبت من جهة نفسك.

قوله: (بدليل ما قبل هذه اللفظة وما بعدها). الذي قبلها قوله تعالى - حكاية عن اليهود -:
﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلِغُنُؤِهِمْ قَالُوا ﴾ [المائدة: ٦٤]، والذي بعدها: ﴿ يُنْفِقُ كَيْفَ
يَشَاءُ ﴾ [المائدة: ٦٤]، فقوله: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ [المائدة: ٦٤] رد عليهم حين نسبوا البخل إليه
تعالى فإن ذلك كناية عنه. قال تعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ ﴾ [الإسراء: ٢٩]،
وآخرها أصرح وهو قوله: ﴿ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾، والمراد بالآية أن نعمته مبسوطة متمكن منها
كل حي. قال جار الله: غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود، ولا يقصد من تكلم به
إثبات يد ولا غل ولا بسط، ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازاً عنه كأنها
كلامان مُعْتَبَرَانِ على حقيقة واحدة، ولو أعطى الأقطع عطاء جزلاً لقالوا: ما أبسط يده
بالنوال، لأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا معاقبين للبخل والجود، وقد استعملوها
حيث لا تصح اليد كقوله:

جاد الحمى بسط اليدين بوابل
شكرت يداه تلاعه ووهاده

قوله: (ولا يقل: فما معنى التثنية؟).

يعني في قوله تعالى: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾، وقد ذكر الفقيه شرف الدين محمد بن يحيى

وتستعمل بمعنى القدرة، وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وقد تثنى بهذا المعنى كقوله:

فقالا شفاك الله والله ما بنا لما حملت منك الضلوع يدان
وبمعنى المظاهرة كما قال عليه السلام: «وهم^(١) يد على من سواهم»، أي متظاهرون، وبمعنى النقد والإحضار كما قال عليه السلام في باب الرية: «يداً بيداً».

بن حنش أن المراد نعمته نعمة الدنيا والدين، وأقوى من ذلك وأرجح ما ذكره جار الله في كشافه وهو أن التثنية ليكون رد قولهم وإنكاره وأبلغ وأدل على إثبات غاية السخاء له ونفي البخل عنه، وذلك أن غاية ما يبذله السخي بهاله من نفسه أن يعطيه يديه جميعاً فبنى المجاز على ذلك.

قوله: (تستعملها مثثة بهذا المعنى). أي بمعنى النعمة.

قوله في البيت: (يديان).

هو تثنية يدأ على إحدى لغاتها لأن بعض العرب يقول: في يدي وتجعلها اسماً مقصوراً مثل رحي، فأما يد وهي اللغة الشائعة على أنه اسم منقوص فتثنيها يدان، وقوله في البيت: عند مُحْكَمٍ هو بضم الميم وفتح الحاء المهملة وكسر اللام الشديدة اسم رجل، والذي رواه في الصحاح يديان بضم الواو عند محرق. إلى آخره.

قوله: (وقد تثنى بهذا المعنى). أي تثنى بمعنى القدرة ويقصد بالتثنية القدرة الواحدة.

قوله في البيت: (لما حملت منك الضلوع يدان).

قد قيل في هذا البيت: إن التثنية فيه على ظاهرها لأنه خبر عن اثنين وأن كل واحد منهما لا قوة له على ما حل به لكن قد ذكر الجوهري أن في اللغة: مالي بفلان يدان. أي طاقة.

قوله: (كما قال عليه السلام: «وهم يد على من سواهم»). وقوله: (كما قال عليه السلام في الرية: «يداً

(١). أي المسلمون.

وقال تعالى: ﴿ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩]، وبمعنى أمام إذا قرن بها بين وثنية محو: ﴿ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴾ [سبأ: ٤٦]، وقام فلان بين يدي الأمير، ومحو. ومنها: قوله: ﴿ وَلِصْنَعِ عَلِيِّ عِيبٍ ﴾ [طه: ٣٩]، و: ﴿ وَأَصْنَعِ الْفَلَكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ [هود: ٣٧]، ومحو. والجواب: لا بد من ترك ظاهرهما لاقتضائهما أن يكون موسى فوق عين الله ونوح في عينه، أو أن تكون عينه له في صناعة الفلك وكله محل، والمعنى: ولتصنع بعلمي، وكذلك سائرهما

(بيد).

إشارة إلى الحديثين، فالأول «المسلمون تنكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم ويجبر عليهم أقصاهم وهم يد على من سواهم»^(١).. الخبر، والثاني «لا تتبعوا الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والتمر بالتمر والشعير بالشعير والملح بالملح إلا مثلاً بمثل يداً بيد».

قوله: (وقال تعالى: ﴿ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ ﴾) [التوبة: ٢٩].

قد قيل: أن المراد عن ذلة واستسلام، وقيل: بل ما ذكره المصنف، فالمراد نقداً لا نسيئة من يده. وقال في بعض التفاسير: المراد يعطيها بالنقد إلى يد من يدفعها إليه. وقيل: المراد عن عزة للمؤمنين وتكون العزة من معاني اليد.

قوله: (وقام فلان بين يدي الأمير ومحو).

يعني كقوله تعالى: ﴿ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُنُودِكُمْ صَدَقَةً ﴾ [الجدالة: ١٢] أي أمامها.

قوله: ﴿ وَأَصْنَعِ الْفَلَكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ [هود: ٣٧] ومحو. يعني كقوله تعالى: ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾ [القمر: ١٤]، ونحو قوله تعالى: ﴿ وَلِصْنَعِ عَلِيِّ عِيبٍ ﴾ [طه: ٣٩].

قوله: (ونوح في ٣٤٧/ عينه).

يعني لأن الباء في هذا الموضع ظرفية كما يقول النجار مثلاً: صنعت باباً بموضع فلان.

قوله: (وأن تكون عينه آلة في صناعة الفلك). الضمير في عينه راجع إلى الباري تعالى، وكان

(١) - أخرجه البخاري برقم (٦٧٥٦)، ومسلم برقم (٣٤٣٣)، والترمذي برقم (٢٠٥٣)، والنسائي برقم (٤٦٥٣)، وأبو داود برقم (١٧٣٩)، وأحمد برقم (٥٨١).

وقيل: العين تستعمل بمعنى المراعاة للشيء والعناية كما قل ابن حلزة^(١):

ويعينيك أو قدت هند النار
عشاء تلوى بها العلياء
فتنورت نارها من بعيد
بخزازی هيهات منك الصلاة

الأولى أن يأتي بأو للتخيير فيقول: أو أن تكون عينه تعالى آلة في صناعة الفلك كما يقال: كتبت بالقلم ونجرت الباب بالقدم ونحو ذلك. والمعنى: ولتصنع بعلمي، وكذلك سائرهما، وقد قيل: إنها خص الله موسى بذلك وإن كان كل شيء مصنوعاً بعلمه تفخياً وتعظيماً، وأما قوله تعالى: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ فمعناه وعلومنا محيطة بذلك، وأتى بلفظ الجمع^(٢) وكذلك في قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾، والذي يذكره المحققون من المفسرين أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَلِنُصَنِّعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ أي يجري أمرك على ما أريد، وهذا من أفصح الكلام، وأن المراد بقوله تعالى: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ اعلم السفينة بمرأى منا، وقيل: بأعين أوليائنا الملائكة صلوات الله عليهم، وكانوا يعلمونه صنعتهما، وأن المراد بقوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ تجري السفينة بحفظنا. وقيل: بأمرنا. وقيل: بأعين الماء التي أبعناها. وقال الجوهري: يقال: أنت على عيني في الإكرام والحفظ جميعاً، قال الله تعالى: ﴿وَلِنُصَنِّعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾.

قوله: (قل ابن حلزة).

هو بالحاء المهملة المكسورة واللام المكسورة المشددة والزاي المعجمة، قال الجوهري: الحلزة بتشديد اللام: القصيرة، ويقال: البخيلة، ومنه: الحارث بن حلزة الشكري.

قوله في البيت: (تلوى بها العلياء).

تلوى بضم التاء من ألوى بثوبه إذا رفعه، وقيل: إن العلياء لاوية بالنار ولم يذكره الجوهري،

(١) - الحارث بن حلزة بن مكردة بن يزيد الشكري الوائلي، شاعر جاهلي من أهل بادية العراق، وهو أحد أصحاب الملقات،

كان أربصاً فخوراً، ارتجل معلقته بين يدي عمرو بن هند الملك بالحيرة، انظر الأعلام (٢/١٥٤).

(٢) - في (ب): وأتى بلفظ الجمع تفخياً.

فقوله: فتنورت نارها من بعيد دليل على أنه لم يرها، ولكن عرف بعنايته، فيكون المعنى على هذا: ولتصنع على مراعاة مني وحياطة

وإنما قال: ألعلياء كل مكان مشرف. وقد قيل: إنه أراد بالعلياء العالية.

وقوله: (فتنورت). بمعنى نظرت، وتنور النار نظرها بالليل ليعلم قريبا وبعدها وقتها وكثرتها.

وقوله فيه: (بخزازي). خزاز وخزازي بخاء معجمة مفتوحة وزائين معجمتين جبل كانت العرب تو قد عليه أمانة للغارة.

قال عمرو بن كلثوم: ^(١)

ونحسن غداة أو قد في خزازي رفدنا فوق رفد الرافدينا

وقوله فيه: (الصلاء). قال الجوهري: الصلاء صلاء النار، وإن فتحت الصاد قصرت وقلت: صلي النار.

ومعنى: هيئات منك الصلا. يعني بعدت منك هي ونارها.

قوله: (دليل على أنه لم يرها).

يعني فلا يقال: إن مراده بقوله: وبعينيك أي بمشاهدتك ورؤيتك بل بعنايتك، والظاهر خلاف ما ذكره المصنف وأن المراد وبعينيك أي بمرأى منك ومشاهدة، وقد ذكره بعض العلماء.

قوله: (ولكنه عرف بعنايته). أي عرف بإيقادها النار بعناية منه.

(١) - عمرو بن كلثوم بن مالك بن عتاب، من بني تغلب، أبو الأسود، شاعر جاهلي من الطبقة الأولى، ساد قومه تغلب وهو فني، وعمر طويلاً، وهو الذي قتل الملك عمرو بن هند، أشهر شعره معلقته التي مطلعها: -
الاهبي بصحنك فأصبحينا.

والعين مشتركة بين الجارحة والماء الجاري وعين الركبة والنقد الحاصل، يقال: بعثت عيناً بدين، والمطر، وعين الميزان، والذهب، وبمعنى الاستكثار والغبطة، يقال: أصاب فلاناً عين، أي فساد لأجل استعجاب الغير به وعين الشمس وعين موضع بالعراق، وعين الشيء خياره، وعين القوم رئيسهم، وعين الرأي ذاته، ومنها: قوله: ﴿بِحَسْرَتِنَا عَلَى مَا قَرَّبْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦].

تنبيه:

هذان البيتان اللذان أوردهما المصنف غير متصلين وبينهما بيت ثالث وهو:

أوقدتها بين العقيق لشخصين يعود كما يلوح الضياء

قوله: (وعين الركبة).

قال الجوهري: ولكل ركبة عينان وهما نقرتان في مقدمها عند الساق.

قوله: (والنقد).

قال الجوهري: والعين الدينار والعين المال الناض.

قوله: (المطر).

قال الجوهري: والعين مطر أيام لا يقلع.

قوله: (وعين الميزان). قال الجوهري: وفي الميزان عين إذا لم يكن مستوياً.

قوله: (وعين موضع بالعراق). قال الجوهري: العين ما عن يمين قبة العراق.

قوله: (وعين الرأي ذاته).

خصه ههنا بالرأي وذكر الجوهري أن عين الشيء نفسه فأطلق في الرأي، وفي غيره والعين

أيضاً الجاسوس.

والجواب: أن الظاهر متروك لأن التفريط في الجنب الذي هو العضو غير معقول، والمعنى في الجنب الذي لله كما قال الشاعر:

الناس جنب والأمير جنب

وقيل: معناه في أمر الله عن مجامده واستشهد بقول الشاعر:

خليلي كفاً واذكر الله في جنبي فقد نلتها من غير إثم ولا ذنب
أي اذكراه في أمري وشأني واتركا الغيبة
وقيل: معناه من أجل الله وبسببه كما قال كثير عزة:
فما ظنة في جنبك اليوم منهم أزنُّ بها إلا اضطلعت احتماها
أي ما تهمة إلا من أجلك وبسببك وكل ذلك حسن.

قوله: (لأن التفريط في الجنب)... إلى آخره.

يعني لأن العضو الذي يشبثونه لله تعالى لو كان لكان غير مقدور، وإنما يدخل التفريط فيما يقدر عليه.

قوله: (والمعنى في الجنب الذي لله).

يعني الجنب الذي يؤدي إلى رضاه وقيل: المراد في ذاته، والتحقيق أن المعنى فرطت في حقه.

قوله: (وقيل: معناه في أمر الله)... إلى آخره.

ومن شواهد أيضاً قولهم: ما فعلت في جنب حاجتي، وقول كثير:

ألا تتقين الله في جنب عاشق له كبدر حرى عليك تقطع

قوله: (كما قال كثير عزة/٣٤٨/ فما ظنة)... البيت.

الظنة: التهمة. وكذلك معنى أزنُّ أتهم، والاضطلاع: احتمال الشيء الثقيل.

ومنها قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] روى أهل الزيغ فيه حديثاً أن ربهم يأتيهم يوم القيامة في غير صورته التي يعرفون فيهمون أن يبسطوا به لإنكارهم له، فيكشف لهم عن ساقه فيخرون له سجداً/٨٤٢

والجواب: أن الظاهر متروك أيضاً، إذ لا فائدة في كشف الساق الذي هو الجارحة، فإن الوجه واليد ونحوهما أظهر منه وأحسن، ويقتضي أن يكون فعله فعل المخدع، تعالى الله عن ذلك. والمعنى يوم يكشف عن شدة، قاله مجاهد قل ابن عباس: هي أشد ساعة في القيامة ومنه قولهم: قامت الحرب على ساق، قل سعد بن مالك جدّ طرفه^(١) يصف الحرب: كشفت لهم عن ساقها وبدا من الشر الصراح

وقل آخر:

وإن شمرت عن ساقها الحرب شمرا

قوله: (أن يكون فعله فعل المخدع). يعني حيث أتى في غير صورته التي يعرفون.

قوله: (والمعنى يوم يكشف عن شدة).

فيه نظر لأنه قصد أن الساق مجاز في الشدة وليس كذلك، وإنما مجموع الكشف عن الساق مثل في شدة الأمر وصعوبة الخطب.

قال جار الله: وأصله في الروع والهزيمة وتشمير المخدّرات عن سوقهن في الحرب. فمعنى يوم يكشف عن ساق يوم يشتد الأمر ويتفاقم ولا كشف ثم ولا ساق.

قوله: (وقل آخر: وإن شمرت).

صدر هذا البيت: أخو الحرب إن عَصَّتْ به الحربُ عضها.

(١). هو أحد شعراء الجاهلية المشاهير، وله إحدى المعلقات الدالية، التي مطلعها:

لخولة أطلال بركة ثمهد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد
قال في نزهة الألباب ٤٤٤/١: طرفة بفتحات ثلاث ابن العبد الشاعر، اسمه عمرو باه.

فصل/وأما أنه تعالى لا يجوز أن يكون عرضاً فقد خالف فيه بعض الصوفية

زعموا أنه عرض يحمل الصور الحسنة، وهؤلاء أحقر من أن يكللوا، وإنما أرادوا بذلك أن يقبلوا الصور الحسنة من الصبيان وغيرهم.

لنا: أن الأعراض محدثة والله تعالى قديم كما تقدم تفصيله.

وبعد: فالله تعالى حي قادر، والعرض يستحيل ذلك عليه من حيث أما أنه يستحق هذه الصفة لذاته وهو محل وإلا وجب قبله في كل عرض ولزم ما تقدم من المحالات، وأما أن يستحقها بالفاعل وفي ذلك حدوثه وامتناعها لم يزل،

(فصل: وأما أنه تعالى لا يجوز أن يكون عرضاً فقد خالف فيه بعض الصوفية).

قوله: (وإلا وجب مثله في كل عرض).

يقال: ليست الأعراض متماثلة، ولا للعرض بكونه عرضاً صفة تثبت في كل عرض، فالقائل بأنه تعالى عرض يقول: بل يستحق كونه تعالى قادراً لذاته التي لم يشاركه فيها غيره من الأعراض، ولعله يجاب بأنه بنى على ألا عرض غير هذه الأعراض المعقولة، فإذا أثبتوه تعالى عرضاً فلا بد أن يجعلوه من بعض أجناسها وإذا جعلوه قادراً لذاته لزم مثله في ذلك الجنس ويكون كلام المصنف مصر وفاقاً إليه، أي كل عرض من ذلك الجنس.

قوله: (ولزم ما تقدم من المحالات). يقال: وما الذي تقدم من المحالات في مثل هذا الموضع؟

والجواب: لعله توهم أنه لما قال في الاستدلال على نفي الجسمية: دليل لو كان تعالى جسماً لاستحال أن يكون قادراً عالماً، لأنه لا يصح أن يستحق هذه الصفات لذاته وإلا لزم في كل جسم مثله ذكر المحالات اللازمة من كون كل جسم مثله، وهو أن يصح مناعة القديم تعالى وفعل الأجسام وعدم الخروج عن هذه الصفة ونحو ذلك من المحالات، فأراد أنها تلزم لو كان كل عرض قادراً لذاته في حق كل عرض، أو أراد ما تقدم من المحالات على القول بقديم المعاني.

قوله: (وفي ذلك حدوثه).

وأما أن يستحقها لمعنى وهو محل؛ لأن المعنى لا يختص بالمعنى
وبعد: فلو جاز عليه تعالى الحلول كما يقوله هؤلاء، للزم قدم المحل أو حدوث المحل
لما تقرر من أن ما يحل لا يجوز أن يوجد غير حل، وللزم أن يحل في محل واحد فقط لاستحالة
الانتقال على الأعراض.

يعني لما تقدم من أنه لا يجعل الذات على صفة إلا من كان قادراً على تلك الذات، وإذا كان
تعالى مقدوراً وقد وجد كان محدثاً، ويلزم ما ذكره من امتناعها عليه في الأزل إذ ما كان
بالفاعل فلا بد من تقدم الفاعل عليه.

قوله: (لما تقرر من أن ما يحل لا يجوز أن يوجد غير حل). يعني فلا يكون للخصم أن يقول
إنه تعالى كان لا في محل فلما أحدث المحل حل فيه، ودليل ما ذكره أنه لو جاز حلولة ووجوده
غير حال لم يكن بأن يحل أولى من ألا يحل إلا لأمر من فاعل أو علة وذلك محال في حقه تعالى.
فإن قيل: الذي قررتم في أمر الحلول هو في الأعراض الموجودة التي يحدثها القادرون، فأما
ما كان منها حياً قادراً عالماً قديماً فذلك موقوف على اختياره.

قلنا: لا فرق لأن الحلول وعدمه كيفية في الوجود وكيفية الوجود لا تفارقه، فإما أن يوجد
حالياً أبداً وإما أن يوجد غير حال أبداً.
قوله: (وللزم أن يحل في محل واحد).

إنما جعل هذا إلزاماً لهم لأنهم يجعلونه تعالى حالاً في الصور الحسنة مع تعددها، وقد استدل
الشيخ أبو الحسين على إبطال أن يكون تعالى موجوداً في محل بأن قال: لو كان تعالى حالاً في
محل لكان لا يخلو إما أن يقال بأنه تعالى حال فيه أبداً فيلزم منه حدوثه تعالى أو قدم المحل، أو
يقال بأنه تعالى حل في جسم بعد أن لم يكن حالاً فيه فيقال حلولة فيه إما أن يكون واجباً،
فذلك الوجوب إن كان راجعاً إلى المحل لزم أن تكون الأجسام كلها مستوية فيه، فيلزم كونه
حالياً في جميعها، وفيه إما انقسام ذاته تعالى وذلك من صفات الأجسام وهو محال، وإما

فصل/وكما لا يجوز أن يكون جسماً ولا عرضاً فكذلك لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام

من الهجي واللهاب والكون في الأماكن ومحو ذلك ،

حصول الشيء الواحد في الوقت الواحد في أكثر من جزء واحد / ٣٤٩ / وهو باطل بالضرورة.

وإن كان الوجوب راجعاً إلى الحال نفسه لزم كونه تعالى في كل المحال إذ لا مخصص لذاته بمحل دون محل، وإن كان حلوله جائزاً فهو إما لوجود معنى أو عدمه ولا اختصاص للمعنى المعدوم والموجود، فكان يلزم أن يكون تعالى في كل محل وهو باطل، وإن كان بالفاعل فيما أن يجعل ذاته في كل محل فيلزم انقسام ذاته، وإما أن يجعلها في محل واحد فيلزم أن تكون ذاته تعالى أصغر المقادير، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فثبت أن الحلول لا يجوز عليه تعالى، وكما لا يجوز أن يكون حالاً فكذلك لا يجوز أن يكون تعالى محلاً إذ قد تقدم أنه ليس بجسم، وإذا لم يكن جسماً لم يكن متحيزاً ولا حلول إلا في متحيز.

وقد ذهب الكرامية إلى أن الحوادث تحل في ذاته تعالى عند حدوثها، فكل أمر يحدث في العالم فإنه يحدث في ذاته تعالى معنى يحلها تسمى الأحداث، ولا يصح إثبات معنى الإلهية عندهم إلا بذلك، تعالى الله عما يقولون.

(فصل: وكما لا يجوز أن يكون جسماً ولا عرضاً فكذلك لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام).
قوله: (والكون في الأماكن ومحو ذلك).

يعني كالصعود والهبوط ولزيادة والنقص والاستراحة والغم والسرور والألم واللذة، وهذا مذهب أهل العدل وأكثر الفرق الإسلامية، وحكي عن الفلاسفة القول أنه تعالى يلتذ بإدراك ذاته وكهاله.

قيل: ويحكي هذا عن الغزالي إلا أنه بعيد عن مثله مع علو محله في الإسلام، وروي عن بعض قدماء المعتزلة أنه تعالى يجوز عليه الغم والسرور والأسف والغيرة وتعلق بها ورد من

أنه تعالى يفرح بتوبة العبد وما ورد في الأخبار «لا أغير من الله تعالى». ويقوله تعالى: ﴿يَحْسِرَةٌ عَلَى الْعِبَادِ﴾ [يس: ٣٠] والصحيح أن هذه المعاني من توابع الحيوانية وأن هذه الألفاظ وردت في حقه على سبيل المجاز.

تنبيه:

من أثبت التجسيم أثبت توابعه من الكون في جهة والاستقرار على مكان ومن نفاه فمن حقه أن ينفي توابعه كلها، وعن بعض الكرامية نفي التجسيم وإثبات الجهة وأنه تعالى بجهة فوق، وعن الكلابية صحة وصفه تعالى بأنه على العرش بلا استقرار، ويطلق قولهم جميعاً أن الجهة والمكان من لوازم الجسمية وتوابعها فلا يتصور ذلك مع نفيها الذي قامت الأدلة عليه، وشبهتهم ما ورد من السمع مما يقضي - بأنه تعالى فوق كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]، ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨] وما ورد من رفع اليدين عند الدعاء وهو أمر اتفقت الأمة عليه.

والجواب: أن الأدلة العقلية قد قامت على نفي الجسمية وفي ذلك انتفاء لوازمها من الفوقية وغير الفوقية، ويجب تأول ما قضى ظاهره بخلاف ما قامت الدلالة القاطعة عليه، أما قوله تعالى: ﴿فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ فتصوير للقهر والعلو بالغلبة والقدرة كقوله: ﴿وَلِنَّا فَوْقَهُمْ قُنُورٌ﴾ [الأعراف: ١٢٧].

وأما قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ فأراد^(١) يصعد إلى السماء فيكتب حيث تكتب الأعمال المقبولة، وكذلك قوله: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء/ ١٥٨] المراد إلى سمائه، وإنما جعل الصعود والرفع إليها صعوداً ورفعاً إليه لأنها موضع أمره ومحل ملائكته.

وأما رفع اليدين في الدعاء فلا يدل على ما ذكروه وإنما هو أمر تعبدنا به، ولا وجه لأخذ ما

(١) - في (ب): فالمراد.

ولا ما يجوز على الأعراض من الحلول والتضاد وجواز العلم ومحو ذلك.

ذكره منه، ولعل الحكمة فيه أن الخير والبركة والرزق ينزل من فوق، أو لأن الداعي مستعطي ومن عادة المستعطي مديده لما يعطى، وقد زوي عنه **السؤال**: «السماء قبلة الدعاء».

قوله: (ولا ما يجوز على الأعراض من الحلول والتضاد وجواز العلم ومحو ذلك).

يعني كما يجاب الصفات والأحكام، وإنما استحال عليه تعالى توابع الجسمية والعرضية لما تقرر بالأدلة من أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يثبت له ما يتفرع عنهما.

فائدة:

أجاز أبو القاسم أن يقال فيه تعالى: هو بكل مكان بمعنى أنه حافظ ومدبر، فالمعنى حفظه وتدبيره بكل مكان لكن مع التقييد بهذا / ٣٥٠ / المعنى كأن يقال: الله في كل مكان. أي حافظ ومدبر لارتفاع إيهاً الخطأ حيث، ومنعه سائر الشيوخ لأنه مجاز، فارتفاع إيهاً الخطأ لا يكفي في جواز استعماله في حقه تعالى ما يرد الأذن به، فيطلقه مع الأذن حيث ورد في كلام الله أو كلام رسوله لا في غير ذلك.

تنبيه:

قال أصحابنا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أنه تعالى لا يشبه الأجسام والتمحيضات فيما لم يزل وفيما لا يزال، ولا يصح عليه مشابقتها في حال من الأحوال، ولا توابعها من الحركة والسكون والصعود والهبوط والموت والعجز والجهل والهرم والسقم والغذاء والحاجة، وأنه ليس بعرض ولا يشبه الأعراض فيما لم يزل وفيما لا يزال، ولا يصح كونه كذلك في حال من الأحوال، ولا يصح عليه خصائصها ولوازمها المتقدم ذكرها.

القول في استحالة الرؤية على الله تعالى

ذهب أهل العدل ٨٤٣/ إلى أنه يستحيل أن يرى نفسه وأن يراه غيره، وذهبت المجسمة وأهل الجبر إلا النجار إلى أنه يرى نفسه ويراه غيره، ومنع القلانسي^(١) منهم إطلاق القول بأنه تعالى مدرك،

(القول في استحالة الرؤية على الله تعالى)

قوله: (ذهب أهل العدل)... إلى آخره.

اعلم أن أهل العدل ذهبوا إلى أنه تعالى يستحيل أن يرى نفسه وأن يراه غيره بكل حال وفي كل وقت، وذهبت المجسمة إلى أنه تعالى يرى نفسه ويراه غيره من المكلفين في الدنيا والآخرة.

قال بعضهم: والناس كلهم يرونه لكنهم لا يعرفونه، وبعضهم يقول: إنه تعالى يدرك بكل الحواس ويرى في جهة على حد رؤية الأجسام ويرى بالخاصة من دون معنى.

وذهب أهل الجبر إلا النجار وأصحابه إلى أنه تعالى يرى نفسه ويراه غيره، وهم المؤمنون من المكلفين فقط لأن رؤيته من أعظم الثواب.

والأظهر من مذهب الأشعرية أنه لا يرى بحاسة غير حاسة الرؤية.

وذهب ضرار إلى أنه يرى بحاسة سادسة غير الحواس الخمس، واتفقوا جميعاً على أنه لا يرى في جهة لا خلف ولا أمام ولا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال.

قال أصحابنا: وهذه رؤية غير معقولة.

قال الإمام يحيى عليه السلام: ويقرب أن يكون الخلاف بيننا وبين الأشعرية في هذه المسألة لفظياً

(١). موسى بن عبد الرحمن بن زياد الحلبي الأنطاكي، أبو سعيد القلاء بقال وتشديد، صدوق يغرب من العاشرة/ دس (تقريب التهذيب: ج/٢/ص/٢٨٥).

ونسب إلى الشيخ أبي القاسم القول بأنه يرى نفسه ولا يراه غيره، وليس بصحيح عنه
قيل: والحق أنه لم يقل بهذا أحد من أهل العدل. لنا: أما من جهة العقل فدليلان:

كما ذكره المحققون من متأخريهم، فإن الغزالي ذكر في كتابه (الاقتصاد) أن الرؤية عبارة عن
تجلى مخصوص لا ينكره العقل، وهذا هو العلم بعينه ونحن لانأباه، وذكر الرازي في (النهاية)
بعد تحريره الأدلة العقلية لهم وقال: إنها ليست بقوية، قال: ويقرب أن يكون الخلاف في
المسألة لفظياً. انتهى.

واعلم أن من طالع كتبهم كالأربعين للرازي وعرف احتجاجهم وتصفح كلامهم علم أن
خلافهم معنوي، وأنهم يثبتون الرؤية التي هي الإدراك.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا يحتاج إلى الاحتجاج في هذه المسألة على المجسمة إذ لا نزاع بيننا
وبينهم فيها على الحقيقة لأنهم مسلمون أن الله تعالى لو لم يكن جسماً لم تصح رؤيته، ونحن
نسلم لهم أنه تعالى لو كان جسماً تعالى عن ذلك لصحت رؤيته، فالكلام عليهم في إبطال
القول بالتجسيم وقد مر، وإنما فائدة الاحتجاج على صحة المذهب في هذه المسألة إبطال
القول بالرؤية من غير تجسيم ولا تكييف كما هو مذهب الأشاعرة والضرارية.

قوله: (ونسب إلى الشيخ أبي القاسم القول بأنه تعالى يرى نفسه ولا يراه غيره).

قيل: هذا القول إنما حكاه أبو القاسم في كتاب (المقالات) عن بعضهم، فأما هو فلم يقل
بذلك ربما لم يقل به أحد كما ذكره المصنف.

قوله: (لنا: أما من جهة العقل فدليلان).

اعلم أن الأدلة على أنه تعالى لا يرى كثيرة، وأكثر ما يعتمد أصحابنا الاستدلال بهذين
الدليلين اللذين ذكرهما المصنف دليل الموانع ودليل المقابلة، والذي عليه الأكثر من المتكلمين
النافين للرؤية كالقاضي وتلامذته وغيرهم / ٣٥١ / أنها على سواء، ليس أحدهما أقوى من
الأخر، وذكر الشيخ ابن الملاحى أن دلالة الموانع هي المعتمدة، وأن دلالة المقابلة فيها ضعف

الأول: أنه لو صح أنه يرى نفسه أو يراه غيره في حل من الأحوال لرأيناه الآن، ومعلوم بالضرورة أننا لا نراه الآن، ويدل على أنه لو صح أن يرى في حل من الأحوال لرأيناه الآن، ومعلوم بالضرورة أننا لا نراه الآن، ويدل على أنه لو صح أن يرى في حل من الأحوال لرأيناه الآن هو أنه تعالى حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها وأحدنا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها والحواس سليمة والموانع مرتفعة وهو تعالى موجود وهذه الشرائط التي يجب معها رؤية المرئيات متى حصلت، وهذه خمسة أصول، أما أنه تعالى حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها فهو متفق عليه، وإن اختلف في ما تلك الصفة، فعندنا أنها الذاتية في حقه تعالى، والمقتضية في حق المحدثات كالتحيز في الجواهر والهيئة في اللون، وعند المجبرة أنها الوجود في الموضوعين.

لأنها مبنية على أن المقابلة أو ما في حكمها شرط في الرؤية وهي مستحيلة في حقه تعالى وما كان مستحيلاً عنده لم يكن شرطاً. وذهب السيد المؤيد بالله عليه السلام إلى أن دلالة المقابلة أقوى لأن دليل الموانع يبني على أن العلم بأنه لا قيل بحضرتنا يستند إلى أنه لو كان لرأيناه وذلك ليس بالقوي عنده. قال: ويمكن أن يكون ذلك العلم غير مستند.

واعلم أنه لا يتأتى لأبي علي الاستدلال بدليل الموانع إن استمر على القول بأن الإدراك معنى، ولا لأبي هاشم الاستدلال بدليل المقابلة لما سنذكره، وقد بدأ المصنف بدليل الموانع. قوله: (وهذه خمسة أصول).

الأول: أنه حاصل على الصفة التي لو رُئي لما رُئي إلا لكونه عليها.

الثاني: أن أحدنا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها.

الثالث: أن الموانع مرتفعة.

الرابع: أنه تعالى موجود.

الخامس: أن هذه الشرائط التي معها يجب رؤية المرئيات.

قوله: (فعندنا أنها الذاتية في حقه تعالى والمقتضية في حق المحدثات).

ويبطله أن الوجود متماثل في اللوات اتفاقاً بين من يجعله زائداً على الذات، فكان يلزم في كل موجود أن يرى، ومتى جعلوا الوجود هو نفس الذات فكانهم قالوا: يرى الشيء لذاته، فيعود الأمر إلى ما قلناه، ولا ينقلب علينا في الصفة المقتضاة،

إنما جعلها أصحابنا الذاتية في حقه تعالى مع أن من قواعدهم أن المراتب ترى على صفاتها المقتضيات، لأن صفاته تعالى المقتضاة يستحق جنسها وقبيلها على سبيل الجواز فلا يجوز أن يدرك تعالى عليها، ولو صح ذلك للزم أن ندرك نحن على كوننا قادرين وعالمين ونحوهما وهو محال، وإلا كان يلزم إذا زالت عنا أن يزول صحة كوننا مدركين، ولا اعتبار بالكيفية لأن المؤثرات لا يختلف تأثيرها باختلاف كيفية استحقاقها، فلو أثرت قدرته تعالى وعالميته في صحة إدراكه لأثرت قدرتنا وعالميتنا في صحة إدراكنا وهو محال قطعاً، وإنما جعلها المقتضاة في حق المحدثات لأنها لو كانت الذاتية للزم أن يدركها في حال عدمها لحصول ما يصحح إدراكها في حالة العدم وهي الصفة الذاتية، فعلمنا أنها تدرك على المقتضاة التي لا يكون حصولها إلا مع الوجود، ولا يقال: بل الصفة الذاتية التي تقتضي صحة الإدراك لكن بشرط الوجود لأنه اشترط ما لا دليل عليه. وقد ذهب الشيخان أبو إسحاق وأبو عبد الله إلى أن المحدثات ترى على صفاتها الذاتية لكنهم موافقون في المعنى، فإنهم يجعلون الصفة الذاتية ما هو عند الجمهور الصفة المقتضاة مثاله الجوهر فهم الجميع متفقون على أنه يرى لتحيزه. لكن قال الجمهور: هو صفة مقتضاة. وقالوا: بل صفة ذاتية، ولا يثبتان الجوهرية على ما تقدم.

قوله: (ويبطله أن الوجود متماثل). يعني في حكم التماثل لأن الصفات لا يطلق عليها لفظ التماثل وإنما يقال: تجري مجرى التماثلة، بمعنى أنها لو كانت ذوات مستقلة لسد بعضها مسد الآخر فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل، وأن بعضها يقوم مقام البعض في الحد والحقيقة، وفي اقتضاء ما يقتضيه من الصفات والأحكام وبالعكس من ذلك في المخالفة، وقد تقدم الدليل على أن الوجود في حكم التماثل.

فيقال: كان يجب في كل ما له صفة مقتضة أن ترى؛ لأن الصفة المقتضة مختلفة بخلاف الوجود وأما أن الواحد منا حصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها فقد خالف فيه الأشعرية حيث أثبتوا الإدراك معنى، وضرار حيث زعم أنه تعالى يرى بحاسة ساحسة يخلقها في الآخرة، وتقدم إبطال كون الإدراك معنى. ويبطل قول ضرار أنه إثبات ما لا طريق إليه، ويلزم عليه تجويز حاسة سابعة يلمس بها، وكذلك في الشم والنوق والسمع، وهو ظاهر البطلان. ويعد: فإن كانت هذه مماثلة لهذه الحواس وجب الاستغناء عنها، ووجب أن نراه بهنئه، وإن كانت مخالفة فليس بأشد من مخالفة بعضها لبعض، ومع اختلافها فقد اتفقت في الرؤية.

قوله: (فيعود الأمر إلى ما قلناه). يعني في حقه تعالى وهو المقصود ههنا.

قوله: (لأن الصفة المقتضة مختلفة).

يعني جنس الصفة المقتضة والمراد أن صفات الذوات المقتضاة ليست كلها متماثلة، فلا يلزم من رؤية بعض الذوات على بعضها رؤية سائر الذوات على سائرها.

قوله: (فكذلك في الشم والنوق والسمع وهو ظاهر البطلان).

أي بطلان أن يدرك تعالى هذه الأنواع من الإدراكات بحواس أخر أظهر من بطلان غيره لأن المخالفين يوافقون في إنكار إدراكه على غير جهة الرؤية إلا الأشعري فإنه التزم ذلك، ولما قال به أنكر أصحابه عليه / ٣٥٢ / وتبرأوا منه وقالوا: إنك معتزلي، ولكنك توردنا المضايق وتريد إقحامنا بالمحالات حتى نلتزمها نحن لا نقول بذلك.

قوله: (فليس بأشد من مخالفة بعضها لبعض).

يعني حواس البصر فإن فيها سهلاً وشكلاً وزرقاً وملحاً كما يقوله أصحابنا، والسهلة كهيئة الحمرة في سواد العين كالشكلة في بياضها، ورجل أزرق العين والمرأة زرقاء بينة الزرق والاسم الزرقة، وإذا اشتدت حتى تضرب إلى السواد قيل: هي أملح العين، وهذا إن قصد بالحواس في قوله: فإن كانت مماثلة لهذه الحواس الأبصار فقط، وأما إن قصد بها الحواس الخمس وهو معنى حسن فاختلفها أظهر فلا يحتاج إلى استظهار.

وليس لأحد أن يقول: إنها تخالف هذه الحواس في الرؤية لأنها لا في مجرد الشكل، لأن ذلك يبنى على أن الإدراك معنى وقد أبطلته، ونفس الرؤية لا يقع فيها اختلاف فلم يبق إلا الاختلاف في الشكل.

وبعد: فلو احتاج رؤيته إلى حاسة مخالفة لهذه الحواس لأجل مخالفته للمرئيات احتاج العلم به إلى آلة غير آلة القلب لمخالفته للمعلومات. وأما أن الموانع مرتفعة فلأن الموانع المعقولة هي القرب والبعد المفرطان والرقة واللطافة

قوله: (لأن ذلك يبنى على أن الإدراك معنى). يعني من حيث أن جعل الرؤية مختلفة لا تتأني إلا مع جعلها جنساً من المعاني تختلف باختلاف متعلقه، وأما إذا كانت صفة مقتضاة عن الحية فهي تقتضيها على سواء والحاسة ليست إلا شرطاً في اقتضاها للرؤية، وفيه نظر فإن اختلاف المتعلق كما يدل على اختلاف المعاني المتعلقة يدل على اختلاف الصفة المتعلقة وإن لم يكن ثم معنى ورؤية الباري لو كان مرئياً تعالى عن ذلك متماثلة غير مختلفة سواء كان الإدراك معنى أو صفة وسواء اتفقت الحاسة أو اختلفت.

قوله: (وأما أن الموانع مرتفعة)... إلى آخره.

اعلم أولاً أن حقيقة المانع عن الرؤية: ما لأجله يتعذر على الحي رؤية المرئي مع استمرار حاله في كونه حياً لا آفة به، وتعداد الموانع كما ذكره المصنف وهي ثمانية، فأما السيد الإمام فلم يعد القرب المفرط وعدم الضياء المناسب للعين منها. قال الفقيه قاسم: ولعله أدخل القرب المفرط في كون المرئي في خلاف جهة الرائي لأنه لما قرب قرباً مفرطاً كالميل في العين صار كأنه في غير جهة الرائي، وأدخل عدم الضياء المناسب للعين كظلمة الليل في الحجاب، ويجعل الظلمة حجاباً كثيفاً لما منعت من الرؤية. وقيل: الوجه في عدم عدهما من الموانع أن من حق المانع أن يكون حاصلًا مع صحة الحاسة، ومع القرب قد تعذر انفصال الشعاع، ومع عدم الضياء المناسب قد صار الشعاع في حكم الزائل فلم يحصل ما يناسبه وانفصال الشعاع وحصول ما يناسبه من تمام صحة الحاسة.

والحجاب /٨٤٤/ الكثيف وعلم الضياء المناسب للعين، وكون المرئي في غير جهة الرائي،

قوله: (والرقة واللطافة). الرقة: هي الحاصلة في أجسام الملائكة والجن فإن أصحابنا يذهبون إلى أن المانع من رؤيتها رقتها واللطافة الحاصلة في الجوهر الفرد.

قالوا: ومتى قوي الشعاع صح إدراك الأجسام الرقيقة كما يشاهد المحتضر أجسام الملائكة مع رقتها لما قوي شعاعه، فهذا المانع هو لأجل ضعف الشعاع. وخالفهم أبو القاسم في أجسام الجن وقال: لا يصح رؤيتهم بحال إلا متى كثفوا، واختلفوا أيضاً في هل يصح رؤية الجوهر الفرد متى قوي الشعاع أم لا؟ فصححه الجمهور كما في الجسم الرقيق، ومنعه أبو عبدالله. قال: لأنه يدخل في تضاعيف أجزاء الشعاع فلا يصح إدراكه، واحتج أبو القاسم بمثل هذا في منع رؤية الجن إلا متى كثفوا ويلزمه القول بمثل ذلك في حق الملائكة.

واعلم أيضاً أنهم مختلفون في اللطافة والرقة ما هي؟

فقال القاضي: يجوز أن تكون الملائكة والجن والأجسام اللطاف اختلفوا بجنس من أجناس الفعل ذلك الجنس لطافة والمختص به لطيف، وجوز أن يكون المرجع بذلك إلى قلة الأجزاء وإلى تأليفها على وجه مخصوص، وكذلك كلامه في الرقة. وحجته أنه حصل لطيفاً مع جواز ألا يحصل فلا بد من معنى هو اللطافة.

وقال سائر الشيوخ: اللطافة عبارة عن تخلخل الأجزاء وليست بمعنى لأنه متى أمكن أن يكون تخلخل الأجزاء فلا وجه لإثبات معنى، ولأن اللطافة هي خلاف الكثافة والكثافة ليست بمعنى بالاتفاق، وإنما المرجع بها إلى /٣٥٣/ اكتناز الأجزاء. ذكره الحاكم في (شرح العيون).

قوله: (والحجاب الكثيف). يحترز به عن الرقيق كالثوب الرقيق ونحوه.

قوله: (وكون المرئي في خلاف جهة الرائي). يعني بأن لا يكون مسامته بل خلفه أو عن يمينه أو يساره أو نحو ذلك.

وكون محله في بعض هذه الأوصاف، وكل هذه الموانع مرتفعة في حقه تعالى؛ لأنها إنما تمنع من رؤية الأجسام والألوان، وقد قلنا ما يلزم من تجويز مانع سواها، وأما أنه تعالى موجود فقد تقدم. وأما أن هذه الشروط التي معها ترى المرئيات فلا أنه قد حصل المقتضى، وهو كون أحدنا حياً، وشرط الاقتضاء وهو صحة الحاسة، وزوال المانع ووجود المدرك، فيجب حصول المقتضى، وهو كون أحدنا مدركاً له تعالى.

قوله: (وكون محله في بعض هذه الأوصاف). هذا المانع يختص بالألوان، وهو أن يكون محل اللون قريباً كاللون الميل حال كونه في العين أو بعيداً أو محجوباً أو نحو ذلك، لأن اللون لا يوصف بأنه بعيد أو قريب أو محجوب أو لطيف أو رقيق.

إذا عرفت هذا فالدليل على أن هذه التي عددها المصنف هي موانع الرؤية أن الرؤية تنتفي بحصولها أو بحصول واحد منها وتثبت مع فقدها، ولا أمر يعلق به المنع سواها، أو يقول: استدلالاً على أنه لا مانع سواها أن تحريره يؤدي إلى فتح باب الجهالات كما قلناه في الإدراك، فكان يلزم تجويز أن يكون بين أيدينا فيلة ولا ندرکہا لحصول مانع غيرها وهو محال، ثم إنه يرد على جعلهم البعد مانعاً سؤال وهو أن يقال: ألسنا نرى السماء مع بعدها عنا البعد المفرط ففي الأثر أن بينها وبين الأرض مسيرة خمسمائة عام؟ وأجاب أصحابنا بأنها لعظم حجمها لا يكون البعد مانعاً في حقها، ففي الأثر أن حجم الشمس كحجم الأرض مائة ونيف وستين مرة، مع أنها ترى بالنظر إلى السماء في غاية الصغر فكيف يكون مع ذلك حجم السماء؟

فائدة:

اختلف أصحابنا في رؤية السماء عند فتح الجفن إليها في أول وهلة فمنهم من قال: الوجه في ذلك أن الشرط في رؤيتنا لما نراه أن يتفصل الشعاع من العين إلى السميت الذي نوجه أحدنا قنا إليه، ولا يكون بينه وبين ذلك المرئي ساتر ولا ما يجري مجراه كالبعد في حق غير السماء ونحوها، ولا يشترط اتصال شعاع العين ولا شعاع الهوى بالمرئي، ومنهم من قال: بل لا بد

وبهذه الطريقة نعلم أنه تعالى يدرك المدركات، فلو جوزنا أن لا يدرك أحدنا مع حصولها لجوزنا مثله في الباري تعالى.

من اشتراطه، وإذا كان كذلك فالسبب في رؤيتها في أول وهلة أن شعاع العين يتصل بالذي يليه من أجزاء الهوى وتلك الأجزاء شبيهة بالشعاع في نورها، فتكون أجزاء الهواء لنا كالشعاع المنفصل من العين، وكل جزء منه متصل بالذي فوقه أو في حكم المتصل واتصالها في وقت واحد، فكأن الذي يلي السماء منها منفصل عن عينه فلذلك نراها في الحال.

تنبيه:

اعلم أن الموانع تنقسم إلى قسمين، فمنها ما يمنع بنفسه على كل حال وهو الحجاب الكثيف وكون المرئي في خلاف جهة الرائي، وكون محله بأحد هذين الوصفين، ومنها ما يمانع لأمر يرجع إلى غيره لا لأمر يرجع إليه وهو الرقة واللطافة والبعد، فإن امتناع الرؤية مع هذه الموانع إنما هو لضعف الشعاع وانقطاعه في حق البعيد، فلو قوي أو لم يقطعه البعد لصح الإدراك، ولهذا يصح منا إدراك الملائكة والجن مع رقتهم إذا قوي شعاعنا، ويدرك أحد المدركين أبعد مما يدرك الآخر لقوة شعاعه وعدم انقطاعه كما ذكر في كتب الأمثال أن الزرقا أدركت على مسيرة ثلاث.

تنبيه آخر:

في بيان الفرق بين المانع والمحيل، والفرق بينهما أن المانع يصح زواله فيحصل ما كان ذلك المانع مانعاً منه، والمحيل بالعكس من ذلك كوجوب عالميته تعالى، فإنه لما كان محيلاً لكونه جاهلاً لم يصح زواله.

قوله: (لجوزنا مثله في الباري تعالى). يعني ومعلوم قطعاً أن ذلك لا يجوز.

واعلم أن لهذا الدليل تمة يكون أصلاً من أصول الدليل تركها المصنف لظهورها، وهي

وقد اعترض الرازي على هذا الدليل بوجوده الأول: أن قل إننا نرى الكبير صغيراً مع البعد فإن كنا رأيناه كله وجب أن نراه كبيراً، وإن كنا رأينا بعضه بطل قولكم إن هذه الشرائط التي معها يرى المرئيات. وأجاب أصحابنا بأن الشعاع المنفصل ضوء يرى الشكل بمثابة المثلث فما بعد الشيء استلقت زاوية الشعاع، فيقع على بعضه إذا كان كبيراً.

واعترضه الفقيه قاسم في تعليق شرح الأصول بوجهين:

أحدهما: أن إتصال الشعاع بالمرئي ليس بشرط عند المحصلين وإنما شرطه أن يتصل بما هو كالألة من أجزاء الهواء

ويمكن الجواب: بأن الذي يتصل به الشعاع من أجزاء الهواء لا بد أن يكون مستديراً على هيئة استدقاق الشعاع لولا ذلك للزم إذا انفصل الشعاع إلى بعض أجزاء الهواء أن يرى أحدنا ما خلفه وعن يمينه ويساره لاتصل بعض أجزاء الهواء ببعض وضرورة الجميع في حكم الألة

الثاني: أنه كان يلزم إذا وقع الشعاع على بعضه أن يميزه فنعلم هل هو طرف أو وسط.

ويمكن الجواب: بأن للبعد تأثيراً في علم التمييز، ألا ترى أننا ندرك الجسم المتلون ولونه ولا نفصل، ونميز اللون هل هو سواد أو غيره إلا مع القرب

ووجه ثالث ذكره الرازي على هذا الجواب فقال: لو كان لاستدقاق زاوية الشعاع للزم إذا بعد شيئاً من موضعه أن لا نراه البتة.

وقد ثبت أننا لا نراه تعالى الآن، ويدل عليه أننا لو رأيناه الآن لعلمناه ضرورة لأن العلم بالمدرك ضروري، وقد تقدم إبطال أن يعلم تعالى ضرورة / ٣٥٤ .

قوله: (وأجاب أصحابنا بأن الشعاع المنفصل من العين ضوء يرى الشكل بمثابة المثلث)... إلى آخره.

هذا الجواب محكي عن أبي هاشم فإنه قال: الشعاع ينفصل من نقطة العين على شكل صنوبري مستدقة مما يلي المرئي وواسعة مما يلي الرائي، فإذا كان المرئي بعيداً كانت تلك الزاوية أدق وأصغر فلذلك وجب أن يرى الكبير صغيراً، ومعنى قوله: على شكل

ويمكن الجواب: بأننا لم نفرض الواقع على المرئي آخر زاوية الشعاع بل يجوز أن يبقى منها ما لو بعد المرئي لرأى أصغر مما كان كذلك حتى ينقطع فلا يرى.
 فلئن يكون الأولى في الاعتراض على جواب أصحابنا أن يقال: لو كان ذلك الاستدقاق زاوية الشعاع للزم ألا يرى ما حول هذا الشيء؛ لأن زاوية الشعاع إذا صغرت عنه ولم تقع إلا على بعضه فكيف يرى ما حوله، وأيضاً فكان يلزم إذا صرفنا زاوية الشعاع إلى البعض الآخر /٨٤٥/ أن نراه، ومعلوم أننا لا نرى إلا شيئاً واحداً،

صنوبري. أنه كالصنوبرة وهو ثمر شجرة بمثابة المثلث، وقيل: بل هو اسم للشجرة لا للثمرة. والذي يدل على أن الشعاع بمثابة المثلث وأن وسيعه إلى الرائي ومستدقه إلى المرئي أن أحدنا إذا قرب حلقة أو غيرها من عينه رآها أكبر مما هي لأن ذلك الشعاع ينفصل على ضرب من السعة فيخيل إليه لأجل سعته أن الحلقة واسعة، فإذا ابتعدت الحلقة عن عينه رآها كأنها صغيرة لاستدقاق الطرف الآخر.

وكذلك فإذا غمز أحدنا عينه يرى الشعاع الذي ينفصل من السراج على ما ذكر فيرى موضع انفصاله من السراج أوسع من الطرف الآخر.

وأجاب أبو الحسين عن أصل الاعتراض: بأن صورة المرئي تحدث في الهواء على جهة التأثير ثم يتصل الهواء بنقطة الناظر فيحدث صورة المرئي في النقطة، فإذا كان المرئي في أقصى البعد ضعف تأثيره في الهواء واضمحل لأن طول المدى يضعف التأثير ويقطعه، ومثل ذلك بالرامي بحجر في بئر فإنه يتحرك الماء ثم لا يزال اضطرابه يضعف إلى أن يبطل، وكلما قوي التحريك والاعتماد طال زمان التحريك، وكلما ضعف التحريك والاعتماد قصرت مدته، وكذلك إذا عظم الجسم المرئي وقوي اللون المدرك قوي تأثيره في الهواء، ومتى صغر وقل فإنه يضعف تأثيره في الهوى، وقد تقدم ما قاله الإمام يحيى عليه السلام من أنه يجب أن يطالب أبو الحسين بحقيقة هذا التأثير.

وأجاب بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] عن أصل الاعتراض بأن بخار الأرض

إذا ثبت هذا فالأحسن في الجواب على الرازي أن نقول: إنا نرى الشيء كله على البعد كما نراه كله على القرب لكن يخيّل إلينا أنه صغير لأجل اتساع ما نرى حوله من الفضاء أو غيره، فإنه إن كان طائراً في الهوى فإننا حين نراه يقع بصرنا على جرم السماء فنراه صغيراً في جنبها، وكذلك الشجرة في الغلاة أو في الجبل، وكلما قربنا إليه قل ما يقع عليه بصرنا مما حوله فرأيناه كأنه يكبر.

يزيده وضوحاً أن الشيء إذا ضم إلى ما هو أكبر منه رثي كأنه صغير وازدترته العيون، وكذلك الرجل الكامل إذا استقام عنده المفرط في الطول رأي الكامل كأنه قصير، وهذا ظاهر، فإن كثيراً من الأشياء إنما يعلم كبره أو حسنه بأن يضم إلى غيره.

ووجه آخر في الجواب، وهو: أن يقال للرازي هنا السؤال لازم لك أيضاً لأنك توافق في اعتبار هذه الشرائط، وإنما تعتبر أمراً زائداً وهو الإدراك الذي يفعله الله فينا، فنخبرنا ما الوجه في أنا نرى الكبير صغيراً مع حصول الإدراك الذي يدرك به الجميع لو قرب فلا يكون له بد من الرجوع إلى ما قلناه.

وأجزاء من الهواء تطيق بذلك المرثي وتسامته فتكون كالساترة على بعض جرمه كل عضو منه كالمستور بعضه فتراه صغيراً.

قوله: (ما يرى حوله من الفضاء). الفضاء: ما اتسع من الأرض وهو أيضاً الساحة.
قوله: (أو غيره).

يعني كالسما فإنا إذا أدركنا الشمس صغيرة فهو لاتساع ما نشاهده من السماء وجرمها مع مشاهدتنا إياها كلها وفيما ذكره بعد.

قوله: (إنما يعلم كبره أو حسنه بأن يضم إلى غيره).

المناسب للسياق أن يقال: إنا بيان صغره أو خشونته بأن يضم إلى ما هو أكبر منه أو أحسن.
قوله: (مع حصول الإدراك الذي يدرك به الجميع).

له أن يقول: لا أسلم حصول الإدراك الذي يدرك به الجميع فإنه لا يدرك الجميع إلا بمعان

الاعتراض الثاني للرازي على أصل الدلالة أن قل: إذا نظرنا إلى مجموع كف من التراب رأيته ونحن لا نرى أجزائه إذا انفردت فإن كان رؤية كل واحد من أجزائه مشروطة برؤية الآخر لزم الدور وإن لم تكن مشروطة بذلك صارت نسبة الرؤية إلى الجميع على سواء، ونحن لا نرى الأجزاء إذا انفردت، فبطل قولكم إن هذه الشرائط التي معها ترى المرئيات. والجواب: كيف يلزمنا ذلك ونحن نجعل اللطافة أحد الموانع من الرؤية وهي حاصلة في الجزء الواحد بل قد أحل بعض شيوخنا رؤيته على انفراده، قل: لأنه يدخل في تضاعيف الشعاع فلا يتميز المرئي من المرئي به ولسنا نجعل رؤية البعض شرطاً في رؤية البعض حتى يلزم الدور، ولكننا نجعل الشرط الإنضمام ثم نقبل عليه السؤال فلا يكون له بد من الرجوع إلى ما قلناه.

كثيرة من جنس الإدراك، ولم يحصل له إلا بعضها ولو حصلت جميعها لأدرك جميعه.
قوله: (بل قد أحل بعض شيوخنا رؤيته)... إلى آخره.

يعني أبا عبدالله على ما تقدم فإنه منع من رؤيته وأحالهها سواء قوي الشعاع أو لم يقو حكاه عنه بعضهم، والذي في (التذكرة) أن أبا عبدالله حكى ذلك عن أبي هاشم، وإن كان الظاهر في كتب أبي هاشم أنه يصح رؤيته، وقد احتج الجمهور على صحة رؤيته إذا قوي الشعاع بأنه لو كان العلة في استحالة رؤية الجزء انفراده لوجب ألا يراه الله تعالى، ولما صح منا أن نراه مع انضمام غيره إليه لأن التأليف لا مدخل له في الرؤية.

قال ابن متويه: وللشيخ أبي هاشم أن يقول: إن اقتران غيره به شرط في صحة رؤيته كما أن رفع الحجاب وغيره شرط، فيكون هذا مما يرجع إلى الحاسة كالحجاب فلا يثبت مثله في الله تعالى.

قوله: (ثم نقبل عليه السؤال).

له أن يقول: إنما لا ترى الأجزاء إذا انفردت عندي لأنه لم يخلق له إدراكها عند انفرادها ولا

الاعتراض الثالث: له أن قل إن هذه الشروط التي معها ترى المراثيات في الشاهد فمن أين يجب عند حصولها أن يرى الله تعالى؟

والجواب: لو جوزنا اعتبار شرط آخر لا دليل عليه لجوزنا أيضاً في الشاهد فكان يجوز أن يكون بين أيدينا ذوات مخالفة لما نشاهده ولكننا لا نراها لفقده شرط مجوز، وبعد: فلو جوزنا شرطاً سواها لما أمكننا القطع على أن الله تعالى مدرك لأننا لا نعلم هل حصل ذلك الشرط في حقه تعالى أم لا؟ وبعد: ١٤٦/ فعنده أنه لا بد من اعتبار هذه الشروط لكن إذا حصل معها الإدراك الذي ندرك نحن به الله تعالى وجب أن يدركه، فيقال: ما أنكرت أن يحصل الإدراك أيضاً ولا ندركه بأن يقف إدراكنا له على شرط آخر مجوز، وكل شرط يفرض حصوله فإنه يلزم تجويز غيره فلا يمكنه القطع بأن الله تعالى يرى.

يتأتى^(١) مثل هذا الجواب على مذهبكم.

قوله: (الاعتراض الثالث له).

يعني للرازي، وله تحرير غير ما ذكره المصنف وهو أن قولكم رؤيته تعالى لو كان مرثياً مشروطاً بما يشترط به غيره من المراثيات في الشاهد لا يصح، لأن رؤيته مخالفة لرؤية المراثيات وإذا خالفتها كان شرطها مخالفاً لشرطها، ولا يكفي في التماثل كون كل ذلك رؤية.

قال: والعجب من المعتزلة كيف حكموا بصحة افتراق المتماثلات في الأحكام، فإن السوادات متماثلة ويحل بعضها غير ما يحله البعض الآخر ولا يصح أن تتفق في ذلك فيكون ما حل منها محلاً صح أن يحل في محل الآخر، وأوجبوا اتفاق رؤية الباري تعالى ورؤية غيره من المراثيات في الحكم مع اختلافها.

والجواب: أما على التحرير الذي ذكره المصنف فما ذكره بالحق، وأما على هذا التحرير الأخير فبأن يقال: إنما اعتبرنا تلك الشروط فقط في رؤية جميع المراثيات لدلالة ذلك على ذلك وهي وقوف إدراكنا للمدركات عليها ثبوتاً ونقياً وليس هناك أمر يعلق به كوننا مدركين غير ذلك،

(١). في (ب): ولا يتأتى لكم مثل هذا الجواب.

الدليل الثاني من جهة العقل أن أحدنا لا يرى إلا بلحامة والرائي بلحامة لا يرى إلا ما كان مقابلاً للجسم أو حالاً في المقابل كاللون أو في حكم المقابل كالوجه في المرآة والله تعالى ليس كذلك، فهذه ثلاثة أصول،

فلهذا قضينا بأنه تعالى لو كان مدركاً لكان إدراكنا له على الحد الذي أدركنا عليه غيره من المدركات لا لتماثل الرؤية بل لقيام الدلالة، وكذلك حكمنا على السوادين بما ذكره لقيام الدلالة وهي المعتمدة.

وللرازي أيضاً اعتراض رابع وهو أن قال: دلالتكم هذه تدل على أنكم لا ترونه فيما الذي يدل على أنه ليس بمرئي في نفسه؟

وأجاب ابن الملاحي: بأنه لو كان مرئياً في نفسه لرأيناه إذ لا يتأتى كون رؤيته مع إمكانها مشروطة بأمر مستحيل إذ المستحيل لا يكون شرطاً. وأجاب الجمهور بالاجماع على عدم القول برؤيته في نفسه مع فرض عدم رؤيتنا له فمن قال إننا لا نراه قال رؤيته في نفس الأمر غير صحيحة، لكن مع حكاية أبي القاسم عن بعضهم أنه يرى نفسه ولا يراه غيره لا يثبت انعقاد الإجماع. قيل: ويجاب بأنه إذا ثبت بالأنا نراه فكونه مرئياً في نفسه لا طريق إليه وما لا طريق إليه وجب نفيه.

والأصح في الجواب والله أعلم ما جعل أصل الدلالة وهو أنه تعالى لو صح رؤيته في نفسه لرأيناه لحصول المقتضي والشروط ولا شرط يعقل غيرها. يقال: إن عدم الرؤية منا لعدم حصوله، فإذا لم نره مع حصول المقتضي والشروط دل على أنه ليس بمرئي في نفسه.

قوله: (الدليل الثاني من جهة العقل). يعني على أن الله تعالى لا يرى، وهو المسمى بدليل المقابلة وهو^(١) والذي صححه السيد المؤيد بالله واستقواه وتحريره ما ذكره المصنف. قوله: (فهذه ثلاثة أصول).

(١) - لفظ (هو) ساقط من (أ) مثبتة في (ب).

أما الأول فهو ضروري عند أبي الحسين وأصحابه واستدلالي عند الجمهور، والأولى التفصيل فيقال: إن كان الكلام في وقوع الرؤية على هذا الحد فهو ضروري، ولهذا يعلم جميع العقلاء من أنفسهم أنهم لا يرون إلا بالحاسة، ويكذبون من أنخر بخلاف ذلك وسواء فرضنا الكلام في أن الإدراك معنى أم لا، ألا ترى أن كون القدرة معنى لا يخرج الكتابة عن كونها لا تقع إلا باليد والخصوم يوافقون في هذا ولكنهم يدعون أنه مجرى العادة وإن كان الكلام في الصحة فهائنا ينبغي أن يكون الخلاف بين أبي الحسين وسائر الشيوخ، فعنده أنا نعلم بالضرورة استحالة الرؤية بغير حاسة. ويمكن أن يفصل فيه أيضاً فيقال: أما أن الرؤية لا تصح إلا بالحاسة التي هي مبنية بنية مخصوصة فليس بضروري؛ لأن الخصوم يجوزون حصول الإدراك في الجزء المنفرد من دون بنية بل يجوزون ذلك في العلم والقدرة ومحوهما.

وأما أن الرؤية لا تصح إلا بالآلة سواء كانت تسمى حاسة أو كانت جزءاً منفرداً على ما يجوزه الخصم فهو ضروري، والخصوم يوافقون فيه ويحيلون وجود الإدراك إلا في محل، وإذا كانت كذلك فقد وافقوا في أن أحدنا لا يرى إلا بالآلة، وبهنا يحصل غرضنا فلنا سواء قلنا في عقد الدلالة: إن أحدنا لا يرى إلا بالحاسة، أو قلنا: إن أحدنا لا يرى إلا بالآلة فإنه يحصل به المقصود وأما سائر الشيوخ فيستدلون بأن عند حصول الحاسة يصح أن يرى أحدنا، وعند قلنا يستحيل أن يرى، فدل ذلك على أنها شرط، ويبطلون ما يدعيه الخصوم من أن طريق ذلك العلة بأنه كان يجوز اختلاف العلة، فيصلى من يجربنا بأن في بعض البلاد رجلاً يرى لا بحاسة كما يصلقونه في أنه زرع زرعاً فلم ينبت.

يعني الأول أن أحدنا لا يرى إلا بالحاسة، والثاني أن الرائي بالحاسة لا يرى إلا ما كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، والثالث: أن الله تعالى ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل.

قوله: (بل يجوزون ذلك في العلم والقدرة ومحوهما). أراد بنحوهما الحياة، والمراد أنهم يجوزون حلول المعاني هذه في الأجزاء المنفردة ولا يشترطون البنية التي هي تأليف مخصوص في مجموع أجزاء.

وبعد: فلا بد فيما طريقه العلة أن يفارق ما طريقه الوجوب ولولا هذا لاستوى في العقل الواجب والجائز، فجزونا أن تكون المعلولات والمسببات بمجرى العلة، ويمكن أن يؤكد بما تقدم من أن الخصوم يوافقون في استحالة الرؤية لا بآلة، وذلك كاف في الغرض وإن جوزوا حصول الإدراك /٨٤٧/ والعلم والقدرة ونحوها في الجزء المنفرد

فإن قيل: إذا جوزوا حصول هذه المعاني في الجزء المنفرد فقد جوزوا الإدراك لا بحاسة ولا بآلة لأن الحاسة من حقها أن تكون مبنية بنية مخصوصة والآلة من حقها أن تكون في حكم الغير للحي، ولمعهم يقتضي جواز أن يكون الحي المدرك القادر العالم جزءاً منفرداً.

قلنا: هذا وإن كان ملعب القوم فإن كلامنا في رؤية الواحد منا في الدنيا والآخرة، وهم يوافقون في أنه ليس أحد منا جوهراً فرداً حتى يكون قد أدرك لا بحاسة ولا بآلة على أن هذا لا يضرنا في صحة الدليل لأننا حينئذ نقول في عقد الدلالة: الواحد منا متحيز والمتحيز لا يرى إلا ما كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل.

ثم إنا نبطل ما قالوه بأنه لو صح حصول هذه المعاني من دون بنية لجزونا في أجزاء الحجر والتراب ونحوهما أن تكون حية قادرة حللة مدركة مكلفة. فإن قلنا: ذلك جائز ولكن علم أنه غير واقع للعلة. قيل له: هذا التجويز كاف في معرفة عناك ومكابرتك ثم إنا نلزمك الوقوع فنقول: ما أنكرت وقوع ذلك ولكن طريق العلم به الإدراك والله تعالى لم يخلقه فيك.

وبعد: فلو لم نتحج هذه المعاني إلى بنية لكان يجب أن يكون القادر منا هو محل القدرة دون الجملة.

قوله: (ولكن طريق العلم به الإدراك).

أي إدراكها^(١) بتصرف وبفعل الأفعال المحكمة ونحو ذلك، فإن هذا هو الطريق إلى القادرة والعالمية، وهما الطريق إلى الحية وهي الطريق إلى المدركة.

قوله: (والله لم يخلقه فيك). يعني فلم تشاهدها حال تصرفها ولا أحسست بذلك.

قوله: (هو محل القدرة دون الجملة).

(١)- في (ب): إدراكنا لها بتصرف.

وكذلك العالم وسائرهما، وقد التزمه الأشعري وهو مكابرة، ويلزم عليه ألا يصح الفعل في اليد لداع في القلب ولا الكتابة لعلم في القلب ولا يكون للإرادة تأثير في الأفعال، وفي ذلك وقوع الفعل المحكم من القادر الذي هو جزء في اليد وهو ليس بعالم؛ لأن العالم جزء في القلب، ويلزم أن لا ترجع الأحكام إلى الجملة بل يكون المستحق للجلد هو اللسان لأنه القاذف، وكذلك الزنى ومحوه، ويلزم أن يكون أحدنا بمنزلة أحياء كثيرة وقادرين ضم بعضهم إلى بعض فلا يصح منه الفعل بداع واحد ومتى التزم جميع ذلك ملتزم طويئنا عنه الكلام ولم يكن عندنا أهلاً للمناظرة.

وأما الأصل الثاني وهو أن الرائي بلحاسة لا يرى إلا ما كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، فقد ادعى أبو الحسين فيه الضرورة وهو القوي، ولهذا نبأنا إلى تكذيب من أخبرنا أنه رأى شيئاً ليس كذلك كما نكذب من أخبرنا بأنه رأى جسماً غير متحرك ولا ساكن، وخلاف الأشاعرة محمول على أحد وجهين، إما على جحد الضرورة، وذلك غير مستنكر منهم لقلتهم في الأصل، ولأن لهم مداخل في المكابرة وجسرة على العنك وصناعة في التمويه، وليس ذلك بأبلغ من استحسانهم تكليف ما لا يطاق وإنكارهم قبح الظلم والكذب ووجوب ١٤٧/ رد الوديعه وشكر المنعم في العقل، ونجوزهم أن يرى القدرة والحية والإرادة.

يعني لأنها حيثئذ يكون حكمها راجعاً إلى المحل فيكون هو المتصف بما يوجهه من /٣٥٦/ الصفات.

قوله: (ولا يكون للإرادة تأثير في الأفعال).

أي في وقوعها على الوجوه المختلفة، وذلك من حيث أن الفاعل للكلام هو حي غير الحي الذي حلتها واختص بها وهو جزء في القلب، وإذا كان كذلك لم يصح أن تؤثر إرادته في فعل غيره بأن يقع بها على وجهه، كما أن إرادة زيد لا تؤثر في فعل عمرو، وكذلك الداعي فإن محله جزء في القلب، فإذا كان ذلك الجزء حياً على انفراده لم يؤثر داعيه في وقوع فعل غيره من الأحياء لمثل ما سبق وهو ظاهر.

وإما على أن في الضروريات ما لا يجوز اختلاف العقلاء فيه كالعلم بأن هذا زيد الذي كنا شاهدناه، ولجو ذلك مما لا يعدّ في كمال العقل. ووجه ثالث وهو: أن يكونوا عالمين بذلك ضرورة ولا يعلمون أنهم عالمون به لما قد ثقفوه من أساطيرهم واعتقدوه من خيالاتهم على مثل ما نصرف إليه خلاف السوفسطائية، وقد استدل سائر الشيوخ بأن صحة الرؤية ووقوعها ينتفي بانتفاء المقابلة أو ما في حكمها وتثبت بثبوتها، فدل ذلك على أنها شرط، وهذا رجوع إلى قول أبي الحسين؛ لأنه لا بد أن يكون علمنا بانتفاء صحة الرؤية عند انتفاء المقابلة أو ما في حكمها ضرورياً، وإذا كان كذلك فلا فرق بين قولنا أن الرؤية تنتفي بانتفاء المقابلة أو ما في حكمها وبين قولنا: إننا لا نرى إلا ما كان كذلك.

قوله: (ولجو ذلك مما لا يعد في كمال العقول). يعني كالحفظ عند قليل الدرس والمعرفة بالصناعات عند قليل الممارسة، فإن الحفظ والعلم بالصناعة لا يكون إلا ضرورياً، ويختلف العقلاء في حصوله مع القليل من الدرس والممارسة.

قوله: (ولا يعلمون أنهم عالمون به).

قد نفى أبو القاسم هذه القاعدة وذهب إلى أنه لا يجوز أن يعلم أحدنا بالشيء ولا يعلم أنه عالم به.

واحتج أصحابنا على صحة ذلك بأن السوفسطائي مع علمه بالمشاهدات غير عالم بأنه عالم بها، والسُّمّني مع علمه بمخبر الأخبار المتواترة غير عالم بأنه عالم به، وله أن يقول: لا أسلم ذلك ولا يصدقان فيه، ومن البعيد أن يعلم أحدنا العلم الضروري ثم لا يعلم أنه عالم بمعلومه.

قوله: (لما قد ثقفوه من أساطيرهم).

التنميق: التزيين، والأساطير هاهنا: الأباطيل واحدها أسطورة وإسطاره.

قوله: (بانتفاء المقابلة وما في حكمها).

الذي في حكمها هاهنا الحلول فيما حصلت فيه المقابلة أو حصول الصورة في المرآة.

إذا ثبت هذا فقد اعترض المخالفون هذا الدليل باعترضات:

الأول: المعارضة بالعلم، قالوا: فإذا جاز أن نعلم ما ليس بمقابل ولا حل في المقابل ولا في حكمه جاز أن نراه، وهذا هي ومهazلة، ولو جاز أن تقاس رؤية القديم على العلم به لجاز مثله في المعدوم، فيقال: إذا صح أن يعلم المعدوم وهو ليس بمقابل ولا حل في المقابل ولا في حكمه جاز أن نراه كذلك إذا خلق الله فينا إدراكه.

الاعتراض الثاني: إن قالوا إن المقابلة وما في حكمها إنما هي شرط في رؤية المحدثات فكيف يكون شرطاً في رؤيته تعالى؟

والجواب: أنا قد بينا أن العقول تحيل رؤية لا بمقابلة ولا نحوها، فمن جوز رؤية البري تعالى لزمه تجويز المقابلة أو ما في حكمها، ومن أحل ذلك فقد أحل الرؤية، ولا يجوز في العقل انفصل أحدهما عن الآخر، ومن فصل بينهما عدده مكابراً.

وقلنا لئ: ما أنكرت أن يكون الله تعالى جسماً متحيزاً لا في جهة؛ لأن الجهة إنما تجوز على المحدثات.

قوله: (وهذا هي ومهazلة).

العي: الضلال، والمهazلة: مفاعلة من الهزل وهو خلاف الجدد. قال *صلي الله عليه وسلم*: «ثلاث هزلهن جد»^(١).

قوله: (إذا صح أن يعلم المعدوم).

ويقال: إنهم ينازعونك في صحة العلم بالمعدوم فكيف يبنى عليه الإلزام؟

والجواب: أن الخصوم لا ينازعون في ذلك بل لعلهم مصرحون بصحته، وإن فرضنا أن القول بصحة العلم به يبنى على ثبوت الذات في العدم، وثبوت الصفات الذاتية لها في تلك الحال وكونها التي يصحح العلم بها فقد تقدم ذلك، ويوضحه صحة العلم بالمعدوم ما تعلمه من الثواب والعقاب وما أخبر الرسول بحدوثه في غد فإننا نعلم جميع ذلك مع كونه معدوماً.

(١). تمامه «وجدن جد: النكاح والطلاق والرجعة»، هو في الجامع الصغير، أبو داود والترمذي عن أبي هريرة، قال المناوي:

قال الترمذي: حسن غريب ونوزع اهـ

فإن قل: إن كونه جسماً حقيقة يستلزم الجهة. قيل لئذ وكذلك الرؤية تستلزم المقابلة أو ما في حكمها، وما ذكره الرازي من أن التزام هذا الشرط في رؤيته تعالى من أحكام الوهم والخيال فهو غير صحيح؛ لأننا إنما نعلم أن الحكم للوهم والخيال إذا قام الدليل العقلي على خلافه كما يقضي الحس بأن الشمس في قدر رقيق، وأن السحاب المتباعد منتصب، وأن الظل واقف ونحو ذلك، فلما إذا قضت النفوس قضاء جزماً ولم يبق دليل على خلافه لم نقل إنه حكم الحس والخيال لولا هذا كان للمجسم أن يقول: إلزام الحدوث على القول بالتجسيم من أحكام الخيال، ولكن لقائل أن يقول: إن الله يكون مقابلاً ٨٤٩/ إذا رأيناه ولا يقتض ذلك الجسمية؛ لأن الحكم بجسمية المقابل من أحكام الخيال.

الاعتراض الثالث لبعض مشيختهم، قل: إن المقابلة وما في حكمها إنما كانت شرطاً في الرؤية بمجرد العلة، ويجوز أن يخلق الله فينا رؤية الأجسام والألوان من دون مقابلة أو ما في حكمها.

والجواب: يجري على نحو ما تقدم من أن هذا مكابرة، ثم يقال: لهذا ما أنكرت من أن تميز الأجسام عند وجودها بمجرد العلة، ويجوز أن يخلق الله جسماً عند متحيز ويجعل الجسم متحيزاً من دون وجوده؛ لأن كون الوجود شرطاً هو بمجرد العلة وما أنكرت أن الحيلة إنما كانت شرطاً في العلم والقدرة بمجرد العلة، ويجوز أن يكون في الشاهد الغائب قدر عالم ليس بمحي، وكذلك منافاة الأضداد دلالة الشهوة والنفار على الزيادة والنقص وكله طريقه العلة، وليس ذلك في العقول بأبعد من تجويز رؤية بغير مقابلة أو ما في حكمها.

قوله: (لبعض مشيختهم).

المشيخة: جمع شيخ كشيوخ وأشياخ وشيخة وشيخان ومشائخ ومشوياً.

قوله: (ودلالة الشهوة والنفار على الزيادة والنقص).

يقال: قد صرحتم بأن حصول الزيادة والنقص عند حصول الشهوة والنفار يجوز أن يكون لمجرى العادة، فكيف يلزم الخصم ذلك ولو التزمه لم يمكنك إنكاره ولم يعد مكابراً.

ومتى قيل: أوليس الله يرى الأشياء من دون مقابلة فهلا صح أن يرى كذلك على أن العقول إنما قضت بوجوب المقابلة من حيث أن الرائي جسماً ويستحيل أن يكون الجسم رائياً بما ليس بمقابل له والله تعالى ليس بجسم فيرى لا بمقابلة بخلاف رؤية أحدناه لأن الرؤية أمر صادر من جهة الرائي فإذا كان الرائي في جهة استحال أن تصدر الرؤية منه إلا إلى ما يقابل تلك الجهة أو يكون في حكم المقابل لها، وإذا لم يكن الرائي في جهة صح أن يرى ما ليس بمقابل لأنه لا يعقل أن يكون له مقابل.

يزيده وضوحاً: أن الله تعالى يرى الأشياء في جهاتها.

تنبيه:

اعلم أن كلامنا هذا كله مع المخالفين إنما هو على تقدير ثبوت الإدراك معنى، ولحسن قد أبطلنا كونه معنى بما لا مزيد عليه، وفي ذلك إبطال اعتراضاتهم في هذين السدليلين جملة واحدة.

قوله: (يزيده وضوحاً أن الله تعالى يرى الأشياء في جهاتها).

يعني فقد حصل غرضنا من أن الرائي لا يرى إلا ما كان في جهة، وإذا كان كذلك تقرر لزوم رؤيتنا له في جهة وذلك معنى المقابلة، وإن كان رؤيته للشيء في جهة لا يكون فيه معنى المقابلة في حقه تعالى لما لم يكن في جهة، وأما نحن فلكوننا في جهة لا بد من المقابلة.

قوله: (اعلم أن كلامنا مع المخالفين إنما هو على تقدير ثبوت الإدراك معنى).

يعني الكلام معهم في هذه الاعتراضات، فإن معارضتهم بالعلم مبني على أن الإدراك معنى كالعلم والألم يكن لهم أن يقيسوه عليه، وكذلك فالاعتراض الثاني مبني على أن إدراكنا للباري تعالى معنى مخالف للمعاني التي يدرك بها غيره من المدركات، فيجوز ألا تكون المقابلة شرطاً فيه، وكذلك فالاعتراض الثالث أيضاً مبني على أن الإدراك معنى، وأن المقابلة أو ما في حكمها ليست شرطاً فيه وإنما يتوقف عليها بمجرى العادة / ٣٥٧ / فلو اعترف بأن المدركة صفة مقتضاة عن الحية لم يمكنه جعل المقابلة شرطاً فيها بمجرى العادة، لأن ما كان

شرطاً في اقتضاء المقتضي لم يجز اقتضاؤه من دونه ولا أمكن جعله شرطاً بمجرى العادة كالوجود في التحيز، وإنما يمكن ذلك إذا كان الإدراك معنى لأن المعاني لا تقف في إيجابها على شرط، هذا غاية ما يمكن به توجيه كلام المصنف.

واعلم أنه عليه السلام قد أهمل الأصل الثالث من هذا الدليل، وهو أنه تعالى ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل لظهوره وعدم مخالفة الخصم فيه، وتضمن نفي الجسمية والعرضية له.

تنبيه:

إن قيل: كيف يتأتى لكم الاستدلال بدليل المقابلة مع أن الذي يذهب إليه شيخكم أبو هاشم أن المقابلة أو ما في حكمها ليست بشرط في الرؤية، وصرح بذلك عنه الشيخ ابن متويه وصححه، ولهذا أجاز أبو هاشم رؤية الفنا وإن كان غير مقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل، وقال: لو قدرنا أنه لم ينف جميع الأحياء منا لصح أن يدركه من الأحياء من لم ينفه على هذا الحد إذا كان في نفسه على صفة يصح إدراكه عليها، وكذلك أجاز رؤية اللون لو وجد لا في محل، وصرح ابن متويه في (التذكرة) والحاكم في (شرح العيون) بأن الله تعالى لو كان مما يصح رؤيته لرأيناه وإن لم يكن في جهة بل على ما هو عليه، ونص أبو هاشم على أنه تعالى لو قدر كونه مرئياً لم يستلزم مماثلته للمرئيات ولا مجانسته لها، فلا يلزم أن يكون جسماً ولا حالاً في جسم، وصححه المهدي عليه السلام واحتج بأن ذلك ككونه تعالى معلوماً فإنه لا يلزم مجانسته للمعلومات، وهذا تصريح بنقيض ما يترتب عليه هذا الدليل، فكيف يتأتى مع ذلك الاستدلال به، أو كيف يتأتى القول بأن كوننا لا نرى إلا ما كان مقابلاً أو حالاً في المقابل بل أو في حكم المقابل يعلم ضرورة أن الأشعرية بخلافهم في ذلك جاحدون للضرورة، وأنه من جسرهم على العناد وصناعتهم في التمويه، فهذا شيخكم أبو هاشم

وغيره من أعيان علمائكم قائلون بمثل مقالتهم.

قلنا: أما على مذهب أبي هاشم ومن وافقه فلا كلام في ضعف هذا الدليل وعدم تأنيه، وقد ضعفه الشيخ أبو هاشم لذلك ورجح دليل الموانع، وأما على مذهب الشيخ أبي عبدالله وغيره ممن تقدمه من علماء المعتزلة فهو قوي صحيح لأنهم حكموا باشتراط المقابلة، وكذلك على مذهب أبي علي فإنه ذهب إلى أن كونه تعالى مرئياً لو قدر يستلزم مجانسته للمرئيات ويلزم عليه أن يكون جسماً أو حالاً في جسم، ولهذا كان معتمده في هذه المسألة دليل المقابلة ومذهبه هو القوي والذي عليه الجمهور، ولهذا صححه المتأخرون من المعتزلة وأصحابنا كالقاضي وتلامذته والشارحين والمصنف رحمته.

وربما يقال: قد يمكن تمثيته على مذهب أبي هاشم ومن وافقه فإن ابن متويه قال: ونحن وإن كنا نقول إن المقابلة غير مشروطة في صحة الرؤية فالشعاع يجب نفوذه في السمات الذي يقابل العين، والحق أنه لا يمكنهم مع ما تقدم ذكره الاستدلال بهذا الدليل.

إذا عرفت هذا فالذي دعى أبا هاشم إلى أن لم يعد المقابلة شرطاً أنه قال: لو كانت شرطاً لوجب ألا يرى اللون لأنه غير مقابل لنا إذ المقابلة لا تعقل إلا بين المتحيزين.

فإن قلنا: الشرط في إدراك اللون أن يكون حالاً في المقابل كان الشرط في الإدراك بالحاسة الواحدة قد اختلف وذلك غير جائز، وهذه هي العلة أيضاً في أنه لم يجعل اتصال الشعاع شرطاً لأنه لا يعقل الاتصال بشيء إلا بالمتحيز، إذ الاتصال من قبيل التأليف، فإن / ٣٥٨ / جعلنا الشرط في اللون اتصاله بمحلله اختلف الشرط فيما يدرك بحاسة واحدة ثم علل امتناع اختلاف الشرط في الإدراك بحاسة واحدة بأننا وجدنا الحواس عند اختلافها يختلف الشرط في الإدراك بها كحاسة الشم وحاسة الصوت، فإن الشرط في الإدراك بحاسة الشم انتقال محل الرائحة إلى الخيشوم ومجاورته لها، والشرط في الإدراك بحاسة السمع انفتاح الأذن وصحتها، ووجدنا ما يدرك بالحاسة الواحدة لا يختلف شرطه كحاسة الطعم، وأن الشرط

في إدراك الطعوم بها حصول محل الطعوم مع اللهاة بحيث لا ساتر ولا ما يصح حصول الساتر فيه، فيجب فيما يدرك بحاسة البصر ألا يختلف شرط إدراكه، فجعلنا الشرط حصول قاعدة الشعاع مع المرئي بحيث لا ساتر ولا ما يصح وقوع الساتر فيه لا المقابلة واتصال الشعاع، وهذا ليس بالقوي فإنه قياس من غير علة جامعة.

وقوله: (إن الحاستين إذا اختلفتا اختلف شرط الإدراك بهما). غير صحيح على الإطلاق، فإن الشرط في الإدراك بحاسة الطعم وحاسة الشم واحد، وهو حصول محل المحسوس مع الحاسة بحيث لا ساتر ولا ما يقدر ذلك فيه، وقد صرح ابن متويه بأن الشرط في الإدراك بهاتين الحاستين على سواء وذلك ظاهر.

ويلحق بهذا الدليل فائدة وهو بيان الوجه في رؤية أحدنا وجهه في المرأة ونحو ذلك فإنه الذي في حكم المقابل، وقد جعل أصحابنا الوجه في ذلك أنه ينفصل من نقطة الناظر شعاع يتصل بالمرأة ثم ينفصل منها شعاع ويتشكل من هذا الشعاع ما هو بهيئة العين فيرى وجهه حيث، هو بذلك الشعاع الذي تشكل بشكل العين، وعلى هذا لوجع بين مرأتين مرآة أمام وجهه ومرآة خلفه بحيث تقابل إحدى المرأتين الأخرى لرأى قفاه.

وقال أبو الحسين والفلاسفة: بل الوجه أنه ينطبع صورة الوجه في المرآة وأنكروا الشعاع من الأصل، وأبطل أصحابنا ما ذهبوا إليه بأن الانطباع غير معقول ولو انطبع نفس الوجه في المرآة لزم إحساسنا بذلك وعلمنا به، ومعلوم خلافه فإن قالوا: المنطبع مثله.

قلنا: فالمرآة منصوبة لرؤية الوجه لا مثله ولو انطبع الوجه ظاهر المرآة لزم أن يحول بيننا وبين رؤيتها، وإن انطبع باطنها لزم أن يحول بيننا وبين رؤية الوجه، ثم إننا نرى في المرآة الأجسام العظيمة كالجبال فكيف يتصور انطباعها في المرآة مع صغرها.

وحكى الحاكم عن صالح قبة أن الذي يراه في المرآة شيء يخترعه الله هناك. قال: وهذا جهل عظيم لأنه يوجب أن يكون المرآة على صغرها قد خلق فيها الأجسام العظيمة، فإننا نرى في

فصل/فيما استدل به من السمع على هذه المسألة

فإنها مما يصح الاستدلال عليها بالسمع من حيث لا يقف العلم بصحة السمع عليها،
 فمن ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣].
 والاستدلال بهذه الآية من وجهين:

المرأة السماء والجبال وغيرها، وكان يجوز اختلاف العادة فلا يخترع الله ذلك الشيء فيها،
 فكان يجوز أن ينظر ولا يرى، وذهب أبو الهذيل وابن الإخشيد أنه يتشكل في المرأة مثل شكل
 الوجه، والرد عليهما من جنس ما تقدم.

(فصل: فيما يصح الاستدلال به من السمع على هذه المسألة فإنها مما يصح الاستدلال عليها
 بالسمع).

واعلم أولاً أن المسائل بالنسبة إلى الاستدلال عليها بالسمع تنقسم إلى ثلاثة أقسام:
 منها: ما لا يصح الاستدلال عليه بأدلة السمع، وعقده أن نقول: كل مسألة لا يصح العلم
 بصحة السمع إلا بعد العلم بها فإنه لا يصح الاستدلال بالسمع عليها.
 ومنها: ما لا يصح الاستدلال عليه إلا بأدلة السمع، وعقده أن نقول: كل ما لا يقضي-
 العقل فيه بوجوب ولا إحالة لا يصح الاستدلال عليه إلا بأدلة السمع.
 ومنها: ما يصح / ٣٥٩ / العلم به من جهة السمع مع صحة العلم به بطريق العقل، وعقده
 أن نقول: كل مسألة يصح الاستدلال بأدلة السمع عليها مع الجهل بها، ويمكن التوصل
 إليها بأدلة العقل فإنه يمكن الاستدلال عليها بأدلة السمع مع صحة التوصل إلى العلم بها
 بطريق العقل.

أما القسم الأول: فهو مسألة إثبات الصانع وكونه قادراً عالماً غنياً عدلاً حكيماً وصدق
 صاحب الشريعة صلوات الله عليهم، وهذه متفق عليها، وكونه حياً موجوداً لا يشبه المحدثات عند
 الجمهور، ومسائل العدل النفسية ككونه تعالى غير فاعل لأفعال العباد ولا يكلف ما لا يطاق

أحدهما: أنه تعالى تمدح بنفي إدراك الأبصار عن نفسه تمدحاً راجعاً إلى ذاته وإدراك الأبصار هو رؤيتها وإثبات ما نفيه مدح راجع إلى الذات يؤدي إلى النقص،

ولا يظلم ولا يعاقب بغير ذنب ولا يريد المعاصي عند القاضي وابن متويه والسيد الإمام قالوا: فإننا لم نعلم نفيها عنه تعالى لم نعلم عدله وإنما هي تفصيل لكونه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، وهذه مسألة عدل حكيم، وبالاتفاق أنه لا يصح الاستدلال عليها بالسمع.

وأما القسم الثاني: فهو كتفاصيل أمور الآخرة وأحوالها وبعض مسائل الوعد والوعيد.

وأما القسم الثالث: فهو مسألة مدرك ومريد ونفي الرؤية والثاني وإثبات الصفة الأخص وإثبات القدم بعد إثبات الوجود ومسائل العدل الإثباتية وبعض مسائل الوعد والوعيد بالاتفاق، وكونه تعالى حياً موجوداً لا يشبه المحدثات عند الشيخ الحسن وأبي رشيد، وكذلك قال السيد الإمام في كونه غنياً قال: لأن كونه تعالى غير محتاج كاف في كونه غنياً وإن لم يعلم كونه حياً لكن لا يكون مدحاً إلا مع انضمام كونه حياً إليه.

قيل: والحق في كونه موجوداً أنه من ذهب إلى أن الوجود صفة زائدة على الذات أمكنه الاستدلال بالسمع عليها، ومن ذهب إلى أنه نفس الذات لم يمكنه لأنها عنده تعود إلى إثبات الصانع وكونه تعالى لا يفعل أفعال العباد ولا يكلف ما لا يطاق ولا يظلم ولا يعاقب بغير ذنب ولا يريد المعاصي، ونحو ذلك من مسائل العدل النفية عند بعضهم.

قال: لأننا إذا دللنا على أنه تعالى لا يفعل القبيح جملة ولا يخل بالواجب كذلك، وعلمنا صدق رسوله علمنا حيثئذ صحة السمع فيصح لنا الاستدلال عليها بالسمع.

قيل: وهذا قول أكثر المتكلمين وهو الصحيح، ثم نعود إلى الاستدلال بالسمع على أنه تعالى لا يرى، فإنه لا يتوقف صحة العلم بكونه دليلاً على نفي العلم بنفي الرؤية لا سيما الرؤية غير المكيفة.

وهذه أربعة أصول. أما الأصل الأول: وهو أنه تعالى تمدح بذلك فلا خلاف فيه، دليله سيق الآيه فإن أولها تمدح وآخرها تمدح، ومن المستهجن عند أهل اللسان أن يتوسط بين أوصاف المدح ما ليس بمدح.

قوله: (وهذه أربعة أصول).

الأول: أنه تمدح بنفي إدراك الأبصار، والثاني: أن مدحه بذلك راجع إلى ذاته. الثالث: أن إدراك الأبصار هو رؤيتها، الرابع: أن إثبات ما فيه مدح راجع إلى الذات يؤدي إلى النقص. قوله: (فلا خلاف فيه).

هكذا ادعى أصحابنا الإجماع على صحة هذا الأصل، قالوا: وإنما اختلف في وجه التمدح فيها، وبماذا وقع؟ فعندنا أنه بنفي الرؤية في الدنيا والآخرة، وقالت الأشعرية: بل بنفيها في الدنيا فقط. وقالت المجسمة: بل بنفي الإحاطة. وقال ضرار: بل بأنه لا يدرك بهذه الحواس. وقيل: في دعوى الإجماع نظر، فقد حكى الرازي عن بعضهم أن الآية وردت لمجرد الإخبار لا لقصد التمدح.

قوله: (ودليله سيق الآية).

يعني فإن سياقها يشهد بأنه تعالى تمدح بذلك لما ذكره تعالى في أولها وآخرها من التمدح، قال تعالى: ﴿يَدْبِعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّ يَكُونُ لَهُ وُلْدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَنْجِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ ذَلِكَُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾ لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿﴾ [الأنعام: ١٠١-١٠٢].

قوله: (ومن المستهجن عند أهل اللسان).

أي عند أهل البلاغة والبيان، وذلك ظاهر فإنهم يستهجنون أن يقول قائل: فلان عالم فاضل يرتقي يمشي في السوق صالح زكي، لما توسط بين أوصاف المدح ما ليس بمدح.

وبعد: فلسنا نعني بالمدح إلا اختصاص المدح بمزية لا يشاركه فيها غيره، وليس شيء من الأشياء يرى ولا يرى إلا الله ولو كان كما ذكره /٨٥٠/ الخصم لكان قد شاركه في ذلك غيره فلا يبقى للتملح معنى، وقد يسقط بهذا قولهم إن المدحومات وكثيراً من الأعراس لا تُرى فقد شاركت الباري في ذلك؛ لأننا نقول: التمدح لم يكن بأنه لا يرى فقط بل بأنه يرى ولا يرى ولم يشاركه في ذلك شيء، وصار كالتمدح بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم، وينفي الصاحبة والولد فإنه إنما يكون مدحاً بانضمامه إلى كونه حياً، ويصير الجميع كالكاشف لمخالفته تعالى للمحدثات. وبعد: فقد قيل: إنه تعالى جعل التمدح بنفي الرؤية منبهاً على التمدح بنفي الصاحبة والولد في الآية، فكانه قل: كيف من لا تدركه الأبصار تكون له صاحبة أو ولد وأما الأصل الثاني: وهو أن تمدحه بذلك راجع إلى ذاته، فلأن كون الشيء مرتياً أو غير مرتياً، مما يرجع إلى ذاته سواء كان يرى على صفة ذاتية أو على صفة الوجود

قوله: (لكان قد شاركه في ذلك غيره). يعني الواحد منا إذا كان حياً لا آفة به.

قوله: (وصار كالتمدح بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم، وينفي الصاحبة والولد فإنه إنما يكون مدحاً بانضمامه إلى كونه حياً).

يعني فأما مع عدم الانضمام فلا يكون مدحاً، ولهذا فإن الجهادات لا تأخذها سنة ولا نوم فكذلك يكون المدح في كونه تعالى لا يُرى بانضمام كونه يرى.

قوله: (كالكاشف عن مخالفته تعالى للمحدثات).

يعني فإنه لا يصح وجود محدث يرى ولا يرى حياً لا تأخذه سنة ولا نوم ولا تصح عليه الصاحبة والولد، فإذا كان قد حصل ذلك في الباري تعالى كشف عن أنه ليس بمحدث.

قوله: (وبعد فقد قيل)... إلى آخره. القائل لما ذكره صاحب الإكليل^(١) وهو من أصحابنا، وذلك أنه إذا ثبت أنه تعليل لنفي الصاحبة والولد فتعليل المدح مدح أيضاً.

(١) - كتاب الإكليل هو شرح لكتاب معاني التحصيل، مؤلفه الفقيه الحسن بن مسلم التهامي من أصحابنا، والتحصيل في العدل والتوحيد للشيخ الحسن الرصاص.

فإذا تملح بأن ذاته لا تُرى فهو تملح بثبوت صفة لأجلها لا يُرى، وقد خالف في ذلك فرق، فقالت الجسميّة إنه تعالى تملح بنفي الإحاطة، وهذا ساقط؛ لأن الإدراك لا يستعمل بمعنى الإحاطة بل يثبت حيث تنتفي ويتنفي حيث يثبت، وأيضاً فلا ملح في نفي الإحاطة؛ لأن السماء وغيرها من الأجسام العظيمة تشاركه في أنها لا تحيط بها الأبصار. وذهب بعض المجبرة إلى أنه تملح بنفي الإدراك الذي هو اللحوق وسنين أن إدراك الأبصار هو رؤيتها، ولأنه كما لا تلحقه الأبصار، فهي لا تلحق غيره كالمعلوم ومحوه، ولأنه كان يلزم أن يكون التقدير وهو يلحق الأبصار.

قوله: (أو على صفة الوجود).

يقال: أما المحدثات فلو كانت ترى على صفة الوجود لم يكن كونها مرتبة راجعاً إلى ذاتها لأن الوجود في حقها صفة بالفاعل، وأما الباري تعالى فإذا قدرنا كونه مرثياً لوجوده فكونه مرثياً كما ذكرت راجعاً إلى ذاته، لأن الوجود في حقه صفة مقتضاة عن صفة ذاته، لكن ظاهر ما ذكره الإطلاق في حقه وحق غيره لقوله: فلأن كون الشيء مرثياً أو غير مرثي إلى آخره.

وليس بسديد فكان الأصوب أن يقول: فلأن كون الباري مرثياً أو غير مرثي إلى آخره.

قوله: (فهو تملح بثبوت صفة لأجلها لا يرى).

يعني لأن الشيء إنما يرى لصفة ثابتة له وإنما لا يرى لصفة أيضاً ثابتة له، فإذا كان تعالى لا يرى فهو لثبوت صفة له ترجع إلى ذاته.

قوله: (بل يثبت حيث تنتفي ويتنفي حيث تثبت).

يعني يثبت الإدراك حيث تنتفي الإحاطة كقولك: أدركت السماء والجبل فإن الإدراك ثابت ههنا مع انتفاء الإحاطة، وتثبت الإحاطة حيث ينتفي الإدراك كقولهم: السور أحاط بالمدينة مع أنه ليس بمدرك لها إذ هو جماد.

قوله: (ولأنه كما لا تلحقه الأبصار فهي لا تلحق غيره كالمعلوم ومحوه). يعني مما لا يرى ككثير من الأعراض. وفيه سؤال وهو أن يقال: وكما لا تراه الأبصار لا يرى غيره؟

ويقال لهؤلاء أتريدون بالأبصار المعاني التي هي الإدراكات، فللعاني لا يصح عليها اللحوق على أنه يكون التقدير لا يلحقه اللحوق، أو تريدون بالأبصار الجوارح فهي لا تلحق ساقط أو يريدون الأشعة التي تنفصل من الحواس، فليس من ملهيبكم إثباتها، ولأن أثبتوها فليس من ملهيبكم أنها هي البصر. وذهب جمهور أهل الجبر إلى أن التمدح هو بأنه لم يفعل الإدراك الذي نترك به، فيكون راجعاً إلى الفعل، وهذا أيضاً جهالة؛ لأنه لا مدح في أنه لم يخلق لنا إدراكاً نترك به كما لا مدح في أنه لم يخلق لنا إدراكاً نترك به الحية والقدرة والفيلة التي بين أيدينا، ولهذا لو صرح بما قالوا فقال: ﴿ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾، ﴿ وَهُوَ عَلِيمٌ كُلِّ شَيْءٍ وَوَكِيلٌ ﴾، لا يخلق لكم إدراكاً تتركونه به وهو اللطيف الخبير، لكان هذا مستهجناً كما تقدم.

وبعد: فالعرب لا تعرف الإدراك الذي يثبت المتكلمون فكيف يخاطبون بما لا يفعلون، على أنا لا نسلم لهم كون الإدراك معنى.

وبعد: فيلزم مثله في قوله تعالى: ﴿ يُطِئُونَ وَلَا يُطْعَمُونَ ﴾ [الأنعام: ١٤] فيكون المعنى أنه لم يخلق لنا إدراكاً نطعمه به.

والجواب: أنه وإن كان كذلك إلا أنه يقع المدح بالانضمام إلى أنه يرى، وأما في اللحوق، فلا يمكن مثل ذلك وهو أنه يكون مدحاً بالانضمام إلى أنه يلحق إذ اللحوق من صفات الأجسام فبان الفرق.

قوله: (فالعاني لا يصح عليها اللحوق). يعني أن ذلك لا يتصور إلا في الأجسام، إذ معناه انفصال اللاحق حتى يتصل بالملحوق، وذلك ظاهر قوله على أنه يكون التقدير لا يلحقه اللحوق، يقال: بل يكون التقدير لا تلحقه المعاني التي هي الإدراكات لا ما ذكرته، ولعل الجواب والله أعلم هو بأن يقال: إذا جعلتم الفعل وهو يدرك بمعنى يلحق مع أن الإدراك الذي هو مصدره بمعناه لزم أن يكون الإدراك بمعنى اللحوق، وإذا فسرتم الإبصار بالإدراك فقد عاد المعنى لا يلحقه اللحوق، وهذا ظاهر مع التأمل.

قوله: (فيكون المعنى أنه لم يخلق لنا إدراكاً نطعمه به).

سياق كلامه يقضي بأن المراد في الآية بقوله: ﴿ وَلَا يُطْعَمُونَ ﴾. ولا يدرك إدراك المطعومات

وأكثرهم يلتزم هذا وإن كانوا لا يطلقون العبارة وسيوضح منيهم في ذلك وإبطاله/٥٧/ قال الرازي: إنما يحصل الملح بنفي الرؤية إذا كانت جائزة وكان تعالى قلعاً على منع الأبصار عن ذلك وجعل هذا وجهاً مستقلاً في جوازها.

والجواب: يقال له وكذلك في التمدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد وجوابه جوابنا، وأما قياسه لذلك على التمدح بنفي الظلم والعبث فغير صحيح؛ لأن التمدح هنا راجع إلى الفعل، وما كان كذلك فلا يتم الملح فيه إلا مع القدرة عليه، ولهذا لا يصح التمدح بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك بخلاف ما كان راجعاً إلى الذات فإنه غير مقدور، على أنا ننفي ما تمدح الله بنفيه وإن رجع إلى الفعل، ونقول: لا يظلم في الدنيا ولا في الآخرة، فهلا قل بمثله في نفي الإدراك

مضارع طعم، وليس كذلك فإنه مضارع أطعم فلا يكون للاستشهاد بها معنى.

قوله: (وأكثرهم يلتزم هذا). يعني وهم الذين أجازوا أن يشم / ٣٦١ / ويذاق ويلمس بأن يخلق هذه الإدراكات كالأشعري، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قوله: (وإن كانوا لا يطلقون العبارة). يعني بأنه يصح كونه تعالى مشموماً ومدوقاً وملموساً.

قوله: (وأما قياسه لذلك على التمدح بنفي الظلم والعبث)... إلى آخره.

اعلم أن أصحابنا يجعلون تمدحه تعالى بنفي الظلم والعبث دليلاً على جواز وقوعه منه من جهة القدرة وأنه غير مستحيل، ويحتجون بذلك على أنه تعالى يقدر على فعل القبيح فعارضهم الرازي بذلك وقال: إذا جعلتم تمدحه بنفي الظلم دليلاً على جواز فعله فتمدحه بنفي الرؤية دليل على جواز وقوعها.

قوله: (بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك). يعني كجعل الجوهرين في جهة.

قوله: (فإنه غير مقدور).

يعني فلا يتأتى أن يقال فيه كما قيل في الفعل من أن التمدح به لا يكون إلا مع جواز فعله،

وأما الأصل الثالث: وهو أن إدراك الأبصار هو رؤيتها فلأنه وإن كان مشتركاً بين المشاهدة واللمح والبلوغ والإيناع فإنه متى قرن بالبصر أفاد الرؤية بلا شبهة، ولهذا لا يقال: أدركت ببصري شخصاً وما رأيته أو العكس، وما ينكر هذا إلا مكابر.

لأن ما كان راجعاً إلى الذات لا يجوز فعله مع الاتفاق على أنه يصح التمدح بما يرجع إلى الذات.

فائدة:

اعلم أن تمدحه تعالى الراجع إلى ذاته من نفي وإثبات ينقسم إلى قسمين: واجب وجائز. والواجب ينقسم إلى: مستمر كتمدحه بأنه تعالى قادر وعالم وحي وموجود وأنه لا يرى ولا يشبه المحدثات وأنه لا ثاني له، وتمدحه بنفي عكس صفاته الأربع، وإلى غير مستمر كتمدحه تعالى بأنه مدرك سامع مبصر، فإن هذه الصفات وإن كانت واجبة فهي غير مستمرة.

والجائز كتمدحه تعالى بأنه يريد الطاعات ويكره المعاصي، ولا يكره الطاعات ولا يريد المعاصي، وأما التمدح الراجع إلى الفعل فهو ينقسم: إلى إثبات ونفي، والإثبات ينقسم إلى قسمين: تمدح بفعل واجب كتمدحه تعالى بقبول التوبة وإثابة المطيع وتعويض المؤلم، وتمدح بفعل غير واجب بل تفضل كتمدحه تعالى بأنه رازق منعم متفضل ونحو ذلك والراجع إلى النفي ينقسم إلى قسمين: تمدح بنفي فعل يقبح لو فعله كتمدحه تعالى بأنه لا يظلم ولا يكذب ولا يعذب بغير ذنب، والتكليف بما لا يطاق، وأنه لا يفعل كراهة الطاعة ولا إرادة المعصية، وتمدح بنفي فعل لا يقبح لو فعله كما لو تمدح بأنه لا يعاقب من يستحق العقوبة قبل ورود السمع، وبهذا التفصيل يعرف أن التمدح بنفي الرؤية لا بد من كونه راجعاً إلى الذات على ما تقدم.

قوله: (المشاهدة واللمح والبلوغ والإيناع).

المشاهدة: هي الإحساس بإحدى الحواس تقول: شاهدت اللون وشاهدت الحرارة أي

وأما قول القائل: أدركت ببصري حرارة الميل فهو خارج عن هذه المسألة؛ لأن العين غيرها في إدراك الحرارة لمساً، ولهذا يقوله الأعمى.

قل الرازي: لا نسلم أن إدراك الأبصار هو رؤيتها، بل هو عبارة عن الوصول، وهو حقيقة فيه فقط قل: فإذا رأى أحدنا شيئاً ورأى أطرافه ونهاياته قيل: إنه أدركه على تقدير أن رؤيته قد أحاطت به من جميع جوانبه، وإنما يتأتى هذا في الشيء إذا كان له أطراف ونهايات والباري تعالى منزّه عن ذلك فلم تكن رؤيته إدراكاً له، فلا يلزم من نفي إدراك الأبصار نفي الرؤية قل: والحاصل أن الإدراك رؤية مكيفة.

ولنا أن نقول: إن هذا الكلام فيه من التهاوت والخطب ما لا يخفى على محبذ.

أما أولاً: فقد بينا أن من أثبت هذين اللفظين ونفى الآخر عدل العقلاء مناقضاً سواء فرضنا الإدراك مشتركاً بتردد الفهم عند إطلاقه.

وأما ثانياً: فيلزمه أن لا يكون الباري تعالى مدركاً للأشياء لأنه يستحيل أن يصل إليها والإدراك هو عنده والوصول بمعنى.

أدركتهما، وإن كانت في العرف لا تستعمل إلا في الإدراك بحاسة البصر، واللحوق كقوله تعالى: ﴿ قَالَ أَصْحَبُ مُوسَى إِنَّا لَمَذْكُورٌ ﴾ [الشعراء: ٦١] والبلوغ كقولهم: أدرك الصبي إذا بلغ الحلم، والإيناع كقولهم: أدركت الفاكهة أي نضجت وأينعت.

قوله: (وأما قول القائل: أدركت ببصري حرارة الميل)

هذا سؤال أورده ابن أبي بشر الأشعري قال أصحابنا: وإنما اخترع هذا الكلام لأن أهل اللغة قالوه وهو أن قال: قولكم إن الإدراك إذا قرن بالبصر لم يحتل إلا الرؤية غير صحيح فإن العرب تقول: أدركت ببصري حرارة الميل، فذكروا الإدراك وقرنوه بالبصر. ولم يفد الرؤية بل اللمس لأن الحرارة لا تدرّك إلا لمساً. قال أصحابنا: ولو صح أن هذا لغة فذكر الحرارة قرينة تصرف عن أن يراد بالإدراك الرؤية لأن الحرارة لا ترى، ونحن فرضنا الكلام فيما لا قرينة فيه صارفة عن ذلك المعنى مع الإطلاق. وجواب المصنف يؤول إلى هذا.

وأما ثالثاً: فالإدراك عنده معنى قائم بذات البارئ تعالى وبذات أحدنا، فكيف يعقل في هذا المعنى أن يكون قد وصل إلى المراتب فضلاً عن أن يكون سمعه قد أحاط بالشيء من جميع جوانبه .

وأما خامساً: فالله تعالى يدرك نفسه عندهم بهذه الإدراكات الخمسة، فكيف يكون قد وصلت هذه الإدراكات إليه؟

وبالجملة فكيف يعقل في المعاني /١٥٢/ الوصول إلى غيرها.

وأما سادساً: فأهل اللبث لا يعقلون هذه المعاني فضلاً عن أن يجعلوا الإدراك هو أن يحيط بالشيء من جميع جوانبه .

وأما سابعاً: فهو أول كلامه جعل الإدراك بمعنى الوصول فقط، وفي آخره جعله بمعنى الإحاطة، وقدمنا أن الإدراك ليس من الإحاطة في شيء.

قوله: (فكيف يعقل في هذا المعنى أن يكون قد وصل إلى المراتب فضلاً عن أن يكون قد أحاط بالشيء من جميع جوانبه).

فيه نظر لأن الرازي لم يجعل الإدراك هو الواصل بل جعله الوصول والواصل هو المدرك. قوله: (فالإدراكات عندهم /٣١٢/ خمسة). يعني بعدد الحواس الخمس، فكل حاسة تدرك بها، فذلك يادراك يحل فيها مخالف للإدراك بالأخرى.

قوله: (أن يكون سمعه قد أحاط به). يعني لأنه جعل الإدراك الإحاطة بالمدرك من جميع جوانبه، فإذا صح ذلك فمن الإدراكات الإدراك بحاسة السمع للصوت، فيلزم إذا أدرك صوتاً أن يكون إدراكه له إحاطة سمعه به من جميع جوانبه كما ذكره في إدراك البصر مع أن الصوت لا جوانب له ولا يتصور الإحاطة في حقه.

قوله: (فالله تعالى يدرك نفسه عندهم بهذه الإدراكات الخمسة).

يقال: أما الرازي فربما لا يقول بذلك بل يقول: لا يدرك نفسه إلا بالإدراك الذي هو

(١). في نسخة: جهاته.

وأما الأصل الرابع: وهو أن إثبات ما نفيه مدح راجع إلى الذات يؤدي إلى الانقلاب والنقص فلأن كون الشيء مرثياً أو غير مرثي إذا كان لأمير يرجع إلى ذاته وغير تابع للاختيار، فإن كونه مرثياً يقتضي خروجه عما لأجله كان غير مرثي والمكس ويفيد اختصامه بصفة لم يكن عليها وهو محل اتفاقاً.

ويعد: فلما أن يتملح بنفي صفة كمال وهو محل اتفاقاً، أو بنفي صفة لا كمال فيها ولا نقص وهو محل؛ لأن نفي ذلك لا يكون مدحاً ولا نمأً وكذلك ثبوته وهو بمنزلة قول القائل: فلان لا يقوم ولا يقعد أو تملح بنفي صفة نقص وهو المطلوب

الرؤية، لكن هذا متوجه إلى من قال بذلك منهم ومتوجه إليه في الإدراك بمعنى الرؤية. قوله: (وأما الأصل الرابع)... إلى آخره. الذي يدل على صحة هذا الأصل وجوه ثلاثة: الوجهان اللذان ذكرهما المصنف، الأول قوله: (فلان كون الشيء مرثياً أو غير مرثي) إلى آخره. وتلخيصه أن يقال: كون الشيء مرثياً أو غير مرثي مما يرجع إلى ذاته، ففي الشاهد إلى الصفة المقتضاة وفي الغائب إلى الصفة الذاتية كما تقدم، فإذا كان تعالى قد تمدح بأنه لا يرى وذلك التمدح راجع إلى ذاته على ما تقدم فقد ثبت بذلك أنه لا يرى لصفته الأخص، فإثبات كونه مرثياً يقتضي خروجه عما لأجله كان غير مرثي وهي الصفة الأخص، وخروجه عنها يقتضي خروجه عما يقتضيه من الصفات إذ يستحيل حصول المقتضي - من دون مقتضيه وفي ذلك خروجه عن كونه قادراً عالمياً حياً موجوداً، وهذا أبلغ نقص في حقه تعالى ويؤدي إلى انقلاب ذاته لأنه إذا خرج عن الصفة الذاتية إلى صفة أخرى ذاتية فقد صارت ذاته غير ما كانت، وأنقص من ذلك إن خرجت عنها لا إلى صفة.

قوله: (والعكس). يعني وخروج الذات عن كونها مرثية إلى أن تكون غير مرثية يقتضي الانقلاب أيضاً، والطريقة في الطرفين واحدة.

الوجه الثاني: ذكره أيضاً وهو قوله: (ويعد فلما أن يتملح بنفي صفة كمال)... إلى آخره.

الوجه الثاني من الاستدلال بهذه الآية أن الله تعالى نفى إدراك الأبصار عن نفسه نفيًا علمًا للأشخاص والأوقات من حيث أن حرف النفي إذا دخل على اسم الجنس المعرف باللام اقتضى الاستغراق بدليل صحة الاستثناء، وهذا لا يسع إنكاره، وقد اعترف به محققوهم لكن راموا الانفصال بما لا محمول له.

قالوا: هو وإن كان علمًا فقد خصص بقوله: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ أَصْفَادُهُمْ...﴾ [القيامة: ٢٢] الآية

وله تنمة وهو أن يقال: فإذا كان تمدحه بنفي الرؤية تمدحاً بنفي صفة نقص فإثبات الرؤية إثبات لتلك الصفة، فيحصل غرضنا من أن إثبات ما نفاه تعالى يؤدي إلى النقص. الوجه الثالث: أنه نقص من حيث أن ثبوت ما تمدح تعالى بنفيه يكشف عن الكذب والكذب من أوصاف النقص.

قوله: (من حيث أن حرف النفي إذا دخل على اسم الجنس المعرف باللام اقتضى الاستغراق). فيه نظر لأنه يوهم أن اقتضاء الاستغراق في اسم الجنس المعرف هو لأجل تقدم النفي، وليس كذلك فإن التعريف من ألفاظ العموم تقدمه نفي أو لا كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢] وإنما تعتبر إفادة اسم الجنس للاستغراق مع تقدم النفي إذا كان نكرة، وإنما أفاد حرف النفي في هذه الآية الاستغراق في الأوقات لدخوله على الفعل المستقبل، والله أعلم.

قوله: (بدليل صحة الاستثناء). يعني في الأشخاص والأوقات نحو: إلا بصريداً، وإلا في الآخرة. ولا كلام في أن صحة الاستثناء دليل الاستغراق وسيأتي تلخيصه في باب الوعيد، وما يؤكد ذلك أن النفي الذي تضمنته الآية إما أن يكون في جميع الأوقات عن جميع الأشخاص فهو الذي نقول، أو يكون في بعض الأوقات أو عن بعض الأشخاص فلا مخصص، أو لا يكون نفيًا في أي الأوقات ولا عن أي الأشخاص، فخلافة معلوم من ظاهر الآية، ويدل على عمومها أن إثبات الإدراك في وقت مآ أو لشخص مآ ينافي ظاهرها، ولولا عمومها لم ينافه.

والجواب: أن من حق التخصيص التنافي على مقتضى الخاص، ونحن سنبين أن النظر لا يفيد الرؤية، وأنه يصح الجمع بين إثبات النظر ونفي الرؤية
 قل الرازي: إن قوله: ﴿لَا تَدْرِكُهُ أَبْصَارٌ﴾ نقيض لقولنا: تدركه الأبصار، وقولنا: تدركه الأبصار موجبة كلية تقتضي أن يدركه كل أحد؛ لأن اللام للاستفراق، ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية، وهو قولنا: لا تدركه بعض الأبصار، فإذا كذبت الموجبة الكلية صدق نقيضها وهو السالبة الجزئية، ونحن نقول بموجب السالبة الجزئية، فإننا نسلم ألا يدركه بعض الأبصار، وهم الكفار.

تنبية:

اعلم أن هذه الآية لا توصل إلى العلم بنفي الرؤية إلا إذا كانت دلالة العموم قطعية وهو موضع / ٣٦٣ / نظر، فالذي يذكره المحققون أن دلالة ظنية، وعلى هذا لا يوصل إلا إلى الظن، وسيأتي لهذا المعنى مزيد تحقيق في باب الوعيد.

قوله: (والجواب: أن من حق التخصيص التنافي على مقتضى الخاص).

يعني بأن يرد المخصص مصرحاً بنقيض ما ورد به العام في مقتضى الخاص وليس كذلك ههنا، فإن العام انتفاء إدراك الأبصار بمعنى أنها لا تراه، والخاص على زعمهم نظر بعض الوجوه إليه، ومعناه الانتظار، وليس عدم الرؤية منافياً له بل يصح اجتماع انتفاء الرؤية وثبوت النظر إذا كان بمعنى الانتظار، وكذلك لو جعلنا النظر في قوله تعالى: ﴿إِن رَّبَّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] نظر الرؤية كما يزعمون فإن معناه تقليب الحدقة السليمة التماساً للرؤية لا نفس الرؤية، فإثباته لا يناقض نفيها بل يصح اجتماع إثباته ونفيها، وإلى هذا المعنى لحظ المصنف وهو الذي وعد بأنه سيبينه.

قوله: (نقيض لقولنا: تدركه الأبصار).

النقيضان: كل قضيتين إذا صدقت إحداها كذبت الأخرى، فنقيض الكلية السالبة نحو:

ويمكن الجواب: بأنه بنى على أن قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾ سالبة جزئية بمنزلة قوله: بعض الأبصار لا تدرکه، ونحن لا نسلمه بل هي عندنا سالبة كلية تنزل منزلة قوله: لا واحد من الأبصار تدرکه؛ لأنه إذا صدق أحد النقيضين كذب الآخر. على أن سلمنا أنها سالبة جزئية فلا نسلم صحة ما ذهبوا إليه؛ لأن قوله: لا تدرکه بعض الأبصار لا يدل على صحة أن تدرکه البعض الآخر كما أن القائل إذا قل: ليس بعض الرجل في الدار لم يدل ذلك على أن البعض الآخر فيها.

وبعد: فإذا استحك في بعض الأبصار أن تدرکه استحك في البعض الآخر؛ لأن وجه الاستحالة ٨٥٣/ ثابت في الجميع، وهو أن كونه غير مرئي هو لأمر يرجع إلى ذاته.

لا شيء من الإنسان بحجر جزئية موجبة وهي: بعض الإنسان حجر. ونقيض الكلية الموجبة مثل: كل إنسان حيوان سالبة جزئية: ليس بعض الإنسان حيوان.

وإنما جعل نقيض الكلية من إحدى الطرفين جزئية من الطرف الآخر لأنه لا يمكن استمرار كذب إحداهما وصدق الأخرى إلا مع ذلك، فيفهم من قول الرازي أن قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾ سالبة جزئية في المعنى ولهذا جعل نقيضه موجبة كلية، ولكنه غير مسلم له كما نبه عليه المصنف بعد.

وقول الرازي أيضاً: إن تدرکه الأبصار موجبة كلية مخالف للقواعد، فإن مثل هذه القضية عند المنطقيين تسمى مهملة إذ لم يؤت فيها بلفظة كل ونحوها من ألفاظ التسوير، ويحكم عليها أهل المنطق بأنها جزئية لأن ذلك هو المتحقق فيها.

قوله: (وبعد فإذا استحك في بعض الأبصار أن تدرکه)... إلى آخره.

يقال: ليس نفى الإدراك عن بعض الأبصار يقتضي استحالته في حق من نفى عنه بل عدم وقوعه.

فصل / في شبههم في إثبات الرؤية

قد تعلقوا من جهة العقل بأنه تعالى موجود فيصح أن يرى؛ لأن علة صحة الرؤية هي الوجود من حيث وجدنا المختلفات كالجواهر والألوان مشتركة في صحة الرؤية، فلا بد أن تعلق بأمم يجمعها، وليس ذلك إلا الوجود لأن الحكم المشترك لا يعلل إلا بعلة مشتركة. والجواب هو أن يقال لهم: أليس من صريح منكم أن الصّحح أمور سلبية كصحة وجود الشيء وصحة كونه معلوماً، فلم حلتتموها بأمم ثابت؟

واعلم ان الذي أدامهم إلى القول بأنها أمور سلبية هو أن العالم في ما لم يزل يوصف بأنه يصح وجوده ويصح العلم به، قالوا فلو كانت أموراً ثابتة للزم قدمها، وأيضاً فهي من صفات العالم، فلو كانت ثابتة لزم ثبوت الموصوف حل ثبوتها، وفي ذلك قدم العالم هذا كلامهم. وأما نحن فعندنا أنها أحكام ثابتة في كل حل للنوات ثابتة في كل حل، ولا يلزم من ذلك قدمها لأنها أحكام، والأحكام والصفات لا توصف بقدم ولا حدوث من حيث ليست بأشياء، وكذلك لا يلزم قدم النوات المتصفة بهاء لأن القدم كيفية في الوجود والعالم فيما لم يزل معلوم.

وبعد،؛ فسلمنا أن صحة الرؤية على أصلهم أمر ثابت، فمن أين لهم أنها^(١) أيضاً حكم مماثل، وأن صحة رؤية الجواهر مماثل صحة رؤية اللون، ومماثل صحة رؤية الباري،

(فصل: في شبههم في إثبات الرؤية)

قوله: (أليس من صريح منكم أن الصّحح أمور سلبية).

يعني أن المرجع بها إلى نفي الاستحالة، فمعنى كونه يصح وجوده أنه لا يستحيل وجوده، ومعنى صحة كونه معلوماً أنه لا يستحيل أن يعلم لا أنهم يثبتونها أحكاماً خاصة، وقولهم: فلو كانت أموراً ثابتة لزم قدمها يعنون لحصولها فيما لم يزل، ولهذا قالوا بأن صحة وجود العالم فيما لم يزل معناه أنه لا يستحيل وجوده فيما لا يزال، ونحن نجعل صحة وجوده في الأزل أمراً ثبوتياً والمرجع بها إلى إمكان وجوده فيما لا يزال.

(١). في الأصل: أنهم، ولعلها: أنها.

أوليس بعض هذه الصصح لا تقوم مقام البعض فإن صحة رؤية اللون يحتاج إلى ما يحتاج إليه صحة رؤية الجوهر وهو المحل، وكذلك صحة رؤية الجوهر يحتاج إلى التحيز ولا يحتاج إليه صحة رؤية القديم عندهم، وبعد: فسلمنا أنها حكم متماثل فما دليلهم على أن الأحكام المتماثلة لا تعلق بعلل مختلفة، وهل توزعوا إلا في ذلك فإن من ملعب خصومهم أنها معللة بالقتضيات وهي مختلفة في الأجناس، ونظير ذلك في العقلية صحة كون الأشياء معلومة، فإنها معللة بصفات ذاتية وهي مختلفة، ومن الشرعيات فساد الصلاة، فإنه يعمل بالعلل المختلفة من حدث وكفر ووطء ونجاسة ومحو ذلك وبعد: فسلمنا أنها لا تعلق إلا بالتماثلات، فما أنكروا أن صحة الرؤية في الجوهر واللون هي كونهما ممكني الوجود من ذاتيهما أو كونهما معلومين فيلزم عليه صحة رؤية المعلوم.

قوله: (فإن صحة رؤية اللون يحتاج إلى ما لا يحتاج إليه صحة رؤية الجوهر وهو المحل).

وهذا ينبنى على أن اللون لا يصح إدراكه إلا في محل وأنا لو قدرنا وجوده لا في محل لم يصح إدراكه، والذي صرح به أبو هاشم أنا لو قدرنا وجوده لا في محل لصحت منا رؤيته، ومع ذلك لأنه لا يجعل الشرط في الرؤية إلا حصول قاعدة الشعاع مع المرئي بحيث لا ساتر ولا ما يقدر حصول الساتر فيه ولا يشرط المقابلة أو ما في حكمها، فأما من اشترط ذلك فيقول: لو وجد لا في محل لم تصح رؤيته.

قال ابن متويه: إلا على ما قاله الشيخ أبو عبد الله من تقدير جهة له، فيجعله مرئياً لحصول المقابلة بشبوته في جهة إلا أنه لا يتصور إلا مع وجوده لا في محل أن يكون في جهة لأن ذلك يقتضي كونه متحيزاً.

قوله: (فما أنكروا أن حلة صحة الرؤية في الجوهر واللون هي كونهما ممكني الوجود).

يعني فنكون قد عللنا هذه الصصح المتماثلة بعللة اشتركت فيها المرئيات في الشاهد وهي كونها ممكنة الوجود، ومع ذلك لا يلزم صحة / ٣٦٤ / رؤية الباري تعالى لعدم حصول هذه العلة في حقه إذ هو واجب الوجود غير ممكنه.

فإن قالوا: المعلوم ليس بشيء.

قيل لهم: ليس بمخلص لأنه إذا كان علة صحة الرؤية كونه ممكناً أو كونه معلوماً بطل اشتراط كونه شيئاً على أنه عندنا شيء.

قالوا نحن نعلم استحالة رؤية المعلوم.

قيل لهم: ليس ذلك بأبلغ من استحالة رؤية /٥٤/ القدرة والسمع والبصر ومحور ذلك مما قد جوزوه.

طريقة أخرى في الجواب: يقال لهم: أطرودون علتكم هذه فتزعمون أن كل موجود يصح أن يرى حتى القدرة والحياة والسمع والبصر ومحورها أم لا تطردونها فيبطل كونها علة إذ لا أقل من اطراد العلة.

قوله: (إذا كان علة صحة الرؤية كونه ممكناً أو كونه معلوماً بطل اشتراط كونه شيئاً).

اعلم أن هذا الجواب أقرب إلى عدم المطابقة فإنه إنما يكون مطابقاً لو قيل لا يكون كون الشيء معلوماً علة في صحة رؤيته إلا بشرط أن يكون شيئاً، والمعلوم وإن كان معلوماً فليس بشيء، وليس هذا مضمون السؤال وإنما حاصله أن المعلوم إذا لم يكن شيئاً لم يكن معلوماً، وإذا لم يكن معلوماً لم يلزم صحة رؤيته، وإن كانت العلة في رؤية المرئي كونه معلوماً.

قوله: (حتى القدرة والحياة والسمع والبصر ومحورها).

يعني من الموجودات التي قد علمنا استحالة رؤيتها كالعلم والشهوة والإرادة والكرامة لحصول علة صحة الرؤية فيها عندهم وهو الوجود.

قوله: (إذاً أقل من اطراد العلة).

يعني وهي أن تكون متى حصلت حصل معلوها، فيكون متى حصل الوجود الذي هو عندهم علة في صحة الرؤية حصلت الصحة وإن كان في وجوب العكس خلاف.

واعلم أن الوجود على كلامهم إنما يكون مقتضياً للصحة لا علة فيها لأنه ليس بذات ولكن حكم المقتضي في وجوب اطراده حكم العلة، وهو أيضاً يسمى علة تجوزاً.

وعند أهل السؤال افرقوا فرقتين، فلما أهل التحصيل منهم فقهقروا عن هذه الشبهة واعترفوا ببطلانها، ولهذا قل الرازي في الأربعين: أما نحن فعاجزون عن تمشية هذا الدليل، يعني دليل الوجود، وأما أهل العناد منهم فافتحموا ذلك فقالوا: إن كل موجود يصح أن يرى حتى رؤية البارئ وسمعه وبصره، وإنما أجرى الله العلة بأنه لا يخلق فينا إدراك هذه الأمور.

وسبيلنا مع هؤلاء أن نبين لهم أولاً أنهم عاجزون عن طرد هذه العلة حتى التزموا الهلك من أجلها، ثم نذكرهم ما يلزمهم على هذه المقالة فنقول: أليس الله تعالى يرى الأشياء برؤية قديمة، فلا بد من قولهم بلى، فيقال: أفصح أن يرى هذه الرؤية أم لا، إن قلتم: لا يصح بطل أصلكم، وإن قلتم يصح لزم أن يرى الرؤية برؤية بروية أخرى إلى ما لا يتناهي، وأن يكون رائياً لا برؤية، وفيه إبطال كون الإدراك معنى، ثم يقال لهم: أليس يصح أن يرى الحيلة وأن يخلق الله لوناً غير هذه الألوان فنراه فلا بد من بلى.

قوله: (ولهذا قل الرازي)... إلى آخره.

اعلم أن الرازي لما تيقن ضعف أدلتهم العقلية في هذه المسألة وظهور بطلانها ذهب إلى أنه لا دليل في العقل يدل على صحة الرؤية ولا على استحالتها، قال: ولكنه قد ورد في ظواهر كتاب الله تعالى وسنة رسوله ما يقضي بصحتها فحيثئذ توجه القول بها مع عدم المانع منها عقلاً، ولكن تلك الظواهر لا توصل إلى العلم فتكون ظنية.

قوله: (حتى رؤية البارئ تعالى).

أي رؤيته للأشياء فإنها عندهم معنى موجود، فلم يجدوا بداً من القول بصحة رؤيته على أصلهم.

قوله: (وأن يخلق الله تعالى لوناً غير هذه الألوان).

اعلم أن مذهب الشيخين وهو الظاهر من قول أصحابنا أنه يجوز أن يكون في المقدور لون سادس غير هذه الألوان الخمسة الموجودة. قالوا: لأنه لا دليل على نفي هذه الزيادة فيجب تجويز كونه في المقدور.

فيقال: إذا رأيتم الحية ورأيتم ذلك اللون الجوز فبأي شيء تفرقون بينهما حتى تعلموا اللون لوناً والحية حية وهلا كانا لونين أو حياتين، وكذلك يسألون عن الفرق بين اللون والصوت عند سماعهما أو عند رؤيتهما، ويسألون عن الفرق بين قدرته تعالى وعلمه عند إدراكهما. طريقة أخرى في الجواب يقل لهم: أنجعلون الوجود علة في صحة الرؤية فقط أو في صحة جميع الإدراكات عليه تعالى حتى يصح أن تسمع ذاته وأن تذاق وتشم وتلمس، والأول لا يمكنهم القول به لاتحاد الطريقة في الجميع، الثاني قد التزمه الأشعرية وأجازوا أن تترك ذاته تعالى على حد إدراكنا للألم واللذة والريح والطعم والحرارة، وأجازوا أن يدرك علمه وحياته على حد إدراكنا لجميع هذه المدركات، وهو زيف شديد وضلال بعيد.

قال ابن متويه: وإذا جوزنا الزيادة أجريناها مجرى الأكوان في ألا تنحصر، وقد يجوز أن تكون الزيادة أيضاً محصورة كالزيد عليه، وفي الناس من منع من كون الزائد مقدوراً وزعم أنه يؤدي إلى الجهالات حتى يلزم تجويز أمور لا تعقل، وأبطلوا هذا بأن اللون وما يحصل به من الهيئة للأجسام قد عقلناه فالذي جوزناه هو لون يحصل لمحله به هيئة معاكسة لهذه الهيئات فلا يكون في ذلك لزوم جهالة.

قوله: (فبأي شيء يفرقون بينهما حتى تعلموا اللون لوناً والحية حية). لهم أن يقولوا: نحن نجد الفرق لأن هذا اللون وإن كان غير هذه الألوان المعروفة فإنه يثبت لمحله به هيئة معاكسة للهيئة الحاصلة بهذه الألوان دون الحياة، والحياة وإن كان لا بد مع القول بصحة رؤيتها من القول بثبوت هيئة لمحله بها إذ ذلك من حكم كل مدرك أدرك على حد إدراك محله أنه لا بد من ثبوت هيئة للمحل، قياساً على الألوان والحرارة والبرودة، فإن الهيئة تثبت لمحلهما لما أدركت على حد إدراكها فالهيئة التي تحصل بالحياة ليست معاكسة لهيئة هذه الألوان، ولعله يجب بأن هذا الفرق إنما يتصور لو كان إدراك اللون وغيره على صفته المقتضاة كما نقوله، وأما إذا كان على صفة الوجود كما يقولونه والوجود متماثل فلا فرق.

قوله: (والأول لا يمكنهم القول به لاتحاد الطريقة في الجميع).

طريقة أخرى يقال لهم: هل الوجود صفة زائلة على ذات الموجود أو هو نفس الذات، فإن قالوا بالأول لزمهم ثبوت النوات في حالة العدم، وقيل لهم: هلا جاز إدراكها وهي معلومة، ولكن لم يخلق الله فينا إدراكها.

وإن قالوا: بالثاني فكأنهم قالوا ترى الأشياء للنوات؛ لأن وجودها هو ذاتها، وهذا يقتضي تعليل صحة الرؤية بشيء مختلف وهو النوات/١٥٥/ ويلزم عليه صحة الرؤية حل العدم كما سلف.

طريقة أخرى: يقال لهم: أو ليس قياس الغائب على الشاهد بعلة جامعة هو عندكم من باب قياس التمثيل الذي لا يفيد إلا الظن الضعيف فكيف قطعتم على صحته هنا، وهو ليس من الأقيسية البرهانية عندكم.

شبهة أخرى: لهم عقلية قالوا: القول بصحة الرؤية لا يوجب حدوثه تعالى ولا حلول معنى فيه ولا تشبيهه بخلقه ولا تكليبه ولا تجويره ولا قلب ذاته، فيجب القول بصحتها.

يعني لا يمكنهم القول بأن الوجود /٣٦٥/ علة في صحة الرؤية دون غيرها من أنواع الإدراكات لاتحاد طريقتهم في جعل الوجود علة في الرؤية وفي سائر الإدراكات، فإنه يقال في الإدراك بالذوق مثلاً: إن صحة ذوق الطعوم وإدراكها على هذا الحد مع اختلافها حكم متماثل فلا بد أن يعلل بأمر اتفقت فيه وثبت اشتراكها جميعاً فيه ولم تشترك أنواعها إلا في الوجود، فيجب أن يكون هو العلة في صحة إدراكها والباري تعالى قد شاركها فيه فيجب صحة أن يدرك على حد إدراكها، وكذلك الكلام في الشم والسمع.

قوله: (ويلزم عليه صحة الرؤية حل العدم كما سلف).

يعني لما تقرر من أنها ثابتة حال العدم.

قوله حاكياً عنهم: (ولا تشبيهه بخلقه). يعنون لأن لا الرؤية التي يقول بها رؤية غير مكيفة، فأما الرؤية المكيفة فلا كلام في أنها تقتضي تشبيهه تعالى بخلقه.

قوله: (هذا شيء أخذوه من كلام شيخنا أبي علي).

والجواب: هذا شيء أدخلوه من كلام شيخنا أبي علي وأول ما فيه أنا نقول: القول باستحالة الرؤية لا يؤدي إلى شيء مما ذكره فيجب القول باستحالتها، وكذلك القول بإثبات ماهية الله تعالى لا يعلمها إلا هو لا يؤدي إلى شيء من ذلك فكان يجب ذلك كما يقوله ضرار وهم يأبونه.

ومثله إثبات معان لا نهاية لها للباري وصفات فهلا أثبتوه.

ومضى قالوا: كان يصح بينهما التمانع، قيل لهم: وما أنكرتم أن التمانع إنما يصح من المحدثات بمجرى العادة، أو أن الحكم بصحة التمانع من أحكام الخيال.

ويجوز: فمن سلم لهم أن القول بصحة الرؤية لا يؤدي إلى تشبيهه بخلقه أو إلى قلب ذاته، أو ليس خصومهم يلزمونهم أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل وفي ذلك مشابهته للمحدثات، ويلزمونهم أن إثبات ما نفيه ملحق راجع إلى الذات يؤدي إلى الانقلاب والنقص.

ويجوز: فهب أن ذلك لا يؤدي إلى شيء مما ذكره، فكيف يحكمون بصحة شيء لا دليل عليه.

وذلك أنه قال: لا يكفر من قال بالرؤية التي ليست بمكيفة. وقال محتجاً على عدم كفره: لأن قوله بالرؤية لا يوجب حدوثه تعالى ولا حدوث معنى فيه ولا تشبيهه بخلقه ولا تكذيبه ولا تجويره ولا قلب ذاته، فيجب ألا يكفر من قال بها فجعلها الخصم شبهة له.

قوله: (وما أنكرتم أن التمانع)... إلى آخره.

يعني كما قلتم في المقابلة واشتراطها فإن بعض مشيختهم قال: إن المقابلة أو ما في حكمها إنما كانت شرطاً في الرؤية بمجرى العادة. وقال الرازي: إن اشتراطها في رؤيته تعالى من أحكام الوهم والخيال.

فصل / في شبههم من جهة السمع

أقوى ما تمسكوا به سؤال موسى عليه السلام.

قالوا: فلولا جواز الرؤية لما سألناه وربما يؤكدون ذلك بالتشنيع على أصحابنا فيقولون: تزعمون يا معاشر المعتزلة أنكم أعرف بما يستحيل من نبي الله وكليمه في هذين طويلاً يذكرونه.

والجواب: أول ما في هذا أنا نعارضهم فنقول: تزعمون يا معاشر المجبرة أنكم أعرف من نبي الله وكليمه بما يتأخر في حكم الله إلى دار الآخرة ويمتنع في دار الدنيا. وبعد: فما أنكرتم أن موسى علم استحالة الرؤية لكن خلق الله فيه السؤال من دون اختياره كما خلق في قومه سؤال أن يجعل لهم آلهة حيث قالوا: ﴿يَتْمُوسَىٰ أَجْعَلْ لَنَا آلِهَةً﴾ [الأعراف: ١٣٨]، وكما خلق في آدم أكل الشجرة. وبالجملة فإذا كانت الأفعال خلقاً لله لم يبق لهم تعلق في سؤال موسى عليه السلام.

(فصل: في شبههم من جهة السمع).

اعلم أولاً أنه يقال لهم: لا يصح لكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ولا على غيرها من المسائل لما ذهبتم إليه في باب العدل من المذاهب الفاسدة المفضية إلى عدم الوثوق بالسمع.

قوله: (أقوى ما تمسكوا به سؤال موسى عليه السلام). يعني الذي حكاه الله تعالى عنه وهو قوله عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وتقرير احتجاجهم به أن موسى عليه السلام سأل الرؤية لنفسه لأنه أضاف السؤال إليه بقوله: أرني.

وأضيف إليه في الجواب فقيل: ﴿لَنْ تَرِنِي﴾، ولنزول الصاعقة به، ولأنه تاب من ذلك ولو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها^(١) فإنه أعلم خلق الله بما يجب لله وما يستحيل على الله وهو كليمه وخيرته من خلقه.

(١). في (ب): لم يبال.

وبعد: فهم يعترفون أن موسى أذنب بسؤال الرؤية وتاب، فكيف يصح ذلك في سؤال ما هو جائز، وأي ذنب فيه؟ وبعد: فما أنكرتم ٨٥٧/ أنه سألها عن قومه وأضاف ذلك إلى نفسه كما يقوله الشفيح الذي يظهر العناية في طلب الحاجة فيقول: اقض حاجتي، وهو يريد حاجة من استشفني، أو ليعلموا أنها إذا تعلقت الرؤية مع كونه أضاف السؤال إلى نفسه فأولى إذا سألها غيره، أو ليرد من جهته تعالى ما فيه مَقْنَعٌ للقوم وقطع لطمعهم حيث لم ينزجروا من كلام موسى وجوابه لهم، وبذلك على صحة هذا أنا نعلم ضرورة من الدين أن قوم موسى سألوه الرؤية كما حكى الله عنهم بقوله: ﴿أَرَأَيْتُمْ لَآلِهَتِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٣] وقولهم: ﴿حَتَّىٰ زَرَىٰ اللَّهُ جَهَنَّمَ﴾ [البقرة: ٥٥]، ونعلم أنهم صعقوا لأجل ذلك كما قال تعالى: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ﴾ [النساء: ١٥٣] فيقال للخصوم: أما أن تزعموا أن سؤال الرؤية كان مرتين وهذا شيء بعيد لأنه كيف يسألها موسى وقد صعق قومه عند سؤالها وعلم تلذرها أو سألها قومه وقد صعق هو عند سؤالها وهو نبي الله وكليمه، وأما أن يعترفوا أن السؤال كان مرة واحدة، فلا يمكنهم القول بأنه سألها لنفسه؛ لأنه لو كان كذلك لما كان لهم ذنب فيصعقوا من أجله، ولبطل ما علمنا من إضافتها إليهم، وهذا من أوضح دليل على أنه سألها عن قومه وأما توبته ﷺ

قوله: (تزعمون يا معاشر الجبرة)... إلى آخره.

يعني فإن من مذهبكم أنه تعالى لا يرى إلا في الآخرة وموسى ﷺ سأل الرؤية على زعمكم في الدنيا، فكأنكم عرفتم ما جهله نبي الله وكليمه وهو تأخر حصولها إلى الآخرة.

قوله: (لأنه لو كان كذلك لما كان لهم ذنب فيصعقوا). يقال: أن صعقهم لم يكن عند سؤال موسى للرؤية فيتوجه ما قلته، ولكن صعقهم حال قولهم: ﴿أَرَأَيْتُمْ لَآلِهَتِهِمْ﴾.

قوله: (ولبطل ما علمناه من إضافتها إليهم).

لعله أراد ما اضيف إليهم من طلبها بقولهم: ﴿أَرَأَيْتُمْ لَآلِهَتِهِمْ﴾.

قوله: (وأما توبته ﷺ)... إلى آخره.

هذا جواب عن سؤال لهم تقديره: أنه إذا كان سؤال موسى عن قومه فلم تاب فإن الذنب

فهي إما لأن طريقة الأنبياء والصلحين كثرة التوبة والاستغفار وأنهم لم يكن لهم ذنب لا سيما إذا رأوا نزول العقوبة بغيرهم، ويكون سبب الصاعقة في حقه على هذا التأويل هو الفرع من عظيم قدرة الله تعالى، كما يروى مثله عن محمد صلى الله عليه وسلم حين رأى جبريل في صورته الهائلة، وإما لأنه سأل بحضرة القوم من غير إذن فكان ذلك ذنباً ويكون الصاعقة في حقه على هذا امتحاناً لا عقوبة وإن كانت في حقهم عقوبة وإنما يفترق ذلك بالقصد كما أن سبب دخول بيت المقدس وقتل بني إسرائيل هو الكفر والمعاصي فيكون ذلك ابتلاء في حق من لم يكفر منهم.

ذنبهم لأنهم السائلون في الحقيقة، ومعلوم أنه تعالى قد حكى التوبة عنه في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ بُنْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

قوله: (لأن طريقة الأنبياء)... إلى آخره. من هذا القبيل ما روي عن نبينا صلى الله عليه وسلم أنه كان يستغفر ربه في اليوم سبعين مرة، وقيل في المجلس الواحد مائة مرة.

قوله: (كما يروى مثله عن محمد صلوات الله عليه)... إلى آخره. عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لجبريل صلى الله عليه: «أحب رؤيتك في صورتك التي تكون عليها في السماء، فواعده عرفات فخرج النبي صلى الله عليه وسلم فإذا جبريل قد ملأ ما بين المشرق والمغرب ورأسه في السماء ورجلاه في الأرض فخر النبي صلى الله عليه وسلم مغشياً عليه فتحول جبريل إلى صورته وضمه إلى صدره. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأَفُقِ الْمُبِينِ﴾ [التكوير: ٢٣].

قوله: (امتحاناً لا عقوبة). يعني فإنه / ٣٦٦ / وإن كان قد أذنب بذلك السؤال في تلك الحال، فذلك الذنب صغير في حقه صلى الله عليه وسلم ومكفر في جنب ماله من الثواب^(١) فلا يقال: أن الصعقة عقوبة على ذلك.

قوله: (كما أن سبب دخول بيت المقدس)... إلى آخره.

(١). هذا بناء على ما اختاره بعض أئمتنا وبعض العدلية أن خطايا الأنبياء عمد منهم، وإنما وجب القطع بصغرها لأنها في جنب ما لهم من الثواب، ونحن نخار أن خطايا الأنبياء صفائر وأنها ليست بعمد، وأنها وقعت عن خطأ أو نسيان كما هو رأي الهادي عليه السلام ومناجيه، إذ لا يجوز عليهم تمعد عصيان الله تعالى لكان العصمة والطهارة والتركية، والله الهادي. تمت.

ذكر المفسرون أن بني إسرائيل لما أفسدوا وخالفوا التوراة بكثرة المعاصي وقتلوا أنبياءهم كزكريا ويحيى عليهما السلام سلط الله عليهم من قتلهم وخرّب ديارهم بيت المقدس وهو يختصر - وحرّق التوراة، قيل: إنهم لما قتلوا يحيى صلوات الله عليه لم يزل دمه يفور حتى قتل يختصر - منهم سبعين ألفاً أو اثنين وسبعين ألفاً ثم سكن.

وقيل: بل لما قتلوا يحيى صلى الله عليه أتاهم ملك الروم فقتل منهم مائة ألف وثمانين ألفاً وخرّب بيت المقدس، ثم لم يبن إلا في خلافة عمر^(١). قال الله تعالى: ﴿ وَقَصَيْنَا إِلَىٰ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لِنُفْسِدَنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَنَعْلَنَّ عَلْوًا كَبِيرًا ﴾ [الإسراء: ٤]. قيل: المرة الأولى قتل زكريا صلى الله عليه، والثانية قتل يحيى صلى الله عليه.

وقيل: قتل شعيا صلى الله عليه، وقيل: كثرة المعاصي، ﴿ فَأِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَشَأًا عَلَيْهِكُمْ عِبَادًا لَنَا أَولَىٰ بِأْسِ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ ﴾ [الإسراء: ٥].

وقيل معناه: ترددوا وطاقفوا وقيل: مشوا. وقيل: عاثوا وأفسدوا ﴿ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا ۗ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ ﴾ [الإسراء: ٥، ٦].

قيل: الرجعة والدولة وذلك أنهم لما تابوا نصرهم الله ﴿ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا ﴾ [الإسراء: ٦].

رجعنا إلى أصل الكلام قال الإمام يحيى عليه السلام^(٢): فأما صعقته يعني موسى صلى الله عليه وتوبته فما كانتا إلا من أجل استعظام طلب الرؤية وفخامة شأنها ولما ظهر من آثارها من الأمور الهائلة كدك الجبل وحصول الصعقة كأن الله عز سلطانه حقق أن طلب الرؤية مع استحالته يشبه إضافة الولد إليه في قوله تعالى: ﴿ تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَفْطَرْنَ مِنْهُ وَتَنْشِقُّ

(١) - عمر بن الخطاب ، أبو حفص القرشي ، أسلم بعد خروج مهاجرة الحبشة على يدي أخته فاطمة وزوجها سعيد بن زيد في قصة طويلة ، ويوقع له بالخلافة صبيحة وفاة أبي بكر ، وطلعه أبو لؤلؤة فيروز غلام المغيرة بن شعبه فتوفي لأربع بقين من ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين ، تمت.

(٢) - ذكره في التمهيد (ص/٢١٦) مطبوع بتحقيق هشام حنفي سيد.

وأما قولهم: كيف طلب بالسؤال المنع من الرؤية في السمع ولم يطلب دليلاً سمعياً في مسألة قولهم: ﴿أَجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمُ آلِهَةٌ﴾ وغير ذلك فهو اقتراح على موسى في أفعاله وتحكم عليه في ما يختاره.

على أن مسألة الرؤية مما يشبه الحال فيه ويحتاج إلى نظر دقيق بخلاف غيره، ولهذا اختلف المسلمون في مسألة الرؤية، ولم يختلفوا في جواز إثبات إله ثان.

الْأَرْضُ وَتَخْرُ الْجِبَالُ هَذَا ﴿١٠﴾ أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ﴿[مریم: ٩١، ٩٠].

قال عليه السلام: ولو كان للمجبرة ذرية وفضانة وعلم بأحوال الأنبياء عليهم السلام لعلموا أن قوله عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ لما فيه من إيهام الجسمية والعرضية ما كان إلا سؤالاً عن قومه وترجمة عن مقترحهم وحكاية عن جهلهم.

قوله: (وأما قولهم كيف طلب بالسؤال)... إلى آخره. هذا اعتراض يرد منهم على تجويز أصحابنا أن يكون سؤالها ليرد من جهته تعالى ما فيه مقنع للقوم وقطع لطمعهم.

قالوا: فلم لم يسأل أن يجعل الله لهم إلهاً ليرد من جهته تعالى ما فيه مقنع لهم كما قلتم في الرؤية لولا أن الرؤية جائزة فسألها دون الإله الثاني، وسؤالهم هذا يرد أيضاً على جواب لبعض أصحابنا عن هذه الشبهة، وهو أن قال: إن موسى عليه السلام كان عالماً باستحالة الرؤية لكن أراد ورود دلالة سمعية من جهته تعالى يدل على استحالتها لتزداد الأدلة ترادفاً ويزداد هو طمأنينة، وزيادة الأدلة من الأغراض العظيمة، ولهذا نجد العقلاء لا يكتفون في المسألة بدليل مع وجود غيره بل يستدلون بكل ما يمكن أن يكون دليلاً عليها وإن كان بعض تلك الأدلة مغنياً. ولهذا سأل إبراهيم عليه السلام ربه تعالى أن يريه كيف يحيي الموتى وإن كان عالماً باقتداره تعالى على ذلك، وهذا الجواب أتى بمعناه أبو الهذيل على ما حكاه ابن الخطيب، واعترضه في الأربعين مع الاعتراض الأول بأن موسى عليه السلام لو كان قاطعاً بامتناع الرؤية على ما ذكرتموه، وإنما سأله للوجه الذي ذكرتموه لكان الأدب أن يقول: يارب زدني دليلاً على امتناع الرؤية، فأما أن يسأل الرؤية مع العلم بامتناعها فهذا لا يليق بالعقلاء.

وبعد: فما أنكرتم أن ثم مضافاً محذوفاً تقديره أرني أنظر إلى عظيم سلطانك لأزداد به يقيناً كما سأله إبراهيم عليه السلام مثل ذلك . ويكون تقدير الجواب: لن ترى عظيم سلطاني في الدنيا لأن أهل الدنيا يضعفون عن ذلك ولكن انظر إلى الجبل فسأريك فيه آية دون ما تريد فإن استطعت بصر ذلك فسوف ترى عظيم سلطاني.

يوضحه قوله: ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا ﴾ لأن التقدير فلما تجلّى عظيم سلطانه ونور سماواته لا كما يهلي به الخصوم / ٨٥٧ من أنه تعالى خلق للجبل حيلة ورؤية ثم انكشف له فلما رآه تدكك

قوله: (تقديره أرني أنظر إلى عظيم سلطانك).

لا حاجة إلى هذا التكلف، والظاهر أن موسى سأل الرؤية ولا موجب للتأويل.

قوله: (يكون تقدير الجواب) ... إلى آخره.

قد أورد جار الله في تفسير هذه / ٣٦٧ / الآية ما يشفي ويكفي من ذلك قوله في هذا

المعنى: فإن قلت: كيف اتصل الاستدراك في قوله: ﴿ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ ﴾ بما قبله؟

قلت: اتصل به على معنى أن النظر إلى محال فلا تطلبه، ولكن عليك بنظر آخر وهو أن تنظر إلى الجبل الذي يرجف بك وبمن طلبت الرؤية لأجلهم كيف أفعل به وكيف أجعله دكاً بسبب طلبك الرؤية لتستعظم ما أقدمت عليه بما أريك من عظم أثره، كأنه جل وعلا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد إليه في قوله: ﴿ وَنَحَرُ الْجِبَالِ هَذَا ۝١٠ أَنْ دَعَا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ﴾ فإن استقر مكانه كما كان مستقراً ثابتاً ذاهباً في جهاته فسوف تراني تعليق لوجود الرؤية بوجود ما لا يكون من استقرار الجبل مكانه حين يدكه دكاً ويسويه بالأرض، وهذا كلام مدمج بعضه في بعض وارد على أسلوب عجيب ونمط بديع، ألا ترى كيف تخلص من النظر إلى النظر بكلمة الاستدراك، ثم كيف بنى الوعيد بالرجفة الكائنة بسبب طلب النظر على الشريطة في وجود الرؤية، أعني قوله: ﴿ فَإِنْ أَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ، فَسَوْفَ تَرِنِّي ۝ ﴾ [الأعراف: ١٤٣]

للجبل ولما ظهر له اقتداره وتصدى له أمره، وإرادته جعله دكاً أي مدكوكاً.

وكيف يصح هذا لهم وقد أجمعوا على أن جميع المخلوقات لا تراه في الدنيا، ويعد: فيقال لهم: ما أنكرتم أن مسألة الرؤية لم تكن خطرت ببل موسى قبل وقت السؤال، فلما خطرت بباله وكان مشتغلاً بالمناجاة عن النظر طلب فيها دليلاً سمعياً لتعذر النظر حيث أنه وأكثر ما فيه أنها خطرت بباله من قبل فلأخذ بالنظر فيها حتى طلب دليلاً سمعياً وليس عدم العلم بمسألة الرؤية مما يقطع بكونه كبيراً، ولا هذه المسألة مما يتوقف عليها العلم بالنبوة.

قوله: (وليس عدم العلم بمسألة الرؤية مما يقطع بكونه كبيراً). أي عدم العلم بصحتها إن كانت صحيحة أو استحالتها إن كانت مستحيلة، يعني فلا يقال: هو كبيرة، وإذا كان كبيرة فالكبيرة لا تجوز على الأنبياء عندكم لما ذكره من عدم القطع بكونها كبيرة لاسيما في حق الأنبياء فإن ثوابهم قد يكفر كثيراً من المعاصي التي لا يكفرها ثواب غيرهم.

قال الإمام المهدي عليه السلام: ولو لزم ما قالوه من جهل موسى عليه السلام باستحالة الرؤية على الله تعالى فلا خلل في ذلك لأن معرفتها ليست من فروض الأعيان، إذ تجوزها لا يستلزم الجسمية، وكوننا نعرف ما لا يعرفه بعض الأنبياء في موضع لا خلل فيه، أيضاً فمن الجائز أن يعزب عن بعض الأنبياء كثير مما اطلع عليه غيرهم ^(١) كدقائق مسائل اللطيف والمساحة والهندسة، وبالجملة فكل مسألة لا يعد العلم بها من فروض الأعيان فعدم العلم بها يجوز على الأنبياء كغيرهم، وكغير ذلك من أمور الدنيا وأحوالها فإن خاتم الأنبياء وأفضلهم لم يعلم ما في تأبير النخل من الصلاح حتى قال: «أنا أعرف بدينكم وأنتم أعرف بدنياكم».

قوله: (ولا هذه المسألة مما يتوقف عليها العلم بالنبوة).

(١) - كان الأولى بالمهدي عليه السلام ترك هذا الكلام الذي لا فائدة له فيه، فمقام الأنبياء ومرتبهم عظيمة، وبعض علم اللطيف دقائقه من علوم الفلسفة التي حذر عنها الأنبياء عليهم السلام، ولو علم الله أن معرفتها متممة للإيمان لأرسل بها رسله ولنزلت بها كتيبه، فأكثرها هراء كما قال:

وبعض القول ليس له عناج كمخض الماء ليس له إزاء

يعني فلا يقال: كيف تجوزون جهل موسى عليه السلام باستحالة الرؤية مع أنه قد علم صحة نبوته بلا كلام، والعلم بصحة نبوته وصواب ما أرسل به يتوقف على العلم بنفسه الرؤية كما يتوقف على العلم بأنه تعالى عدل حكيم، وذلك لأن الكلام في الرؤية غير المكيفة، وليس الجهل بما هو الحق فيها يقدر في العلم بصحة النبوة من حيث لا يتوقف عليها مسألة العدل والحكمة. واعترض الرازي هذا الجواب بأن قال: إن الأمة مجمعة على أن علم الأنبياء والرسل بذاته تعالى وصفاته أتم وأكمل من علم كل واحد من آحاد الأمة.

إذا ثبت هذا فنقول: لما كان العلم باستحالة الرؤية حاصلًا لكل واحد من آحاد المعتزلة فلو لم يكن هذا العلم حاصلًا لموسى عليه السلام لكان كل واحد من آحاد المعتزلة أعرف بذات الله تعالى وصفاته من موسى عليه السلام، ولما كان هذا باطلاً بالإجماع سقط ما ذكره.

ويمكن الجواب: بأن علمه عليه السلام باستحالة الرؤية عقيب السؤال مسقط للتشنيع الذي أورده لأن معه لا يكون كل واحد من آحاد المعتزلة أعرف بذات الله تعالى وصفاته من موسى إذ قد شاركهم فيه بعد ورود الجواب، وليس حصول العلم له بعد أن لم يكن حاصلًا يقتضي ما ذكره، ولم يقع الإجماع على أنه يجب حصول العلم بذات الله تعالى وصفاته للأنبياء من أول وهلة، ولو قدرنا أنه عليه السلام لم يعلم استحالة الرؤية مع علم المعتزلة بها لم يقتض أن يكون كل واحد منهم أعلم بذات الله تعالى وصفاته من موسى عليه السلام كما ذكره، فإن العلم باستحالة / ٣٦٨ / الرؤية ليس علمًا بذات الله تعالى ولا بصفة له، ولو كان علمًا بصفة فليس العلم بها هو كل العلم بذات الله وصفاته، فتبين أن كلامه مبناه التشنيع الذي لا ثمره له.

وقد أجاب الشيخان أبو الهذيل وأبو القاسم عن أصل الشبهة بأن المراد بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ أي أريني آية^(١) أعلمك عندها ضرورة، ولعل المصنف أراد هذا المعنى بما

(١) - قلت: قد فر الإمامان الكبيران لحم آل الرسول القاسم بن إبراهيم وحفيده الهادي إلى الحق عليه السلام وغيرهما من الأئمة عليهم السلام فقالوا: لم يسأل موسى عليه السلام الرؤية نفسها، بل سأل الله تعالى أن يريه آية من عظيم قدرته تعالى ينظر بها إليه، أي يعلمه تعالى بها علمًا ضروريًا كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّرُ الْمُؤْتَفِقَ قَالَ أَوْلَمْ تَتُوبِينَ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيْطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ الخ =

وبعد: فالآية تدل على ما نقوله نحن من وجهين:
أحدهما قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ فإن (لن) في اللغة لتأييد النفي.

سبق من قوله: (وبعد فما أنكرتم أن ثم مضافاً محذوفاً تقديره: رب أرني أنظر إلى عظيم سلطانك)... إلى آخره.

واعترض بأن موسى قدر رأى من الآيات العظيمة ما فيه كفاية كقلب العصي - وخلق البحر وتفجر الماء من الحجر وإخراج يده بيضاء، فطلب آية بعد هذه الآيات تعنت لا يليق بالأنبياء عليهم السلام.

وأجيب: بأنه وإن كان كذلك إلا أنه لم يحصل له بتلك الآيات علم ضروري، وهو إنما طلبه لا ما قد حصل وهو العلم الاستدلالي.

واعترض أيضاً بأنه عليه السلام مع معرفته للباري تعالى في حال مناجاته لا يليق منه ذلك، إذ لا يليق بعاقل أن يقول لمن يناجيه: عرفني نفسك فضلاً عن الأنبياء فهم أكمل الناس عقلاً وأشد معرفة بالله تعالى.

قوله: (فإن لن في اللغة لتأييد النفي).

يدل على ذلك أنه يصح الاستثناء من الأوقات فدل على الاستغراق، ولأن إثبات الرؤية في وقت يناقض ذلك، ويدل على استغراقها للأوقات أنها إما أن تكون نفياً للرؤية في جميع الأوقات فهو ما نقوله، أو نفياً لها في بعض الأوقات فهو تخصيص لغير مخصص، أو ليست بنفي لها في أي الأوقات فهو خلاف صريح الآية.

البقرة: ٢٦٠، فرد الله تعالى على موسى عليه السلام بقوله: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ أي لن تقدر أن ترى آية من عظيم آياتي الباهرة، ولكن انظر إلى الجبل الذي هو أعظم منك كيف يكون حاله، إن استقر مكانه بعد أن أفعل به ما تراه فسوف تراني، أي فستعلم الآية العظيمة، فلما ارتج الجبل وادك لم يملك موسى نفسه أن خر مغشياً عليه، فلما أفانق قال سبحانك تبت إليك، ذكره في الكاشف الأمين مع تصرف بزيادة وتحسين عبارة، وهذا يوافق قول الشيخين. تمت.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَسْمَنُوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيهِمْ ..﴾ [البقرة: ٩٥] إلى قوله: ﴿قُلْ إِنْ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَكِّيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عِلِّيِّ الْعَالِيْنَ وَالشَّهَادَةُ﴾ [الجمعة: ٨٠]، فلخبر تعالى أن الموت الذي يفرون منه هو الموت الأول بدليل قوله: ﴿ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عِلِّيِّ الْعَالِيْنَ وَالشَّهَادَةُ﴾. يزيده وضوحاً أنه تعالى ذكر التأبيد في هاتين الآيتين ،

قوله: (وأما قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَسْمَنُوهُ﴾) ... إلى آخره.

هذه إشارة إلى سؤال يردُّ على قولنا إن (لن) لتأبيد النفي، وتقريره أن يقال: إنه تعالى قال في اليهود: ﴿وَلَنْ يَسْمَنُوهُ أَبَدًا﴾ أي الموت، ثم حكى عنهم طلبه بقوله تعالى: ﴿وَنَادَا وَيَمْلِكُ لِيَقْضِيَ عَلَيْكَ رَيْبُكَ﴾ [الزخرف: ٧٧] فدل على أنها ليست لتأبيد النفي.

وتقرير الجواب: أن فيه قرينة تدل على خلاف الظاهر، وهي أنهم إنما لم يتمنوه في الدنيا هرباً من العقاب وقد صاروا حال سؤالهم لملك معاقين فعدم تمنيههم لا يفيدهم هرباً منه، بل الهرب منه في حصول ما سألوه من الموت لو حصل والسلامة من العقاب.

قوله: (فلخبر تعالى أن الموت الذي تفرون منه هو الموت الأول).

يعني وحيثئذ يكون قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَسْمَنُوهُ﴾ الضمير فيه عائد إلى الموت الأول، وإذا كان كذلك ففائدة لن وهي التأبيد حاصلة لأنهم لم يسألوا الموت الأول أبداً قطعاً وإنما سألوا موتاً ثانياً.

قوله: (أنه تعالى قد ذكر التأبيد في هاتين الآيتين) ... إلى آخره.

يعني قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَسْمَنُوهُ أَبَدًا﴾ ﴿وَلَا يَسْمَنُوهُ أَبَدًا﴾ مع أن التأبيد بلا خلاف يشمل جميع الأوقات، فإذا كان كذلك ولم يقتض لفظ التأبيد هنا شمول جميع الأوقات ووجب العدول عن ظاهر التأبيد فكذلك في لن وقع ما اقتضى العدول عن ظاهرها، ولا يقدر ذلك في أنها تشمل الأوقات، وإذا قيل: فيعدل عن ظاهر قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾. قلنا: لا موجب للعدول ههنا فإنه لم يخبر عن الرؤية بعد ذلك، وفي تلك الآية أخبر عن طلبهم للموت بعد فاقضى العدول.

فلا بد للخصم من العدول عن ظاهر التأييد كذلك العدول عن ظاهره في لفظ (لن).
على أنه قد قيل: إن المراد بقوله: ﴿وَلَنْ يَسْتَنْوَهُ﴾ أي الرجوع إلى الآخرة، وإنما عبر عن ذلك
بلوث لأنه لا بد منه، وإذا كان كذلك فهم لا يتمنون الرجوع إلى الآخرة أبداً، وهذا جيد
ويؤيده قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ أَلْدَارُ الْآخِرَةُ﴾ [البقرة: ٩٤].
حجة الوجه الثاني: أنه علق الرؤية بشرط مستحيل وهو استقرار الجبل حال تحركه
وتدكدكه إذ لو علقها باستقراره قبل ذلك أو بعلمه، ومعلوم أن ذلك قد حصل لوجب حصول
الرؤية لحصول شرطها، هذا ما ذكره أصحابنا،

وقد أجيب عن أصل السؤال بأنه يجوز أن يكون الذين حكى الله عنهم طلب الموت غير
اليهود الذين أخبرنا بهم لا يتمنونه.

قوله: (حجة الوجه الثاني أنه علق الرؤية بشرط مستحيل)... إلى آخره.

المجبرة يحرفون هذا الوجه ويجعلونه لهم ويجررونه على عكس ما يجرره أصحابنا، فيقولون:
قد علقها بأمر جائز وهو استقرار الجبل، وكان جائزاً لأن الجبل جسم وكل جسم يجوز
سكونه واستقراره، وإذا كان كذلك فالمعلق على الشرط الجائز جائز لأنه يجوز حصول ذلك
الشرط، وإذا حصل لزم حصول المشروط إذ لو لم يحصل انكشف عدم كونه شرطاً، وهو
يكشف عن الكذب في كلامه تعالى عن ذلك، وقد رد عليهم الإمام / ٣٦٩ / عماد الإسلام
من وجهين^(١):

أحدهما: أنه وإن كان ممكناً بالإضافة إلى ذاته فهو مستحيل بالإضافة إلى أمور أخرى، ولا
فرق في استحالة حصول الشيء ووقوعه بين أن يكون مستحيلاً لذاته، وبين أن يكون
مستحيلاً لأمور أخرى، ولهذا فلا فرق في عدم الوقوع بين استحالة حدوث ذات القديم تعالى
وبين استحالة وقوع القبيح من جهته، وإن كان استحالة حدوثه لذاته واستحالة وقوع القبيح

(١) - ذكره العلامة في التمهيد (ج/ص/ ٣١٦، ٣١٧).

منه لداعيه، واستحالة استقرار الجبل يثبت لأمر ثلاثة^(١):

أما أولاً: فلأن عندكم أنه أراد في ذلك الوقت ألا يستقر الجبل، وما أراد تعالى ألا يحصل كان حصوله مستحيلاً عندكم، فإن حصول الاستقرار في ذلك الوقت محال.

وأما ثانياً: فلأنه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل حال تحركه وحصول الاستقرار حال الحركة محال.

وأما ثالثاً: فلأن معنى قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِّي﴾ إن استقر حال التجلي لأمرين

أما أولاً: فلأن أحدنا لو قال لحاجب الخليفة أرنى الخليفة.

قال الحاجب: لن تراه، ولكن انظر إلى زيد فإن استقر مكانه فسوف تراه فلما تجلى الخليفة لم تستقر قدما زيد علمنا أنه أراد فإن استقر قدماه حال التجلي.

وأما ثانياً: فلأن الغرض بقوله: ﴿فَإِنْ أَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِّي﴾ لو لم يكن حال التجلي لكان لا معنى لقوله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾، لأن ذكره ليس إلا ليريد أن استقرار الجبل حالة التجلي محال، فثبت أن حصول الرؤية معلق على أمر مستحيل فيجب أن يكون مستحيلاً.

الوجه الثاني: سلمنا أن الرؤية متعلقة على أمر ممكن فلم قلتم: إنه لا بد أن تكون ممكنة؟ بيانه أن المعلق على ما يوجد وهو مما يصح وجوده يفيد أمرين، أحدهما: استحالة حصول المعلق عند عدم الشرط، الثاني: صحة حصوله عند حصول الشرط، والمطلوب بالمعلق بالشرط ههنا ليس إلا وقوع الرؤية وحصولها عند حصوله، ولا شك أن موسى عليه السلام لما سأل الرؤية بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾، وأجابه الله تعالى بقوله: ﴿لَنْ تَرِنِّي وَلَكِنْ أُنظَرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ أَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِّي﴾، فعلق الرؤية بأمر غير حاصل فكان تعليقه

(١). في (ب): استقرار الجبل ثبت لأمر ثلاثة.

ولهم أن يقولوا: بل علقها باستمرار الاستقرار، فكأنه قل: إن لم يتدكلك الجبل فسوف تراني، والأولى أن يجعل الوجه الثاني هو أن قوله تعالى: ﴿سَوْفَ تَرِنِي﴾ يفيد في اللغة الاستقبال المتراخي، ومن ملهب الخصوم أن موسى سوف يراه في الآخرة، فإذا علق الله هذا التسوية والرؤية المستقبلية باستمرار الجبل ولم يستقر حكمنا بأنه لا يراه أبداً في المستقبل، وإلا بطلت فائدة الكلام، لأن عند الخصم أنه سوف يراه سواء استقر الجبل أم لا.

شبهة: تمسكوا بقوله تعالى: ﴿رُبُّوهُ يُؤَيِّنُ نَازِرَةً﴾. والجواب: ليس النظر بمعنى الرؤية قط، بدليل أنه يثبت وينفى، فيقال: نظرت إلى الهلال فلم أراه، وتثبت الرؤية حيث ينفي النظر، فيقال في الله رائي، ولا يقال: ناظر، ويعقب النظر بالرؤية فيقال: نظرت فرأيت، ويجعل وصلة إلى الرؤية فيقال: انظر لملك ترى، ويجعل غاية له الرؤية، فيقال: ما زلت أنظر حتى رأيت.

لرؤية على ما لم يوجد لبيان نفي وجودها جواباً مطابقاً، فإما أن الغرض بيان أن لا رؤية ممكنة أو غير ممكنة فهو أمر غير مطلوب ولا مقصود، فلو كان الغرض من التعليق بيان صحة الرؤية واستحالتها لم يكن الجواب مطابقاً، فثبت أن الغرض بيان نفي وجودها لانتفاء شرطها وهو المطلوب.

قوله: (ولهم أن يقولوا: بل علقها باستمرار الاستقرار). يعني وإذا كان كذلك فاستمرار الاستقرار جائز غير مستحيل وفيه حصول غرضهم من أنه علقها بأمر جائز لا مستحيل فتكون جائزة، ولا يلزم عليه حصول الرؤية كما قاله أصحابنا فيما لو كان الشرط استقراره قبل الاندكاك أو بعده لأنه لم يستمر استقراره فلا يلزم حصولها.

قوله: (شبهة تمسكوا بقوله تعالى: ﴿رُبُّوهُ يُؤَيِّنُ نَازِرَةً﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]).

وجه احتجاجهم بها أن المراد بيومئذ يوم القيامة، والمراد بناظرة حسنة من النظارة التي هي حسن الرونق وهي وجوه المؤمنين لأن وجوه العصاة ذلك اليوم باسرة كما حكاها تعالى وقوله: ﴿إِنِّي رَيْبَاهَا نَازِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] والمراد بناظرة ههنا رائية، لأن النظر بمعنى الرؤية ههنا قالوا: ويؤكد أنه أن النظر إذا علق بالوجه وعدي يبالى لم يحتمل إلا الرؤية.

قالوا: النظر إذا قرن بإلى أفلا الرؤية

قلنا: محال بدليل قوله تعالى: ﴿ وَتَرْنَهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ [الأعراف: ١٩٨] وقال تعالى: ﴿ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ ﴾ [آل عمران: ٧٧]، فإنه ليس معناه لا يبصرهم اتفاقاً، وتقول العرب: نظرت إلى الهلال فلم أراه.

وحكى الرازي عن الخليل^(١) أن العرب تقول: نظرت إلى فلان أي انتظرته وعن ابن عباس أن العرب تقول: إنما أنظر إلى الله وإلى فلان. وقال النابغة^(٢):

نَظَرْتَ إِلَيْكَ لِحَاجَةٍ لَمْ تَقْضِهَا نَظَرَ الْمَرِيضِ إِلَى وَجْهِهِ الْعُودِ

قوله: (ويعقب النظر بالرؤية) إلى قوله: (ويجعل غاية له الرؤية).

وجه الاحتجاج بذلك على أن النظر غير الرؤية أن الشيء لا يعقب بنفسه ولا يجعل وصلة إليه ولا غاية له، وكان المثل الموافق للوصلة أن يقول: رأيتة بنظر وقع مني ونحوه فأما انظر لعلك ترى فهو من قبيل ترجي الرؤية مع النظر لا من قبيل التصريح بكونه وصلة.

قوله: (قلنا: محال بدليل قوله تعالى: ﴿ وَتَرْنَهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ ﴾) ... إلى آخره.

يعني فجميع ما حكاه من الآيات وكلام / ٣٧٠ / العرب وأئمة اللغة قد حصل فيه اقتران النظر بإلى ولم يفد الرؤية فدل على استحالة ما ادعوه لغة، وقد اختلف في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَتَرْنَهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ [الأعراف: ١٩٨] فقيل: نظر المقابلة وقيل: تقليب الحدقة لأن عبدة الأصنام كانوا يجعلون لها أعيناً من الجواهر واليواقيت فيخيل إلى من رآها أنها تقلب أحداقها، وقيل: بل أريد الرؤية مجازاً والتقدير: وتراهم كأنهم يرون وهم لا يرون.

(١) - الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي الحمدي، أبو عبد الرحمن، من أئمة اللغة والأدب، وأضع علم العروض، وهو أستاذ سيويه النحوي، ولد ومات في البصرة، من مؤلفاته: (كتاب العين مخطوط) في اللغة.

(٢) - هو النابغة النيباني زياد بن معاوية بن ضباب النيباني الغطفاني المضري، أبو أمانة المتوفى نحو سنة ١٨ ق.هـ، شاعر جاهلي من الطبقة الأولى، من أهل الحجاز، كانت تضرب له قبة من جلد أحمر يسوق عكاظ، فتقصده الشعراء فتعرض عليه أشعارها، وله ديوان شعر مطبوع، وعاش عمراً طويلاً (الأعلام ٥٤/٣ - ٥٥).

وقال الكمي^(١):

وشعث ينظرون إلى بلال
 كما نظر الظمأ حياء الغمام
 أي ينتظرونه، وقال آخر:
 وقفت كأني من وراء زجاجة
 إلى الدار من فرط الصبابة أنظر
 فعيناي طوراً تغرقان من البكاء
 فأغشى وطوراً يحسران فأبصر
 فأنبت النظر في حالتي الأبصار وعلمه، وقال آخر:
 وإذا نظرت إليك من ملك
 والبحر دونك زدتنني نعماً
 والنظر مع كون البحر حائلاً هو الانتظار.

قوله: (وحكى الرازي عن الخليل).

يعني بالرازي ابن الخطيب الأشعري حكى في ذلك في كتابه الأربعين معترضاً به على دليل أصحابه.

قوله في البيت: (نظر الظمأ حياء الغمام).

الظمأ جمع ظام، كالعطاش جمع عاطش، والحيا وهو مقصور مطر الربيع.

قوله: (والنظر مع كون البحر حائلاً هو الانتظار).

حملة المصنف على أن معنى البيت: إذا نظرت إليك والبحريني وبينك، والظاهر أن مراده والبحر دونك في الكرم، وذلك أن العرب تصف الكريم بالبحر ويطلقون لفظة البحر على الكريم تجوزاً واستعارة ويشبهون كرمه بكرم البحر، ولذلك قال صاحب البردة^(٢) يمدح النبي صلى الله عليه وسلم:

(١) - الكمي بن زيد بن خنيس الأسدي أبو المستهل، شاعر الهاشميين، من أهل الكوفة، اشتهر في العصر الأموي، وكان عالماً بأداب العرب ولغاتها وأنسائها وأخبارها، ثقة في علمه، منحاز إلى بني هاشم، كثير الملح لهم متعصباً للمضرة على القحطانية، وهو من أصحاب الملححات، أشهر شعره الهاشميات وهي عدة قصائد في مدح الهاشميين (الأعلام للزركلي / ج ٥ / ص ٢٣٣).

(٢) - كعب بن زهير.

وقل آخر:

إني إليك لما وعدت لناظرٌ نظر الذليل إلى العزيز القاهر

وقل الفارسي وهو من كبار أئمة اللغة: النظر لا يفيد الرؤية، وأنشد مستدلاً على ذلك:

فياميُّ هل تجزي بكائي بمثله مراراً وأنفاسي عليك الزوافر

وإني متى أشرف من الجانب به أنت من بين الجوانب ناظر

قل: فطلب منها الجزاء على كونه ناظراً إليها، ولو كان النظر هو الرؤية لما طلب عليه جزءاً وهو المحب بل حقه أن يبذل فيه الرغائب.

قالوا: النظر إذا قرن بالوجه أفاد الرؤية. بل الانتظر

قلنا: لا نسلمه، أما أولاً فهو محل النزاع. وبعد: فقد ورد كثيراً في اللغة وهو لا يفيد الرؤية،

قل حسن:

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالفلاح

وروي بالخلص، وروي تنتظر الفلاحا، وروي تنتظر الخلاصا.

كالزهر في ترف والبدر في شرف والبحر في كرم والدهر في همم

وقال غيره:

هو البحر من أي النواحي أتته فلجته المعروف والبر ساحله

وهذه الجملة وهي قوله: والبحر دونك جملة اعتراضية أريد بها تأكيد ما تصدى له الشاعر من بيان كرمه وكثرة إحسانه إليه.

قوله: (قل حسن^(١)):

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالفلاح

(١) - حسان بن ثابت بن النضر الخزرجي، الأنصاري، أبو الوليد، الصحابي، شاعر النبي ﷺ، وأحد المخضرمين الذين أدركوا الجاهلية والإسلام، عاش ستين سنة في الجاهلية ومثلها في الإسلام، وكان من سكان المدينة، وعمي قبيل وفاته، لم يشهد مع النبي ﷺ مشهداً.

وقال البعيث:

وجوه بها ليل الحجاز على النوى إلى ملك زان المغارب ناظرة^(١)
فتبين أن أهل الحجاز ينتظرون ملك المغرب، ومعلوم أنه لم يرد الرؤية، وقال آخر:
ويوم بذى قار رأيت وجوههم إلى الموت من وقع السيوف

وقيل: إن بعضهم رواه على وجه آخر وجعله لغير حسان:

وجوه ناظرات يوم بكر إلى الرحمن تنتظر الخلاصا

وزعم أن مراد الشاعر بيوم بكر يوم اليامة، وسماه يوم بكر لأن الحرب فيه كان بين أصحاب أبي بكر^(٢) وبين مسيلمة الكذاب^(٣) وأصحابه، وأراد بالرحمن في البيت مسيلمة، وذلك لأنهم كانوا يسمونه رحمن اليامة، وكان أصحابه يطمعون في أن يخلصهم عن ذلك البلا وينظرون إليه في ذلك، والشاعر من أصحابه، والحجة ثابتة على كلا الروايتين.
قوله: (وقال البعيث).

هو بالباء الموحدة المفتوحة والعين المهملة المكسورة والياء الساكنة التحتانية والشاء المثناة.

قال الجوهري: هو شاعر من بني تميم سمي بذلك لقوله:

تَبَعْتُ مني ما تَبَعْتُ بعد ما اسـ تـم فؤادي واستمر مريري

قوله في حكاية الشعر: (ويوم بلني قار).

(١) - رواه الأمير الحسين في الينابيع: إلى ركن المعارف ناظرة.

(٢) - أبو بكر: عبدالله بن أبي حفافة عثمان بن عامر بن كعب التميمي القرشي، أبو بكر الصديق، أول الخلفاء، ولد بمكة، ونشأ غنياً موسراً، وعالماً بأخبار القبائل وأيامها وأنسابها، حرم على نفسه الخمر في الجاهلية فلم يشربها، وأسلم بعد البعثة، وكان له في عصر النبوة مواقف كثيرة، فتحت في أيام توليه الشام وقسم من العراق، مدة توليه الخلافة ستان وثلاثة أشهر، وتوفي بالمدينة، وأخاره كثيرة.

(٣) - مسيلمة بن ثمامة بن كير بن حبيب الحنفي الوائلي، أبو لمامة، متني من المعمرين، وفي الأمثال: (أكذب من مسيلمة)، ولد ونشأ باليامة، وأكثر مسيلمة من وضع أسجاع يضاهي بها القرآن، وتوفي النبي ﷺ قبل القضاء على فتنه، فلما انتظم الأمر لأبي بكر انتدب أعظم قواده على رأس جيش قوي هاجم ديار بني حنيفة، وصمد هؤلاء فكانت عدة من استشهد من المسلمين على قتلهم في ذلك الحين (ألفاً ومائتي رجل) منهم أربعمائة وخمسون صحابياً، وانتهت المعركة بمقتل مسيلمة سنة ١٢هـ.

فهذا كله يدل على بطلان ما قالوه، وإنما أكثرنا الاستشهاد في ذلك لأن بعض المتعجرفين منهم لم ير في كتب أصحابنا إلا بيت حسان، فقل: إنا قد أفسدنا أصول المعتزلة، وهلدنا أركانهم، ولسنا نترك أصلاً لبيت شعر لا ندرى من قائله، يعني بيت حسان، فأرينه أن الأصل الثابت في اللغة ما ذهبنا إليه، ثم إن هذا الرجل المذكور استشهد بيتاً واحداً في جملة المسألة وهو/٨٥٩:

نظرت إلى من حسن الله وجهها فيا نظرة كادت على عاشق تقضى

ولحن لمحبيه بمثل قوله، فنقول: كيف نهدم أصلاً ظاهراً في اللغة ببيت لا ندرى من قائله، ولعلك أنت الذي قلته ونسبته إلى أهل اللغة.

قال الجوهري: يوم ذي قار يوم لبني شيان، وكان إيرويز أغزاهم جيشاً فظفرت به بنو شيان وهو أول يوم انتصرت فيه العرب من العجم، ووجه الاحتجاج بهذا البيت أن الموت لا يصح رؤيته فوجب حمله على الانتظار لأن المعنى فيه صحيح. قلت: والسابق إلى الفهم أن الشاعر أراد الرؤية تخيلاً وتصويراً لشدة الأمر وأن الموت كأنه برز في تلك الحال وصار مشاهداً. وقال الرازي: بل كنى بالموت عن الشجعان واستشهد بقول بعضهم:

وقل لهم بادروا بالعذر والتمسوا عنذراً يبرركم إني أنا الموت

قوله: (لأن بعض المتعجرفين منهم).

قال في الصحاح: فلان يتعجرف على فلان إذا كان يركبه بما يكره. انتهى. وأظنه ههنا من قولهم: جمل فيه عجرفة، إذا كان قليل المبالاة، ولعمري إن مقالة هذا المتعجرف الذي ذكره المصنف تعاكس ما قاله الرازي منهم، فإنه احتج على أن النظر ليس بمعنى الرؤية في كتابه الأربعين بخمس وعشرين حجة من الآيات والأبيات، وذكر ما لم يذكره أصحابنا من ذلك، فله در الإنصاف.

وبعد: فهب أنه صحيح فهو لا يدل على ما ذُعت إليه؛ لانا نعرف أن النظر تتعقبه الرؤية ويكون سبباً فيها، ولهذا قال عليه السلام: «النظر إلى المرأة الحسناء سهم من سهام إبليس»، فإنه ليس المراد الرؤية، لأنها من الله وغيرها من الإدراكات، والذي نهى عنه عليه السلام من النظر إنما هو الذي يقدر عليه، وهو تقلاب الخدقة التي تتبعه الرؤية، ولهذا لا يلزم أحدنا على العشق؛ لأنه فعل الله وإنما يلزم على سببه وهو تقلاب الخدقة التماساً للرؤية لا على نفس الرؤية التي هي معنى تحمل العين.

وبعد: فيجوز أن يكون النظر في البيت بمعنى الانتظار، وهذا أولى لأنه الذي يحصل به المشقة وتلاف العشق، وليس الرؤية تقضي على العاشق بل هي مما يستلذ به، فكيف يسميها موتاً بل تحييه أولى كما هو أسلوب الفصحاء.

قوله: (وبعد فهب أنه صحيح). أي أن نسبته إلى بعض أهل اللغة صحيحة.

قوله: (لأنها فعل الله تعالى وغيرها من الإدراكات) / ٣٧١.

يعني على مذهب الخصوم فإنهم يذهبون إلى أن الرؤية معنى يفعله الله تعالى ولا يكون إلا من فعله وكذلك سائر الإدراكات، فأما مذهبنا فهي صفة مقتضاة عن الحية وكذلك سائر الإدراكات، والمقتضى لا يوصف بأن له فاعلاً فلا يضاف إلى فاعل.

قول: (ولهذا لا يلزم أحدنا على العشق لأنه فعل الله تعالى).

إنما كان فعله تعالى على الإطلاق لأنه الشهوة التي تتعلق بالصور والألوان من بني آدم والشهوة يختص تعالى بفعلها على الصحيح من المذهب، ولا يبعد أن يكون العشق على مذهب البغدادية من فعلنا ويكون منه على رأيهم ما هو قبيح.

قوله: (التي هي معنى يحمل العين). يعني على مذهبهم.

قوله: (وليس الرؤية تقضي على العاشق بل هي مما يستلذ به).

ذكر الرازي في الأربعين عكس هذا الذي ذكره المصنف قال: ومعلوم أن الذي يقضي على

وأما قول الناغية:

وما رأيتك إلا نظرة عرضت يوم النجارة والمأمور معذور

فتقديره: إلا عند نظرة عرضت؛ لأن الذي يعرض هو تقليب الحدقة لا الرؤية اتفاقاً، ولهذا تقول: حانت مني التفاتة فرأيت، وعرض مني نظرة فرأيت وبحو ذلك.

طريقة أخرى في الجواب: يقال لهم: ظاهر الآية متروك من وجود:

منها: أن ظاهرها يثبت الرؤية يوم القيامة، وأنتم إنما تثبتونه في الجنة لا في القيامة؛ لأنه يوم حساب وحشر، والوقت الذي يدخل الناس فيه الجنة لا يوصف بأنه يوم القيامة.

ومنها: أن ظاهرها يقتضي أن الوجوه هي الناضرة وليس كذلك فإن الناظر هو الجملة لا الوجه، ولا العين، ولهذا عطف عليه بقوله: ﴿وَجُوهٌ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا﴾ [القيامة: ٢٤، ٢٥] والوجوه لا تظن، فدل على أنه أراد ذوي الوجوه، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يُؤْمِنُ بِخَشْيَةِ اللَّهِ﴾ [إلى قوله: ﴿لَسَمِيهَا رَاضِيَةً﴾ [الغاشية: ٩٢].

ومنها: أن الخصم رد النظر إلى الرؤية وهو خلاف ما قد بينه.

العاشق رؤية المعشوق لا تقليب الحدقة نحوه وكلامه قوي ويؤكد ما يسمع به عن العاشاق من تغيرهم بل موت بعضهم عند رؤية المعشوق، والله أعلم.
قوله: (فكيف يسميها موتاً).

أي كيف يجعلها سبباً للموت لأنه قال: كادت تقضي عليه يعني تميته.

قوله: (ومنها أن ظاهرها يقتضي أن الوجوه هي الناظرة)... إلى آخره.

يعني فإذا ثبت أنه لا يمكن تبقية الآية على ظاهرها من كل وجه ووجب تأويلها من وجه يثبت محاربتها وصح تأويلها من غير ذلك الوجه مع الموجب لتأويلها.

قوله: (فدل على أنه أراد ذوي الوجوه).

يعني مع أن ظاهرها لا يقضي بذلك بل بخلافه، فيكون حملها على ذوي الوجوه حملاً على غير ظاهرها.

طريقة أخرى: يقل لهم: ما المانع من حمله على الانتظار كما حمله عليه أمير المؤمنين علي عليه السلام حيث قال للأعرابي: (اكف يدك واغضض من بصرك فإنك لن تراه، ولن تناله، قل: إن لم أره في الدنيا فسأراه في الآخرة، فقل عليه السلام: كذبت بل لا نراه في الدنيا ولا في الآخرة، إن أهل الآخرة ينتظرون إلى الله تعالى كما ينتظر إليه أهل الدنيا ينتظرون ما يأتيهم من برة وإحسانه)، وقد أسندت هذه الحكاية إلى ابن عباس لا إلى علي عليه السلام، وقد قلنا ١٦٠/ ما يقوله ابن عباس والتحليل والفارسي من أئمة اللغة، وهو قول الكلبي ^(١) وجوير ^(٢) والضحاك ^(٣)، وابن المسيب ^(٤) وابن جبير، ومجاهد وروى عن الحسن

قوله: (حيث قال للأعرابي)... إلى آخره.

قال ذلك له وقد مر به وهو رافع يده إلى السماء شاخص يبصره إليها.

قوله: (وقد أسندت هذه الحكاية إلى ابن عباس).

ذكر الإمام يحيى عليه السلام في (التمهيد) ^(٥) رواية هذا التأويل عن أمير المؤمنين، وحكى قريباً منه عن ابن عباس، وهو أنه سئل عنها فقال: أهل الجنة ينتظرون رحمة الله وكرامته، وتلى قوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْآبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبْصَرَ﴾.

(١) - الكلبي، هو: محمد بن السائب بن بسر بن عمر الكلبي أبو النضر بمعجمة، الكوفي، المفسر، النسابة، الأخباري، ترجمه في الطبقات، توفي سنة ست وأربعين ومائة.

(٢) - جوير - تصغير جابر - بن سعيد الأزدي، البلخي، وقيل: اسمه جابر عن علي وأنس والضحاك بن صبيح، وعنه الثوري، وحمام بن زيد، ومحمد بن فضيل، وعبد الرحيم الرازي، وعمرو بن جميع، وأبو مالك، وحسن بن صالح، انتهى من الطبقات، توفي بعد الأربعين والمائة، خرج له أبي أمامة، وأئمتنا الخمسة إلا الجرجاني.

(٣) - الضحاك بن مزاحم، أبو القاسم، ويقال: محمد الهلالي الخراساني، قال في الطبقات: الضحاك أينما ورد في كتب أئمتنا مطلق عن ابن عباس، وعنه جوير، فهو ابن مزاحم، انتهى.

(٤) - ابن المسيب هو سعيد بن حزن "بضم الحاء المهملة وسكون الزاي، وبالنون"، بن أبي وهب، بن المسيب "بضم الميم" وفتح المهملة، وتشديد المنة التحتية المفتوحة، ثم موحدة"، أبو محمد القرشي المخزومي، ولد لستين من خلافة عمر، يروي عن علي عليه السلام وابن عباس وأبي سعيد وجابر وأبي هريرة وخلق من الصحابة والتابعين، وعنه ابن جدعان وابن المنكدر والزهرري وعبدالله بن محمد بن عقيل وخلق، توفي سنة ٩٤هـ عن تسع وسبعين، خرج له الجماعة وأئمتنا الخمسة والسمان، تمت.

(٥) - هي في التمهيد (ج/١/ص/٢٢٤، ٢٢٥).

وأبي صالح^(١) وجرير بن منصور ونافع بن الأزرق وغيرهم من كبار علماء التفسير من التابعين وغيرهم دون متبعي الأهواء والبدع، وهو الذي قاد إليه صريح العقل ومحكم الكتاب.

يوضحه أن الله تعالى جعل الظن الذي هو الخوف في مقابلة النظر، فإذا حملنا النظر على الانتظار الذي هو الرجاء كنا قد جعلنا الرجاء في مقابلة الخوف والنظرة في مقابلة البشارة فيزدوج الكلام ويستقيم النظم وبحسن المعنى، وإذا حملنا النظر على الرؤية كما قالوه كنا قد جعلنا الرؤية في مقابلة الخوف فلم يزدوج الكلام، ودخله بعض نقص عند الفصحاء،

قوله: (وابن المسيب) ... إلى آخره.

حكى الإمام يحيى عن ابن المسيب أنه قال: معناها تنتظر الثواب من ربها، وعن مجاهد أن معنى الآية حسنة مستبشرة تنتظر الثواب من ربها، وعن أبي صالح أيضاً أن معناها تنتظر الثواب من ربها، قال الإمام عليه السلام: ثبت أن المفسرين فسروا الآية بذلك ولم ينكر عليهم غيرهم، فكان إجماعاً منهم فوجب حملها عليه.

قوله: (أن الله تعالى جعل الظن الذي هو الخوف) ... إلى آخره.

يعني حيث قال تعالى: ﴿ تَنْظُرُ أَنْ يَفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴾، وقد ذكر الإمام يحيى قريباً عما ذكره المصنف فإنه قال: يصير معنى الآية: وجوه يومئذ ناضرة أي ناعمة لثواب ربها منتظرة، ووجوه يومئذ باسرة أي كالحية في مقابلة قوله: ناظرة تظن أن يفعل بها فاقرة أي تخاف حصول العقاب وتتوقع هجومه، وهي في مقابلة قوله: منتظرة لثواب ربها ليناسب آخر الكلام أوله، ويتسق نمط الآية.

قوله: (فيزدوج الكلام).

الازدواج والمزوجة والتزواج بمعنى ذكره الجوهري.

(١). قال في (التقريب): أبو صالح عن ابن عباس، اسمه ميزان البصري، مقبول من الثالثة، وهو مشهور بكنيته، ويحتمل أن يكون مولى أم هانئ، واسمه باذام بالذال المعجمة، ويقال آخره نون، وقيل: اسمه ذكوان، وله رواية عن علي، وابن عباس، وأم هانئ، وأبي هريرة.

ولهذا عابوا على امرئ القيس^(١) في قوله:

كأنى لم أركب جواداً للذة
ولم أشرب الزق الروي ولم أقل
ولم أتبطن كاعباً ذات خلخال
لخيلي كرى بعد كرة إحفال

فقالوا: لو جعل عجز البيت الثاني مع صدر الثاني لكان النصح لمشاكله المعنى وازدواج الكلام.

قوله: (قالوا: لو جعل عجز البيت الثاني)... إلى آخره.

يعني فيصير البيتان هكذا:

ولم أشرب الزق الروي للذة
ولم أتبطن كاعباً ذات خلخال
لتناسب ركوب الخيل، وكرها وقوع الكر بعد الركوب وشرب الرق ومباطنة الكاعب
لكون الشرب من دواعي النكاح فكونها من الملاذ المتلازمة في الأغلب.
وقد يقال: إن كلام امرئ القيس متناسب فإنه جمع في البيت الأول بين ركوب الخيل للذة
الاصطياد ونحوه لا للحرب وتبطن الكاعب مع أنه نوع من الركوب وشرب الرق وكر
الخيل لأنه ربما مدعاه إلى التشجع والإقدام وكثيراً ما يعتاد ذلك، وقد ذكر في بعض الكتب أن
رجلاً / ٣٧٢/ بغدادياً كان كثير الطعن على القدماء والمحدثين ورد على سيف الدولة فلما
أُشيد هذان البيتان بحضوره طعن فيهما بهذا المعنى المذكور، فقال رجل آخر حاضر: لا ولا
كرامة لهذا الرأي الله أصدق منك حيث يقول: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا يَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١٣٨﴾ وَأَنَّكَ لَا
تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ ﴿١٣٩﴾﴾ [طه: ١١٩، ١١٨]، فأتى بالجوع مع العرى ولم يأت به مع الظما.
قال مصنف ذلك الكتاب: وقول امرئ القيس أصوب ومعناه أعز وأعرب لأنه أراد بقوله:
(للذة) الصيد هكذا قالت الحكماء، ثم حكى عن شبابه وغشيانه النساء فجمع البيت معنيين،

(١) - هو امرئ القيس بن حجر بن الحارث الكندي من بني أكل المرار، أشهر شعراء العرب على الإطلاق، يماني الأصل، مولده بنجد (لنظر الأعلام ١١/٢ - ١٢).

طريقة أخرى يقال لهم: ما أنكرتم أن تم مضاعفاً مخلوقاً تقديره إلى ثواب ربها ناظرة كما هو سبيل كثير من المتشابه نحو قوله تعالى: ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾ [الفجر: ٢٢] وقوله: ﴿ فَأَنَّهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا ﴾ [الحشر: ٢]، وأشبه ذلك، وهذا مروى عن أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً، ويمكن مجملته للأول فتكون رؤيته لشيء من ثواب الله ومنتظره لشيء آخر.

لو نظم على ما قاله المعترض لتقص فائدة عظيمة وفضيلة شريفة.

ولو نظم البيت الثاني كما ذكر لكان ذكر اللذة حشواً لا فائدة فيه لأن الزق لا يسبى إلا للذة. وأما الآية الكريمة فجارية على ما يعتاد من ذكر العرى مع الجوع، يقال: جائع عريان، ولا يقال: ظمئان وبين الظمأ والضحي تناسب لأن الضاحي من لا يستره شيء عن الشمس، ومن حقه أن يظمأ، نعم أكثر الروايات، ولم أسبأ الزق الروي يقال: سبأ الخمر إذا شراها ليشرها.

قوله: (وهذا مروى عن أمير المؤمنين).

روى في (التمهيد) عنه عليه السلام أنه قال: إلى ثواب ربها ناظرة. وعن النخعي^(١) قال: حدثنا من سمع علياً عليه السلام يقول في قوله تعالى: ﴿ إِنْ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴾ (إذا جاز المؤمنون الصراط فتحت لهم أبواب الجنة فينظرون إلى ما أعد الله لهم من الثواب والكرامة وما يعطون من النعم).

وروى عن ابن عباس: إلى ثواب ربها ناظرة، وعن مجاهد وقتادة^(٢) مثله.

وعن سعيد بن مسلم^(٣) قال: سألت سعيد بن جبيرة عن قول الله تعالى: ﴿ إِنْ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴾

(١) - هو أبو عمران إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود الكوفي النخعي، فقيه العراق دخل على أم المؤمنين عائشة وهو صبي، قال الأعمش كان إبراهيم صيرفياً في الحديث، توفي سنة ٦٩ هـ وله تسع وأربعون سنة، احتج به الستة، وكان كثير الإرسال لكن مراسيله صحيحة، وهو من الطبقة الوسطى من التابعين أيضاً، تمت.

(٢) - هو أبو الخطاب قتادة بن دعامة بن عزيز السدوسي البصري الضريز الأكمة المفسر الحافظ، قال معمر: أقام قتادة عند سعيد بن المسيب ثمانية أيام فقال له في اليوم الثالث ارحل يا أعمى لقد أنزفتني، وكان معروفاً بالتلبس ويرى القدر وكان يقول: كل شيء بقدر إلا المعاصي، قال الذهبي: ومع هذا الاعتقاد الرديء ما تأخر أحد عن الإحتجاج بحديثه، مات بواسط في الطاعون سنة (١١٨ هـ) وله ٥٧ سنة، تمت.

(٣) - سعيد بن مسلم بن بانك: بموحدة وتون مفتوحة، المدني، أبو مصعب ثقة من السادسة (تقريب ج/١/ص/٣٠٥).

فإن قيل: إن في الانتظار تنغيصاً، ولهذا قيل: إنه يورث الاصفرار.

فقال: ما يقول أهل العراق؟ فقلت: يزعمون أنهم يرون الله تعالى قال: كذبوا أليس الله تعالى يقول: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾؟ قلت: فيما تقول في قوله: ﴿إِنِّي رَيْبًا نَاطِرَةٌ﴾؟ قال: إلى ثواب ربها ناظرة^(١).

قوله: (ويمكن مجامعته للأول)... إلى آخره.

يعني فتحمل ناظرة على معنيين: الانتظار والرؤية للثواب، وهو ينبني على أنه يصح أن يقصد باللفظ الواحد معنيه أو معانيه حيث يكون مشتركاً، وفيه خلاف وسيأتي تحقيق ذلك في آخر الكتاب. وفيما ذكره المصنف تسليم أن الرؤية من معاني النظر.

قوله: (فإن قيل: إن في الانتظار تنغيصاً)... إلى آخره.

هذا سؤال يرد على التأويل الأول. والجواب عنه من وجهين معارضة وتحقيق، فالمعارضة بالرؤية فإنها عندهم لا تستمر لأهل الجنة بل لا تقع حال الوطء والمداعبة، ونحو ذلك من جميع الحالات التي يستحي العبد من رؤيته لله تعالى وهو عليها.

إذا ثبت ذلك قلنا: فهو في هذه الحال ونحوها ينتظر حصول التلذذ برؤيته تعالى عندهم لأن رؤيته أعظم الثواب عندهم، ولهذا قيل: يلزمهم القول بأن الشهوة تتعلق به تعالى أن يصح تعلق النفرة به، فيلزم أن تكون رؤيته عقوبة لأهل النار كما أنها مثوبة لأهل الجنة، وهم لا يقولون به، فما أجابوا به في انتظار الرؤية فهو جوابنا في انتظار الثواب. وقد أشار المصنف إلى هذه المعارضة في آخر جوابه.

وأما التحقيق فقد استوفاه المصنف وقد أورد عليه الرازي أنه وإن كان لا مشقة في الانتظار إذا كان على الصفة التي ذكرتم، ولا غم معه فإنه مما لم تجر العادة بالتلذذ به في الدنيا والمسرّة، فلا تحسن البشارة بما هذه صفته وإن فرضنا أنه لا مشقة فيه بل لو قدرنا حصول لذة فيه لم

(١) - حكى جميع هذه الروايات في التمهيد المطبوع (ص/٢٢٨).

وقيل: الانتظار الموت الأحمر. قلنا: إنما يكون كذلك إذا كان المنتظر شاكاً في حصول ما ينتظره وغير مستغن عنه بما عنده، فإذا لم يكن كذلك فالأمر بالعكس، ولهذا قيل: المأمول خير من المأكول، وفي السنة العوام رجاء خير من لقي، وقد قال تعالى: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ﴾ [الإسراء: ٥٧]، ولا معنى للرجاء إلا الانتظار، ولا بد للخصوم من مثل ذلك فإن الرؤية عندهم غير حاصلة في كل حال.

طريقة أخرى، يقال لهم: ما أنكرتم إن الإلي واحدة الآلاء كما قال الشاعر:

أبيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحماً ولا يخون ألى

أي نعمة، ويكون التقدير نعمة ربها ناظرة.

تحسن البشارة به أيضاً لما لم يكن مما يعتاد الانتفاع به في الدنيا كما أنه لا يحسن منه تعالى أن يعدنا / ٣٧٣ / بإدخال النار وإن أخبرنا بأننا نلتذذ بإدراكها لما لم يكن مما يعتاد الانتفاع به في الدنيا.

وأجيب: بعدم التسليم فإنه يحسن من الله تعالى أن يعدنا بالانتظار على الصورة التي ذكرناها.

قوله: (فإنه مما لم تجر العادة بالتلذذ به في الدنيا والمسرة). قلنا: لا نسلم بل بالانتظار على الصورة التي ذكرناها تقع المسرة في الدنيا، فإن من كان بين يديه طعام شهى لذيد وهو مع ذلك منتظر لغيره من أنواع الطعام اللذيذة قاطع بحصولها، فإنه يستر بذلك سروراً عظيماً فكذلك في الآخرة.

قوله: (كما لا يحسن منه تعالى أن يعدنا بل دخول النار)... إلى آخره.

قلنا: لا نسلم بل إذا وصف للمطيع تلذذه بالكون فيها وحصول السرور بذلك حتى يعلمه ويتيقنه حسن من الله تعالى أن يعده بذلك، مع أن هذا ليس وزاناً لمسألتنا لأن دخول النار مما يقع به التلم في الدنيا والتضرر بخلاف الانتظار على الصورة التي ذكرناها فإنه يقع معه السرور لأجلها دنيا وآخرة.

شبهة: تمسكوا بقوله تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤]، ونحو ذلك مما فيه ذكر الملائكة، وهذا تمسك فارغ؛

قوله: (ما أنكرتم أن الإلَى واحدة الآلاء).

إنها عرّف إلى للعهد لأن المراد الإلَى المذكورة في الآية وقد أورد على هذا أن الزمخشري وهو من أئمة النحاة النافين للرؤية، ذكر في مفصله عند ذكر الحروف الجارة أن (إلى) لا تكون إلا حرفاً فكيف يجعلونها اسماً ويحكمون بأنها واحدة الآلاء.

والجواب قال الإمام يحيى عليه السلام: ما ذكره الزمخشري^(١) خطأ وجهل بمقاصد النحاة، واحتج في (التمهيد) لصحة كونها اسماً بحجج واضحة وأضاف القول بأن إلى واحدة الآلاء إلى الأزهري^(٢)، قال: ذكره في مهذبه، والمبرد^(٣) وابن الأعرابي^(٤) وذكره ابن دريد في الجمهرة وابن السكيت^(٥) في المقصور والممدود.

(١) - ذكره الإمام يحيى عليه السلام في التمهيد (ص/ ٣٢٨)، وقوله: ذكره الأزهري.. إلخ في التمهيد (ص/ ٣٢٥).

(٢) - محمد بن أحمد بن الأزهر، أبو منصور: أحد الأئمة في اللغة والأدب، مولده ووفاته في هراة بين ٢٨٢ و٣٧٠ هجرية بخراسان، نسبته إلى جده الأزهر، عني بالفقه واشتهر به أولاً، ثم غلب عليه التبحر في العربية، فرحل في طلبها وقصد القبائل وتوسع في أخبارهم، ووقع في أسار القرامطة، فكان مع فريق من هوازن يتكلمون ببطاعهم البدوية ولا يكاد يوجد في منطقهم لحن) كما قال في مقدمة كتابه (تهذيب اللغة - ط -) ومن كتبه: (غريب الألفاظ التي استعملها الفقهاء - خ -) و(تفسير القرآن) و(فوائد منقولة من تفسير للمزني - خ -). (أعلام) ٣١١/٥، راجع (الوفيات) ٣١١/١.

(٣) - المبرد هو محمد بن يزيد بن عبد الأكبر بن عمير بن حسان الشمالي الأزدي البصري، المعروف بالمبرد النحوي نزيل بغداد، كان إماماً في النحو واللغة، وله التأليف النافعة في الأدب أخذ عن أبي عثمان المازني، وعن أبي حاتم السجستاني، وأخذ عنه نفلويه والزجاج، وكان معاصراً لأبي العباس ثعلب، ولد المبرد سنة (٢٢٠ هـ) وتوفي سنة (٢٨٦ هـ)، عده المنصور بالله عليه السلام في الشافي من القائلين بالعدل والتوحيد، قال في الجداول: وعداده في الشيعة، تمت.

(٤) - هو محمد بن زياد، المعروف بابن الأعرابي [١٥٠ - ٢٣١ هـ]، أبو عبد الله، راوية، علامة باللغة، من أهل الكوفة، قال ثعلب: شاهدت مجلس ابن الأعرابي، وكان يحضره زهاء مائة إنسان، كان يسأل ويقرأ عليه، فيجيب من غير كتاب، ولزمته بضع عشرة سنة ما رأيت بيده كتاباً قط، ولقد أملى على الناس ما يحمل على أجمال، ولم ير أحد في علم الشعر أغزر منه. وله تصانيف كثيرة منها: أسماء الخيل وفرسانها، والنوادر في الأدب، وتفسير الأمثال، ومعاني الشعر وغيرها. (انظر الأعلام) ١٣١/٦.

(٥) - هو يعقوب بن يوسف توفي نحو (٢٤٤ هـ ٨٥٨ م). إمام في اللغة والأدب ولد في بغداد، عينه المتوكل مودباً لإبنة المعتز. المنجد/

لأن الملافة لو أفلحت الرؤية لكان كل إنسان يراه لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [الإنشاق: ٦]، فتبين أن كل أحد يلقاه، ثم قسمهم بعد ذلك بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَوْفَىٰ كِتَابَهُ بِرَبِّهِ ۖ ۖ﴾ الآية [الإنشاق: ٧]، وكان يجب أن يراه الكفار لقوله تعالى: ﴿فَاعْقِبْهُمْ نِقَافًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ﴾ [التوبة: ٧٧].

قال: وأنشدوا للأعشى: أبلج لا يرهب الهزال.. إلى آخره.

وقد قيل: إن الذي حكي عن الأزهري من كونها اسماً إنما أراد به مع تنوينها وهي في الآية غير منونة.

وأجيب: بأنها في الآية مضافة فلهذا لم ترد منونة لأن الإضافة تمنع التنوين وأورد أن البيت منسوب إلى الأعشى^(١) وهو ركيك لا يقع في شعر مثله، ثم إنه قال فيه: ولا يخون إلى وأراد بالخيانة ههنا جحود النعمة وإنكارها، والمستعمل في ألسنة أهل اللغة كفران النعمة لا خيانتها.

والجواب: لعله أبدل الكفران بالخيانة لاستقامة الوزن بها وعدم استقامته بغيرها تجوزاً، ومن تأويلات هذه الآية ما ذكره الإمام يحيى عليه السلام وهو أن إلى قد تجيء بمعنى عند ذكره الأزهري في (التهذيب)، وذكر ابن السكيت أيضاً أن إلى بمعنى عند قد جاء وأنشد قول أوس^(٢):

(١) - الأعشى هو ميمون بن قيس بن جندل، أبو بصير، المعروف بأعشى قيس، ويقال له: الأعشى الكبير، المتوفى سنة ٥٧هـ، من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية، وأحد أصحاب الملققات، كان يقني بشعره فسمي صناجة العرب، عاش عمراً طويلاً، وأدرك الإسلام ولم يسلم، ولقب بالأعشى لضعف بصره، له ديوان شعر مطبوع (انظر الأعلام ٣٤١/٧).

(٢) - أوس بن حجر: هو أوس بن مالك بن حزن التميمي من فحول شعراء الجاهلية وكان من حديثه أنه كان في سفر له فمر ليلاً بأرض بني أسد فصرعته ناقته، فاندقت فخذه، فمرت به جوارى الحي عند الصباح فأبصرته ملقى ففزعن منه وكانت معهن حليمة بنت فضالة بن كلدة - وكانت أصغرهن - فدعاها فقال لها: من أنت؟ قالت حليمة بنت فضالة بن كلدة فأعطاهما حجراً، وقال: انهي إلى أبيك فقولي: ابن هذا يقروك السلام، فبلغت أباه ذلك، فقال: لقد أتيت أباك بمدح طويل أو هجاء طويل، ثم تحمل إليه بعياله وضرب عليه بيتاً وقال: لن أتحول أبداً حتى تبرأ، وعالجه وكانت حليمة تعرضه حتى برأ فمدح فضالة بشعره ورتناه بعد موته فلعله من هذه القصة سمي ابن حجر.

وبعد: فقد قال تعالى مخاطباً للجميع: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلْتَقُونَ﴾ [البقرة: ٢٢٣]. فلو كان اللقاء بمعنى الرؤية لكان كأنه قال: واعلموا أنكم من أهل الثواب وقد وقع الاتفاق على أن ليس أحد يعلم هل هو من أهل الثواب إلا الأنبياء ومن أخبروه.

وبعد: فظالم الآية متروك اتفاقاً لأن الملاقة مفاعلة وأصلها في اللغة تقابل الشيتين وتقاربهما بعد مباعلة، وهو مستحيل في حقه تعالى.

قالوا: إذا قال القائل لغيره: إذا لقيت فلاناً فاقره عني السلام علمنا أن معناه إذا رأيته قلنا: لم تعلموا ذلك ولكن ظننتموه لقرينته، وهي أن الملاقة إنما تكون في أغلب الأحوال مع الرؤية.

يوضحه أنه يصح أن تقول للأعمى: إذا لقيت فلاناً فاقره عني السلام ولا رؤية هنا.

فهل لكم فيها إلى فيأتي بصيربما أعيى النطاسي جئياً

أي فهل لكم فيها عندي فعلى هذا يكون معنى الآية: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾. قوله: (لقوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الْإِنْسَانُ﴾)... إلى آخره.

يعني واسم الجنس المعرف بالألف واللام من ألفاظ العموم، ولهذا قسمهم بعد ذلك فدل على استغراقه.

قوله: (لكان كأنه قال: واعلموا أنكم من أهل الثواب). يعني لأنهم جعلوا الملاقة الرؤية والرؤية لا تكون إلا للمثابين لأنها من أعظم الثواب على مذهب الخصم فإخباره تعالى بأنهم ملاقوه إخبار بأنهم يرونه، وإخباره بأنهم يرونه لإخباره بأنهم يثابون.

قوله: (وما وعد من ثواب أو عقاب).

يعني بقوله تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ﴾ [الأحزاب: ٤٤] أي يلقون ثوابه وقوله: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِم إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ﴾ [التوبة: ٧٧]، أي يلقون عقابه، وقوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلْتَقُونَ﴾ [البقرة: ٢٢٣] وقوله: ﴿يَتَأَيُّهَا الْإِنْسَانُ﴾ إلى آخرها أريد بالملاقة فيها ملاقة الثواب في حق المطيعين وملاقة العقاب في حق العاصين.

فإن قيل: فما معنى الآية؟ قلنا: فيها محلوف تقديره ملاقة حسابه تعالى وما وعد من ثواب أو عقاب، فإن ذلك هو الذي يصح فيه معنى الملاقة.

شبهة: تمسكوا بقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّحَجْرُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

والجواب: أن الظاهر متروك لاقتضائه أن يكون بينهم وبين الله حجاب، وأنه لا يراهم لذلك الحجاب، والحجاب لا يصح إلا على الأجسام، ولأنه لا بد من تقدير محلوف فيها، وتقديره عندنا عن رحمة ربهم، وعندهم عن رؤية ربهم، وكلامنا أرجح لما تقدم من الأدلة، ولأنه إذا لم يصح أن يكونوا محجوبين عن ذاته لم يصح أن يكونوا محجوبين عن رؤيته لأن رؤيته معنى يخلقه الله فيهم، فلا معنى للحجبة.

والحاصل أن الرؤية إذا كانت معنى يخلق فيهم فهو إما أن يخلقه الله تعالى فيجب أن يروه ولا تأثير للحجاب، وإما أن لا يخلقه فلا تصح الرؤية وإن زال الحجاب، وبعد: فليس في كونهم محجوبين دليل على أن غيرهم لا يحجب، فإن هذا من الخطابات التي لا مفهوم لها اتفاقاً بين المحققين.

قوله: (فإن ذلك هو الذي يصح فيه معنى الملاقة). يقال: ألسنت ذكرت أن معنى الملاقة تقابل الشيتين وتقاربهما بعد مباحة وذلك لا يكاد يتصور في العقاب والثواب.

والجواب: أن هذا المعنى إلى الحقيقة أقرب من رؤية الله تعالى فيكون من قبيل المجاز الأقرب في وجوب حمل الكلام عليه، وقد قيل: المراد في قوله تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤] أي يوم يلقون ملائكته.

قوله: (تمسكوا بقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّحَجْرُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

وجه احتجاجهم بها أنها وردت في المعذنين، والمراد أنهم محجوبون عن رؤية ربهم، وفي ذلك دليل على أن المثابين لا يحجبون عن رؤيته تعالى وأنهم يرونه.

قوله: (وتقديره عندنا عن رحمة ربهم). يعني عن ثوابه وعطائه لأنه الذي يتصور فيه معنى الحجاب.

شبهة: تمسكوا بقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] قالوا: الحسنى هي الجنة والزيادة هي الرؤية والجواب: أنه لا حلقة لهم في ظلمها وإنما يروون في تفسيرهم خبراً عن أبي بكر وهو أحادي، وغير صحيح عند جمهور أهل الحديث، وكيف يصح هذا ونعم الله على الثابطين لا تنفك من زيادة بعد زيادة، فمن أين لهم أن تلك الزيادة هي الرؤية وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: (الزيادة غرفة في الجنة من لؤلؤة لها أربعة أبواب). وعن زيد بن ربيع والكلبي وأبي صالح وعلقمة^(١) وابن عباس أن الحسنة بالحسنة والتسع زيادة في قوله تعالى: ﴿فَلَهُ عَشْرٌ أَثَرًا﴾ [الأنعام: ١٦٠].

قوله: (فإن هذا من الخطابات التي لا مفهوم لها اتفاقاً بين المحققين).

وذلك لأنه من قبيل مفهوم اللقب كما نصوا عليه في مثل قولك زيد موجود أنه لا يدل على عدم غيره، ولم يخالف في ذلك إلا قليل سلكوا غير منهج التحقيق، وأما غيره كمفهوم الصفة نحو: في الغنم السائمة زكاة فهم مختلفون فيه، فمذهب أصحابنا وابن سريج^(٢) وأكثر الحنفية أنه لا مفهوم للصفة يجب العمل به، وذهب الشافعي وابن حنبل والأشعري والجويني إلى أنه يعمل بمفهوم الصفة، وهذا الخلاف إنما هو في باب العمل فأما العلم فلا كلام في أن المفاهيم لا توصل إليه، وعلى هذا فتمسكهم بتلك الآية تمسك فارغ.

قوله: (وإنما يروون في تفسيرها خبراً عن أبي بكر).

روي عنه أنه قال: الزيادة النظر إلى وجه الله، وأما الرازي فروى في تفسيرها خبراً عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال: قد صح عنه أنه قال: الزيادة هو النظر إلى وجه الله تعالى، .

قوله: (غرفة في الجنة). الغرفة: العلية والجمع عُرفَات وِعُرْفَات وِعُرْف.

(١) - علقمة بن قيس بن عبدالله بن علقمة بن سلامان بن كهيل بن بكر بن عون بن النخع النخعي، أبو سبل الكوفي، أحد مشاهير التابعين مخضرم، ولد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، روى عن علي عليه السلام وغيره من الصحابة، توفي سنة إحدى وستين وقيل اثنتين وستين عن تسعين سنة.

(٢) - ابن سريج أبو العباس أحمد بن عمرو بن سريج القاضي، كانت كعبة تشتمل على أربعمائة مصنف وقام بنصرة مذهب الشافعي ورد على المخالفين، توفي لخمس بقين من جماد الأولى سنة ست وثلاثمائة، تمت.

وعن يحيى بن ثابت^(١) وابن أبي ليلى^(٢): الزيادة انتظرهم لما يزيدهم الله من فضله
شبهتهم من جهة الأخبار ما روه عن قيس بن أبي حازم^(٣) عن جرير بن عبد الله البجلي^(٤):
«سترون/١٦٢/ ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فيه»
والجواب: أن هذا آحادي، والمسألة قطعية، وهو مطعون في سنه،

قوله: (انتظرهم لما يزيدهم الله من فضله).

هذا التفسير يصلح أن يكون تأويلاً للخبر الذي ذكره الرازي وهو الزيادة النظر إلى الله تعالى فيكون بمعنى الانتظار.

قوله: (سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر).

تمام هذا الحديث المروي عنه ملائكة عليهم السلام: «لا تضامون في رؤيته» ويروى بتشديد الميم، يعني لا تزدهون كما أن القمر لا يزدحم عند رؤيته.

قال ابن الأثير: ويجوز على هذا ضم التاء وفتحها على تفاعلون ويتفاعلون، وبضم التاء والتخفيف بمعنى لا ينالكم ضيم في رؤيته فيراه بعضكم دون بعض، والضيم الظلم هكذا ذكره في (النهاية).

قوله: (وهو مطعون في سنه)... إلى آخره. يقال: أكثر ما يقتضيه ذلك الطعن أن راويه فاسق تأويل ورواية فاسق التأويل بل كافره مقبولة على الصحيح.

(١) - يحيى بن ثابت الجندي ذكره ابن حبان في الثقات (لسان الميزان ٦/٢٤٤).

(٢) - عبدالرحمن بن أبي ليلى واسمه بشار، ويقال: بلال، ويقال: داوود بن بلال بن أحيحة، أبو عيسى الأنصاري الكوفي، ولد لستين بقتا من خلافة عمر، من كبار التابعين وثقاتهم، وثقه ابن معين والعجلي، قال: أدركت مائة وعشرين من الأنصار من أصحاب النبي ملائكة عليهم السلام، أخذ عن أمير المؤمنين علي عليه السلام وكان من شيعته ومحبيه وخواصه، وشهد معه معركة الجمل، ويابح الحسن بن الحسن الرضا، وخرج مع محمد بن عبدالرحمن الأشعث على الحجاج، استعمله الحجاج على القضاء ثم ضربه لیسب علياً عليه السلام، توفي في معركة الجماجم سنة ثلاث وثمانين.

(٣) - قيس بن أبي حازم البجلي، أبو عبدالله الكوفي، وثقه القوم، قال ابن حجر: من الثانية مخضرم، ويقال: له روية، يعني أنه صحابي، مات بعد التسعين أو قبلها، وقد جاوز المائة وتغير، راجع التقريب.

(٤) - جرير بن عبدالله البجلي: صحابي مشهور مات سنة ٥١، وقيل: بعدها، انظر التقريب.

فإن جريراً هذا يُروى أنه كان يُبغض علياً عليه السلام ويأمر بأسراره إلى معاوية، ثم كان من أصحاب معاوية من بعد، وكذلك قيس كان يرى رأي الخوارج، وروي أنه قل: مذ سمعت علياً على منبر الكوفة يقول: (انفروا إلى بقية الأحزاب)، يعني أهل النهروان، دخل بغضه في قلبي، ومن كان يبغض علياً فعدالته ساقطة ودينه مدخول لقوله عليه الصلاة والسلام لعلي: «لا يجبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق»، وأيضاً فقد روي أن قيساً خولط في آخر زمانه ونقص عقله، وكان يروي الأخبار وهو كذلك.

وبعد: فظاهر الخبر يقتضي التشبيه لانا نرى القمر في جهة ومع مقابلة ونحوها مما لا يجوز على الله تعالى.

والجواب: أن كلامه مبني على أن رواية فاسق التأويل وكافره وشهادتها غير مقبولة وهو مذهب الجمهور من المتكلمين، والمروي عن القاسم والهادي والناصر والمنصور عليهم السلام، وإن كان من العلماء من يذهب إلى قبول روايتها وهو المروي عن السيد المؤيد بالله، وفي رواية أيضاً عن القاسم والهادي وبه قال أبو حنيفة وأصحابه والشافعي، وبيان أدلة ذلك وموضع ذكرها أصول الفقه.

قوله: (ثم كان من أصحاب معاوية من بعد).

روي أنه لما لحق بمعاوية هدم أمير المؤمنين عليه السلام داره، ومما يروى عنه أنه كان يقول: إن علياً ليس من أوليائي إنما وليي الله ورسوله وصالحوا المؤمنين.

قوله: (وبعد فظاهر الخبر يقتضي التشبيه)... إلى آخره.

يقال: ليس في الخبر إلا تشبيهه تعالى بالقمر في تجلي الرؤية وحصولها بسهولة لا في شكله وصورته. وأجيب: بأن التشبيه في الرؤية تشبيه في المرئي وإن كنا نسلم أنه ليس في الخبر ما يدل على ذلك.

قوله: (ونحوها مما لا يجوز على الله تعالى).

يعني من كونه على شكل الاستدارة وهيئة الإضاءة والإنارة.

وبعد: فمعناه: ستعلمون ربكم، والرؤية بمعنى العلم في اللغة أكثر من أن يعصى، قل تعالى: ﴿أَوْلَئِذَا لَدُنَّاكُمْ إِنسَانٌ أُنشِخْنَا قَلْبَهُ﴾ [يس: ٧٧]، وقل: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ﴾ [الفرقان: ٤٥] وقل: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾ [الفيل: ١]، وهو ذلك من الآيات.

ومثله قوله عليه السلام: «ليس لعين ترى الله يعصى»، فإن المراد العلم؛ لأنه سواء رأى بعينه أو علم بغيره، فإنه يجب التغيير أو الانتقال، وهذا يدل على أن المراد الجملة لا العين؛ لأن العين لا يصح أن تغير ولا أن تنتقل. قل الشاعر:

رأيت الله إذ سما نزاراً وأسكنهم بمكة قاطيناً

أي علمت، وقل آخر:

أوما ترى الرحمن أخرج آدمأً منها إلى الدنيا بذنب واحد

وبعد: فهو معارض بما رواه جابر بن عبد الله ^(١) عنه عليه السلام: «ليس يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة» ^(٢). وروي أنه عليه السلام سئل هل نرى ربنا في الآخرة، فانتفض وسقط ولصق بالأرض.

قوله: (ومنه قوله عليه السلام: «ليس لعين / ٣٧٥/ ترى الله يعصى) تمامه: «فتطرف حتى تغير أو تنتقل» ^(٣) وفي عد الرؤية هنا مما ورد بمعنى العلم نظر والظاهر أنها الرؤية الحقيقية، ولو كانت بمعنى العلم لم يكن لنسبتها إلى العين وجه، والذي ذكره لا يقضي بصرفها عن ذلك فإن وجوب الإنكار على من علم يؤخذ من غير هذا الخبر.

قوله: (ولصق بالأرض). تمام الخبر: وقال: «لن يراه أحد ولا ينبغي لأحد أن يراه».

(١). جابر بن عبدالله صحابي من الطبقة الثامنة في الفقه والحديث.

(٢). هو في المغني للقاضي عبد الجبار، وهو في شرح الأصول الخمسة وفي غيرها من كتب الأئمة اهـ

(٣). هو في أمالي أحمد بن عيسى عليه السلام بلفظ: «لا يحل لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير»، وفي رواية الأمير الحسين في النبايع «حتى تغير أو تنتقل»، وفيه رواية الإمام المنصور بالله «حتى تغير أو تنصرف»، وفي كنز العمال «لا ينبغي لنفس مؤمنة ترى من يعصى الله تعالى فلا تنكر عليه» اهـ

وقالت عائشة - وقد سئلت هل رأى محمد ربه -: لقد قفّ شعري يا هذا عما قلت. ثلاث من قللمن فقد أعظم القرية على الله. الخبر.

قوله حاكياً عن عائشة: (ثلاث من قللمن فقد أعظم القرية على الله تعالى)^(١).

الخبر تمامه: «من زعم أن محمداً رأى ربه مع قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، ومن زعم أن محمداً يكتم شيئاً من الوحي مع قوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ مَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧]، ومن زعم أن محمداً صلى الله عليه وسلم يعلم الغيب مع قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْتَرْتَ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾ [الأعراف: ١٨٨].

تنبيه:

قال أصحابنا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أنه تعالى لا يرى نفسه ولا يراه غيره بل لا يدرك بحاسة من الحواس لا في الدنيا ولا في الآخرة، وأنه لا يجوز ذلك عليه فيما لم يزل وفيها لا يزال، ولا تجوز رؤيته وإدراكه بحال من الأحوال.

(١) - أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما اهـ

القول في أن الله واحد لا ثاني له

الواحد يستعمل في معان، فقد يراد به واحد العدد وهذا مستحيل في حقه تعالى، لاقتضائه التناهي والتحديد، وقد يراد به ما لا يقبل التجزي والانقسام إما من كل وجه وهذا المعنى جائز في حقه تعالى، ويكون مدحاً بانضمامه إلى كونه حياً خلافاً لعباده وإما من بعض الوجوه كالإنسان الواحد والدار الواحد فإنه لا يقبل التجزي

(القول في أن الله تعالى واحد لا ثاني له)

قوله: (لاقتضائه التناهي والتحديد). إن قيل: فما قولكم في قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة: 7].

قلنا: المراد بذلك رابعهم وسادسهم في العلم بما يتناجون به لا رابعهم وسادسهم في العدد ولا بمعنى أنه كأحدهم وبصفتهم فهو يتعالى عن ذلك، ومما يدل على امتناع الواحد في حقه تعالى بهذا المعنى قول أمير المؤمنين عليه السلام واصفأله تعالى: (واحد لا بعدد، دائم لا بأمد، قائم لا بعمد).

قوله: (خلافاً لعباده). الظاهر من كلام غير المصنف وقوع الاتفاق على أنه إذا أضيف إلى ذلك قولنا: حي فإنه مدح كما إذا قيل: الحي الذي لا يتجزى، وإنما الخلاف في أنه هل يجري عليه تعالى واحد بمعنى أنه لا يتجزى مع عدم اقتران كونه حياً به، فذهب الجمهور إلى جواز ذلك، وذهب عباد إلى أنه لا يصح وصفه بذلك لأنه يوهم كونه تعالى جوهرأ واحداً أو ذاتاً واحدة من الأعراض.

قوله: (وإما من بعض الوجوه).

أي وإما أن يكون عدم قبوله للتجزى من بعض الوجوه وهو الوجه الذي جعل واحداً من جهته فإن الإنسان لا يكون إنسانين ولا الدار دارين.

من حيث الإنسانية والدارية وإن قبَّله من جهة أخرى، وهذا المعنى مستحيل في حقه تعالى. وقد يراد به المختص بصفات الكمال أو بعضها على حد يقلل المشارك له كما يقلل فلان وحيد عصره.

وقد يراد به واحد القدم والإلهية المستحق للعبادة، وهو المنفرد بصفات الكمال على حد يستحيل أن يشاركه فيها مشارك على الوجه الذي استحقها عليه وهو المقصود

فصل/ ذهب المسلمون/١٦٢/ إلى أن الله تعالى واحد

وخالفت الثنوية والصابثون والنصارى والزام المجرية، أما الثنوية فاتفقوا على النور والظلمة،

قوله: (وهذا المعنى مستحيل في حقه تعالى).

يعني لإفادته أنه واحد له أبعاد والله يتعالى عن ذلك.

واعلم أن هذه المعاني التي تقدم ذكرها هي معاني الواحد لغة، وأما معنى الواحد عرفاً فهو ما ذكره بقوله: (وقد يراد به المختص بصفات الكمال أو بعضها على حد تقلل المشاركة له فيها، وهذا المعنى أيضاً مستحيل في حقه تعالى لأنه يقضي بصحة مشاركة الغير له فيها.

قوله: (وقد يراد به واحد القتم)... إلى آخره. هذا حده في اصطلاح المتكلمين.

قوله: (وهو المنفرد بصفات الكمال).

يعني من الوجود والقادرية والعالمية والحية ونحو ذلك فإنه لا يشاركه فيها مشارك على الحد الذي يستحقها، وهو الوجوب والثبوت في الأزل وهذا معنى انفراده تعالى بها.

(فصل: ذهب المسلمون إلى أن الله تعالى واحد). لا ثاني له تعالى في القدم والإلهية.

قوله: (وخالفت الثنوية)... إلى آخره. قيل: أما إثبات ثاني يشارك القديم في جميع ما يجب له من الصفات ويستحيل عليه فلا قائل به ولا مخالف فيه يثبت، وإنما خلاف هؤلاء المخالفين بإثبات ثان يشاركه في بعض الصفات، وإنما سميت الثنوية ثنوية لقولهم بإلهين اثنين.

وأن كل خير فهو من النور بطبعه، وأن كل شر فهو من الظلمة بطبعها، وأن كل واحد منهما لا يقدر على خلاف ما يصدر عنه، وأن العالم ممتزج منهما

قوله حاكياً عنهم: (وأن كل خير فهو من النور بطبعه وإن كل شر فهو من الظلمة).

الخير عندهم / ٣٧٦ ما تميل النفوس إليه وتلتذ به، والشر ما تنفر عنه وتنقبض سواء كان ما تميل إليه النفوس أو تنفر عنه حسناً أو قبيحاً، واتفقوا أيضاً على أن النور والظلمة قديان.

قوله: (وأن العالم ممتزج منهما).

اعلم أن الذي أداهم إلى القول بأن العالم ممتزج من النور والظلمة أن قالوا: إنا وجدنا أجسام العالم على ضربين، أحدهما: ذو ظل وطول يستر غيره من أن يقع عليه النور وينفي عنه النور المشرق، الثاني: الظل له كالأجسام النيرة المشرقة كالشمس وسائر الأنوار، فعلمنا أن العالم نور وظلمة وأنها ممتزجان وأنها ضدان متنافيان بنفي أحدهما الآخر، فما كان له ظل فهو من جنس الظلام، وما لم يكن ذا ظل فهو من جنس النور، فلهذا حكموا بأن العالم ممتزج منهما، واختلفوا في كيفية الامتزاج فمنهم من قال: إن قطعة من النور خرجت غازية للظلمة، وقطعة من الظلمة خرجت غازية للنور فأحاطت الظلمة بالقطعة التي غزتها من النور فامتزجا وأحاط النور بالقطعة التي غزته من الظلمة.

وقال بعضهم: إن النور لما كانت جهته العلو وجهة الظلمة السفلى دفعها النور بالاعتقاد عليها فاندفع فيها لشدة انغماسه فخالطها. وقال بعضهم: لما كانت الظلمة ذات خشونة وغلظة على النور أراد أن يلينها بالدخول فيها فلما دخل فيها غلبت عليه فامتزجا. وقال بعضهم: بل اتفقا في جهة الاتصال بينهما فامتزجا من غير قصد ولا عمد.

وروي عن أبي الهذيل أنه قال: قلت لرجل من المجوس: حدثني عن الإنسان ما هو؟ قال: من أصلين قديمين امتزجا وهما نور وظلام. فقلت له: أخبرني عن هذا النور ما جاء به إلى الظلام حتى ما زجه، أجاء إلى أنسه وألفه وشكله أم جاء إلى ضده وعدوه؟ فقال: بل أتى ليؤدبه.

وأنهما غير متتامين إلا من جهة التلاقي.
ثم اختلفوا فقالت المانوية: قديمان قادران عللان مدركان.

فقلت: فهل عنده أن الظلام يقبل الأدب فتقلب طبيعته؟ قال: لا.

قلت: فهو كمن قال للنار كوني برداً وسلاماً، فلما سمع قومه هذا الجواب أنكروه وقالوا: ليس هذا جوابنا بل الجواب أن الظلام وثب على النور فأسره.

قلت: فهل يكون الأسر إلا عن فضل قوة فأسر النور لا يكون إلا عن ضعفه وقوة الظلام، وذلك خير في الظلام وشر في النور فانقطعوا، وقالوا: أهل دينكم أصحاب إيل غلاظ الطباع جفاة فمن أين جاءكم هذا التدقيق؟!

قوله: (وأنهما غير متتامين إلا من جهة التلاقي).

اعلم أنهم يذهبون إلى أن جهة النور العلو وجهة الظلمة السفل ولكل واحد منهما ست جهات، خمس لا تنتهي منها وتنتهي من السادسة، فالنور لا ينتهي إلا من جهة السفل لأن الظلمة تلاقيه منها، والظلمة لا تنتهي إلا من جهة العلو لأن النور يلاقيها منها، واحتجوا لذلك بأن الحس يشهد بأن الأجسام النورية صاعدة أبداً والأجسام المظلمة هابطة أبداً، فلو كان النور متناهيًا من جهة الفوق لكان يجب أن يتصاعد أكثر مما يتصاعد لأن صعوده بطبعه فلو كان يمكن صعوده لوجب، وكذلك قالوا في الظلمة.

قوله: (فقالت المانوية).

هم منسوبون إلى رجل يقال له: ماني بن بريك. وقيل: مانيا، وهو من دعائمهم وأخذ مذهبه أو أكثره عن قوم كانوا يقولون بذلك، وقيل: إنه ادعى النبوة وجاء بكتابين سمي أحدهما الإنجيل والآخر الشايرقان، وله شريعة وكان ينهى قومه عن ادخار فوق قوت يوم وكسوة سنة، وينهى عن السرقة والزنا ودخول بيت الأوثان، وروي أن ماني بن بريك ظهر في أيام سابور بن ازدشير وهو تلميذ لفاردون، فقال سابور بمقالته من إلهية النور والظلمة، ثم عاد

وقالت الديصانية بذلك في النور فقط، فلما الظلمة فعاجزة جاملة مَوَات.

وقالت المزدكية: النور يفعل بالقصد والظلمة بالخط .

وأثبتت المرقيونية ثالثاً امتزج العالم منه ومن الظلمة قالوا: فلما رأى النور تعدى الظلمة على هذا المتوسط بعث إلى هذا العالم الممتزج روحاً، وهو ابنه عيسى ومرقيون هذا لحق بعض أصحاب عيسى عليه السلام، وأخذ عنه، وسمت المجوس النور يزدان والظلمة أهرمن.

بعد ذلك إلى دين المجوسية، ولما تملك ولد ولده بهرام بن هرمز بن سابور / ٣٧٧ / أتاه ماني فعرض عليه مذاهب الثنوية فأجابته احتيلاً عليه إلى أن أحضر له دعواته المتفرقين في البلاد الذين يدعون الناس إلى مذاهب الثنوية فقتلهم.

ومذهب المانوية كما ذكره ولم يفرقوا بين النور والظلمة إلا أن النور يستعمل حياته وسمعه وبصره في الخير، والظلمة عكسه.

قوله: (وقالت الديصانية). قد يقال فيهم: الريصانية.

قوله: (وقالت المزدكية).

اسمهم في كتب كثيرة من جملتها (التمهيد) مثبت بالقاف بدلاً عن الكاف منسوبون إلى رجل يقال له: مزدق، وكان ادعى الربوبية تعالى الله عما يقول الجاهلون، وقتله على ماروي كسرى أنوشروان.

قوله: (وأثبت المرقيونية). هم منسوبون إلى رجل يقال له مرقيونا.

قوله: (وسمت المجوس النور يزدان والظلمة إهرمن). هم مع ذلك يقولون بأن كل خير من يزدان بطبعه، وكل شر من إهرمن بطبعه، وماروي عنهم أن الأرواح من يزدان والأجساد من إهرمن، والذي ذكره أكثر المتكلمين عنهم أن مرادهم بيزدان الباري تعالى وبإهرمن الشيطان، وأن الباري تعالى ليس هو النور والشيطان ليس هو الظلمة بل الله تعالى على صفاته التي نعتقدها، والشيطان أيضاً حي قادر، فمنهم من قال: هما جسمان ومنهم من قال: ليسا بجسمين، ومنهم من قال: بل إهرمن جسم ويزدان ليس بجسم، ومنهم من عكس.

وقل بعض هؤلاء بحدوث إهر من قيل من عفونة كانت قديمة، وقيل من فكرة يزدان الردية، وقيل من شكه، وزعموا أن عند حدوث هذا الثاني حصل بينهما حرب، ثم اصطالحا على شروط مستنقضي ويغلب يزدان.

والذي يلوح من كلام السيد الإمام والمصنف أنهم يريدون بيزدان النور ويأهر من الظلمة، وأنهم لا يخالفون الثنوية إلا في العبارة.

قوله: (من عفونة كانت قديمة). العفونة: المزيلة.

قوله: (من فكرة يزدان الردية).

جعلوها ردية لتولدها إهر من مع أنه رأس كل شر منها، قالوا: وتلك الفكرة أن يزدان لما استتم أمره فكر في شأنه فقال: كيف يكون حاله لو كان معه ثاني منازع فحدث إهر من من هذه الفكرة، وقال: ها أنا منازعك ومخاصمك.

قوله: (وزعموا أن عند حدوث هذا الثالث).

كان صوابه الثاني إلا أن يريد بالثالث يزدان والعفونة، أو ثالث يزدان والفكرة، وفيه بعد فلعله من سهو القلم.

قوله: (حصل بينهما حرب).

الذي يحكى عنهم في تفصيل ذلك أن الدنيا كانت ذات بهجة سليمة من الآفات، وكان إبليس بمعزل عن النور وكان في الظلمة فاحتال بشياطينه في الوصول إلى الدنيا ورام دخولها فخرق خرقة فدخلها بشياطينه وجنوده وهزم يزدان وملائكته وجنوده وتبعه حتى أدخله الجنة وحصره فيها وحاربه ثلاثة آلاف سنة، فصالح بينهما مهروس وسهيل ورامسان من الملائكة على أن يكون إبليس وجنوده في العالم وقرار الضوء سبعة آلاف سنة بثلاثة الآلاف سنة التي حارب فيها يزدان، وأن يزدان رأى أن الصلح واحتماله للمكروه هو وملائكته وجنوده إلى انقضاء الأجل أصلح.

وأما الصابئون فزعموا أن للعالم صانعاً واحداً لكنه خلق الأفلاك حية قادرة عللة وجعلها آلهة، فعبدها وعظموها وسموها الملائكة، وجعلوا بيوت العبادات بعة الأفلاك السبعة، وزعموا أن بيت الله الحرام هو بيت زحل وأنكروا الآخرة، وفيهم قائلون بالتناسخ، وزعموا أن لهم أنبياء، وأنهم على دين شيث.

وأما النصارى فاتفقوا على أن الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم أقنوم الأب وهو الذات، وقيل الوجود وهو متقرب؛ لأن الوجود عندهم هو الذات،

قالوا: واشترط إبليس لنفسه وجنوده ثمانية عشر شرطاً جعلتها تعود إلى أن يصير له حظ في خلقة الرياح والماء والنار والمودة وتسليط خلقه على خلق الله، قالوا: ولما استقاما على شروطها أشهدا على أنفسهما عدلين ودفعا سيفيهما إلى المصالح بينهما، فمن رجع عن شرطه ونكث عهده قتل بسيفه، ولهم من هذه المقالات الهوسية ما يطول ذكره ويستهجن زبیره، ولولا استدعاء كلام المصنف لإيراده لما حسن أن يودع الأوراق وينشر في الآفاق، فأخرس الله ألسنتهم وأعمى أبصارهم كما عميت بصائرهم.

وأكثر المحكي من مذاهبهم يستند إلى معتمد الشيخ ابن الملاحي.

قوله: (بعة الأفلاك السبعة).

هي زحل، والمشتري، والمريخ، والشمس، والزهرة، وعطارد، والقمر.

قوله: (وفيهم قائلون بالتناسخ). يعني تناسخ الأرواح على ما يأتي ذكره في باب الآلام.

قوله: (فاتفقوا على أن الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم).

الذي قادمهم إلى ذلك أن قالوا: إن صانع العالم إما جوهر أو عرض، لا يصح كونه عرضاً لأن العرض لا يقوم بنفسه ولا يصح أن يفعل فبقي^(١) أن يكون جوهرًا قائمًا بنفسه، ولا يكون متحيزاً لأن ذلك لا يكون إلا مع حدوثه فبقي أنه جوهر قائم بنفسه غير متحيز وهو متكلم حي، والأقنوم عندهم الشيء الفرد.

(١). في (ب): فبقي أنه جوهر.

وأقنوم الابن وهو الكلمة، وقيل العلم، وأقنوم روح القدس، وهو الحياة، واتفقوا على أنه لم يزل الأب أباً والابن ابناً وروح القدس فائضة بينهما، وأن البنوة لا على جهة التناسل بل هي كتولد الحجر من النار والضيء من الشمس. ثم اختلفوا في الأقانيم فقول: هي الجوهر وهو هي، وقيل: الجوهر واحد ذو ثلاثة أقانيم، فهي هو وليس هو هي بل غيرها، ثم اختلفوا من وجه، فقال بعضهم: متفقة في الجوهرية مختلفة في الأقسامية. وقيل آخرون: لا نطلق عليها كونها مختلفة، ثم اختلفوا في تغايرها، فقال به الأقل ومنعه جمهورهم.

قوله: (وأقنوم الابن).

وهو الكلمة، المحكي عنهم أن أقنوم الابن هو الكلام والمعنى متقارب، وقد اختلفوا في تفسير الأقانيم، فمنهم من جعلها ذوات فأقنوم الابن الكلام أو العلم وأقنوم روح القدس الحياة.

وقال بعضهم: بل هي أشخاص. وقال بعضهم: بل هي صفات.

قوله: (وروح القدس فائضة بينهما). زعموا أن الابن لم يزل يتولد عن الأب تولد الضياء عن الشمس، قالوا: ولم يزل أقنوم روح القدس الذي هو الحياة فائضاً بينهما بمعنى أنه جامع بين الأب والابن، وقد فسر بعض أصحابنا قولهم بالأب والابن وروح القدس بما يقوله الفلاسفة من أنه تعالى عقل وعاقل ومعقول فهو من حيث أنه عقل أقنوم الأب، ومن حيث أنه عاقل لذاته أقنوم الابن، ومن حيث أنه معقول لذاته أقنوم روح القدس.

قوله: (فقيل: هي الجوهر وهو هي).

هذا قول اليعقوبية والنسطورية منهم، وإن كان قد روي عن بعض النسطورية أن كل أقنوم إله ناطق، وقالت الملكانية منهم: بل الجوهر غير الأقانيم. قوله: (واتفقوا على اتحاد الكلمة)... إلى آخره.

ثم اختلفوا في جواز انفراد بعضها عن بعض واستقلاله، فلجازه الأقل ومنعه جمهورهم.
 ثم اختلفوا في تسميتها، فقيل: أشخاص، وقيل: أعراض، وقيل: صفات.
 واتفقوا على اتحاد الكلمة التي يسمونها اللاهوت بمجد عيسى التي يسمونها الناسوت. ثم
 اختلفوا في كيفية اتحاده فقالت /١٦٤/ اليعقوبية: مزجها بمزجة اللحن للمسمم، والنار
 للحطب، فصار المسيح جوهرًا من جوهرين لاهوت وناسوت.
 وقالت النسطورية: أدرعة وحصل معه على جهة المحاورة كالشمس على الجدار فللمسيح
 عندهم جوهران على الحقيقة. وحكى عنهم السيد في شرح الأصول أنهما اتحدا في المشيئة.
 وقالت الملكانية: اتحدت الكلمة بمعنى الإنسانية المتصورة في اللحن لا بالشخص.
 وقالت فرقة منهم: معنى الاتحاد أن الكلمة ظهرت على الجسد كالصورة في المرأة.

يريدون بالكلمة أقنوم الابن لأنه عندهم المتحد بعيسى دون أقنوم الأب.

قوله: (ممازجة اللحن للمسمم). السمس حب الجلجلان.

قوله: (فصار المسيح جوهرًا من جوهرين). قد مثلوا ذلك بالفحمة إذا ألقيت في النار
 فصارت جرة فإنها ليست بنار خالصة ولا فحمة خالصة.

قوله: (وقالت النسطورية: أدرعته). أي ادركت الكلمة التي هي أقنوم الابن عيسى.

قوله: (فالمسيح عندهم جوهران على الحقيقة).

تلخيصه: أنهم ذهبوا إلى أن جوهر الابن اتحد بجوهر المسيح فصار من اثنين، فالمسيح
 عندهم جوهران جوهر قديم هو الكلمة، وجوهر محدث هو شخص المسيح، فالمسيح إله تام
 وإنسان تام. قالوا: وكان حصول الكلمة مع عيسى على جهة المجاورة، فادراعها له كادراع
 الشمس للجدار. وروي عنهم أيضاً القول بأن أقنوم الابن اتحد عيسى هيكلًا ومحلاً.

قوله: (بمعنى الإنسانية المتصورة في اللحن).

أرادوا أن ادراع الكلمة هو لمعنى الإنسانية الحاصلة في عيسى لا الشخصية وهو قول
 الملكانية، فإن الإمام يحكى عنهم أن الاتحاد كان بالإنسان الكلي، وحقيقة الكلي: هو

الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، فإن الإنسان من حيث أنه إنسان حقيقة واحدة يشترك فيها الأشخاص المفردة مثل زيد وعمرو.

قال عليه السلام: والباقون أثبتوا الاتحاد بالإنسان الجزئي.

ومعناه: هو الذي يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، فإن زيدا لمكان حقيقته المعينة يمتنع وقوع الشركة فيه.

وقد قال بعضهم: معنى اتحاد الكلمة بعيسى تدبيرها للأمر على يديه.

قال الإمام يحيى^(١): وللنصارى سُبْحَةٌ معروفة من أكثر ما نقل عنهم وهي قولهم: نؤمن بالله الواحد الأب مالك كل صنائع ما يرى وما لا يرى، وبالذات الواحد يسوع المسيح بن الله ذكر الخلاق كلها، الذي ولد من الله قبل العوالم كلها وليس بمصنوع إله من إله حق من جوهر الله الذي أتقن العوالم كلها وخلق كل شيء من أجلنا معاشر الناس، ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد بروح القدس وصار إنساناً وحبل به وولد وقتل ودفن وقام بعد ثلاث وصعد إلى السماء وجلس عن / ٣٧٩ / يمين الله وهو مستعد للمخرج تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء، ونؤمن بروح القدس الذي خرج من الله وبعمودية واحدة لغفران الخطأ به وبجماعة واحدة، وبقيامة أبداننا والحياة الدائمة إلى أبد الأبد.

قال عليه السلام: ولهم أقاويل مختلفة ومذاهب مضطربة ومن أحاط علماً بما ذكرناه عنهم هان عليه مناقضتها وإفسادها.

قال عليه السلام^(٢): واعلم أن أقرب النصارى إلى الحق وأكثرهم أيضاً فريقان، أحدهما: البولية أصحاب بولي، فإنهم قالوا: الله واحد والمسيح ابتدأ من مريم ابتداءً، وأنه نبي صالح عبد مخلوق إلا أن الله شرفه وكرمه وسماه ابناً على طريق التبني لا من طريق الولادة، ولعل التبني

(١). ذكرها في التمهيد (ج/١/ص/١١١).

(٢). ذكر هذا في التمهيد (ج/١/ص/١١٢).

وأما إلزام الجبرة فقد ألزمهم أصحابنا مذهب الجوس، وسيأتي إن شاء الله في بيان من القدرية، والزمهم أيضاً مذهب النصارى حيث أثبتوا قلماء مع الله تعالى وسموها صفات، فإن هذا مذهب جمهور النصارى في الأقانيم، وكذلك إذا لم تكن المعاني أغياراً لله كانت هي هو، وذلك هو مذهب النصارى في الأقانيم أيضاً.

وكذلك قولهم: ليست بمستقلة مع القول بأنها معاني كقول النصارى في الأقانيم، فإن عندهم أنها لا تستقل بنفسها، ولا يصح انفراد بعضها عن بعض.

وكذلك تسميتهم للمعاني علماً وحية، وهو مذهب جمهور النصارى في الأقانيم. يزيده وضوحاً أنه لم يقل أحد من الناس إن الله ثانياً يشاركه في جميع الصفات، وإنما يقولون بالمشاركة في كونهما واجبي الوجود والجمرة إما أن يجعلوا هذه المعاني جائزة الوجود فيلزم حدوثها لأن هذا هو دليلهم على حدوث العالم، وإما أن يجعلوها واجبة الوجود من ذاتها، وهو نفس مذهب الثنوية، وأما أن يجعلوها واجبة الوجود من غيرها، وهو نفس مذهب الفلاسفة في العقول والأفلاك، وقدم العالم.

في لغتهم موضوع للإكرام والتعظيم من غير أن تعتبر فيه المجانسة ولذلك قالوا اتبناه الله. الفريق الثاني: الأرضوسية منهم فإنهم زعموا أن عيسى كان عبد الله ولكنه اتخذ ابناً على سبيل التشريف، وغرضهم بالتبني الإكرام والإعظام لاحقيقة البنوة كما حكيناه عن الفريق الأول.

قوله: (فإن هذا مذهب جمهور النصارى).

فيه نظر، وإنما هو مذهب فرقة منهم من ثلاث فرق إذ فرقة أخرى قالت: ذوات، وفرقة أخرى قالت: أشخاص، إلا أن يكون المصنف فهم أن تلك الفرقة أكثرهم.

قوله: (وذلك هو مذهب النصارى في الأقانيم).

فيه نظر لأنه ليس بمذهب جميعهم بل مذهب بعضهم لكنهم الأكثر.

قوله: (فإن عندهم أنها لا تستقل بنفسها).

ومتى قيل إن الثنوية اعتقدوا استحقاق الثاني للعبادة.

قلنا: ليس كذلك فإن الجوس لا يعبدون إهرمن، وكذلك سائر الثنوية لا يعبدون الظلمة، وكذلك الفلاسفة لا يقولون باستحقاق العقول والأفلاك للعبادة، وإنما عيب عليهم القول بقدمه على أن المجبرة متى لم يعترفوا بأن هذه المعاني أغير الله تعالى لهم أن تكون هي، فتكون مستحقة للعبادة.

ويعد: فلم يلهم الله على مجرد القول باستحقاق العبادة، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ هُوَ الْغَنِيُّ ﴾ [يونس: ٦٨]، فبين أن هذه المقالة تقتضي جواز الحاجة عليه وهذا لازم للمجبرة كما سلف.

فصل / ودليل أهل الحق أنه لو كان معه قديم ثانٍ لصح بينهما التمانع وصحة التمانع محال

فهذان أصلان:

أما الأول: وهو أنه كان يصح بينهما التمانع، فلأن اشتراكهما في القلم / ٨٦٥ يقتضي اشتراكهما في القادرية وفي سائر صفات الذات، ومن حق كل قادرين صحة التمانع بينهما

يقال: أما الذين قالوا: إن الأقسام ذوات فجعلوها مستقلة، وقد صرح بذلك بعض أصحابنا وجعله وجه الفرق بين كلامهم وكلام المجبرة.

(فصل: ودليل أهل الحق أنه لو كان معه تعالى قديم ثانٍ لصح بينهما التمانع وصحة التمانع محال).

قوله: (فهذان أصلان).

الأول: أنه لو كان معه تعالى قديم ثانٍ لصح بينهما التمانع، والثاني: أن صحة التمانع محال.

قوله: (يقتضي اشتراكهما في القادرية وسائر صفات الذات).

قد تقدم تقرير هذه القاعدة في فصل الكيفية فلا وجه لإعادته.

قوله: (ومن حق كل قادرين صحة التمانع بينهما).

الذي يدل على ذلك ويوضحه مع ما ذكره أن القادرين إن كانا قادرين للذات كان كل

وذلك ضروري في الشاهد ولا علة لهذ الصحة إلا كونهما قائلين بدليل أن العلم بها يدور مع العلم بالقارية ثبوتاً وانتفاءً مع فقد ما هو أولى من القارية بأن تعلق عليه صحة التمانع، والتمانع هو أن يفعل كل واحد من القائلين ما لأجله يتعذر على الآخر إيجاد مراده كمتجاذبي الحبل، فإن كل واحد منهما يفعل من الاعتماد ما لأجله يتعذر على الآخر تحصيل الحبل في جهته التي يجذبها إليها.

واحد منهما قادراً على جميع أجناس المقدورات، وإن كانا قادرين بقدره كان كل واحد منهما قادراً على جميع الأجناس العشرة، ومن حق كل قادرين اختلافهما في أعيان المقدورات لما تقدم من استحالة مقدور بين قادرين ومن حقهما صحة اختلافهما في الدواعي.
قوله: (والتمانع)... إلى آخره.

ينبغي هنا ذكر حقيقة التمانع والمانع والمنوع والمنوع منه، فالتمانع حقيقته: ما ذكره المصنف. والمانع: هو ما لأجله يتعذر على القادر إيجاد مقدوره مع بقاء حاله في كونه قادراً هذا إذا استعمل في الفعل، وأما إذا استعمل في الفاعل فهو من تعذر لأجل ما أوجده على غيره إيجاد مقدوره، والمنوع: من تعذر عليه إيجاد مقدوره لأجل ما فعله الغير. والمنوع منه: ما تعذر إيجاداه لأجل ما فعله الغير.

واعلم أن الذي يقع به التمانع بين القادرين جنس الاعتماد وشرطه اختلاف الاعتمادات الحاصلة من كل واحد منهما، كمتجاذبي الحبل فإن أحدهما يجذب به إلى غير الجهة التي يجذبها إليها الآخر فيقف الحبل بينهما ولا ينجذب إلى إحدهما دون الأخرى، فالتمانع يقع بأمرين مختلفين موجودين، وهما الاعتمادان فإنهما موجودان ومختلفان لتغاير الجهتين بواسطة ضدين معدومين في حكم الموجودين وهما الكونان اللذان يولدهما الاعتمادان لو لم يقع التمانع وهما في حكم الموجودين لوجود أسبابهما.

هكذا قيل وهو خلاف ما ذكره الفقيه حميد من أن التمانع يقع بأمرين معدومين بواسطة فعلين موجودين وهو الذي يقضي به كلام ابن متويه، وإذا تأملته / ٣٨٠ / فهو خلاف في

وأما الأصل الثاني: وهو أن صحة التمانع محل فلأنا إذا قلنا أن أحد القديين أراد تحريك الجسم يمنة والآخر أراد تحريكه يسرة فإما أن يوجد مرادهما جميعاً وفيه اجتماع الضدين. وإما أن لا يوجد مراد واحد منهما وفيه خروجهما عن كونهما قادرين.

عبارة مع أنه لا خلاف في أن التمانع لا يقع إلا مع الاعتمادات على الصفة المتقدمة وإنما الخلاف فيما به يقع التمانع. فقال أكثر المتكلمين: يقع بالاعتمادات بواسطة الأكوان المتولدة عنها.

وقال الفقيه حميد: بل يقع بالأكوان المدومة بواسطة الاعتمادات الموجودة، ولا كلام في أن التمانع لا يقع بمعدوم من غير واسطة لأن المعدوم لا حكم له ولا تأثير، ولا بموجود صرف لأن مع الوجود لا يمانع، ولا بموجود ومعدوم لأن الموجود غير ممنوع منه والمعدوم لا أثر له. وإذا قيل: إن التمانع قد يقع بغير الفعل فحقيقته أن يحاول كل واحد من القادرين ضد ما يحاول الآخر على وجه يتعذر من كل واحد منها إيجاد ما يحاوله.

قوله: (فلأنا إذا قلنا أن أحد القديين أراد تحريك الجسم يمنة وأراد الآخر تحريكه يسرة).

يعني بأن يوجد أحدهما فيه اعتماداً إلى إحدى الجهتين والآخر اعتماداً إلى الجهة الأخرى، فأما أن التمانع يقع بين المراد والمكروه بواسطة الإرادة والكره فلا، وذلك لأن إرادة كل واحد منهما إرادة للآخر وكذلك الكراهة لا اختصاصها بهما على سواء، وإذا كان كذلك وأراد أحدهما إيجاد السواد وكره الآخر إيجاداً لم يكن بأن توجد إرادة من أراد السواد أولى من كراهة من كرهه لأن إرادة كل واحد منهما وكراهته هي إرادة الآخر وكراهته فالتمانع يعود إلى الإرادة والكره لا أنه يكون بين المراد والمكروه، فأما الاعتمادان فيقع التمانع بين موجهها بواسطتها، ولهذا ضعف الجمهور ما قاله الشيخ أبو علي بن خلاد وما ذكره الشيخ أحمد بن الحسن في الواسطة الخلاصة من أن التمانع بين المراد والمكروه وهو الذي تقضي به عبارة المصنف.

قوله: (وفيه خروجهما عن كونهما قادرين).

وأما أن يوجد مراد أحدهما دون الآخر، وفيه خروج من لم يوجد مراده عن كونه قادراً للذات من حيث أن القادر للذات وجود مراده عند توفر دواعيه وإلا لم يكن قادراً للذات وكان قادراً بقدرة، وكل قادر بقدرة جسم، وكل جسم محدث. وبعد: فجواز المنع على أحدهما يدل على أنه متناهي المقدر وإلا لما منع من اتحاد مراده عند توفر دواعيه.

فإن قيل: إنهما حكيمان فلا يختلفان في الإرادة والداهي.

قلنا: كلامنا في الصحة لا في الوقوع، ومعلوم أن كل حين يصح اختلافهما في الإرادة والداهي وإلا لم ينفصل الحي والواحد من الاثنين، على أنه يعلم صحة التمانع من لا يعلم اتحاد الإرادة، وتعلدهما بل يعلمه من ينفي المعاني، وبعد: فقد يقع التمانع مع زوال الإرادة والداهي كالتأمين يتجاذبان الثوب وكذلك الساهيان.

يعني لأن من حق القادر وقوع فعله عند إرادته له أو حصول داعيه، وكان الأولى أن يقول: وفي ذلك خروجها عن كونها قادرين للذات لأن القادر بقدرة قد لا يقع مراده بأن يمنع منه ولا يخرج ذلك عن كونه قادراً.

قوله: (وفيه خروج من لم يوجد مراده عن كونه قادراً للذات).

دليله ما ذكره ولأنه إنما أوجد مراد الآخر ولم يوجد مراده لأن الآخر أوجد أكثر مما أوجد، ولو كان قادراً للذات لم يصح من صاحبه إيجاد أكثر مما يصح إيجاد منه لأن من حقه لو كان قادراً للذات أن يقدر على ما لا يتناهى ولا شيء أزيد مما لا يتناهى، فلما تنهى مقدوره تبين أنه ليس قادراً للذات أو أنه قادر بقدرة، وقد أشار المصنف إلى هذا بقوله: (وبعد فجواز المنع على أحدهما يدل على أنه متناهي المقدر).

قوله: (فإن قيل: إنهما حكيمان فلا يختلفان في الإرادة والداهي).

يعني لأنها إذا كانا حكيمين فالذي يدعو أحدهما إلى الفعل من العلم بحصول منفعة للغير فيه يدعو الآخر إليه، والذي يدعو أحدهما إلى فعل الإرادة يدعو الآخر أيضاً إذ ليس

وبعد: فلا يمتنع كون كل واحد من الضدين مصلحة على البطل، فتكون إرادة كل واحد منهما حكمة.

فإن قيل: إن إرادتهما معنى واحد يوجد لا في محل، فيوجب لهما فلا يصح تقدير اختلافهما في الإرادة.

قلنا: باطل لأن هذا المعنى لا يصح أن يكون فعلاً لهما جميعاً لاستحالة مقنود بين قلدرين، وجواز أن يريد أحدهما فعله ولا يريد الآخر، فيعود الإلزام من أصله، وإذا كان من فعل أحدهما استحال أن يؤثر في فعل الآخر، ولهذا لو خلق الله فينا إرادة الأكل مع توفر الصوارف عنه بأن يكون مسموماً لما أكلناه، أو خلق فينا إرادة تركه مع توفر الدواعي إليه لما تركناه.

دواعيها دواعي حاجة فتختلف دواعيها لاختلاف نفعها، وإذا كانا لا يختلفان في الداعي والإرادة لم يتانعا إذ التمانع فرع على اختلاف الدواعي.

قوله: (فتكون إرادة كل واحد منهما).

أي من الضدين حكمة، وكذلك يكون الداعي إلى فعل كل واحد منهما داعي حكمة.

قوله: (فإن قيل: إن أرادتهما معنى واحد)... إلى آخره.

هذا سؤال يرد على قوله في جواب السؤال الأول، ومعلوم أن كل حين يصح اختلافهما في الإرادة، وتقريره أن يقال: ليس ما ذكرته من حق كل حين إلا في الشاهد لأن الواحد منا يريد بإرادة حالة في قلبه فتختص به ولا تختص بالمريد الآخر، فلا يوجب لمن لم يختص به فيختلفان في الإرادة بخلاف القديم الثاني لو ثبت تعالى الله عن ذلك، لأن إرادته تعالى لا في محل فهي كما تختص به غاية ما يمكن من الاختصاص تختص أيضاً بالقديم المقدر فتوجب له أيضاً، أو لا يصح اختلافهما في الإرادة إذ لا يصح اختصاصها بأحدهما دون الآخر لثبوتها في حقها على سواء.

والجواب عن هذا السؤال بمنع اتحاد إرادتهما لما ذكره المصنف، ولأنه كان يلزم منه إيجابها لصفيتين ولو تعدت في إيجابها عن صفة إلى ما زاد عليها لتعدت ولا حاصر، واعترض بأن

ومن هنا قل أصحابنا: إن الإرادة لو خلقت فينا لما أثرت في كون كلامنا أمراً وخبراً. فإن قيل: لم قام تقدير اختلافهما في الداعي والإرادة مقام الوقوع في الدلالة على صحة التمانع ولم يقم تقدير وقوع الظلم من جهة الله تعالى مقام وقوعه في الدلالة على الجهل والحاجة.

قلنا: الحق أنه لا يصح تقدير وقوع الظلم من الله تعالى ٨٦٧/ والحاجة مستحيلان عليه تعالى، وتقدير وقوع الظلم يتبعه صحة وقوع الجهل والحاجة، وما أدى تقديره إلى تقدير المحال لم يصح تقديره.

هاهنا حاصراً معقولاً لأنها قد اختلفت بالقديم تعالى والقديم المقدر لوجودها على حد وجودهما فيوجب لهما دون غيرهما، إذ لم يختص به فيقال بأنها توجب له فإن الاختصاص بالأحياء من الأجسام لا يكون إلا بالحلول في القلب.

وأجيب: بأنه إذا صح تعديها إلى إيجاب صفتين صح أن تتعدى لا على ذلك الوجه وهو الإيجاب لسائر الأحياء بل بأن تتعدى في الإيجاب في حق القديم تعالى إلى أزيد من صفة، وإذا تعدت إلى ذلك تعدت ولا حاصر في حقه وحق من اختلفت به.

قوله: (ومن هنا قل أصحابنا: إن الإرادة لو خلقت فينا لما أثرت في كون كلامنا أمراً وخبراً). يعني لو خلقت فينا إرادة كون كلامنا خبراً عن شخص معين لما أثرت في كونه خبراً عنه لأنه يكون التأثير حيثئذ له تعالى، ومن حق المؤثر في حكم الفعل أو صفة له أن يكون هو الفاعل له على ما تقدم، وقد مضى بيان الوجوه التي تمنع من تأثير الإرادة المخلوقة فينا في وجوه أفعالنا.

قوله: (قلنا: الحق أنه لا يصح تقدير وقوع الظلم).

يعني وإذا لم يصح تقديره مع صحة تقدير التمانع بين القادرين لم يكن لقائل أن يقول: لم

والضابط^(١) في مثل هذا أن تقدير الموجب المصحح وهو وقوع الظلم مع إحالة المصحح له وهو الجهل والحاجة لا يجوز، ولولا هذا لصح تقدير ثبوت المعلول مع إحالة العلة، ولجأ صحة الفعل مع إحالة القادرة، وهذا يؤدي إلى كل جهالة.
 فإن قيل: إذا استوت الصحة والوقوع في الدلالة على التمانع فهلا اعتبرتم الوقوع لمساواته للصحة فلا يلزم التمانع.

لم يتم تقدير وقوع الظلم من جهته تعالى مقام وقوعه لأنه لا يصح التقدير؟
 قال أصحابنا: التقدير قد يقوم مقام التحقيق كمسألتنا هذه، ومعنى قولهم إنه يقوم مقامه أنه كاف في معرفة كون أحدهما أغلب أو يساويهما، وربما لا يقوم مقامه كتقدير وقوع الظلم من جهته تعالى ووقوع ما علم الله أنه لا يقع، ومعنى أنه لا يقوم مقامه أنه لا يكفي في الدلالة على الجهل أو الحاجة.

قوله: (أن تقدير الموجب المصحح).

هو بفتح الجيم والحاء الأولى، وكان صوابه: الاتيان بلفظ التخيير فيقول: الموجب أو المصحح، فإن وقوع الظلم مصحح ومصححه الجهل والحاجة وليس بموجب عنهما، ولا هما بموجبين له، ولكن الموجب معلولات العلل ومسببات الأسباب.
 وفيه سؤال وهو أن يقال: وتقدير المصحح الذي هو التمانع من دون مصححه وهو الداعي إليه لا يصح.

لكنه يجاب بأن التمانع يقع من غير ثبوت داع كما في النائمين.

قوله: (فلا يلزم التمانع).

كلام لا معنى له لأن اعتبار وقوع الاختلاف في الإرادة والداعي أدخل في لزوم التمانع من اعتبار الصحة، فما معنى أنه لا يلزم التمانع من اعتبار الوقوع.

(١) - في الأصل: والضبط.

قلنا: إن باعتبار الصحة يحصل غرضنا من نفي الثاني وفي اعتبار الوقوع إقرار بثبوت الثاني، فكيف يكون قصدنا نفي الثاني ونورد الدليل على وجه يقتضي ثبوت الثاني.
 فإن قيل: إن مقدورهما واحد لأنهما قادران للذات فلا يصح التمانع بينهما.
 قلنا: إن حكم القادر للذات أن يقدر على جميع أجناس المقدورات لا على جميع أعيانها، فمن أين يجب أن يتحد مقدورهما أليس البري تعالى قادراً للذات ولا يجب أن يكون قادراً على أعيان مقدورات العباد
 وبعد: فقد قال تعالى ﴿إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ لُحْمٍ بِمَا خَلَقَ وَلَمَّا لَمْ يَمْسُضْهُمُ عَلَىٰ بَعْضِهَا﴾ [المؤمنون: ٩١] فيبين أنه يكون مخلوق أحدهما غير مخلوق الآخر.

ثم إن سلمنا أن مقدورهما واحد لم يقلح في صحة التمانع؛ لأن الحركة بمنة والحركة يسرة ضدان فتعلقهما بكل واحد من القادرين على البذل، فمتى أراد أحدهما التحريك بمنة بدلاً من التحريك يسرة وجب أن يوجد مراده، وكذلك إذا أراد الآخر التحريك يسرة بدلاً من التحريك بمنة فهلما تحرير دلالة التمانع من جهة العقل.

وأقرب ما يقال في توجيهه: إنه إذا كان المتبر الوقوع فيهما وبني لزوم التمانع عليه لم يلزم التمانع لأن الاختلاف في الداعي والإرادة تمنع منه الحكمة كما مر، والله أعلم.
 قوله: (وبعد فمن مذهب الخصوم)... إلى آخره. يقال: إنك بصدد الاستدلال على نفي قديم قادر مثل الباري تعالى والاعتراضات وردت على دليلك في ذلك، فما بالك رجعت إلى الكلام على أهل النور والظلمة، وله فصل بعد هذا يخصه.
 قوله: (ثم إن سلمنا أن مقدورهما واحد)... إلى آخره.

تلخيص هذا الجواب: أن كون مقدورهما واحداً لا يقتضي عدم صحة وقوع التمانع بينهما لأنه يصح أن يدعو أحدهما الداعي إلى فعل كون مسبب مقدور لها فيحاول فعله بفعل سببه وهو الاعتماد الذي هو مقدور لها، ويدعو الآخر الداعي إلى فعل كون في جهة أخرى مسبب ضد له مقدور لها جميعاً فيفعل سببه الذي هو مقدور لها فيقع التمانع، والسببان وإن كانا

وأما من جهة السمع فقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله: ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ لَيْمٍ بِمَا خَلَقَ..﴾ الآية، وبحو ذلك

مقدورين لهما معاً فهو يصح من كل واحد منهما فعل أحد السبيين، وإن لم يرد الآخر فعله، ولا دعاه الداعي إليه لأنه مقدور / ٣٨٢ / له فيصح إيجاد منه ولا يتوقف وجوده منه على إرادة الآخر، وإن كان أيضاً قادراً عليه لأن كل واحد منهما قادر مستقل يصح أن ينفرد بفعله. قوله: (وأما من جهة السمع). أي وأما الذي يؤيد دلالة التمانع من جهة السمع.

قوله: (فقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله: ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ لَيْمٍ بِمَا خَلَقَ﴾ الآية وبحو ذلك).

لعله يشير بنحو ذلك إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلَهُ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَبِغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢] فهذه الآيات فيها مناسبة لدليل التمانع وإشارة إليه وإن لم تكن صريحة فيه.

قال جار الله في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا﴾: فيه دلالة على أمرين، أحدهما: وجوب ألا يكون مدبرهما إلا واحداً. والثاني: ألا يكون ذلك الواحد إلا إياه.

فإن قلت: لم وجب الأمران؟

قلت: لعلمنا أن الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف، وهذا ظاهر.

قال: وأما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجاول وطراد.

وقال رحمه الله في قوله تعالى: ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ لَيْمٍ بِمَا خَلَقَ وَلَمَّا لَبِغُوا مِنْهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ أي لانفرد كل من الآلهة بخلقه الذي خلقه واستبد به، ولرأيتم ملك كل واحد منهما متميزاً من ملك الآخرين، ولغلب بعضهم بعضاً كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متميزة وهم متغالبون.

وقال في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلَهُ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَبِغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾

دليل: لو كان مع الله تعالى قديم ثان لما انفصل وجود ذلك الثاني من علمه لأن باشتراكهما في القدم يجب اشتراكهما في جميع صفات الذات، فلا ينفصل أحدهما عن الآخر بما يرجع إلى ذاته، ولا هما مما يصح عليه المكان فينصلان بالمكان ولا بما يصح عليه الحدوث، فينصلان بالزمان.

فإن قيل: ينفصلان بالأفعال فتدل أفعال كل واحد منهما عليه.

قلنا: أما من يوجب كون مقدورهما واحد فلا يتوجه هذا إليه، وأما من لا يوجهه فنقول: قد أمكن إضافة جميع ما يتعلد على المحدثات إلى خالق واحد فلا يكون إلى إثبات الثاني طريق.

[الإسراء: ٤٢] لطلبوا إلى من له الملك والربوبية سبيلاً بالمغالبة كما يفعل الملوك بعضهم مع بعض كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ فهذه المعاني تناسب معنى التمايز وفيها إشارة إليه، فصارت هذه الآيات مؤكدة لدلالته كما نبه المصنف عليه.

قوله: (دليل لو كان مع الله تعالى قديم ثان)... إلى آخره.

هذا الدليل محكي عن قدماء المعتزلة كأبي الهذيل وأبي علي وغيرهما.

قوله: (أما من يوجب كون مقدورهما واحداً فلا يتوجه هذا إليه).

يعني لأنه يجعل جميع أعيان المقدورات مقدورة للقادر للذات ولا يقول بأنه لا يقدر على بعض الأعيان حتى إذا وجد ذلك العين دل على غيره لكونه ليس بمقدور له، وإلى هذا ذهب الجمهور فقالوا: يجب إتحاد مقدورات القديمين لاشتراكهما فيما لأجله وجبت القادرية وهو الصفة الذاتية.

وقال أبو إسحاق: لا يجب ذلك لامتناع مقدورين قادرين سواء كانت القادرية في القادرين جائزة أو واجبة فمن حق هذه الصفة ألا تثبت أفرادها إلا مختلفة.

وقد اعترض الإمام يحيى هذا الدليل بأن قال: قولكم إنه لو كان مع الله تعالى قديم ثان لكان يجب ألا ينفصل الاثنان عن الواحد، إما أن يريدوا أنه ليس عند العاقل دليل يميز به أحد الإلهين عن الآخر فهو حق لا نزاع فيه. ولكن نقول: إنه لا يلزم من عدم العلم بالأمر المميز

عدم تميزه في نفسه، فيجوز أن يكون المميز حاصلًا وإن لم تعلموه، اللهم إلا أن تقولوا: لا طريق إليه وحينئذ تكون طريقه أخرى غير هذه الطريقة، وقد سبق الكلام عليها. وإما أن يريدوا أنه لا يمكن أن يختص أحد الإلهين في نفسه بأمر يكون لأجله مميزاً عن الآخر فهذه دعوى لا بد من تصحيحها بدلالة.

ويمكن الجواب: بأن مرادهم أنه لا يمكن أن يختص أحدهما بأمر يكون لأجله مميزاً عن الآخر لأنها قد اشتركا في القدم وهو صفة ذاتية، والاشترار فيه لا يكون إلا مع الاشتراك في جنس الذات، ويلزم منه الاشتراك في سائر صفات الذات، فلا يتعقل افتراقهما في أمر يتميز به أحدهما عن الآخر لكنه عليه السلام قد رفع هذه القاعدة وبنى على / ٣٨٣ / بطلان هذه الطريقة. وقد ذكر عليه السلام أدلة كثيرة يعتمدها أصحابنا في نفي الثاني كهذه الدلالة ونقضها جميعاً إلا دليل التمانع فصححه، وذكر أن المعتمد في نفي قديم ثان دلالة الشرع لأن هذه المسألة مما يمكن الاستدلال بالسمع عليها.

والأدلة السمعية آيات التهليل كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ كُرُّهُ إِلَهٌُ وَحَدُّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، ولو كان معه قديم ثان لوجب أن يشاركه في جميع صافته التي هي كونه قادراً على جميع أجناس المقدورات عالمياً بجميع أعيان المعلومات قديماً غنياً عن كل شيء، وذلك معنى الإلهية التي نفاها تعالى عن غيره وكرر أنه لا إله معه. وبالجملة فنفي إله ثان على أي صفة كان معلوم من ضرورة الدين وإجماع الأمة.

وقد استدل على نفي الثاني بطريقة مركبة من العقل والسمع، وتحريرها أن يقال: لو كان لله تعالى ثان قديم لوجب أن يشاركه في جميع صفاته لما تقدم في مواضع كثيرة تقريره، وإذا شاركه في جميع صفاته كان عدلاً حكماً مثله لأنه يكون عالمياً بقبح القبيح غنياً عنه عالمياً باستغنائه عنه، وإذا كانا كلاهما حكيمين لم يجوز أن يرسلوا ولا أن يرسل أحدهما رسولاً كاذباً،

فصل/ في الكلام على الثنوية في النور والظلمة

يقال: إن النور والظلمة جسمان عند كثير من الناس، وعرضان عند آخرين، والأجسام والأعراض محدثة.

فدل ذلك على صدق الأنبياء والمعلوم ضرورة من دين خاتمهم وأفضلهم، وكذلك غيره منهم الإخبار بأنه لا إله إلا إله واحد وأنه لا ثاني له والدعاء إلى ذلك والتصريح به، ولو كان ثم ثان في نفس الأمر لكان ذلك كذباً والكذب لا يجوز عليهم.

(فصل: في الكلام على الثنوية في النور والظلمة).

وقد ذكر بعض المتكلمين أنهم يعنون بالأنوار عالم العقل وقواه، وبالظلمة عالم الطبيعة وقواها، فإن الإنسان مركب من العالمين معاً.

قال الإمام يحيى: فإن كان هذا مذهبهم فهم يوافقون الفلاسفة في المعنى، ولهذا قال بعض العلماء: مراد الثنوية بالنور والظلمة ما يسميه الفلاسفة بالهيولاء والصورة.

قوله: (إن النور والظلمة جسمان)... إلى آخره.

قد تقدم ذكر ما يقوله أصحابنا في النور والظلمة وبيان خلافهم في ذلك في مسألة نفسي التجسيم والأقرب أنه خلاف لفظي، وقد استدل على أن النور عرض بوجوه أربعة:

الأول: أن الأجسام المستنيرة والمظلمة مشتركة في الجسمية ومتباينة في النور والظلمة، فما اشتركت فيه يجب أن تكون متغايرة لما افرقت فيه فإذاً الجسمية غير النور والظلمة.

الثاني: أن الجسم المعين يصير مضيئاً بعد أن كان مظلماً وبالعكس من ذلك، وجسميته باقية في الحالين فيجب أن تكون متغايرة لهذين الوصفين.

الثالث: أن الشمس إذا كانت محاذية لِكُوَّة^(١) البيت فحين تطلع الشمس يصير البيت مضيئاً فإذا سدت صار مظلماً فلو كان النور جسماً لبقى بعد سدنا للكوة في البيت.

(١). في (ب): لكوة في البيت.

الرابع: أن الشمس إذا طلعت من دائرة الأفق استضاء وجه الأرض ومن المحال أن تتقل الأجسام منها إلى الأرض لاستحالة الطفر، والضوء قد حصل دفعة واحدة فيجب أن يكون الضوء غير الجسم، وهذه الوجوه ذكرها الإمام يحيى في (التمهيد)^(١) إلا أنه يجب أن نسأله عن استتارة وجه الأرض عند طلوع الشمس على قوله هذا، وما وجه حصول هذا العرض في وجه الأرض هل هو ما ذهب إليه بعضهم من أن الشمس تكسب الهواء ضوءاً وانطباع الضوء في الهواء، فهو لا يصح لأن انتقال الأعراض مستحيل فكيف يصير وجه الأرض والهواء مضيئين لانتقال عرض إليهما والانطباع لا يعقل، ثم كان يلزم منه بقاء ذلك الضوء وإن غابت الشمس لأن الهواء ووجه الأرض قد اكتسبا هذا الضوء وغيوبة الشمس لا تؤثر في انتفائه وعدمه، وإن جعل حصول الضوء في الهواء ووجه / ٣٨٤ / الأرض مخترعاً عند طلوع الشمس أجرى الله العادة بذلك فكان يجوز اختلاف العادة فلا يصح.

وقد وقع في كلام أصحابنا أن الذي نشاهده من النور في أجزاء الهواء يستمد من الشمس حالاً فحالاً، فإذا غابت الشمس انقطع الاستمداد فلا يرى كذلك بل تزول استتارتها كما أن النار إذا التهبت ولم يمد لها شيء فإن أجزاءها تذهب فلا ترى لانقطاع الاستمداد. وفيه نظر. قال **عليه السلام**: وأما الظلمة فهي عبارة عن عدم النور. واحتج لذلك بوجهين، أحدهما: أن حال البصير في الظلمة التامة كحال الأعمى، ثم إن الأعمى لا يدرك كيفية الظلمة لأنه لا يبصر شيئاً أصلاً، فيجب أن تكون الظلمة عبارة عن أن البصر لا يدرك شيئاً فتكون الظلمة أمراً عديمياً.

الوجه الثاني: أنه إذا كان إنسان قريباً من النار وإنسان آخر بعيد عنها فالبعيد منها يرى القريب ولا يكون الهواء المظلم مانعاً بالنسبة إليه، فلو كانت الظلمة أمراً ثبوتياً لم يفترق الحال بينهما فكانت إذا منعت أحدهما منعت الآخر.

(١). ذكر ذلك في التمهيد المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد (ص ٨٥) والتي بعدها.

وبعد: فلو كانا قديمين لم يكن أحدهما بأن يكون نوراً والثاني ظلمة أولى من عكسه، ومن أن لا /١٦٧/ يكونا نورين جميعاً، ولا كان أحدهما بأن يكون فاعلاً للخير أولى من الشر، وكذلك في الملح واللم لا سيما وهما قادران للذات.

ويقال للديسانية: إذا كانا قديمين فلم كان النور قادراً علماً دون الظلمة، وهلا كان بالعكس وكيف يصح الفعل من غير حي ولا قادر؟

وهذا لا يستقيم على قاعدة أصحابنا لأن النور عندهم باقي والباقي لا يتفي إلا بضد أو ما يجري مجراه، فلا بد أن تكون الظلمة أمراً ثبوتياً مضاداً له وإلا كان يلزم إذا وجد في جسم ألا يتفي عنه، وقد علل ابن متويه رؤية البعيد من النار للقريب منها وعدم رؤية القريب منها للبعيد بأن شعاع البعيد وجد مادة فرأى معها بخلاف من بالقرب منها فإن شعاعه ينفصل إلى الظلمة التي لا مادة فيها للشعاع فلا يرى من فيها. هذا والمحكي عن الثبوتية أن النور والظلمة نفس الأجسام وذواتها، وبذلك يتضح بطلان قولهم بقدمهما.

قوله: (ولا كان أحدهما بأن يكون فاعلاً للخير أولى من الشر). يعني لكونها قديمين، وإذا كانا كذلك كانا مثلين فلا يختص أحدهما بوجوب أمر له دون الآخر.

قوله: (وكذلك في الملح واللم).

يعني ولا كان النور بأن يكون ممدوحاً أولى من الظلمة، ولا كانت الظلمة بأن تكون مذمومة أولى من النور، وهذا إنما يستقيم على قولهم بصدور الخير والشر - عنهما على سبيل الوجوب من غير اختيار، فلا وجه حيثنذ لاختصاص النور بالممدوح والظلمة بالذم.

قوله: (لا سيما وهما قادران للذات). يعني لكونها قديمين والقديم لا بد من كونه قادراً لذاته، وإذا كانا كذلك كان كل واحد منهما قادراً على جميع أجناس المقدورات خيرها وشرها، وهذا الإستثناء المذكور يرجع إلى قوله: ولا كان أحدهما بأن يكون فاعلاً للخير أولى من الشر.

ويقال للمرقبونية في إثبات الثالث: لم كان بأن يمتزج أولى من أحدهما أو من يكون ممزوحاً، وهل وقع الامتزاج على جهة الوجوب؟ فكان يجب حصوله ولم يزل ولا يحتاج إلى ملازج، أو على جهة الاختيار فليس من مذهب الخصم، ولو قل به لقليل لئلا يفلاصح من الإله الواحد أن يفعل الخير والشر باختياره ولا حاجة إلى إثبات ثان وثالث على أنه يكون قد صدر الخير والشر من غيرهما وهو الثالث.

ويقال للمجوس في حدوث إهرمن: أما القول بأنه من عفونة فباطل؛ لأن العفونة جسم، وكل جسم محدث، ولأن الجسم لا يتولد من الجسم، ولأن العفونة من القاذورات،

قوله: (وكيف يصح الفعل من غير حي ولا قلد).
 فيه نظر لأنهم لم يقولوا بصحة الفعل من الظلمة بل جعلوا الشر صادراً عنها بطبعها، فلا يكون في ذلك نسبة صحة الفعل إلى غير حي قادر، ويمكن أن يجاب بأن المصنف نبه على أن الظلمة إذا كانت عندهم جسماً فالجسم غير موجب لأمر من الأمور والطبع غير معقول، فلو كان لها تأثير لكان على جهة الاختيار، وإذا كان تأثيرها لا يصح أن يكون إلا على جهة الاختيار فهو لا يصح إلا من حي قادر ولا يصح من عاجز موات.

قوله: (فكان يجب حصوله ولم يزل).
 أي الامتزاج يعني ومع حصوله في الأزل يقع الإستغناء عن الثالث ويؤدي إلى قدم العالم مع وضوح الدلالة على حدوثه، وهم أيضاً على ما حكاه بعض أصحابنا لا يقولون بقدمه.

قوله: (على أنه قد يكون صدر الخير والشر من غيرهما وهو الثالث).
 كان الأولى الإتيان بلفظ التخيير فيقول: الخير أو الشر؛ لأن الحاصل عن الثالث هو الامتزاج لا غير، فهم إما أن يجعلوه خيراً أو شراً، ولعل المصنف نبه على أنه قد يكون خيراً في بعض المواضع وشرّاً في بعضها.

قوله: (لأن العفونة جسم وكل جسم محدث). يعني فكيف يقولون بقدمها مع ذلك.

ومما يعدونه شراً، فهلا كان الشرور كلها قديمة ولا يحتاج إلى إثبات ثانٍ يخلقها، أو كانت هذه العفونة محدثةً فيجب تقدم إهرمن عليها فيكون محدثاً لها، ولأنه كان يجب أن يتولد من كل عفونة إهرمن، ولأنه إذا كان إهرمن محدثاً فكيف يكون المأدون غيره من المحدثات، وكيف صح منه فعل الأجسام. وأما القول بأنه حدث من فكرة الله تعالى أو من شكه فباطل لأن الفكرة والشك إنما يجوزان على من يجهل. ولأنه كان يجب في كل فكرة وشك مثله لأن الفكر يتمثل إذا تمجد متعلقه،

قوله: (ومما يعدونه شراً) / ٣٨٥ / . يعني لنفرة النفوس عنها وذلك هو معنى الشر عندهم.

قوله: (فيجب تقدم إهرمن عليها ليكون محدثاً لها).

يعني فمع حدوثها لا بد لها من محدث، ولا يمكنهم أن يجعلوا إزدان محدثاً لها لأنه لا يصدر عنه إلا الخبر وهي شر لأنها مما تنفر عنه النفوس، وأيضاً فهي الموجبة لإهرمن وهو أصل كل شر فهي شر.

قوله: (ولأنه كان يجب أن يتولد عن كل عفونة إهرمن).

يعني لحصول كل عفونة على الصفة التي حصلت عليها تلك الموجبة، ولا يجوز أن يحصل الموجب على الصفة التي توجب ثم لا توجب، إذ ليس تأثير العفونة على جهة الاختيار فيقال: إن تلك اختارت إحداث إهرمن دون البواقي، ومما يلزمهم أيضاً أن يتولد عن تلك العفونة المولدة لإهرمن كل وقت إهرمن، وإلا فما المخصص بإيجابها في وقت دون وقت، ثم إنهم مع القول بقدمها يلزمهم إيجابها له في الأزل.

قوله: (أو من شكه). إشارة إلى ما ذهب إليه بعضهم من أنه حدث من شك وقع لله.

قوله: (وكان يجب في كل فكرة وشك مثله). أي مثل ذلك الذي ذكره في تلك الفكرة والشك.

قوله: (إذا تمجد متعلقه).

يعني فكان يلزم إذا فكر الواحد منا على تلك الصفة، وهو أن يفكر في أنه لو كان للباري

ولأنه إذا حدثت من فكرة يزدان لزم كون يزدان محدثاً للشروع، ولأن هذه الفكرة الردية من قبيل الشرود وفي ذلك حصول الشر من غير إهرمن.

تعالى عن ذلك مشارك ومنازع كيف كانت تكون حاله أن يحدث إهرمن كما حدثت عن فكرة الباري لاتحاد متعلق الفكرتين، فتكونان متماثلتين وما تولد عن أحد المثلين تولد مثله عن المثل الآخر، والأسباب لا يختلف تأثيرها من أي فاعل صدرت، مع أنه أيضاً لا يشترط في توليد فكرتنا أن تكون مماثلة لتلك الفكرة بل تولد على كل حال فإن الاعتمادات تولد الأكوان سواء تماثلت أو لم تتماثل، فكان يلزم في كل فكرة في أمر من الأمور أن تولد إهرمن. قوله: (ولأن هذه الفكرة الردية من قبل الشرود).

يعني عندهم لإيجابها ما هو أصل للشرور وهو إهرمن، وما أوجب الشر أو أصله فهو شر. فإن قيل: فما قولكم في إحدائه تعالى للشيطان مع أنه أصل المعاصي والقائد إليها؟ قلنا: ولا سواء لأن عندنا أن الشيطان غير موجب للشر- بل فاعل مختار وهو عندهم موجب.

واعلم أن أصحابنا رحمهم الله قد تكلموا على هؤلاء الطوائف وبسطوا في الكلام عليهم بما لا مزيد عليه ولم يورد المصنف إلا الأقل من ذلك وفيه كفاية، ومذهبهم في وضوح البطلان أشهر من فلق الصبح إذا استبان.

فصل/ في شبه الثنوية

زعموا أن كل ما تنفر عنه النفوس من الآلام والقاذورات والحيوانات قبيح، وكلما تستلته النفوس حسن والفاعل الواحد لا يفعل الخير والشر.

والجواب: لا نسلم أن كل ما تنفر عنه النفوس قبيح، دليله تحمل المشق في الأسفار والفصد والحجامة، وبالجملة جميع ما كلفناه من المحسنات لا بد فيه من النفرة، وكذلك جميع ما كلفنا تركه لا بد فيه من لذة، ويعد: فأفعل الباري تعالى كلها حكمة ولا عبرة بللرئي والمنظر ولا باللذة وعلمها.

ويعد: فلا نسلم أن الفاعل الواحد لا يفعل الخير والشر بل يجب في من قدر على الشيء أن يقدر على جنس ضده إذا كان له ضده وقد يفعل الضدين دفعة واحدة، كما إذا قتل يمينه وأنقذ الفريق بيساره.

ويقال لهم: قد وجدنا النور يتعذر معه على أحدنا أن يخنثني من عدوه وهذا شر،

(فصل: في شبه الثنوية).

قوله: (والفاعل الواحد لا يفعل الخير والشر).

قد يؤكدون ذلك بأن يقولوا: ألا ترى أن النار يصدر عنها التسخين ولا يصدر عنها ضده الذي هو التبريد، وكذلك فالثلج يقع به التبريد ولا يقع منه التسخين.

قوله: (بل يجب فيمن قدر على الشيء أن يقدر على جنس ضده).

يعني فإذا قدر أحدهما على الخير وجب أن يقدر على الشر لأنه ضده، وهذه مجازاة لهم على مذهبهم، وهو أن الخير ضد الشر وإلا ففي التحقيق لا يعتبر التضاد بذلك وإنما يرجع إلى تعاكس الذوات في صفاتها المقتضاة عن الذاتية.

قوله: (وقد يفعل الضدين دفعة واحدة)... إلى آخره.

هذا كالأول في أنه مجازاة لهم على ما يقولونه من أن الخير والشر ضدان، وأن الفاعل الواحد لا يفعلهما وإلا فليس القتل باليمين والإنقاذ باليسار ضدین من حيث كونهما قتلاً وإنقاذاً.

والظلمة يتمكن معها من الاختفاء وهو خير، ووجدنا إدامة النظر إلى النور يضر بالبصر وهذا شر، وإدامة النظر إلى الخضرة ٨٦٧ يزيد فيه وهذا خير، ووجدنا أهدنا يسيء ويحسن ويصدق ويكذب ويعلم ويجهل ويفعل القبيح ويتوب ويحود ذلك وهو فاعل واحد ومتى قالوا إنهما أجبراه على ذلك.

قلنا: ولم كانا بأن يجبرا بعض الناس أولى من البعض الآخر، وفي بعض الأوقات أولى من بعض.

قوله: (وهو فاعل واحد). يعني فتبين بطلان ما قلتموه من أن الفاعل الواحد لا يفعل الخير والشر.

قوله: (أجبراه على ذلك). يعني فالنور أجبره على الخير كالصدق، والظلمة أجبرته على الشر كالكذب.

قوله: (قلنا: ولم كانا بأن يجبرا بعض الناس على ذلك)... إلى آخره.

يعني مع قولكم / ٣٨٦ / بأنها غير مختارين بل موجبان، فما المخصص لهما بأن يجبرا بعض الناس دون بعض، فإن منهم من يصدق ويكذب، ومنهم من لا يكذب، وبالجملة فأحوالهم مختلفة في ذلك، وكذلك فما المخصص بأن يجبرا في وقت دون وقت.

تنبيه:

وأما ما ذكره من النار والثلج فنحن نقول: إن ذلك من فاعل واحد وهو الله تعالى فإنه الفاعل للحرارة عند إلهاب النار، والبرودة عند وضع الثلج، وأجرى تعالى العادة بذلك لما علم فيه من المصالح كما في إنبات البذر وحصول الأمطار في الأوقات المخصوصة وخلق الحيوانات من أجناسها.

وقد قيل: إن التسخين بانتقال أجزاء من النار فيها حرارة إلى الماء فتدرك تلك الأجزاء الحارة فتظن أن الحرارة في الماء، وليس كذلك، وكذلك الحال في التبريد.

فصل^(١) في الكلام على الصابئين

اعلم أن كلامهم وكلام الباطنية في السابق والتالي وكلام المنجمين وكلام الفلاسفة في العقول والأفلاك متقارب؛ لأن كلهم فلاسفة وإن اختلفت عباراتهم وتفصيليلهم، وكلهم متفقون على أن للكواكب تأثيراً، لكن اختلف الصابئون بعبادتها، فكل ما تقدم على الفلاسفة والباطنية وارد هنا من أن الأفلاك مسخرة غير حية ولا قاهرة، وأن الطبع غير معقول، وأنه لا طريق إلى العقول، وأن كل ما سوى الله محدث.

فائدة:

اختلفوا في إحراق النار لما تحرقه فالذي عليه الجمهور أن الله تعالى هو المحرق، أجرى العادة بأنه يحرق عندها فلو اتصلت بشيء ولم يرد الله إحراقه لم يحرقه، والذي روي عن السيد المؤيد بالله والشيخ أبي القاسم أن النار تحرق بطبعها فكل ما اتصلت به مما جرت العادة بأن أمثاله تحترق أحرقته لا محالة، ولا يمنع من إحراقها إلا حصول مانع بينها وبينه.

(١) - لم يشرح الإمام عليه السلام هذا الفصل ولعله تركه لعدم ما يوجب التعليق لوضوح كلام المتن، والله الموفق.

فصل/ في الكلام على النصارى

أما قولهم: بأنه أحد ثلاثة فهو من أظهر الأقوال تناقضاً وإحالة، لأن كون الشيء واحداً يمنع من تعدده وكونه متعدداً يمنع من إحالته، ولذا قل بعض الشعراء:

قل للذي يحسب من جهله أن النصارى يعرفون الحساب
لو صح ذاماً جعلوا واحداً ثلاثة وهو خلاف الصواب

ولعلمهم أرادوا ما يقوله أهل الجبر من أنه ذات تختص بعبان هي الكلمة والعلم والحياة لكن اختصوا بإطلاق لفظ التثليث والأبوة ونحوه.

وأما قولهم بالاتحاد فنبتله على سبيل الجملة من وجوه، منها أن يتحدا على سبيل الوجوب، فيلزم قدم المسيح أو كونه لها حالة العلم، أو على جهة الجواز فيحتاج إلى فاعل أو علة، واحتياجه إلى ذلك باطل؛ لأنه لا يصح أن يكون شيء من صفات البارى بالفاعل

(فصل: في الكلام على النصارى)

وقد تقدمت حكاية مذهبهم. قال الإمام يحيى عليه السلام: وقد حكى نقله المقالات عنهم أقاويل مختلفة ومذاهب مضطربة لا تؤول إلى رابطة، ومهما لم تنضبط المذاهب فالكلام عليها عسير صعب، وذكر السيد الإمام قريباً من ذلك.
قوله: (وأما قولهم بالاتحاد).

الاتحاد في اللغة على ما ذكره السيد الإمام: افتعال يشتق من الوحدة لأن العرب متى اعتقدوا في شيئين أنها صاراً شيئاً واحداً قالوا: اتحدا. والشيطان لا يصيران شيئاً واحداً على الحقيقة أصلاً لأن ذلك مستحيل إلا أن العرب إذا اعتقدوا ذلك فأجروا الإسم مطابقاً لاعتقادهم كانوا مصيبين في التسمية مخطئين في الاعتقاد، كاعتقادهم في الأصنام أنها تستحق العبادة فسموها لذلك آلهة.

قوله: (فيلزم قدم المسيح أو كونه لها حالة العلم). يعني لأن اتحاد البارى بالمسيح إذا كان واجباً مع وجوده تعالى في الأزل لزم ألا ينفك الاتحاد عنه فيحصل في الأزل، وهو إما أن

لأن في ذلك حدوثه. وأما العلة فهي إن كانت قديمة لزم الاتحاد [فيما] لم يزل، وإن كانت محدثة لم تغل إما أن تكون حاله فيلزم كون القديم معلماً للحوادث، أو غير حالة فلا يكون لها اختصاص بأقنوم الابن دون سائر الأقانيم؛ لأن الكل قديم. وبعد: فعندهم أن الناسوت محدث واللاهوت قديم، فهل صار المحدث بالاتحاد قديماً أو صار القديم محدثاً، أو كل واحد منهما بقى على حقيقته، والأول والثاني باطلان بالاتفاق والثالث يبطل معنى الاتحاد.

يحصل مع وجود عيسى فيلزم قدمه، أو مع عدمه فيصير إلهاً حالة العدم لأن مع إتحاد الباري تعالى به وصيرورتها شيئاً واحداً قد صار إلهاً، فإن قالوا: إن اتحاده به مشروطاً بوجوده فلا يلزم حصول الاتحاد ووجود عيسى لذلك في الأزل ولا اتحاد الباري به مع عدمه. قلنا: إذا كانت ذات عيسى ^{الشيء} ثابتة في الأزل حالة العدم على القول بثبوت الذوات في حالة العدم وذات القديم موجودة صح حصول الاتحاد لثبوت الذاتين ولا دلالة على اشتراط الوجود.

قوله: (لأن في ذلك حدوثه). يعني من حيث أنه لا يجعل الذات على صفة من دون واسطة إلا الفاعل لها، والاتحاد عندهم صفة مع أن الفاعل لا تخير له في ذلك وإلا كان يصح منا أن نجعل الأشياء المتعددة من مقدوراتنا شيئاً واحداً، ولو صح ذلك لصح من الفاعل أن يجعل الشيء الواحد أشياء كثيرة.

قوله: (فلا يكون لها اختصاص بأقنوم الابن). يعني فيجعله متحداً بعيسى دون أقنوم الأب وأقنوم روح القدس، لأنه إذا كانت الأقانيم جميعاً قديمة كانت متساوية، فلا يصح أن يختص ببعضها علة دون البعض الآخر إذ العلة التي تختص بذلك البعض إنما تختص به لوجودها على حد وجوده، وجميع القدماء موجودون على حد واحد.

قوله: (والأول/٣٨٧/ والثاني باطلان بالاتفاق). يعني وهو أن يصير المحدث قديماً أو القديم محدثاً، فإن ذلك لا يتصور إذ القديم الموجود في الأزل فكيف يصح مع أنه قد وجد في الأزل

وبعد: فالكلمة التي اتحدت بالابن إما أن تفرق الأب فيلزم جواز البعض عليه، أو لا تفرقه فيلزم قيام صفة بموصوفين.

وبعد: فالاتحاد إما أن يكون صفة كمال فيلزم حصوله لم يزل وفيه قدم الناسوت أو لا يكون صفة كمال فيمتنع ثبوته.

وبعد: فكيف اختص أقنوم الابن دون أقنوب الأب وروح القدس بأن اتحد بالناسوت مع أن بعض الأقانيم لا تنفصل عن بعض.

وبعد: فعندنا أن المسيح/٨٦٩ صلب، وقيل: فإن كان المصلوب هو اللاهوت فكيف يصح الموت عليه، وإن كان المصلوب هو الناسوت فكيف يصلب مصاحب الإله ومجاوره، وكيف يصح في من قهر أن يكون إلهاً، ولقد أحسن القائل:

عجباً للمسيح بين النصارى	وإلى أي والسدنسبوه
إن حكمتنا بصحة الصلب	والقتل عليه فأين كان أبوه
ولئن كان راضياً بأذاهم	فاحمدوهم لأجل ما فعلوه
ولئن كان ساخطاً لأذاهم	فاعبدوهم لأنهم غلبوه

أن يصير بعد ذلك غير موجود في الأزل، وهكذا الكلام في المحدث.

قوله: (والثالث يبطل معنى الاتحاد). يعني وهو أن يكون كل واحد منهما باق على حقيقته والناسوت ذات محدثة واللاهوت ذات قديمة إذ مع قدم أحدهما وحدث الآخر لا شك في كونها غيرين، ومع كونها غيرين لا يكون للاتحاد معنى.

قوله: (فيلزم قيام صفة بموصوفين). هذا الوجه يختص بالقائلين بأن أقنوم الأب وسائر الأقانيم صفات، فأما من جعلها أشخاصاً أو معاني فلا يلزمه ذلك، وإنما استحال قيام صفة بموصوفين للزوم قيامها بأكثر من ذلك وأن يتعدى إلى الاختصاص بموصوفين كثيرين وذلك محال.

قوله في حكاية الأبيات: (فاحمدوهم لأجل ما فعلوه).

والكلام عليهم على جهة التفصيل هو أن يقل: إن أردتم بالاتحاد أن ذاتهما صارت واحدة فهو مستحيل؛ لأن فيه انقلاب المحدث قديماً أو القديم محدثاً أو خروج الموصوف عن صفة ذاته أو حصوله على صفتين للنفس أكثر من صفة للنفس، على أنهم يعملون الاتحاد بالفاعل ولا اختيار لفاعل في أن يجعل الشيتين شيئاً واحداً. وإن أرادوا بالاتحاد الامتزاج أو الادراع فباطل؛ لأن ذلك إنما يعقل في الأجسام، ولأن مجاورة الشيتين لا يصيرهما شيئاً واحداً، ومتى سمه أهل اللغة بذلك فهو لأنهم اعتقلوا صحته والتسمية تتبع اعتقاداتهم، فهم مصيبيون في التسمية مخطئون في الاعتقاد كتسميتهم الأصنام آلهة لا اعتقادهم أنها تستحق العبادة.

لا يبعد أن يكون مصحفاً والأصل: ما طلبوه، أو نحوه، ليناسب هذا البيت سائر الأبيات في التزام الباء الواقعة قبل الضمائر وما في حكمها.

قوله: (والكلام عليهم على جهة التفصيل).

يعني بتقسيم الاتحاد إلى ما يحتمله كلامهم والرد عليهم على كل وجه مما يحتمل أن يكون مراداً لهم.

قوله: (أو خروج الموصوف عن صفة ذاته أو حصوله على أكثر من صفة للنفس).

يعني لأنها إذا صار ذاتاً واحدة وقد كان لكل واحد منهما قبل ذلك صفة ذاتية إذ قد كان مما يصح أن يعلم على انفراده، فحين صار ذاتاً واحدة لا بد من أحد أمرين، إما زوال إحدى الصفتين الذاتيتين التي كان أحدهما يستحقها ويختصان بصفة واحدة إذ قد صار ذاتاً واحدة، وهو محال لأن خروج الذات عن صفتها الذاتية محال على ما هو مقرر في موضعه، ثم إنه ليس إحدى الصفتين بأن تزول أولى من الأخرى، أو تثبت الصفتان جميعاً مع أنها قد صار ذاتاً واحدة وهو محال لأنه لا يجوز اختصاص ذات واحدة بصفتين ذاتيتين، لأن الصفتين الذاتيتين إن كانتا في حكم المتماثلتين لزم مماثلة الذات لنفسها لحصولها على ما لو حصل عليه غيرها لمائلها، وإن كانتا مختلفتين لزم مخالفتها لنفسها لحصولها على ما لو حصل عليه غيرها لخالفها، والمماثلة والمخالفة فرع على الغيرية وكون الذات غيراً لنفسها محال، وقد

وإن أرادوا بالانحداد في المشيئة فلما أن يعنوا بذلك أن إرادتهما واحدة أو أن مرادهما واحد والأول باطل لأن إرادة البري لا تختص بالأجسام، وإن اختصت فهي مع جميع الأجسام على سواء، فلا يكون للمسيح مزية في ذلك وكذلك إرادة المسيح مع البري تعالى ومع سائر الأحياء على سواء، فليس بأن توجب له أولى من غيره، ولأنه لو جاز أن يتحدوا في المشيئة لجاز أن يتحدوا في العلم وغير ذلك من الصفات.

تقدم تقرير هذه الطريقة وذكر ما يرد عليها من الإشكالات، وقد قيل: إنه يلزمهم الأمران جميعاً لأنه مع اتحاد الذاتين ومصيرهما ذاتاً واحدة يلزم خروج إحدى الذاتين من صفتها الذاتية من حيث أنه لا يصح اتصاف ذات واحدة بصفتين، ويلزم أن تثبت الصفتان جميعاً من حيث أنه لا يجوز خروج الذات عن صفتها الذاتية، ولأنه ليس أحد الصفتين بالزوال أو الثبوت أولى من الأخرى، فيلزمهم كلا الأمرين وهو الذي تقضي به بعض نسخ الشرح للسيد الإمام.

قوله: (لأن إرادة البري لا تختص بالأجسام). يعني لكونها موجودة لا في محل واختصاصها بالأحياء من الأجسام لا يكون إلا بحلولها فيهم لأنه غاية ما يمكن الاختصاص به تعالى ولا بسائر الأحياء غاية ما يمكن من الاختصاص إذ لم يوجد على حد وجوده ولا خلقت في سائر الأحياء، فإذا أوجبت له مع عدم الاختصاص أوجبت لهم أيضاً إذ لا فرق.

قوله: (لجاز أن يتحدوا في العلم وغير ذلك). تلخيصه أن يقال: لو اتحد البري تعالى والمسيح مشيئة بمعنى أن إرادة عيسى أوجبت له تعالى مع عدم اختصاصها به إذ لم توجد على حد وجوده لزم مثل ذلك في علم عيسى وقدرته وحياته أن يوجب صفات له تعالى وإن لم تكن مختصة به قياساً على الإرادة مع كون موجبات هذه المعاني جائزة عليه تعالى كموجب الإرادة فلا يقال: إن موجباتها / ٣٨٨ / تستحيل عليه تعالى، فإن التزم الخصم ذلك لزم منه جواز أضداد هذه الصفات عليه لأن من حق من جازت عليه صفة معنوية أن يجوز عليه ضدها، ولهذا لما جاز كونه تعالى مرئياً لعنى جاز كونه كارهاً كذلك.

ولأن الإرادة إما أن توجب صفة واحدة فلا يصح اختصاصها بموصوفين فيبطل الاتحاد أو توجب صفتين وهو محال وإلا وجب أن توجب ما لا يتأهى من الصفات لفقد الحاضر، والثاني باطل لأن البارئ تعالى قد يريد ما لا يريد المسيح ولا ينظر له على بل، وكذلك يريد المسيح ما لا يريد الله من المباحات والمكروهات والصفات. ولأنه كان يلزم إذا أردنا ما أراه البارئ تعالى أن يكون قد اتحد بنا وبالجملة فكل حين يصح أن يختلفا في الإرادة.

فصل / في شبه النصارى

تعلقوا من جهة العقل بظهور المعجز عليه من الإبراء والإحياء ونحو ذلك قالوا: ومثل هذه الأشياء لا يفعله إلا الإله والجواب: أنه ما من نبي إلا قد ظهر عليه من المعجزات ما لا يفعله إلا الله تعالى، أو يكون في الحكم كأنه من فعله، ونحن نسلم أن الفاعل للإحياء والإبراء إله، وهو الله تعالى فعله معجزة ٨٧٠/ لعيسى، فلا تبقى شبهة تقتضي كون المسيح إلهاً

قوله: (وبالجملة فكل حين يصح أن يختلفا في الإرادة).

يعني فلا يصح القول بأن إرادتها واحدة، وأن مرادها واحد.
(فصل: في شبه النصارى)

قوله: (ما لا يفعله إلا الله تعالى). يعني كقلب العصى حية، وإخراج الناقة من الجبل.
قوله: (أو يكون في الحكم كأنه من فعله).

يعني كالسير في الهواء وفوق الماء وتنق الجبل وقلب المدن، فهذه وإن كانت ليس بأفعال له تعالى فهي في الحكم كأنها من فعله إذ لا تكون إلا مع أن يقدره تعالى على ذلك وهو خارق للعادة. إذا ثبت هذا قلنا: ما من نبي إلا وقد ظهرت المعجزات على يديه فيلزمهم القول بأن الأنبياء جميعاً أبناء له تعالى وأنه اتحد بهم، وهم لا يقولون به، وليس للمسيح في تلك الخوارق التي ظهرت له إلا كونها كانت على يديه وإلا فهي فعله تعالى فعلها تصديقاً له.

وأما كونه من غير أب فقدم عليه السلام كذلك وكثير من الحيوانات يوجد الله لا على جهة التناسل وبعضها من غير أب
ومن جهة السمع تعلقوا بقوله تعالى: ﴿ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ ﴾ [النساء: ١٧١].

والجواب: أن العرب تسمي الرسول كلمة ولسانه يقال: هذا لسان فلان وكلمته أي المبلغ عنه، وقيل: معناه ألقى إليها قوله كن فكان.
ويعد: فالكلام عرض محدث بعلم في الوقت الثاني، وأما قوله تعالى: ﴿ وَرُوحٌ مِنْهُ ﴾، فالروح عندنا هو النفس، وهو أجسام رقيقة بإرادة وهو من فعل الله تعالى.
يوضحه قوله تعالى: ﴿ فَتَفَخَّرَ بِوَيْهِ مِنْ رُوحِنَا ﴾ [التحریم: ١٢]، ونحوها، والنفخ إنما يكون في الأجسام، كذلك يوصف الروح بأنه يقبض ويرسل، وذلك يدل على أنه جسم،

قوله: (وشيء من غير أب). ذلك موجود في أنواع الطيور فإن من إناثها ما يبيض مع عدم الذكر ويخرج الولد من بيضته.

قوله: (ويعد فالكلام عندنا عرض محدث بعلم في الوقت الثاني).

يعني فلا يمكن حمل الآية على ظاهرها ولا يكون فيه حصول مرادهم وإنما قال: عندنا؛ لأن الأشاعرة يجعلون الكلام معنى في النفس.

قوله: (فالروح عندنا هو النفس).

النفس بفتح الفاء، وهي الأجزاء التي تتردد في مخارق الحي، وقد حكى عن بعضهم أن الروح الحياة التي هي عرض، والحجة عليه ما ذكره حيث قال: (توضيحه).. إلى آخره.

وقد ذهب أبو الهذيل إلى أن هذه الأجزاء الباردة هي الحياة وهي التي توجب كون الحي حياً، وردّ بأن الأجسام لا توجب الصفات .

واختلفوا في هل الحياة تحتاج إلى الروح أو لا ؟

فقال الشيخ أبو هاشم رحمته: تحتاج إليه فإن من مُنع من النفس بطلت حياته على طريق

ويجوز أن يكون الله تعالى سعه روحاً لأنه هدى به إلى الحق، وقد سمي الهداية روحاً في قوله: ﴿أَوْلَيْتَكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة/ ٢٢ك] أي هداية، ويجوز أن يريد بالروح هنا الوعي كما قل تعالى: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ﴾ [غافر: ١٥]، ويجوز أن يريد بالروح الرسول كما قل تعالى: ﴿نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ﴾ [النحل: ١٠٢]، وتعلقوا بقراريص^(١) يسندوها إلى الكتب المنزلة.

قالوا: قل عيسى في الإنجيل: أنا وأبي واحد ومن رأيي فقد رأى أبي. وقل: إني ذاهب إلى أبي وأبيكم، وقل: أنا وأبي واحد فمن أطاعني فقد أطاعه. والجواب: أن في هذه الألفاظ من الركة والسماجة ما يشهد بكونها كذباً وافتراء على الله ولنا في إبطالها طريقان:

أحدهما: أن أهل الكتب قد بدلوا وغيروا كما حكى الله عنهم، وبطل التواتر في نقلهم. والثانية: أن هذه الألفاظ عربية وكتبهم أعجمية وهم فسروها على فاسد أصولهم، ولسنا نقبل تفسيرهم؛ لأنهم عندنا غير مصدقين، ومن الجائز أن يكون هناك قرائن تشعر بالمراد وأن هذا كغيره من المتشابه وكتاب الله العزيز مشحون بإبطال مذهب النصارى.

الاستمرار، وإذا كانت الحال مستمرة في ذلك عرفنا حاجة الحياة إليه. وقال الشيخ أبو علي رحمته الله: بل لا تحتاج إليه إذ لو احتاجت إليه لوجب أن تشيع الحاجة في كل محل فيه حياة مع علمنا بأن الروح لا تتجاوز أكثر المحال، ولبسط الكلام في ذلك موضع أخص به.

قوله: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ أي بهداية. الذي ذكره في بعض التفاسير، قيل: بنصره وقيل: بالإيمان، وقيل: بالقرآن. وكلام المصنف مناسب لما ذكره جار الله فإنه قال: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ بلطف من عنده حيث به قلوبهم.

قوله: ﴿وَقُلْ إِنْ ذَاهَبَ إِلَى أَبِي وَأَبِيكُمْ﴾ هو بالباء الموحدة.

قوله: ﴿وَكِتَابَ اللَّهِ الْعَزِيزِ مَشْحُونٍ بِإِبْطَالِ مَذْهَبِ النَّصَارَى﴾.

(١). أي أكذوبات.

يعني في التثليث والبنوة، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ [يونس: ٦٨] ونحو ذلك من الآيات.

وقد أجاب الإمام يحيى عليه السلام على تسليم صحة نقلهم بأن معناه أنه يذهب إلى الموضع الذي أمره الله تعالى الرؤوف بهم وبه المالك له ولهم لأنه يتجاوز بالأبوة عن الرحمة والرأفة، لأن شفقة الآباء على الأبناء معروفة، فجاز أن يتجاوز باسم الأب عن الرؤوف الرحيم وذلك لا يقتضي أن يسمى المرحوم ابناً قياساً بل لا بد من إذن سمعي.

وقد أجيب أيضاً بأنه لو صح ما قلتم لوجب ألا يقتصر عليه لأنه قال: أنا ذاهب إلى أبي وأبيكم، فلم يخص نفسه بذلك، ثم إن الابن حقيقته في اللغة: من خلق من ماء الأب، والابن في الشرع المولود على فراش الأب، والأب لغة من خلق الولد من مائه، وشرعاً من / ٣٨٩ / ولد الولد على فراشه، ولا يصح أي هذه الأشياء المعتبرة لغة أو شرعاً في حقه تعالى وحق المسيح، والابن وإن استعمل في غير ذلك تجوزاً فهو بشر طين:

أحدهما: أن يكون من جنس الحيوان الذي منه الأب. الثاني: أن يكون دونه في السن، وكل هذا لا يصح في حقه تعالى والمسيح، فهذه الجملة تبطل ما يقوله اليهود من أن عزير ابن الله.

تنبيه:

مقالات اليهود والنصارى في عيسى عليه السلام على طرفي نقيض، أما اليهود فغلوا في بغضه وقالوا: ولد لغير رشدة، وأطنبوا في سبه وبالغوا في ذمه، وأما النصارى فغلوا في تعظيمه هو وأمه ومدحهما حتى قالوا: هو إله، وأمه كذلك.

فائدة:

سمي عيسى عليه السلام بالمسيح لأنه مسح بالبركة. وقيل: من مسح الأرض، لأنه عليه السلام كان يمسحها بمعنى أنه يسير فيها أكثر من غيره. وقيل: سمي بذلك لأن باطن قدمه كان مسنوناً ليس فيه انخفاض كالأقدام المعتادة.

ولا يقال: فكان الدجال سمي مسيحاً لذلك فإنه سمي مسيحاً لأنه ذو عين واحدة وعينه الأخرى مساوية لخلده. وقيل: لمسحه الأرض كما تقدم في عيسى عليه السلام.

تنبيه:

لا كلام في أنه يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أنه تعالى واحد لا ثاني له يشاركه في القدم وصفات الكمال والإلهية، وأنه لا يستحق العبادة غيره تعالى لاختصاصه تعالى بتلك الصفات وإنعامه بأصول النعم دون غيره، وأن العلم بذلك من فروض الأعيان^(١).

(١) . هذا هو آخر الجزء الأول من نسخة (ب) قال ناسخها: لما فرغ مولانا أمير المؤمنين الهادي إلى الحق المبين أبو الحسن عز الدين بن الحسن بن أمير المؤمنين من تأليف الجزء الأول من التعليق على منهاج التحقيق قال عليه صلوات رب العالمين: الحمد لله وحده وصلواته على محمد وآله وسلامه كان الفراغ من زير هذه الحواشي على باب التوحيد وما قبله من كتاب المنهاج صحوة يوم الأربعاء تاسع شهر ذي الحجة سنة (٨٦٤) على يد جامعها العبد الفقير إلى الله تعالى عز الدين بن الحسن بن أمير المؤمنين عفى عنه وتعمده برحمته وسائر المسلمين إنه سمع مجيب.

قال ناسخها: وكان الفراغ من زير هذا الجزء المبارك لدخول سبعة أيام في شهر شعبان بمسجد الدينار في محروس فله سنة ثمان وثمانين وثمان مائة سنة بخط مالكة الفقير إلى كرم ربه المهدي بن الصالح السلطان أه.

الكلام في العدل

(الكلام في العدل)

اعلم أولاً أن وجه تأخيره وتقديم كتاب التوحيد والإتيان به على أثره أنه كلام في أفعال الله تعالى وأحكام أفعاله وما يتعلق بذلك، والتوحيد كلام في ذاته تعالى وصفاته الإثباتية والنفية، فكان تقديمه وتأخير العدل واجباً لأنه لا يمكن الكلام على فعل لذات وعلى حكمه إلا بعد العلم بتلك الذات، وما كان من الصفات يتوقف عليه العلم بالأفعال، وأيضاً فمن مسائل التوحيد ما يدل على بعض مسائل العدل، ومن حق الدليل أن يتقدم العلم به على المدلول، فلتكلم على ضبط علوم العدل وحصرها، وله طريقتان:

جملي وتفصيلي، فالجملي حاصله أنها تنقسم إلى إثبات ونفي:

فالأول: أن أفعاله تعالى حكمة، وأن أقواله صدق، وأنه يأمر بالمصلحة وينهى عن المفسدة ويريد الطاعات ويكره المعاصي، ويشيب المطيعين ونحو ذلك.

والثاني: أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ولا يريد القبائح ولا يرضى الكفر ولا يحب الفساد ولا يكره الطاعات ولا يكلف ما لا يطاق ولا يعذب بلا ذنب ولا يظلم ولا يأمر بالفحشاء وغير ذلك.

والتفصيلي أن نقول هي بالنظر إلى اختلاف الناس فيها تنقسم إلى ستة أقسام:

الأول^(١): نشبته فعلاً لله وغيرنا ينفيه كإزالة الأمراض والأسقام والآفات في النفوس والزرع، وأن القرآن من قبيل أفعاله تعالى.

الثاني: ما نفيه عنه تعالى وغيرنا يشبته فعلاً له كأفعال العباد وتكليف ما لا يطاق وإضلال

(١) - قد ذكر الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام في التمهيد (ج/٢/٣٩١) ما يقارب هذا التقسيم، بل بعض ما هنا لفظ التمهيد فليعلم. تمت.

العدل في اللغة: مصدر عدل، ويستعمل في الفاعل مبالغة إذا أكثر من فعل العدل، فيقال: رجل عدل، كما يقال صوم ورضى، ومنه ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾.

الخلق وإغوائهم وصددهم عن السبيل ونحو ذلك.

الثالث: ما نقضي عليه بالحسن وغيرنا يقضي بقبحه كما نقوله في تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر، وتبعية من المعلوم من حاله أنه يضل مع كونه في الحال مهتدياً، واخترام من المعلوم من حاله أنه سيهتدي وهو ضال في الحال، والبعثة للأنبياء ﷺ.

والرابع: ما نقضي عليه بالقبح وغيرنا يذهب إلى حسنه منه تعالى، كما نقوله من قبح تكليف ما لا يطاق وقبح الإضلال والإغواء وتعذيب من لا ذنب له كتعذيب الأطفال بذنوب آبائهم.

الخامس: ما نقضي عليه بالوجوب وغيرنا / ٣٩٠ / يمنع وجوبه كالتمكين للمكلفين، والإثابة للمطيعين، والتعويض للمؤمنين، واللطف في حق من يلتطف وغير ذلك.

السادس: عكسه، وهو ما لا نعهده واجباً وغيرنا يقضي بوجوبه كنفينا وجوب الأصلح في الأمور الدنيوية ووجوب العقاب، فمرجع علوم العدل ومدارها على هذه الأقسام. عدنا إلى تتبع ما يفتر إلى الكشف من كلام المتن.

قوله: (العدل في اللغة: مصدر عدل).

قيل: هذا عرف اللغة، وأما أصلها فالعدل: المثل، ومنه: ﴿أَوْ عَدَلْ ذَلِكَ صِيَامًا﴾

[المائدة: ٩٥].

قلت: بل الظاهر أنها معنيان لغويان فإن مصادر الأفعال ثابتة في أصل اللغة.

قوله: (ومنه: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾).

أي ومن استعمال المصدر في الفاعل للمبالغة قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ [هود: ٤٦] في

قراءة من قرأ بفتح الميم والتنوين.

وفي اصطلاح الفقهاء: من كان ظاهره السلامة في فعل الطاعات واجتناب المقبحات. وفي اصطلاح المتكلمين فقد يراد به الفعل، وقد يراد به الفاعل، وقد يراد به هذا العلم المخصوص الذي باين به أهل الحق مَنْ سواهم، فإذا أريد به الفعل فهو عند قاضي القضاة ٨٧/ كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به الغير أو ليضره، وهذا بناء على أصله في أن ابتداء خلق العالم حلك، وأن العلك لا يكون مقصوراً على الحقوق، وهو منتقض بترك الظلم فإنه حلك وليس بفعل، وعند الجمهور هو إنصاف الغير بفعل ما يجب له أو يستحق عليه، وبترك ما لا يستحق عليه مع القدرة، واحترزوا بقولهم: مع القدرة من الضعيف إذا ترك ظلم السلطان فإن ذلك لا يسمى عدلاً، وأرادوا بقولهم: مع القدرة أي مع الاختيار، وكون القرار غير ملجأ إلى الترك، ولم يريدوا بقولهم: مع القدرة أي مع كونه قادراً؛ لأن من ليس بقادر قد خرج عن الحد بذكره لتركه؛ لأن من لا يقدر على الشيء لا يسمى تاركاً له، وإن استعمل في الفاعل فهو الذي لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب مع العلم والاختيار.

قوله: (وهو في اصطلاح الفقهاء)... إلى آخره.

ذكر السيد المؤيد بالله في تحقيقه أنه الخارج من كل شبهة المحاسب نفسه في كل طرفة، وتارة ذكر أنه من كانت محاسبته أكثر من مساويه مع اجتناب الكبائر وهذا أقرب، وذكر ابن الحاجب^(١) أن العدالة: محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة. قال: ويتحقق باجتناب الكبائر والإصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح. يعني ببعض المباح: كالأكل في الأسواق ويحضرة الجمع، والبول في السكك لغير عذر، ونحو ذلك مما لا يفعله من له مروءة، وقوله: ليس معها بدعة. ليخرج فاسق التأويل كالخوارج. قوله: (وهو منتقض).

يعني حد القاضي لا مذهبه، وأراد بقوله: أو لنصرة. ليدخل نحو العقاب.

(١) - ابن الحاجب هو عثمان بن أبي بكر جمال الدين ابن الحاجب، فقيه مالكي من كبار العلماء بالعربية وأصول الفقه من أصل كردي، ولد في أسنا من صعيد مصر سنة ٥٧١هـ، ومات بالأسكندرية سنة ٦٤٦هـ، وكان أبوه حاجياً فعرف به، أشهر مصنفاته: منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، والكافية في النحو والشافية في الصرف، تمت.

قلنا: مع العلم والاختيار احترازاً من غير المكلفين والساهي والنائم، فإنهم وإن لم يفعلوا القبيح ولا أخلوا بالواجب إذ لا واجب عليهم فليسوا عدولاً لفقد العلم، وكذلك المنسوع من فعل القبيح، والإخلال بالواجب لا يكون عدلاً لفقد الاختيار، وهذا أحسن من قولهم في الحد: وأفعاله كلها حسنة؛ لأن ذلك يبطل فائدة قولهم: لا يفعل القبيح، وهي أم المسائل.

فصل/مرفي هذه الجملة نكر الفعل والواجب والحسن والقبيح فافتضى ذلك بيان معاني هذه الألفاظ

فالفعل: هو ما وجد من جهة من كان قادراً عليه وقلنا: كان لأن حال وجوده يخرج عن تعلقه بالقدرة، بل في الأفعال ما يجوز وجوده حال عجز فاعله أو موته كالمسببات المتراخية.

(فصل: قوله: (مرفي هذه الجملة)... إلى آخره.

اعلم أن المصنف لما أتى بذكر كتاب العدل وفرغ من حقيقته قدّم على الكلام في مسائله أربع مقدمات لا تحتاج مسائل العدل إليها وتوقفها عليها، فإنما ما نعلم القبح والحسن ونحوهما لا يمكننا الحكم على أفعال الله بإثبات الحسن ونفي القبح ونحو ذلك في الوجوب وغيره، وما لم نعلم أن القبيح يقبح لوجه يقع عليه من أي فاعل كان لم يمكن القول بأنه تعالى لا يفعله لتجويز أنه لا يقبح منه، وما لم نعلم أن القبح والحسن يشبان عقلاً لم نحتاج إلى الاستدلال على أنه لا يفعل القبيح إذ لا قبيح يمكن وجوده منه تعالى، ولو لم نثبت قادرته على فعل القبيح لم نعلم أن تركه له لأجل قبحه وكنا نجوز أن يكون لعدم القدرة عليه، ولم نحتاج إلى الاستدلال على أنه لا يفعله. فالمقدمات الأربع الكلام في حقيقة الفعل وقسمته وتوابع ذلك وهو الفصل الأول. والثانية الكلام في الوجه الذي لأجله وجب الواجب وقبح القبيح وحسن الحسن وهو الفصل الثاني. والثالثة أنا نعلم بالعقل وجوب بعض الأفعال إلى آخره وهو الفصل الثالث. والرابعة الكلام في أن الله تعالى قادر على ما لو فعله لكان قبيحاً وهو الفصل الرابع.

قوله: (كالمسببات المتراخية). يعني مسببات الاعتمادات كالإصابة في الرمي ونحو ذلك، إذ لا تراخي من المسببات غيرها.

وتنقسم إلى قبيح وحسن، ولا قبيح ولا حسن، فالذي ليس بقبيح ولا حسن هو ما ليس له صفة زائنة على كونه فعلاً كتنفاس الرمل عند السير وانتثار التراب عند الجلود ونحو ذلك من الأفعال اليسيرة.

والقبيح: هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه لا في حالة عارضة. وقلنا: على بعض الوجوه لتدخل الصغائر والقبايح الواقعة من الساهي والنائم عند غير أبي هاشم، فإنه يشترط في القبيح قصد، ولتدخل القبايح الواقعة من الصبيان وماتر من لا عقل له عند غير أبي الحسين فإنه يشترط في القبيح العلم أو التمكن منه.

قوله: (لتدخل الصغائر).

يعني حيث صدرت ممن له ثواب أكثر من عقابها فإنه لا يستحق عليها ذمًا مع قبحها لكنه يستحق الذم عليها على بعض الوجوه، وهو أن يفعلها وليس له من الثواب ما يزيد على عقابها.

قوله: (عند غير أبي هاشم). وإلى مثل قوله ذهب أبوه أبو علي وأصحابهما.

قوله: (عند غير أبي الحسين). وإلى مثل قوله ذهب ابن الملاحي حكاه عنه الفقيه قاسم، وحكى عنهم الإمام يحيى إطلاق القول بعدم قبح أفعال الصبيان ومن لا عقل له والساهي والنائم، واحتجوا بأن القبيح يقبح لوقوعه على وجه إذا علم فاعله قبحه أو تمكن من العلم، والصبيان ونحوهم لا علموا ولا تمكنوا.

نعم وأما أبو علي بن خلاد وغيره من متأخري المعتزلة فذهبوا إلى أنه / ٣٩١ / ما صدر من الساهي والنائم والصبيان والمجانين من أنواع القبيح فهو قبيح لأن القبيح يقبح لوجه يقع عليه من كونه ظلمًا وكذبًا وجهلاً وعبثًا، وبه قال الشيخان وأصحابهما في الصادر من الصبيان والمجانين. قال الإمام يحيى بن حمزة ~~الطوسي~~: وبهذا قالت الزيدية.

واعلم أنه لا خلاف في أن القبايح لا تقبح منهم، بمعنى أنهم لا يستحقون عليها ذمًا ولا عقابًا..

وكذلك القبائح الواقعة من الملجأ والمكره عند من يقول بقبحها، فإن كل هذه قبائح ولا يستحق اللوم عليها إلا على بعض الوجوه.

وقلنا: إلا في حالة عارضة احترازاً من تناول الميتة وشرب الخمر عند الاضطراب المفرد، فإنه واجب، ومع ذلك فإنه يستحق اللوم عليه على بعض الوجوه إلا أن الخمر حالة وجوده حالة عارضة، وأصله القبح للدخوله في حقيقة القبيح، ولا يخرج من الحد ما استحق اللوم عليه على كل الوجوه لأنه قد استحق على بعض الوجوه وزيادة.

قوله: (عند من يقول بقبحها). هو الظاهر من مذهب الأصحاب والموافق للقواعد وإن لم يقبح منها بمعنى أنها لا يستحقان عليها ذمًا ولا عقاباً، وقد نص الفقيه قاسم على أن الإلجاء لا يخرج القبيح عن كونه قبيحاً، وفي كلام أبي الهذيل ما يدل على مخالفته في ذلك فإنه ذكر أن الكذب الواقع من المكره لا يقبح وإن لم يعرض.

وذكر الفقيه قاسم أن الإلجاء قد يرفع قبح الفعل كمن الحي إلى إفساد زرع لغيره.

قوله: (وقلنا: إلا في حالة عارضة)... إلى آخره.

اعلم أن ظاهر هذا القيد لا يفيد ما أراد به من الاحتراز بل يفيد نقضه لأن تناول الميتة يستحق الذم عليه على بعض الوجوه لا يستحق الذم عليه إلا في حالة عارضة، فكما أنه يدخل تناول المضطر للميتة بقولنا: على بعض الوجوه فإنه يدخل بقولنا: إلا في حالة عارضة. ولعل الوجه في تمشيته ألا يجعل استثناء من قوله: هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم بل يجعل استثناء من المحدود كأنه قال: فما جمع هذه القيود فهو قبيح إلا في حالة عارضة فليس بقبيح، وعلى كل حال ففيه ركة.

قوله: (ما استحق اللوم عليه على كل الوجوه). يعني كجهل المكلف بالله تعالى.

واعلم أن هذه الحقيقة التي ذكرها المصنف للقبيح رسمية وحدّه الحقيقي على ما ذكره بعضهم: ما ليس للقادر عليه المتمكن منه الإقدام عليه على بعض الوجوه، فهذه الأوصاف

والحسن: هو ما إذا فعله المتمكن من العلم بصفته لم يستحق اللوم بوجه قلنا: المتمكن مع العلم بصفة لتخرج أفعال غير المكلفين وأفعال الساهي والنائم، فإنها لا توصف بالحسن وإن وصفت بالقبح، والفرق أن القبيح يقبح لوقوعه على وجهه، فمتى وقع عليه قبح من أي فاعل كان والحسن إنما يحسن لحصول غرض فيه وتعريه عن سائر وجوه القبح، هذا ما يقوله الجمهور.

فلما الشيخان فعندهما أن الحسن أيضاً إنما يحسن لوقوعه على وجه من كونه جلب نفع أو دفع ضرر، إما للنفس أو للغير.

واعترضه الجمهور بأنه يلزم حسن الكلب الذي فيه جلب نفع أو دفع ضرر. ويمكن الجواب: بأنهما يشترطان تعريه عن وجوه القبح كما يشترطان في قبح القبيح صلوره عن قصد.

تجري مجرى الذاتية إذ لا تعقل ماهية القبيح مع كونه للمتمكن منه الإقدام عليه وليست بذاتية لأنها أوصاف للقادر عليه لاله. قلت: والظاهر أنها أيضاً حقيقة رسمية.

فائدة:

القبيح يسمى قبيحاً لغة وشرعاً، وأما تسميته جريمة ومحظوراً ومعصية ومكروهاً لله تعالى فأسماؤه شرعية.

قوله: (فلما الشيخان)... إلى آخره. وإلى مثل ما ذهبنا إليه ذهب القاضي في مواضع وله في مواضع آخر ما يقضي بموافقته لأبي عبد الله والجمهور.

قوله: (من كونه جلب نفع أو دفع ضرر إما للنفس أو للغير).

هذا هو الوجه عندهما فيما عرف فيه ذلك، وأما نحو الصدق الذي لا نفع فيه ولا دفع فحسن عندهما لكونه صدقاً، وكذلك الأمر بالحسن والنهي عن القبيح يحسن لكونه أمراً

فصل/وينقسم الحسن، إلى واجب، ومندوب أو ما في حكمه، ومكروه، ومباح.

فالواجب في اللغة: هو الساقط، ومنه ﴿فَإِذَا وَجِئْتَ جَنَّوَتَهَا﴾ [الحج: ٣٦]، وهو الثابت أيضاً. وفي الاصطلاح: هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق اللوم على بعض الوجوه.

بذلك ونهياً عن ذلك، قيل: وكلامهم جميعاً متقارب مع اتفاقهم على أنه متى حصل وجه قبح مع وجه الحسن أن الحكم يكون له ويقبح الفعل ولا يعتبر حصول وجه الحسن فيه. قوله: (واعترضه الجمهور)... إلى آخره.

الأحسن في توجيه اعتراضهم أنه لو كان يحسن لوجه يقع عليه للزم إذا اجتمع في الفعل وجه حسن ووجه قبح أن يكون حسناً قبيحاً ككذب فيه جلب نفع أو دفع ضرر. قوله: (ويمكن الجواب)... إلى آخره.

يرد عليه أنه لو كان للحسن وجه لا يستقل بالتحسين ولم يقف تأثيره على انتفاء وجه القبح كما أن وجه القبح لما كان مؤثراً في القبح استقل بالتأثير فيه ولم يحتاج إلى انتفاء وجه الحسن. (فصل: قوله: (وينقسم الحسن)... إلى آخره.

كان قياس قوله: ومندوب أو ما في حكمه وأن يقول: ومباح أو ما في حكمه. والذي في حكمه العقاب من فعل الله تعالى، ولا يسمى مباحاً لأن المباح: ما عُرِّفَ فاعله حسنه إلى آخر حده، ولا يصح أن يكون الله معرفاً لكن له حكم المباح. قوله: (وهو الثابت أيضاً).

منه قوله سليمان عليه السلام: «إذا وجب المريض فلا تبيكين باكية» أي إذا ثبت ساكناً، ومنه وجب الحق على فلان، أي ثبت وقر. قوله: (وفي الاصطلاح).

اعلم أنه يستعمل اصطلاحاً في أمور أربعة: أحدها: ما ذكره وهو الواجب الذي هو مناط التكليف.

ويدخل في ذلك ما يكون استحقاق الذم على الإخلال به عارضاً.
قلنا: على بعض الوجوه لتدخل الواجبات المخيرة

والثاني: الواجب الذي هو في مقابلة الجائز. يقال: صفات الله واجبة له، المعنى أنها غير جائزة.

والثالث: الذي هو في مقابلة الاختيار كما يقال: كون الجسم متحركاً صادر عن مؤثر على سبيل الوجوب أي ليس بمختار.

والرابع: الذي يراد به الثابت المستمر، يقال: من توفرت دواعيه إلى الفعل وصوارفه عن تركه وجب حصول الفعل منه بمعنى استمر حصوله.

قوله: (ويدخل في ذلك ما يكون استحقاق الذم على الإخلال به عارضاً).

اعلم أن المصنف استشعر ورود إشكال على حده للواجب وهو أن يقال: يلزمك أن يكون أكل الميتة وشرب الخمر واجباً لأنه يستحق الذم على تركه على بعض الوجوه، وهو مع الضرورة وخشية التلف، فأراد أن ينبه في الحد على دفع هذا الإشكال، ولكن صعب عليه الاحتراز ولم تتسهل له العبارة، لأنه إن استثنى ذلك وقال: إلا في حالة عارضة لزم إخراج أكل الميتة ونحوه مطلقاً في حالة الضرورة وغيرها، وليس كذلك فإنه في حالة الضرورة واجب لا محالة، فقال: ويدخل في ذلك. إلى آخره.

ودخوله قد حصل من قوله: على بعض الوجوه. لكنه دخل معه غيره وهو أكل الميتة ونحوه في غير حال الضرورة، وهذا الذي زاده المصنف لا يخرج في العبارة ركة وإن كان المقصود معروفاً.

ولو قيل: ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه ما لم يكن أصله القبح ولا يجب إلا في حالة عارضة لكان أوضح وأسلم، والله أعلم.

قوله: (لتدخل الواجبات المخيرة).

قلنا: على بعض الوجوه لتدخل الواجبات المخيرة وفرض الكفاية، والواجب الموسع والمطلق الذي تركه صغيرة، فإنه إنما يستحق الذم على الإخلال بهله على بعض الوجوه.

يعني كالكفارات الثلاث فإن المكلف إذا فعل واحدة منها وترك الآخريتين فقد ترك واجباً ولا يذم على تركه في هذه الحال، لكنه يذم على تركه على بعض الوجوه وهو حيث لا يكون قد فعل ما فعله.

قوله: (وفرض الكفاية).

يعني فإنه إذا فعله بعض المكلفين وتركه الآخرون فإنهم لا يذمون على تركه في هذه الحال وهو واجب عليهم، لكنهم يذمون على بعض الوجوه وهو حيث تركوه ولم يفعله غيرهم.

قوله: (والواجب الموسع).

يعني فإن المكلف إذا تركه في أول الوقت فربما سمي تاركاً للواجب ولا يستحق الذم لكنه يستحقه على بعض الوجوه، وهو حيث تركه حتى خرج الوقت أو تركه في أوله غير عازم على فعله في بقية وقته.

قوله: (والمطلق الذي تركه صغيرة).

يعني فإن تاركه لا يذم حيث له ثواب أكثر من عقاب تركه، ويذم على بعض الوجوه حيث تركه ولا ثواب له يزيد على عقاب تركه، وأراد بالمطلق ما لم يرد مؤقتاً بوقت كالحج ونحوه.

قال الإمام يحيى: والاحتراز في حد الواجب عما تركه صغير وفي حد القبيح عن الصغيرة ليدخلا بقولنا: على بعض الوجوه لا يتأتى إلا على مذهب متقدمي المعتزلة من أن الصغيرة تنقسم إلى محققة ومقدرة، فالمحققة حيث يكون ثواب فاعلها أكثر من عقابها، والمقدرة حيث لا يكون ثوابه أكثر لكنه يمكن أن يكون أكثر بحيث أنه لو كان له ثواب كثير ألوقت مكفرة في جنبه، فأما على اصطلاح متأخريهم وهو أن الصغيرة ليست إلا قسماً واحداً وهو المحققة فلا نحتاج إلى الاحتراز منها ولا يصح.

ولا ينتقض بما يستحق اللم بالإخلال به على كل الوجوه لعدم التنافي.
قلنا: ويدخل في ذلك ما يستحق اللم على الإخلال به في حالة عارضة أردنا به بعض
المحظورات والمباحات، فإنه يجب عند الاضطرار ويستحق اللم بتركه، إلا أن هذه الحالة عارضة
وهو غير واجب في ما عداها، وإن كان قد استحق اللم على الإخلال به على بعض الوجوه لما
كان وجوبه عارضاً والأصل خلافه.
وينقسم إلى عقلي كقضاء الدين ودفع الضرر عن النفس ومحو ذلك وشرعي كالصلاة
والنية ومحو ذلك.

قلت: وما ذكره ليس بصحيح فإن الاحتراز محتاج على كلا المذهبين، إذ المراد أن هذا الفعل
أو الترك المعين الذي هو صغيرة في حق هذا الفاعل المعين الذي ثوابه أكثر من عقابه يستحق
الذم عليه على بعض الوجوه، وهو حيث يصدر منه ولا ثواب له يزيد على عقابه وسواء قلنا
بأنه حيثئذ صغيرة مقدره أو لا.

قوله: (لعلم التنافي). أراد الذي يستحق اللم عليه على كل وجه يستحق اللم عليه على
بعض الوجوه قطعاً فقد دخل في المحدود، وفيه نظر.

تنبيه:

الواجب يسمى أيضاً فرضاً ولازماً ولازماً وحتماً، والخفية يفرقون بين الفرض والواجب
فيجعلون الفرض ما دل على وجوبه دليل قاطع، والواجب ما الدليل عليه ظني.
قوله: (وينقسم إلى عقلي)... إلى آخره. هذه القسمة بحسب طريقه، والعقلي: ما علم
وجوبه بالعقل وهو ضربان: ضروري كقضاء الدين وزد الوديعه وشكر المنعم.
واستدلالي: كوجوب المعارف الإلهية وشكر المنعم المعلوم إنعامه دلالة.
والشرعي: ما لا تعلم وجوبه إلا من جهة الشرع، ولا يقال: ما علم وجوبه من جهة
الشرع، فإنه يدخل فيه ما علم وجوبه عقلاً وشرعاً وليس بشرعي بل هو عقلي لسبق العقل

وينقسم إلى: غير، وهو الواجب الذي يقوم مخالفه في الصورة مقامه كرد الوديعه بالنفس أو بالغلام وكالكفارات الثلاث.

ومعين، وهو ما لا يقوم مخالفه في الصورة مقامه كعرفة الله تعالى وكالصلاة.

إلى معرفة وجوبه ولأن دليل العقل أقوى، فأما ما تطابق فيه العقل والشرع من العمليات وكان يجوز أن يرد الشرع فيه بخلاف حكم العقل فإنه شرعي مثاله: ما ورد الشرع بتحريم ذبحه من الحيوانات التي لا يؤكل لحمها. ذكر ذلك أبو الحسين وغيره. وذهب الشيخ الحسن وصاحب الجوهره إلى أن ما هذه صفته عقلي.

والشرعي ضربان: ضروري: كالصلاة والزكاة والحج والصوم، فإنه يعلم بالضرورة أن النبي صلواته على من اتبع الهدى أتى بشرعيتها وكان يدين بها. واستدلالي: كتفاصيل فروض الصلاة والوضوء وأعمال الحج ومقادير النُّصْب في الزكاة ونحو ذلك.

تنبية:

اعلم أن قولنا شرعي أعم من أن نقول: سمعي. لأن السمعي مقصور على ما يسمع من الأدلة الشرعية نحو كلام الله وكلام رسوله، والشرعي يدخل فيه غير ذلك كدلالة فعله صلواته على من اتبع الهدى والقياس.

قوله: (وينقسم إلى غير)... إلى آخره. هذه قسمة للواجب بحسبه في نفسه.

قوله: (يقوم مخالفه في الصورة مقامه). وإنما لم يقل: يقوم غيره لأنه ليس في الواجبات شيء لا يقوم غيره مقامه فإن الصلاة في جانب من المسجد تقوم مقامها الصلاة في جانب آخر مع أنها أعيان آخر، ولسنا نكلف باتحاد أعيان الذوات لأنها لا تميز لنا عن غيرها فالتكليف بها تكليف بغير الممكن. قال السيد مانكديم: وإن وجد فيها يجب على الله تعالى يعني لأنه لا يمتنع اختصاص المصلحة الدينية بأعيان يوجد الله تعالى دون غيرها، وهو تعالى قادر عليها عالم بتمييزها كبعثته من علم أن المصلحة له ولسائر المكلفين في إرساله دون غيره.

وينقسم إلى: موسع، وهو: ما يجوز تأخيره عن أول أوقات وجوبه كقضاء الدين قبل المطالبة والصلاة في أول الوقت.

ومضيق: وهو الذي لا يجوز تأخيره كقضاء الدين بعد المطالبة والصلاة في آخر الوقت. والمندوب: هو ما كلفنا فعله ولم نلزم على تركه بحال.

وقلنا: بحال احترازاً من الواجب المخير، وفروض الكفايات وسائر ما احترازنا منه في حقيقة الواجب، فإننا كلفنا فعله ولم نلزم بتركه في بعض الأحوال لكننا نلزم في بعضها بخلاف المندوب فإننا لا نلزم بتركه أصلاً ٨٧٣

قوله: (كرد الوديعة بالنفس أو بالغلام).

جعل هذا مثلاً للمخير العقلي والأولى في تمثيله أن ينزل بإنسان داء فقيل له: تنفك الحجاماة أو شرب هذا المسهل لأن اختلاف الصورة ههنا واضح.

قوله: (وينقسم إلى موسع)... إلى آخره.

هذه قسمة بالنظر إلى وقته، وكان الأولى في هذا النوع من التقسيم أن يقال: وينقسم إلى: مطلق لا وقت له كالزكاة والحج ونحو ذلك.

وإلى مؤقت وهو ضربان: موسع ومضيق، وقد قيل في حقيقة الموسع: ماله وقت يسعه ويزيد عليه. وفي حد المضيق: ماله وقت يسعه أو بعضه ولا يزيد عليه.

ذكره بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة ^{الطبرستانى}]. قال: ولا يكون الواجب المؤقت إلا في الواجبات الشرعية.

قوله: (والمندوب هو ما كلفنا فعله)... إلى آخره.

هذا بناء على مذهب أبي إسحاق بن عياش وهو أنا مكلفون بالمندوب خلاف ما ذهب إليه ابن الحاجب وغيره من أنه ليس بتكليف. قال ابن الحاجب: والخلاف هذا لفظي.

فقال بعض شارحي كتابه: لأنه إن أريد بالتكليف ما يترجح فعله على تركه سواء ذم

وأما ذم الفقهاء لتترك النوافل أجمع فليس بدم على الحقيقة وإنما هو استنقاص له من حيث يستل على استهائه بالخير وقصور همته

والذي في حكم المندوب هو التفضل الصادر من جهة الله تعالى، فإنه لا يوصف بشيء من هذه الأوصاف مع أنه حسن.

والمكروه ما كلفنا تركه ولم ندم على فعله بحال. وقلنا: - احترازاً من الصغائر وسائر ما تقدم ذكره في حقيقة القبيح، فإننا كلفنا تركه ولم ندم على فعله في بعض الأحوال لكننا ندم في بعضها بخلاف المكروه، فإننا لا ندم عليه أصلاً.

والمباح: هو ما لم نكلف بفعله ولا بتركه مع حسنه، وقلنا: مع حسنه احترازاً من الفعل اليسير فإنه ليس بحسن.

تاركة أم لا فهو تكليف، وإن أريد أنه مطلوب طلباً يمنع تركه فليس بتكليف، وهكذا المكروه في جانب النهي فإنه كالمندوب في جانب الأمر خلافاً واحتجاجاً.

قوله: (وأما ذم الفقهاء)... إلى آخره. إشارة إلى ما نسب إلى الناصر وأكثر المعتزلة / ٣٩٤ / أنه من اعتاد ترك النوافل فسق، وعن القاضي أن ترك السنة لغير عذر محذور، وظاهره فيه غاية الضعف فلا تفسيق إلا بقاطع. وقد قال صلى الله عليه وسلم في الأعرابي الذي أقسم لا زاد على الفرائض ولا نقص: «أفلح وأبيه إن صدق»^(١).
قوله: (والمكروه)... إلى آخره.

إنما سمي مكروهاً تجوزاً لأن النهي عنه ليس بنهي على الحقيقة إذ لا تقترب به كراهية لكن لما أشبه القبيح في أنه يستحق بتركه الثواب سمي مكروهاً، ومثاله في الشرع واضح، والعقلي منه كالتعيس وعدم البشر لغير سبب.

(١) - هو بعض حديث عن أنس قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله: كم فرض الله على عباده من الصلوات؟ قال: «افترض الله على عباده صلوات خمساً» فحلف الرجل لا يزيد عليه شيئاً ولا ينقص منه، فقال صلى الله عليه وسلم: «أفلح وأبيه إن صدق»، وفي رواية الترمذي «إن صدق ليدخل الجنة» أخرجه مسلم والترمذي. اهـ

فصل/ في الوجه الذي لأجله وجب الواجب وقبح القبيح وحسن الحسن

اعلم أولاً أن العلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح جملة أو تفصيلاً، فلا يعلم وجه قبح الظلم مثلاً إلا من علم كونه ظلماً لأنه هو الوجه في قبحه وسواء علم التفصيل وهو أن كونه ظلماً هو الوجه في القبح أو لم يعلم أنه الوجه لكنه قد علمه. إذا ثبت هذا فقد عرفت انقسام الأفعال إلى عقلي وشرعي، فلما العقلية فتجب لوجوه تقع عليها من نحو كونها قضاء دين أو رد دبيعة أو شكر منعم أو دفع ضرر، وتجب لوجوه تقع عليها من نحو كونها ظلماً وعبثاً،

(فصل: في الوجه الذي لأجله وجب الواجب وقبح القبيح وحسن الحسن)

قوله: (جملة أو تفصيلاً). قد بينها في قوله: (فلا يعلم قبح الظلم)... إلى آخره.

ويعرف منه أن من علم كونه ظلماً فقد علم وجه القبح جملة، ومن علم أن كونه ظلماً هو المؤثر في قبحه فقد علمه تفصيلاً.

قوله: (من نحو كونها ظلماً وعبثاً)... إلى آخره.

اعلم أن أمهات القبائح أربع: الظلم والكذب والعبث والجهل. وإنما قبحت لكونها ظلماً وكذباً وعبثاً وجهلاً وما عداها من القبائح راجع إليها، وضابط ذلك أن يقال: الوجه الذي إذا وقع عليه الفعل كان قبيحاً لا يخلو إما أن يكون من حيث تعلقه بغيره أو من حيث الفعل نفسه:

فالأول الكذب والجهل، إذ وجه قبحها كون متعلقها لا على ما هو به.

والثاني لا يخلو إما أن يكون عدم الغرض في الفعل فهو العبث، أو كون فيه ضرر خالص وهو الظلم فلا يرد قبح الظن الذي متعلقه لا على ما هو به لأن له مقتضياً وهو الأمانة بخلاف الكذب والجهل، فلو قدرنا صدور ظن لا عن أمانة متعلقة لا على ما هو به لكان قبيحاً لكنه لا يقع إذ لا داعي إليه.

وجلب ضرر ومفسدة ومحو ذلك، وتحسن لحصول غرض فيها وتعريفها عن سائر وجوه القبح بحسب الخلاف المتقدم.

وأما الشرعيات فتحسن عند غير أبي علي لكونها مصلح وإطلاقاً في العقليات العمليّة احترازاً من محو المعرفة، فما كان لطفاً في واجب فهو واجب كالفرائض وما كان لطفاً في مندوب فهو مندوب كالنوافل بحسب خلاف في النوافل سيأتي في باب التكليف.

قوله: (ومفسدة ومحو ذلك).

المفسدة: ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل القبيح وترك الواجب، وأراد بنحو ذلك سائر القبائح كالكذب والجهل.

قوله: (بحسب الخلاف المتقدم) يعني بين الشيخين والجمهور في وجه الحسن.

قوله: (فيحسن عند غير أبي علي).

يعني فأما أبو علي فإنه يجعل الوجه في وجوب الواجبات الشرعية كونها تروكاً للمفاسد، بمعنى أن فعلها يمنع وجود القبيح الشرعي^(١)، وفي كلام الشيخين ما يقضي بجواز أن يكون وجه الوجوب تحصيل الثواب وبه قال الأصم وغيره، وتأول صاحب (المحيط) كلام الشيخين.

قوله: (بحسب خلاف في النوافل سيأتي)

إشارة إلى ما ذهب إليه الجمهور من أن وجه حسنها كونها مسهلة للفرائض وسيأتي

(١). أما عند قدماء أئمتنا عليهم السلام فوجه قبح القبيح الشرعي كالزنا وشرب الخمر هو كونه كفر نعمة المنعم، وكفران النعمة قبيح عقلاً، يانه أن امتثال أمر المالك المنعم واجب عقلاً لمكان نعمته، فامتثال أمره شكر لنعمته، إذ الشكر يكون باللسان والجان والأركان، وإذا ثبت ذلك ثبت أن ترك امتثال أمره وعصيانه يكون كفراً، وعلى مثل هذا يكون وجه حسن الحسن الشرعي كالصلاة والصيام هو كونه شكراً للمالك المنعم بامتثال أمره، وإلى مثل هذا الذي ذكرناه في القبيح الشرعي والحسن الشرعي ذهب أبو القاسم البلخي وطائفة البندادين، حكاه عنهم القاضي عبدالله بن زيد العنسي في المحجة البيضاء، قال: ويظهر كثيراً من كلام أصحابنا البصريين أن العبادات شكر لنعم الله تعالى، قال: وهو قول الطائفة الكثيرة من أهل البيت عليهم السلام.

قلت: وحكى أبو مضر عن أهل البيت عليهم السلام أنهم يقولون: إن الشرعيات من العبادات ونحوها وجبت عقلاً كالعقليات سواء، والسمعيات إما كانت شرطاً للأداء لا للوجوب، ذكره في شمس الشريعة، له من شرح الأساس.

ويقبح عند غير أبي علي لكونها مفسدة في العقلية العملية.

وقل أبو علي: يجب لمنعها من القبيح، ويقبح لمنعها من الواجب.

واعلم أن معنى كون هذه المحسنات والمقبحات شرعية أنا علمنا حسنها وقبحها بالشرع، وليس المراد أن الشرع جعلها حسنة أو قبيحة، فإن ذلك عندنا غير واقف على اختيار مختار لولا هذا لما حسن التكليف.

تحقيقه، وفي (المحيط) عن بعض المتكلمين أن وجه حسنها كونها أظافاً في الواجبات الشرعية دون العقلية، وهذا القول فاسد لأنه يقتضي وجوبها، ووجه كراهة المكروه أن تركه مسهل لترك القبائح وليس فعله مفسدة داعياً إلى فعلها إذاً لقبح، ولا يلزم من القول بأن النوافل تسهل الواجبات أن تكون داعية إليها ولطفاً فيها فيجب بل كما يقول من تعود الأسفار سهلت عليه وإن لم يكن السفر الأول داعياً إلى الآخر.

واعلم أن وجه وجوب الواجبات العلمية كونها أظافاً في العقلية العملية، ووجه قبح الاعتقادات الجهلية والتقليدية والتبخيتية كونها مفسدة في الواجبات العقلية العملية ذكره بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة الطبري].

تنبيه

إن قيل: إذا كان وجه وجوب الواجب الشرعي كونه لظافاً فما قولكم في فرض الكفاية، أهو لطف لفاعله فقط أو له ولغيره أو لغيره فقط؟ فإن قيل بأحد الأولين لزم أن يتعين عليه، وإن قيل بالثالث لزم ألا يجب عليه لأن نفع الغير لا يجب. والجواب: أنه لطف له ولهم جميعاً، ولا يلزم أن يتعين عليه لأنه لطف للجميع من أي فاعل كان وليس لفاعله من الإلتطاف به إلا كما لغيره، وإنما يختص بثوابه لا غير، ومن هنا قيل بأن ثوابه أكثر من ثواب فرض العين لإسقاطه الوجوب عن الكل.

قوله: (لولا هذا لما حسن التكليف). وذلك لأنها إذا لم تكن واجبة في نفسها أو قبيحة كان

ومن هنا قل أصحابنا: إن العلم بأصول المحسنات والمقبحات ضروري أرادوا بذلك أنا نعلم بالضرورة قبح كل مفسدة في الدين وحسن كل مصلحة في الدين على الجملة، فإذا كان في الأفعال ما هو مصلحة وفيها ما هو مفسدة ولم تقف عقولنا على العلم بذلك وقد علمنا بدليل العقل أن الله لا يأمر إلا بالمصلحة ولا ينهى إلا عن المفسدة، فمتى عرفنا ذلك بالشرع ألحقناه بالجملة المقررة ولم يكن من جهة /١٧٤/ الشرع إلا التعريف فقط كما نعلم بالضرورة وجوب دفع الضرر عن النفس، فمتى عرفنا الطبيب أن في بعض المأكولات ضرراً وجب علينا اجتنابه، ولم يكن منه إلا التعريف.

ويمثل هذا محجيب على البراهمة حيث قالوا: إن جاء الأنبياء بما يوافق العقل ففسي العقل عنهم خفية، وإن جاءوا بما يخالفه وجب ردهم.

فقلنا: جاء الأنبياء بتعريف المصلح والمفاسد التي لم يقف العقل على معرفتها، وقد تقرر في العقل حسن المصلح وقبح المفاسد وهنا واضح كما ترى.

ولا نلتفت إلى ما يشنع به أهل الزرع من قولهم إن المعتزلة تزعم أنه يعرف بالعقل وجوب الصلاة فإن المعتزلة إنما قالوا يعلم بالعقل حسن حسن كل مصلحة وقبح كل مفسدة فلما أن الصلاة مصلحة والخمر مفسدة فلا يعلم بالعقل.

التكليف بها فعلاً أو تركاً عبثاً لا فائدة فيه، ولم يكن لجعل هذه واجبة في أنفسها أو قبيحة كان التكليف بها فعلاً أو تركاً عبثاً لا فائدة فيه، ولم يكن لجعل هذه واجبة وهذه قبيحة معنى إذ لا مخصص.

قوله: (أرادوا بذلك أنا نعلم بالضرورة قبح كل مفسدة في الدين وحسن كل مصلحة في الدين). /٣٩٥/

فيه نظر لأن أمر الدين وشأنه غير معلوم بالضرورة فكيف يعلم بالضرورة قبح ما هو مفسدة فيه، وحسن ما هو مصلحة فيه، وهو يستلزم أن يعلم الفرع ضرورة مع أن الأصل لا يعلم إلا بالاستدلال، ولعله يجاب بأن المراد بالدين وجوب الواجبات وقبح المقبحات على الإطلاق، وفي ذلك ما نعلم ضرورة.

فصل/ وذهب البغداديون من شيوخننا إلى أن القبيح يقبح لعينه.

وقال ابن الإخشيد يقبح القبيح للإرادة.

وقالت الأشعرية: إنما يحسن الفعل ويجب للأمر، ويقبح للنهي.

وقالت الجهمية: لكوننا مملوكين مر بوبين.

وقالت الفلاسفة وبعض أهل الجبر: لا قبيح ولا حسن إلا من جهة الاستحلاء والنفرة.

لنا: أن العلم بالوجوب والقبيح يلود مع العلم بالوجوه التي تقع عليها الأفعال العقلية ثبوتاً وانتفاء مع زوال ما هو أولى من ذلك وكذلك العلم بالحسن يلود مع العلم بمحصل الغرض وزوال وجوه القبح، وسيوضح عن قريب،

(فصل: قوله: (وذهب البغداديون من شيوخننا إلى أن القبيح يقبح لعينه).

قد تؤول كلامهم بأن معنى كون القبيح ذاتياً للظلم مثلاً أنه لا يقع ظلم إلا وهو قبيح، وكذلك سائر القبائح فهو ذاتي لما قد حصل فيه وجه القبح لا لمجرد ذات الفعل، فيكون جعله للذات تجوزاً ويعود مذهبهم إلى مذهب البصريين.

قوله: (وقال ابن الإخشيد). هو أبو بكر محمد، ذهب هو وأتباعه إلى أنه قبح الفعل للإرادة المتعلقة به من جهة فاعله.

قال المهدي أحمد بن يحيى المرتضى عليه السلام: وإنما أرادوا أن الذي يؤثر في وقوع الفعل على وجه دون وجه هو الإرادة والقبح فرع على وقوعه على وجه مخصوص، فإذا لم يقع على ذلك الوجه إلا بالإرادة كانت هي المؤثرة في قبحه لأنه ما أثر في السبب فهو المؤثر في المسبب، وعلى هذا فالخلاف بيننا وبينهم يعود إلى الوفاق فإنهم على هذا يوافقوننا في أنه يقبح لوقوعه على وجه ونحن نوافقهم أنه لا يقع على ذلك الوجه إلا بالإرادة. وفيه نظر.

قوله: (وسيتضح عن قريب).

يعني إبطال أقوال المخالفين والرد على ما احتجوا به.

ويبطل قول البغداديين أنا وجدنا كثيراً من الأفعال يقبح في حالة دون حالة ولو قبح لعينه لقبح في كل حال؛ لأنه عين واحدة كالسجدة تحسن إذا كانت لله وتقبح إذا كانت للشيطان، وكذلك الخبر بأن زيداً في الدار يحسن إذا كان فيها ويقبح إذا لم يكن فيها، وهو خبر واحد

تبيينه:

لم يذكر المصنف هذا الدليل على أن وجه وجوب الشرعيات وقبح القبائح الشرعية ما ذكره فلنذكر ما يذكره الأصحاب في ذلك مفصلاً، أما الذي يدل على أن وجه وجوب الشرعيات كونها مصالح لنا فهو أن الله تعالى قد عرفنا وجوبها، ولا يصح أن تجب لا لأمر وإلا لم يكن وجوبها أولى من عدمه. وإذا كان وجوبها لأمر فلا يصح أن يكون هو الخبر بوجوبها أو الأمر بها لأنها ما لم تكن واجبة لم يحسن الإخبار بوجوبها، ولا الأمر بها بل يقبح لأن إيجاب ما ليس بواجب قبيح. وكان يلزم وجوب المباح والقبيح لو وقع الإخبار بوجوبها أو الأمر بها مع ثبوت وجه القبح والإباحة، ولا يصح أن تكون واجبة للشواهد لأن طلبه لا يجب وإلا لوجبت النوافل، ولا يصح وجوبها لدفع ضرر العقاب لأن استحقاق العقاب بتركها فرع وجوبها فيؤدي إلى الدور، فلم يبق إلا أن وجوبها علينا لكونها مصالحاً ولطفاً، ولا يصح أن تكون لطفاً في المعارف الإلهية لأننا لا نعلم وجوبها إلا بعد حصول تلك المعارف فلم يبق إلا أن تكون لطفاً في الواجبات العقلية العملية، وترك المقبحات من العقلية. والذي يدل على أن القبائح الشرعية قبحت لكونها مفسدة أن الله تعالى نهى عنها وأعلمنا بقبحها ورغب في تركها، فإما أن تقبح لأمر أو لا لأمر، وتعود القسمة التي ذكرناها آنفاً في الواجبات الشرعية.

قوله: (ويبطل قول البغداديين)... إلى آخره. هذا الذي ذكره وجه صحيح في إبطال قولهم، وقد ذكر أصحابنا في إبطاله وجوهاً آخر منها: أن صفة الذات ترجع إلى أفراد الذوات فكان يلزم في كل حرف من حروف الكذب أن يكون قبيحاً وإن لم ينضم إليه غيره.

شبهتهم: أن الجهل لا يقع غير جهل.

والجواب: لا نسلمه بل يجوز أن يقع غير جهل، فإنه لو اعتقد أن زيداً في النار وليس فيها كان جهلاً ولو اعتقد هذا الاعتقاد بعينه وهو فيها مع سكون النفس لكان علماً، وكذلك لو بقي الاعتقاد حتى نشاهده فيها فإنه يصير علماً. ومن هنا قل أصحابنا إن العلم من جنس الجهل.

وبعد: فلو سلمنا أن الجهل لا يصير غير جهل لما سلمنا في سائر القبائح.

ومنها: أن القبيح لو كان قبيحاً لذاته لكان يجب كونه قبيحاً في حالة العدم بناء على مذهبهم في ثبوت الذات وصفتها الذاتية في حالة العدم. ومنها: أن القبح لو كان لصفة ذاتية لوجب في كل القبائح أن تكون متماثلة لأن الاشتراك في الحكم الصادر عن الصفة الذاتية يقضي بالاشتراك في الصفة الذاتية، والاشتراك فيها يقتضي التماثل واختلافها لا شك فيه، لكن جميع هذه الوجوه مؤاخذه لهم بظاهر قولهم، ومجارة لهم بحسبه، وكلامهم قد يؤول بما ذكرناه، وقد حمل الرازي كلام الشيخ أبي القاسم في هذه المسألة وفي غيرها كقوله في الواجب والحسن والأمر والنهي والخبر وجميع الأوصاف / ٣٩٦ / التي تجري على الأفعال على أن مراده بقوله فيها لذاته وعينه، أن عين الضرر الذي فيه حقيقة الظلم يكون ظلماً، وكذلك الجهل والكذب والعبث ونحو ذلك لا تختلف الحال فيه ولا يحتاج في كونه كذلك إلى إرادة، وكذلك قوله في أنواع الكلام كالأمر فإنه بالوضع اللغوي موضوع للأمر من غير اعتبار إرادة كالأسد والحمار، وكذلك غيره من ضروب الكلام. قال الإمام يحيى عليه السلام: وكلام الرازي بنفسه يقضي بذلك سيما في ضروب الكلام وحمله لكلام أبي القاسم على ما ذكر ليس بالبعيد وهو جيد على النظر.

قوله: (وكذلك لو بقي الاعتقاد).

أي لو قدرنا أنه مما يبقى فبقي لكان على ما ذكر ويتضح الكلام في ذلك على مذهب أبي هاشم.

ويبطل قول ابن الإخشيد أنه يعلم القبيح من لا يعلم الإرادة بل من لا يثبتها.
 وبعد: فالإرادة مما يقبح ويحسن، فكان يجب أن يحتاج إلى إرادة.
 وبعد: فما ذكره دور لأن الإرادة إنما تقبح لقبح المراد فكيف يقبح المراد لقبح الإرادة؟
 شبهته: أن الكذب إنما يكون كذباً بإرادة الإخبار عن الشيء لا على ما هو به
 والجواب: أنا لا نسلمه بل يكون الخبر كذباً إذا لم يطابق سواء أراد أم لا، بل يكون كذباً وإن
 اعتقد المطابقة / ٨٧٥ وأراد الإخبار عنها.

وبعد: فلو سلمنا ذلك في الكذب لما سلمناه في غير الكذب من القبائح.
 ويبطل قول أهل الاستحلاء ما نعلمه من قبح الظلم والكذب والعبث وإن استحلته
 النفوس ووجوب رد الوديعة وقضاه الدين ودفع الضرر بالقصد ومحوه وإن نفرت عنه
 النفوس، وما نعلمه من حسن تحمل المشق في الأسفار مع النفرة. ويبطل قول أهل الجبر أنه
 يعلم هذا الوجوب والقبح من لا يعلم أنا مأمورون ومنهون أو مملوكون مربوبون كالملاحدة
 والبراهمة والجاهلية، والعلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح جملة أو تفصيلاً.

قوله: (بل من لا يثبتها). يعني نفاة المعاني وقد تقدم ذكرهم.

قوله: (وبعد فما ذكره فيه دور)... إلى آخره.

فيه إشكال لأنه إنما يكون دوراً لو قال: بأن قبح الفعل لقبح الإرادة كما توهمه عبارة المصنف
 لكن ظاهر مذهبه أنه يقبح للإرادة نفسها لا لقبحها فلا دور.

قوله: (وبعد فلو سلمنا ذلك). أي توقف قبح الكذب على إرادة الإخبار عن الشيء لا على
 ما هو به وإن كنا لا نسلمه، فإن القبح وكون الخبر كذباً لا يتوقف على تلك الإرادة وإنما
 يكون كذباً لأن خبره لا على ما هو به سواء أراد ذلك أو لم يرد.

قوله: (والبراهمة)... إلى آخره. لا إشكال في أنهم لا يعلمون كوننا منهين مأمورين
 لإنكارهم النبوات والشرائع، وأما كوننا مملوكين مربوبين فيعلمونه لاعتقادهم ثبوت
 الصانع، والله أعلم.

وبعد: فلو قبح فعل منا لأننا مملوكون مريوبون لوجب أن لا يحسن منا فعل قط لاستمرار علة القبح.

وبعد: فيلزم أن لا يجب علينا معرفة النبوة بل لا يمكن لأنه إنما يجب علينا معرفتها إذا علمنا أننا مأمورون منهيون ومملوكون مريوبون، ونحن لا نعلم أننا مأمورون إلا بعد العلم بالنبوة وهو محض الدور وإذا لم يمكن العلم بالنبوة لم يمكن العلم بوجوب واجب قط.

وبعد: فكان يلزم لو أمرنا الله بالظلم والكذب وسب نفسه وقتل من أحسن إلينا أن يجب ذلك ولو نهى عن عبادته وعن العدل والصدق وحسن الأخلاق أن يقبح وفي التزام هذا من الشناعة ما لا يخفى.

وبعد: فيلزم أن لا يوصف فعل الله بحسن ولا قبح لفقد الأمر والنهي.

وبعد: فيلزم في من أرتد أن ينتفي عنه العلم بقبح الظلم والكذب ووجوب قضاء الدين ورد الزديعة كما انتفى عنه العلم بقبح شرب الخمر ووجوب الصلاة.

وبعد: فلو أثر أمره تعالى ونهيه في القبح لأثر أمرنا ونهينا لأن صيغ الأمر والنهي تتماثل، فإن قالوا: الفرق أن الخالق يجب طاعته قيل لهم: بالعقل علمتم وجوب طاعة الخالق فقد أبطلتم منحكم في أن العقل لا يقضي بوجوبه أم بالأمر فيعود الإلزام لأنكم إنما نوزعتم في الفرق بين أمره وبين أمر عباده، فما لم تجعلوا الفرق عقلياً فالإلزام باق، ولا يتقلب علينا هذا لأننا نجعل أمره تعالى دليلاً على الوجوب لا مؤثراً فيه، وصح ذلك في أمره دون أمرنا لأنه تعالى حكيم لا يأمر إلا بحسن، فلذلك لم يدل أمرنا على الوجوب ولا نهينا على القبح، وأما نهى صاحب الدار عن دخولها فهو إنما يكشف عن عدم الرضى والدخول مع علم الرضى ظلم، فلذلك قبح الدخول لا لأجل النهي.

قوله: (وبعد فيلزم ألا يجب علينا معرفة النبوة)... إلى آخره. هذا الوجه خاص في إبطال القول بأن علة الحسن والقبح الأمر والنهي لا كوننا مملوكين مريوبين إذ لا تتوقف معرفة ذلك على العلم بالنبوة، فلم يكن إلى قوله: مملوكين مريوبين حاجة.

قوله: (وأما نهى صاحب الدار)... إلى آخره.

شبهتهم: أنه يقبح من الله تعالى فعل الظن ولا يقبح منا. والجواب: لم تكن العلة في قبحه منه تعالى هي أنه ظن حتى يقبح منا لذلك بل قبح منه لأنه يكون عبثاً لا فائدة فيه من حيث لا حكم للظن أي لا يقتضي حسن فعل ولا وجوبه إلا إذا صدر عن إمارة ينظر فيها فاعل الظن والنظر ٨٧٧ في الإمارة يستحيل عليه تعالى.

هذا جواب عن سؤال مقدر حاصله التزام أن يؤثر نهينا في القبح فإن من نهى الغير عن دخول داره أو وطئ أرضه أو نحو ذلك صار فعله لذلك قبيحاً ولا علة له إلا النهي.

فأجاب عنه بأن نبيه لم يكن علة لقبح تلك الأفعال بل كاشفاً عن عدم رضاه، وفعلها مع عدم رضاه يقبح لأنه إضرار به لا نفع فيه ولا دفع ولا استحقاق فكان ظلماً وكونه ظلماً وجه في قبحه وفيه نظر، لأنه يقبح وإن فرض عدم الضرر لكن يقبح حيث لا لمجرد نبيه بل لأن الشارع نهى عن التصرف في ملكه بغير رضاه، ونبيه قد كشف عن عدم الرضا فيكون ذلك من مناهي الشرع.

قوله: (شبهتهم أنه يقبح من الله تعالى فعل الظن).

يقال: كيف يتصور احتجاجهم هذا وهم لا يقولون بأنه يقبح من الله شيء لعدم نبيه، وأي دلالة في هذا على أن القبيح يقبح للنهي عنه وهذا إشكال ظاهر فلعلهم أتوا بهذه الشبهة توصلاً إلى بطلان قولنا كأنهم قالوا: إذا كان القبيح يقبح لوجه يقع عليه فلم قضيتم بقبح الظن من الله تعالى دوننا مع أن الوجه قد حصل في الموضوعين.

قوله: (من حيث لا حكم للظن)... إلى آخره.

قد يسلك في تعليل قبحه منه تعالى وجه آخر وهو أن يقال: يقبح من حيث يكون صادراً منه تعالى لا عن أمارة ينظر فيها، لأنه يستحيل كونه ناظراً في الأمارة إذ من حق الناظر الشك والتجويز.

قوله: (وهو تعالى عالم لذاته). فلو فعل الظن لفعله لا عن أمارة، والظن الصادر لا عن أمارة قبيح إذ لا فائدة فيه ولا ثمرة تحته.

شبهة: قالوا: أليس يحسن منه تعالى تكليف من المعلوم من حاله أنه لا يؤمن، ويقبح من أحدنا طلب هذا التكليف إذا علم من نفسه أنه لا يؤمن.

والجواب: أول ما في هذا أنهما أمران متغايران، فالذي حسن منه تعالى هو التكليف والذي قبح من أحدنا هو طلبه والتكليف غير طلبه، وبعد فلما قبح من أحدنا هذا الطلب لأنه يستجلب به الضرر على نفسه.

شبهة: قالوا: الإماتة بالإحراق والفرق وإهلاك الأموال يحسن منه تعالى ويقبح من المخلوقين.

والجواب: أنه يحسن منه تعالى لعلة مفقودة فينا، وهو علمه بأن فيه مصلحة واعتباراً مع كونه تعالى يضمن في مقابلته من الأعراض ما لو خير المولم لاختاره، وبهذين الوجهين يخرج عن كونه ظلماً وعبثاً بخلاف ما إذا صدر من أحدنا.

قوله: (لأنه يستجلب به الضرر على نفسه).

يعني وهذا وجه قبح، فقبح ذلك الفعل لأجله منا ولم يحصل هو ولا غيره من وجوه القبح في التكليف الصادر منه تعالى، ونظير هذه الشبهة قولهم إنه يحسن من الله تعالى إنزال العقوبة بالعاصي وإرادة إنزالها ويقبح من العاصي أن ينزل ذلك بنفسه أو يريده. / ٣٩٧ / والجواب كالجواب في أنه قبح من الواحد منا لكون ذلك ضرراً ولو أمكنه دفعه لوجب عليه، فكيف يحسن منه إرادته ولم يقبح من جهته تعالى لأنه لا ضرر عليه فيه مع استحقاق العاصي له.

فصل/ عندنا أنه يعلم بالعقل وجوب كثير من الواجبات

كفضاء الدين ورد الوديعة ونحوه وقبح كثير من المقبحات وحسن كثير من الحسنات. وقال أهل الجبر: لا نعلم شيئاً من ذلك إلا بالشرع، وبنوا ذلك على ما أصله الفلاسفة من أن هذه القضايا تسمى المشهورات أي لا عملة لها إلا الشهرة التي لا تفيد إلا الظن الضعيف، فإنما إنما يحكم بها لأحد الأسباب الخمسة المتقدم ذكرها. وأن الإنسان لو خلي وعقله المجرد لما قضى بها، ونحن قد أبطلنا هذه القاعدة في صدر الكتاب وأوضحنا أنه لا فرق بينها وبين البديهيات في كونها ضرورية، وبيننا ما أراه الفلاسفة بذلك من هلم قواعد الدين، ويختص هذا المكان أن يقال لهم هل تحكمون بوجود معرفة الله تعالى وقبح الجهل به وقبح إضافة صفات النقص إليه. فإن قالوا: لا نقضى بشيء من ذلك طويلاً عنهم الكلام واكتفينا بذلك في معرفة علاجهم ولزمهم تصويب أهل الشرك والجحود وأن لا يحكموا بشيء من أنواع الكفر.

(فصل: عندنا أنه يعلم بالعقل وجوب كثير من الواجبات وقبح كثير من المقبحات وحسن كثير من الحسنات).

قوله: (أي لا عملة لها إلا الشهرة).

إشارة إلى ما يقولون من أنا لا ننكر قبح هذه الأمور وحسنها ولكننا نقول إنها أمور مشهورة وآراء محمودة عند العقلاء تنغرس في مبدأ الصبا وأوائل النشو، وربما تنشو عن التسالم وطيب المعاشرة وربما تحصل من الحنو والرقّة. ولا استحسانها واستقباحها أسباب كثيرة لا تنضبط وليست أموراً بديهية يقتضيها العقل بصريحه كما يقتضي سائر الأمور البديهية.

قال الإمام يحيى^(١): وكلامهم هذا فاسد لوجهين:

أما أولاً: فإننا على علم ويقين من حال العقلاء في رسوخ هذه القضايا في عقولهم وتحققها في

(١). هذا في التمهيد (ج/٢/ص/٢٦٦) من المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد.

وإن قالوا: يقضى بوجوب معرفة الله تعالى وقبح الجهل به وغير ذلك من أنواع الكفر. قيل لهم: أبالعقل عرفتم وجوب معرفة الله تعالى وقبح الجهل به فهو النبي نقول، أم بالشرع علمتم ذلك، فلي شرع ثبت لكم قبل معرفته حتى استدللتم به على وجوبها، وبعد فهب أن الشرع متقدم على معرفة الله لكن إذا قل النبي لكم: إن معرفة الله تعالى واجبة فأعرفوه، فماذا تعلمون وجوب امتثال أمر النبي أبالعقل فهو المطلوب، أم بالشرع فلي شرع ثبت قبل الأنبياء؟

أفهامهم لا لبس عليهم فيها كسائر الأمور الضرورية من البداية وغيرها مع أننا لا ننكر أن العلوم متفاوتة في الظهور والخفا ولكنها مستوية في التحقق والثبوت.

وأما ثانياً: فليس سعيانا معهم إلا في بيان أن هذه القضايا مقررة في الأذهان متحققة في العقول، فإذا ساعدونا على هذا التحقيق فقولهم بعد ذلك إنها قضايا مشهورة وآراء محمودة تنغرس في أوائل النشو لا يضرنا بعد تسليم كونها عقلية.

وعلى الجملة فنحن نقول: إن هذه القضايا مقررة في العقول وهم يزعمون أنها مشهورة بين العقلاء. ونحن نقول إن هذه النفرة عن المقبحات نفرة عقلية وهم يقولون: إنها نفرة طبيعية مع الاتفاق منا ومنهم على أن موردها العقل ومستندها الضرورة كما ذكره المحققون من متأخريهم، وأنت إذا تحققت هذا منا ومنهم عرفت أن الخلاف بيننا وبينهم في هذه القضايا يقرب أن يكون لفظياً.

واعلم أن الإمام عماد الإسلام مال في تصحيح تقبيح العقل وتحسينه إلى طريقة الشيخ أبي الحسين وأصحابه، وهي دعوى العلم الضروري في ذلك فلا يحتاج إلى الاستدلال عليه.

وأما الشيخ أبو هاشم وأصحابه فسلكوا في ذلك سبيل الاستدلال والإلزام، ولهم في ذلك أدلة واضحة والزامات راجحة أغنى عن ذكرها عدم شدة الحاجة إليها، فكل مسألة يدعى فيها نظير أبي الحسين في التحقيق الضرورة لا تفتقر إلى إيراد كثير من الأدلة وتطويلها، وقد عرض في أثناء كلام المصنف أولاً وآخرها ما فيه كفاية وزيادة.

فصل/ عند الجمهور أن الله تعالى قادر على ما لوفعله لكان قبيحاً، ويصح أن يقع منه لولا العدل والحكمة.

وقل أبو الهليل وأبو الحسين: يقدر عليه ويستحيل منه لفقد الداعي.

وقل النظام والجاحظ والأسواري: لا يوصف بالقدرة عليه.

وقالت المجبرة ١٧٧/ لا يقدر عليه منفرداً بل بوجوده والعبد يكسبه.

قلنا: إنه ما من فعل إلا وكما صح أن يقع على الوجه فيحسن يصبح أن يقع على وجهه فيقبح، فإذا قدر القادر على إيقاعه على أحدهما قدر على إيقاعه على الآخر ولا تأثير لاختلاف وجوه الأفعال في قدرة القادر،

(فصل: قوله: (عند الجمهور أن الله تعالى قادر على ما لو فعله لكان قبيحاً).

أراد بالجمهور الزيدية وأكثر المعتزلة منهم الشيخان والقاضي والبغدادية، وبالغت البغدادية في ذلك حتى قالوا: إن منكر ذلك كافر.

قوله: (ويستحيل منه لفقد الداعي). إنما قالوا بذلك لأن عندهم أن الداعي شرط في الصحة، وأن وجود المقدور من دون داع مستحيل، والدواعي له تعالى إلى القبيح مستحيلة فاستحال وجوده منه. قالوا: وإنما يعلم أنه مقدور له من حيث أننا لو قدرنا توفر الدواعي له إلى إيجاد وانتفاء الصوارف عنه لأمكنه فعله، فبهذا يتميز عندهم عما ليس بمقدور أصلاً.

قوله: (وقالت المجبرة)... إلى آخره. قد نسب هذا القول إلى النجارية فقط، وقال في (العيون): عند الحشوية والرافضة والمجبرة أنه تعالى لا يقدر على القبيح، فنسبه إلى المجبرة على الإطلاق، وهذه الحكاية توافق / ٣٩٨ / مذهبهم لأنهم يقولون إنه لا يقبح منه تعالى قبيح ولا قبيح يمكن وقوعه من جهته تعالى إلا النجارية فهم يذهبون إلى أن القبيح يقبح لعينه كالبغدادية.

قوله: (ولا تأثير لاختلاف وجوه الأفعال). يعني من حسن وقبح وكذب وصدق.

وقوله: (في قدرة القادر). يعني فلا يقتضي قبح هذا الفعل أو كونه كذباً عدم تعلق القدرة به لأن تعلقها به غير موقوف على شرط.

بيان هذا أنه كما يقدر أن يقول زيد في الدار وهو فيها يقدر أن يقول ذلك القول بعينه وهو ليس فيها، والأول صدق والثاني كذب وكما يقدر أن يظهر المعجز والمدعي صادق يقدر أن يظهره، وهو كاذب إذ لا تأثير لكذب المدعي ولا لصدقه في قدرة القادر، وكما تقدر أن تقول العالم ليس بقديم تقدر أن تقوله بمخلف ليس، وكما تقدر أن تعاقب مع الاستحقاق تقدر مع علمه.

واعترضه أبو الحسين بأن قل: ليس لا تتعلق قدرة القادر باختصاص الفعل بوقت معين، ومع ذلك فإذا انقضى الوقت خرج الفعل عن تعلقه بالقادر فكذلك لا تتعلق قدرة القادر بالقيح، ومع ذلك إذا اختص الفعل بوجه دون وجه خرج عن تعلقه بالقادر. ويمكن الجواب: بأن الوجه الذي لأجله خرج الفعل عن تعلقه بالقادر إذا انقضى وقته غير حاصل في الفعل إذا اختلف وجهه، وإذا لم يكن جامع بين الموضوعين بطلت المقايضة على أنها إنما أوجبت اختصاص الفعل بوقته في حق القادر بقدرة، ونحن فرضنا المسألة في القادر لذاته، وهو تعالى كما يصح أن يوقع الفعل في وقته يصح أن يوقعه في غيره لا سيما المبتدأ الباقي، فكذلك إذا صح أن يوقعه على وجه صح أن يوقعه على غيره.

قوله: (اليس لا تتعلق قدرة القادر باختصاص الفعل بوقت معين). يعني ليس تخصيصه بذلك الوقت من تأثير القدرة، إذ لا اختيار للقادر في ذلك ولا يتوقف عليه. قوله: (ويمكن الجواب بأن الوجه الذي لأجله خرج الفعل عن تعلقه)... إلى آخره.

يعني فإن الوجه في خروج الفعل عن تعلقه بالقادر إذا انقضى وقته أنه لا يصح وجوده إلا في ذلك الوقت، فإذا انقضى ولما يوجد تعذر وجوده في غيره، أما غير الباقي فلثلاً يلزم أن يصح كونه له في الوجود وقتان، وأما الباقي من مقدور القدر فللزوم أن يصح إيجاد مقدورين من جنس واحد في وقت واحد على وجه واحد بالقدرة ويلزم جواز تعديها ولا حاصر، فيلزم صحة ممانعة أحدنا للقديم تعالى.

قوله: (لا سيما المبتدأ الباقي). إنها خصه لما في غيره من الإشكال، وأن المسبب وغير الباقي لو صح منه تعالى إيجاداه في وقت آخر غير الوقت الذي يختص به لزم ما سيأتي تقريره من

فإن قل: قد قام دليل على اختصاص الفعل بوجه دون وجه وهو استحالة الفعل من دون داع. قيل لئذ إن عدم الداعي إنما يدل على استمرار عدم الوقوع لا على استحالة الوقوع كما أن ثبوت الداعي إنما يدل على استمرار الوقوع لا على وجوده.

دليل: قد تمدح تعالى بأنه لا يظلم الناس شيئاً ومعنى ذلك أنه لا يفعل الظلم ولا يتم التمدح بترك الفعل إلا بأن يكون قادراً عليه، والأصح منه التمدح بأنه لا يجمع بين الضدين.

قالوا: تمدحه تعالى بنفي القدرة على الظلم.

قلنا: إذاً يكون تمدحاً راجعاً إلى ذاته فيكون إثبات القدرة على الظلم نقصه فيلزم أن تكون الملائكة والأنبياء على صفة نقص لقدرتهم على القبيح، ويلزم أيضاً أن يكون نفي القدرة على الجمع بين الضدين مدحاً، وهذا الدليل كما يستدل به الشيوخ يستدل به أبو الحسين أيضاً لأنه وإن نفي الصحة فلامر يرجع إلى فقد الدواعي لا إلى فقد القدرة.

صحة انقلاب غير الباقي باقياً، ووجود مسببين في وقت واحد عن سبب واحد، وإن كان المصنف قد مال إلى أن الحكم واحد في الجميع على ما سيتضح لك.

قوله: (ويلزم أيضاً أن يكون نفي القدرة على الجمع بين الضدين مدحاً).

يقال: من أين يلزم ذلك لآنا وإن جعلنا نفي القدرة على القبيح مدحاً فلكون فعله نقصاً وعدم القدرة عليه محيل لصحة فعله، وما استحال لأجله وجود ما هو نقص كان جديراً بأن يتمدح به بخلاف نفي القدرة على الضدين إذ ليس في إيجادهما لو صح منه وفعله نقص فما الجامع بين الأمرين.

قوله: (وهذا الدليل)... إلى آخره. الأمر كما ذكره المصنف إذ لم يورد هذا الدليل والذي قبله إلا احتجاجاً على القائلين بانتفاء قدرته على فعل القبيح كالنظام والجاحظ، وقد أوردوا عليهم وجوهاً غير ما ذكره المصنف، منها أنه تعالى قادر لذاته والقادر للذات يقدر على جميع أجناس المقدورات، وما من جنس منها إلا وهو يشتمل على الحسن والقبيح فيجب قدرته على ذلك إذ لا اختصاص لذاته بحسن جنس دون قبيحه.

ألا ترى أن أحدنا كلما قويت صوارفه عن القبيح وبعد عنه لنزاهته وقُرط حكمته كان ملحه أكمل، فكذلك الباري /٨٧٧/ إذا استحال عليه دواعي القبيح من الجهل والحاجة كان ملحه أكمل. والأقرب والله تعالى أعلم أن الخلاف بين الجمهور وبين أبي الحسين إنما هو في عبارة، لأن أبا الحسين يقول باستحالة الوقوع من حيث الدواعي لا من حيث القدرة وسائر الشيوخ لا بد أن يقولوا باستحالة الوقوع من حيث العذل والحكمة لا من حيث القدرة، إذ لو جوزوا الوقوع مع العذل لم يبق دليل على أن الله تعالى لا يفعله، وإذا كان كذلك فلا استدلال بالعذل والحكمة موافق للاستدلال بفقد الدواعي؛ لأن معنى كونه عدلاً حكيماً أنه عالم بقبح القبائح، وغني عن فعلها، ومعنى فقد الدواعي إلى القبيح هو فقد الجهل به والحاجة إليه؛ لأنهما اللذان يدحوان إليه، ولا فرق بين قولنا أن الله ليس بجاهل ولا محتاج وبين قولنا أنه عالم غني قلدر لا فرق بين كلام أبي الحسين وبين كلام الجمهور، ويمكن أن ترجح عبارة أبي الحسين بأن يقال للجمهور: أتقولون إنه يصح منه فعل القبيح مع علمه بقبحه وغنله عنه، أم تقولون لا يصح؟

إن قلت يصح بطل استدلالكم على أن كل عالم بقبح القبيح وغني عنه لا يفعله، وإن قلت لا يصح فهو مطلوب أبي الحسين.

ولهم أن يجيبوا فيقولوا: لو يصح أن يوقعه من حيث القدرة فيما من حيث الحكمة فلا، وله أن يقول: لست أنزع في صحة وقوعه من حيث القدرة لكن من حيث الدواعي التي يسمون فقدها حكمته فمتى قلت باستحالته من حيث الحكمة فقد حصل المطلوب وصار الحال في استحالته من جهة الحكمة التي هي فقد دواعي القبيح كاستحالته من دون آلة إذا كان مما يحتاج إليها.

ومنها: أنه تعالى قادر على خلق الجهاد بعد خلق الحيوان فتجب قدرته على خلقه قبل خلق الحيوان، ولو خلق الجهاد قبل خلق الحيوان لكان قبيحاً، وأما أبو الحسين فقد استدلوا على بطلان قوله بأن وجود الفعل لا يقف على الدواعي وإنما يقف على كون القادر قادراً وزوال المانع، ولهذا يقع الفعل من الساهي والنائم ولا داعي لهما، وأيضاً فإن أحدنا يتصدق بأحد الدينارين ويباشر الفعل بإحدى يديه دون الأخرى من غير داع.

وأما ما يقوله المتأخرون من أصحابنا إن أبا الحسين قد ناقض حيث قل: يصح ويستحيل فهو غير سديد لأنه إما يكون مناقضاً إذا قل بالاستحالة والصحة من وجه واحد فلما مع اختلاف الوجه فلا مناقضة بل لا بد من الرجوع إلى ما قاله

شبهة النظام والأسواري: أنه تعالى لو قدر على القبيح لوجب أن يوقعه

والجواب: من أين يلزم أن من قدر على شيء وجب أن يوقعه أليس أحدنا يقدر على السعي في السوق ولا يفعله والله يقدر على إقامة القيامة الآن ولا يفعله.

قالوا: اتصافه بالقدرة على القبيح نقص. قلنا: بل ملح لأن من ترك القبيح مع القدرة خير عن ترك القبيح مع عدم القدرة، ولهذا يصح التملح على أنه معارض بالأنبياء والملائكة.

قالوا: القول بأنه قادر على القبيح مع القول بامتناعه لأجل العدل أو فقد الداعي متناقض.

قلنا: هو كالقول بالقدرة ٨٧٧/ على الفعل الذي يحتاج إلى الآلة مع القول بتعذر عند علمها.

قالوا: نقول: إنه قادر على المستحيل لو لم يكن مستحيلاً كما قلتم يقدر على القبيح وإن استحك أن لا يكون عدلاً حكيماً.

قلنا: ألتزمونا المعنى فصحيح إذ لا بد من القول بأن المستحيل لو لم يكن مستحيلاً لكان الله قادراً عليه، أو تلزمونا التسمية فغير صحيح كيف يقول هو قادر على شيء لم تثبت القدرة عليه بخلاف القبيح، فإن القدرة عليه ثابتة وامتناعه هو لأجل الحكمة وفقد الداعي.

قالوا: لو قدر على القبيح لصح أن يوقعه لأن هذا حكم القادر، ولو صح أن يوقعه وقدرنا وقوعه لكان إما أن يدل على الجهل والحاجة وهو محال في حق العالم الغني لذاته، وإما أن لا يدل وهو محال لأن طرق الأدلة لا تختلف شامداً وغائباً.

وإدعى أصحابنا أيضاً المناقضة في كلام أبي الحسين وأصحابه حيث قالوا: يقدر عليه تعالى ويستحيل منه، لكن دعوى المناقضة غير صحيحة لاختلاف وجهي الصحة والاستحالة عندهم كما ذكره المصنف.

قوله: (قالوا: لو قدر على القبيح لصح أن يوقعه) ... إلى آخره.

قلنا: يصح أن يوقعه من جهة القدرة بمعنى أنه لو كان غير حكيم أو كان له داع إليه لوقع منه ويستحيل وقوعه من جهة الحكمة عندنا. ومن جهة فقد الداعي عند أبي الحسين، وقولهم: لو قدرنا وقوعه لكان إما أن يدل أو لا يدل فهو غير صحيح؛ لأننا قد منعنا في مسألة نفسي الثاني من صحة تقدير وقوعه ومنعناه أيضاً على مقتضى عبارة أبي الحسين؛ لأن ما يستحيل لا يصح تقديره، وأما الجمهور فالتزموا صحة تقديره وامتنعوا من الجواب بلا أو بنعم.

وعلمه الشيخ أبو علي بكلام حاصله أن كل كلامين تعلق الثاني بالأول على تقدير وجود الأول لا يخلوا إما أن يكون أحدهما هو الآخر كقوله: إن كان زيد فاعل للظلم فهو ظالم.

أو يكون أحدهما موجباً للآخر كقوله: إن كان في قلب زيد علم فهو عالم وإن كان عالماً ففي قلبه علم. أو يكون أحدهما مصححاً للآخر نحو: إن كان الجوهر متحيزاً احتمل العرض وإن كان زيد عالماً كان حياً. وإما أن لا يكون أحدهما هو الآخر ولا موجباً له ولا مصححاً إن كان من القسم الأول وجب على المستول أن يجيب بلا أو بنعم.

اعلم أن هذه الشبهة هي أشرف ما يوردونه وغيرها من شبههم واضح البطلان جدير بأن يضرب عنه صفحاً، وقد أجيب عن هذه الشبهة بأجوبة كثيرة منها: المعارضة بتقدير أن يخبرنا النبي ﷺ بأن فلاناً لا يدخل هذه الدار، ثم نقول: ما / ٣٩٩ / تقولون لو قدرنا دخول ذلك الفلان تلك الدار أيدل على كون المعصوم كاذباً؟ وكذا لو قدرنا وقوع الكبائر من جهته أيدل على ارتفاع عصمته أم لا؟ وغير ذلك فما أجابوا به فهو جوابنا.

قوله: (وعلمه الشيخ أبو علي). ذكر بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] أن هذا التفصيل لابن الملاحي أو دعه معتمده فلعله فيه قاف لأثر أبي علي أو ناقل عنه.

قوله: (أو يكون أحدهما موجباً للآخر). يعني وسواء كان الأول موجباً للثاني نحو إن كان في قلب زيد علم فهو عالم، أو كان الثاني موجباً للأول نحو: إن كان عالماً ففي قلبه علم.

قوله: (أو يكون أحدهما مصححاً للآخر). أي سواء كان المصحح الأول أو الثاني، ومثال ما يكون الأول فيه مصححاً للثاني إن كان الجوهر متحيزاً احتمل العرض، ومثال ما يكون

وإن كان من القسم الثاني صح الامتناع من الجواب بأحد الأمرين إذا طك الدليل على فسادهما كمسألتنا هذه، فإننا إذا قدرنا وقوع الظلم منه تعالى ففاسد أن يدل على الجهل والحاجة لأنه عالم لذاته غني لذاته، وفاسد أن لا يدل لأنه يعود بالنقض على دلالة في الشاهد فكان لنا أن نمتنع لأن الظلم ليس هو الجهل والحاجة ولا يصححهما ولا يصححانه في حق الباري ولا يوجبهما ولا يوجبانه من حيث أن المصحح للظلم في حق الباري هو كونه قادراً فقط، واعترضه أبو الحسين بما معناه أن الخصم لم يلزمكم العبارة حتى تمتنعوا من إطلاقها وتستدلوا على فسادهما وإنما ألزمكم المعنى وهو أننا إذا قدرنا وقوع الظلم من الباري / ٨٨٠ / فهل كان ذلك الظلم يولد العلم بالجهل والحاجة أم لا، وليس يخرج النظر عن كونه مولداً لهذا العلم أو لا يكون.

والأقرب والله أعلم أن يفصل الكلام فيقول: إن كان السائل يقدر الوقوع مطلقاً بأن يقول لو وقع الظلم من فاعل ما هل كان يدل على الجهل والحاجة أو لا يدل، فإنه لا يصح الامتناع هنا من الجواب بأحد الأمرين لما ذكره أبو الحسين. وإن قيد السائل كلامه بما يحيل كلا الوصفين عند ذلك التقدير صح الامتناع من الجواب بأحدهما لفظاً ومعنى، وعاد على ذلك التقدير والقيد بالنقض كأن يقول: لو وقع الظلم من حكيم هل كان يدل على الجهل والحاجة أم لا، فيكون لنا أن نقول: لا يدل ولا لا يدل لأن قولك في السؤال حكيم يحيل الجهل والحاجة لأن معهما لا يكون حكيماً وأنت فرضته في السؤال حكيماً وقولك وقوع الظلم يمنع قولنا لا يدل؛ لأن كل ظلم يدل على جهل فاعله وحاجته فصار الحل في هذا كالحل في قول القائل لو قدرنا اجتماع الضدين في الحل هل كانا يتنافيان أم لا، فإننا نقول لهذا السائل: لا يصح القول بأنهما يتنافيان؛ لأنه يعود على تقدير اجتماعهما في الحل بالنقض وأنت فرضتهما مجتمعين، ولا يصح القول بأنهما لا يتنافيان؛ لأنه يعود على كونهما ضدين بالنقض وأنت فرضتهما ضدين، فكل سؤال هنا حاله فإنه يعود على التقدير والقيد بالنقض، وإذا زال التقدير والقيد زال الإشكال من أصله.

الثاني مصححاً للأول إن كان زيد عالماً كان حياً لأن كونه حياً هو المصحح لكونه عالماً.

وهذا أقصى ما يمكن ذكره في هذه المسألة وإن كان بعض شيوخنا قد ذكر أن وقوع الظلم من جهته تعالى لا يدل على الجهل والحاجة قل: لأن شرط دلالة على ذلك أن يصح الجهل والحاجة على فاعله، ويلزمه أن لا يجد دليلاً على أن الله لا يفعل القبيح.

ومتى قل: إنه حكيم وصوارفه متوفرة. قيل له: إذا كانت الحكمة والصوارف تصرف عن القبيح لا محالة كان وقوعه دليلاً على زوال تلك الصوارف، فيلزم دلالة على الجهل عن القبيح لا محالة كان وقوعه دليلاً على زوال تلك الصوارف، فيلزم دلالة على الجهل والحاجة. شبهة: قل النظم والأسواري: الظلم في الأصل دلالة على الجهل والحاجة كما أن الخبر الصديق بالجهل والحاجة دليل على ذلك، فإذا قدر تعالى على الظلم وجب أن يقدر على خبر صدق بأنه جاهل محتاج. والجواب منع الجمع، والفرق بأن معنى كون الخبر صدقاً هو أن خبره على ما هو به، فالقائل بأن الله تعالى يقدر على خبر صدق / ٨٨٧/ بأنه جاهل محتاج قائل بأنه يقدر على أن يجعل ذاته جاهلة محتاجة، وذلك مستحيل، فكذلك ما في معناه وليس معنى وقوع الظلم هو أنه جاهل محتاج حتى تكون القدرة على أحدهما قدرة على الآخر. فإن قيل: فإذا كان الظلم في الأصل دليلاً على الجهل والحاجة فالقول بأنه قادر عليه قول بأنه يقدر على أن يدلنا على جهله وحاجته قلنا: نرجع في جواز هذا الكلام إلى التفصيل المتقدم فنقول: إن أردتم أن الظلم دليل على الجهل والحاجة عند زوال حكمة فاعله وصوارفه عنه فهو مجاب إليه فالله قادر على ما لو زالت حكمته وصوارفه عنه لئلا يدل على جهله وحاجته، وذلك مستحيل، وإن أردتم أن الظلم يدل على ثبوت الحكمة والصوارف فغير لازم أن يدل كما تقدم لأنه يصير المعنى أنه قادر على ما لو قدر وقوعه على الوجه المستحيل لكان دليلاً غير دليل.

قوله: (ويلزمه ألا يجد دليلاً على أن الله لا يفعل القبيح). يعني لأن الدليل على عدم جواز فعله تعالى له أنه لو فعله لكان جاهلاً بقبحه أو محتاجاً له إذ العالم بقبح الفعل الغني عنه لا يفعله، وإذا كان قد زعم أنه تعالى لو فعل القبيح لم يدل على جهله وحاجته انتقض الدليل وبطل التعليل.

قوله: (على ما لو قدر وقوعه على الوجه المستحيل). يعني وهو صدوره من العدل الحكيم.

وأما شبهة المجبرة في القول بأنه لا يقدر عليه متفرداً فهي مبنية على فاسد أصولهم من أن القبيح إنما يقبح للنهي وسلف إبطاله.

قوله: (لكان دليلاً غير دليل).

فكونه دليلاً ظاهراً وكونه غير دليل لصدوره عن الحكيم.

تنبيهه:

من شبه النظام وأصحابه أنه تعالى لو قدر على القبيح لكان حاصلًا على صفة نقص وهو يتعالى عن ذلك.

وأجيب عليهم بالمعارضة بالملائكة والأنبياء عليهم السلام فإنهم قادرون على القبيح بالاتفاق، ولعلمهم يلتزمون جواز هذا النقص عليهم كغيره من النقائص الجائزة عليهم من الجهل والحاجة، ويقولون ليس المتزهد عن صفات النقص المختص بصفات الكمال إلا الواحد المتعال.

والتحقيق أن الأمر على العكس مما قالوه فإنه تعالى لو لم يقدر على القبيح لقدح في كونه قادراً لذاته من حيث أن القبائح داخلية في أجناس المقدورات وإنما يقع النقص بفعل القبيح لا بالقدرة عليه إذ لا يستحق بالقدرة عليه ذمًا.

قوله: (فهي مبنية على فاسد أصولهم).

يعني لأنهم يقولون: كل ما فعله تعالى منفرداً فليس بقبيح إذ لا تحصل فيه علة القبح من كونه منهيًا عنه مع كونه مملوكاً فلا يتصور قدرته على فعله، وأما ما أوجده واكتسبه العبد فهو قبيح لأن العبد منهي عنه وهو مملوك فكان قادراً عليه على هذا الوجه، ولو صحت لهم أصولهم في وجوه القبح والكسب لصحت هذه الشبهة لكن قد عرفت بطلانها وما ترتب على الباطل فهو باطل.

فصل/ في بيان ما يجري عليه تعالى من الأسماء بمعنى أنه لا يفعل ما يقدر عليه

منها قولنا: سبوح قدوس، فإن من فائدته تنزيهه تعالى عن فعل القبيح الذي يقدر عليه ومنها قولنا: طاهر معناه لا يفعل ما يقدر عليه من القبيح، ولا خلاف أنه مجاز في حقه تعالى؛ لأنه في الأصل من طهارة البدن، ثم استعمل في المنتزه عن فعل القبيح، ولا يشبهه قولنا: نظيف ونقي؛ لأنهما من صفات الخلق.

ومنها قولنا: تارك معناه في اللغة الذي لا يفعل الفعل مع القدرة عليه ومنها قولنا: غافر، وغفور وغفار، كلها تفيد أنه لا يفعل العقاب ومثله قولنا: مكفر لأنه يفيد ترك العقوبة لأجل الثواب ويقتضيه قولنا: محبط أي لا يفعل الثواب لأجل المعصية المحبطة له.

(فصل: في بيان ما يجري عليه تعالى من الأسماء بمعنى أنه لا يفعل ما يقدر عليه).

قوله: (منها قولنا: سبوح قدوس فإن من فائدته تنزيهه تعالى عن فعل القبيح).

يعني وليس هذا كل فائدته فقد تقدم في الصفة الأخص أنه يفيد تنزهه في ذاته وصفاته عما لا يليق به ولهذا أتى بمن التي للتبعيض.

وقال الغزالي في المقصد الأسنى: القدوس يفيد تنزهه عن كل وصف يدركه حس أو يتصوره خيال أو يسبق إليه وهم أو يختلج به ضمير أو يقضي به تفكير.

قال: ولا أقول إنه منزّه عن النقائص والعيوب فليس من الأدب أن يقول قائل: ملك البلد ليس بحائك ولا حجام.

قوله: (ومنها قولنا تارك). هذا الإسم لا يرد في حقه تعالى مطلقاً منفرداً بل مضافاً إلى ما يصير بإضافته إليه مدحاً كقولنا: تارك للظلم أو تارك للكذب أو تارك للقبيح ونحوه، وكذلك قولنا: مكفر ومحبط، فيقال: مكفر / ٤٠٠ / للعقاب أي لا يفعله للتوبة أو لصغر الذنب، ومكفر للذنوب بمعنى لا يعاقب عليها، ومحبط للثواب أي لا يفعله بسبب المعصية الكبيرة أو الندم على الطاعة، ومحبط للطاعات بمعنى لا يثيب عليها مثل ذلك.

ومنها قولنا: حلِيم، معناه لا يعاجل بالعقوبة

وأما قولنا: صبور، فلا يصح إجراؤه عليه؛ لأنه يفيد احتمال المكاره وأجلزه بعضهم بمعنى حلِيم، وليس يصح لأن استعماله في الحلِيم مجاز فإِنْ ورد به سَمْعٌ أَمْرٌ حيث ورد وإلا مُنْعٌ رَأْسًا. وأظهر من ذلك قولنا: وقور ورزين؛ لأنهما يفيدان ملازمته لمكانه ومفارقته طريقة أَلْقَلْتُ مع مشقة في ذلك وداع إلى خلافه.

قوله: (لأنه يفيد احتمال المكاره).

يعني وذلك لا يجوز في حقه تعالى لأن حاصله أن يجبس نفسه على المشقة ويلزمها ما يكرهه وينفر عنه، وذلك لا يتصور في حق القادر لذاته إذ لا مشقة في حقه.

قوله: (فإن ورد به سَمْعٌ).

قد ورد في تعداد أسائه تعالى الحسنى مرفوعاً في بعض كتب الحديث وفسره الغزالي في المقصد بأنه الذي لا تحمله العجلة على المسارعة إلى الفعل قبل أوانه بل ينزل الأمور بقدر معلوم ويجريها على سنن محدود ولا يؤخرها عن آجالها المقدرة لها تأخير متكاسل ولا يقدمها على أوقاتها تقديم مستعجل.

قوله: (وأظهر من ذلك).

أي وأظهر من صبور في عدم صحته إجرائه عليه تعالى.

القول في أن الله تعالى عدل حكيم

(القول في أن الله تعالى عدل حكيم)

هذه المسألة هي ملاك باب العدل ولهذا قدمت على سائر مسائله، وما قدم عليها فهو في حكم المقدمات والمبادئ لها كما تقدم تحقيقه.

قال بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام]: ولا أعلم أن أحداً من المتكلمين قدم غيرها عليها من مسائل العدل في موضوعات المتقدمين والمتأخرين إلا ما ورد في كلام السيد صاحب الشرح من أن مسألة الأفعال أولى بالتقديم منها، ووجه ما ذكره كون دليل العدل أنه تعالى عالم بقبح القبيح غني عنه عالم باستغناؤه عنه، ومن كان بهذه الصفة لم يفعل القبيح قياساً على الواحد منا فما لم يثبت أن أحداً فاعل لم تتم الدلالة، وهذا الذي ذكره فيه نظر لإمكان الاستدلال على عدله وحكمته بطريق ابتدائية، ولأنه لا يقابل الوجه في تقديم هذه المسألة، وهو أنها أم الباب ومسائل العدل داخلة تحتها وتفصيل لها وهي دليل عليها كما نقوله في الدلالة على أنه غير خالق لأفعالنا هي مشتملة على القبيح والله لا يفعله، وتحقيق ذلك أن مسائل العدل على ضربين الأول المسائل الإثباتية كالكلام في أنه تعالى يثيب من أطاعه ويعاقب من عصاه ويبين للمكلفين ما كلفوه ويمكنهم منه، فلا يكلفهم بما لا يعلم أو لا يطاق ويعوض المؤمنين ويقبل توبة التائبين، وهذه كلها داخلة تحت قولنا: لا يخل بالواجب.

والثاني: المسائل النفية كالكلام في أنه ليس بخالق لأفعال العباد، ولا يثيب أحداً بغير عمل منه، ولا يعاقبه بغير ذنب منه، ولا يريد المعاصي، ولا يقضي بها ولا يرضى بها، ولا يكلف ما لا يطاق ولا ما لا يعلم، وهذه كلها داخلة في أنه تعالى لا يفعل القبيح، فعرفت صحة ما ذكر من كونها أم مسائل العدل وإنما سائر مسائله تفصيل لها وعائدة إليها.

ذهب أهل الحق إلى أنه تعالى عدل حكيم، ولم يسمع عن أحد من أهل الجبر هذا القول، ولا ذكرت هذه المسألة في شيء من كتبهم الكلامية، وإن كانوا لو سئلوا عن ذلك /٨٨٢/ لما وسعهم إنكاره.

نعم قد وافقوا في المنع من إطلاق القول بأنه تعالى ظالم جائر وفاعل للقبیح، وأثبتوا المعنى وأضافوا إليه كل قبیح، وجعلوا يمتثلون للمنع من إطلاق العبارة بما لا محصول له ولا طائل فيه.

لنا: أنا نعلم بالضرورة في الشاهد أن من كان علماً بقبیح القبیح وغبياً عن فعله وعلماً باستغنائاه عنه فإنه لا يفعله ولا علة لكونه لا يفعله، وهذه ثلاثة أصول.

قوله: (ذهب أهل الحق إلى أنه تعالى عدل حكيم).

قال الإمام يحيى^(١): أعلم أنه لا خلاف بين أهل القبلة أن الله تعالى موصوف بالحكمة في جميع ما صدر منه من أقواله وأفعاله، وأنها جارية على حسب المصلحة، وإنما يحكى الخلاف عن هؤلاء المجبرة على طبقاتهم فإنهم وافقونا لفظاً، فيصفون الله تعالى بالحكمة والعدل، ويخالفونا معنى فيقولون بأن جميع الفواحش والمعاصي من فعل الله تعالى وحاصلة بقدرته وإرادته وهو المتولي لخلقها وإيجادها، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. انتهى.

واعلم أنهم وإن أضافوها إلى الله تعالى فإنهم لا يطلقون القول بأنه يفعل القبیح لأنها غير قبیحة منه عندهم بناء على أصلهم في نفي التقبیح العقلي.

قوله: (وهذه ثلاثة أصول).

أحد الأصول أنه لا علة لكون الواحد في الشاهد لا يفعل القبیح إلا اجتماع تلك /٤٠١/ الأوصاف.

وثانيها: أنها قد اجتمعت في حقه تعالى على أبلغ الوجوه.

(١). هنا في التمهيد (ج/٢/ص/٢٨٥) من المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد.

أما أنه لا علة لكونه لا يفعله إلا اجتماع هذه الأوصاف فلأن العلم بذلك يدور مع العلم
باجتماعها ثبوتاً وانتفاءً، ولو كان المؤثر غيرها بلجاز أن يفعل أحدنا القبيح مع اجتماعها، وأن
يستمر الحل في أن لا يفعله مع زوالها أو بعضها وخلافه معلوم، ألا ترى أن الظلمة لا
ينصبون الأموال إلا لاعتقادهم أنهم يحتاجون إليها أو لجهلهم بكون ذلك ظلمةً إما بأن
يعتقدوا أن المغصوب عليه يستحق أن يغصب عليه أو بأنهم يدفعون بذلك ضرراً عن الرعية
ويلخرونها لما يتوب الجميع.

يزيده وضوحاً: أن العاقل لو خير فيما أتيج له الإخبار عنه بين أن يصدق ويأخذ درهماً وبين
أن يكذب ويأخذ درهماً مثله فإنه يختار الصدق لا محالة.
فإن قيل: إنما يختار الكذب لأنه يستحق الذم عليه والعقوبة.

وثالثها: أنه يجب ألا يفعله.

هذا ما اختاره المصنف رحمته في تحرير هذه الدلالة، وغيره يجعلها مبنية على أربعة أصول
ويجعل الرابع منها: أن من كان بهذه الأوصاف فإنه لا يفعل القبيح، ثم يستدل عليه بما يعلمه
من حال الواحد منا أنه متى اختص بهذه الأوصاف فإنه لا يفعله، وهذا في التحقيق راجع إلى
ما ذكره المصنف من دعوى الضرورة، وقد ذكر مثله الإمام يحيى في تحريره لهذا الدليل فإنه
قال: وإنما قلنا إن الواحد منا متى كان عالماً بقبح القبيح وغنياً عنه وعالماً بكونه غنياً عنه فإنه لا
يفعله فلأنه إذا قيل له: إن صدقت أعطيناك درهماً، وإن كذبت أعطيناك درهماً، وفرضنا أن
الكذب والصدق مستويان عنده في جميع الأمور وقدرنا أن الإنسان لم يخالط أحداً من الخلق
ولم يعتقد مذهباً ولا اعتقد ثواباً ولا عقاباً فإننا نعلم بالضرورة أنه لا يختار الكذب على
الصدق.

قوله: (وأن يستمر الحل في ألا يفعله مع زوالها أو بعضها).

أي فيستحيل أن يفعله، ولا يجوز منه فعله إذ لا يستمر عدم الفعل إلا مع استحالته وعدم
جوازه وذلك بأن يحصل الأمر المحيل لفعله منه غيرها.

قلنا: نفرض الكلام في كافر ذني لا يعلم استحقاق العقاب ولا يتضرر بالذم، فثبت أنه لا علة لكونه لا يفعله إلا اجتماع هذه الأوصاف، وهي وإن كانت أوصافاً كثيرة فجائز أن تتركب العلة من مجموع أوصاف إذا كانت كاشفة كما أن علة قبح الظلم هو كونه ضرراً عارياً عن جلب نفع أو دفع ضرر إلى آخرها.

يوضحه: أن الخصم يعلل وجود الفعل بقدرة العبد وإرادته وقلرة الله وإرادته.

واعلم أن مثل الصلوق والكذب وإنما يستقيم في القبائح التي تكون في المقدر من الحسن ما سد مسدعا، فلما ما ليس كذلك فيكفي فيه اجتماع هذه الأوصاف، وذلك كان يعلم الله أن المكلف لا يلتطف إلا ببعثه كاذب أو فاسق، وكإثابة من لا يستحق الثواب.

وأما أن هذه الأوصاف قد اجتمعت في حق الباري تعالى على أبلغ الوجوه فتقدم في مسألة عالم غني أنه يستحيل عليه الجهل والحاجة، وأما أنه يجب أن لا يفعل القبح فلأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً.

قوله: (لا يعلم استحقاق العقاب). يعني لكفره.

قوله: (ولا يتضرر بالذم) يعني لدنائه.

قوله: (وهي وإن كانت أوصافاً كثيرة).

هذا احتراز عن سؤال وارد على هذا الدليل وهو أن يقال: كيف عللتم الحكم الواحد بعلل كثيرة ولو جاز ذلك ههنا لجاز في الحركة مع المحرك؟

وجوابه: ما ذكره المصنف من معارضة وغيرها، وقد ذكر في جوابه أننا لم نعلل عدم فعل القبيح إلا بأمر واحد وهي كون الأوصاف التي ذكرنا مجتمعة، ولا يقال: فإذا كانت علة لزمكم ألا يستحق تارك القبيح عند اجتماعها مدحاً ولا ثواباً إذ العلة يجب ثبوت حكمها عندها، لأن المراد بكونها علة أنها تكشف عن عدم فعله لكونها صارفة عنه لا أنها موجبة وإن وجب ذلك فوجوب استمرار.

قوله: (إذا كانت كاشفة).

فإن قيل: كما أن أحدنا لا يفعل القبيح لاجتماع هذه الأوصاف فهو لا يفعل الحسن إلا لجلب نفع أو دفع ضرر، وهو مستحيل في حقه تعالى، وإذا لم يصح الجمع بين ٨٨٣/ الشاهد والغائب في الوجه الذي لأجله يفعل الحسن لم يصح الجمع بينهما في الوجه الذي لأجله يترك القبيح.

قلنا: دل الدليل على اتفاق الغائب والشاهد في الوجه الذي لأجله يترك القبيح فيجب اشتراكهما في ترك القبيح، ولم يشتركا في الوجه الذي لأجله فعل الحسن وهو الجلب والدفع. ويعد: فأحدنا كما يفعل الحسن لجلب نفع أو دفع ضرر فقد يفعله لحسنه ولكونه إحساناً، لولا هذا لم يكن لأحد على أحد نعمة لأنه يكون قد قصد بما فعله نفع نفسه أو الدفع عنها، بل قد يلزم إذا لم يقصد ذلك فيقال: فعله رياء وسمعة أو لنفع نفسه. ويعد: فكل عاقل يستحسن بكمال عقله إنقاذ الغريق وإرشاد الضال والإحسان إلى الغير بالصدقة ونحوها.

واعترضه المجبر بما تقدم من أصل الفلاسفة في المشهورات وهو أن هلنا الاستحسان لم يكن للعقل بل لسبب خارج من رقة طباع أو تأديب شرعي أو محبة التسالم أو نحو ذلك. وأجاب أصحابنا: بأننا نفرض الكلام في رجل حاسي القلب لا يعرف الله ولا الدار الآخرة، ولا شيئاً من الشرعيات فإنه يستحسن بكمال عقله ذلك.

يعني لا إذا كانت موجبة فإنه لا يصح تركيبها من وصفين، لأن كل واحد منهما إن لم يكن علة على انفراده فليس يصير علة بالانضمام، وإن كان علة لزم أن يوجب الحكم على انفراده ويؤدي إلى أن يكون للمعلول الواحد علتان وذلك لا يصح على ما هو مقرر في موضعه. قوله: (فقد يفعله لحسنه ولكونه إحساناً).

يعني والقديم سبحانه يشارك الواحد منا في فعل ما هو حسن لهذه العلة.

قوله: (ويعد فكل عاقل يستحسن)... إلى آخره. يعني وإن لم يكن له فيه جلب نفع أو دفع ضرر، وأنت أيها السائل زعمت أنه لا يفعل الحسن إلا لذلك.

واعترضه الرازي بأنه وإن عري عن هذه الأسباب فهو يتخيل حصولها، وذلك لأن الضلال والفرق يلازمان رقة الطبع غالباً، وكذلك الصلوق وحسن الأخلاق يلازم التأديب الشرعي. وبالجملة فكل شيء مما يقضي به العقل عندكم يلازم سبباً مما ذكرناه في الغالب، فإذا رأى أحدنا رجلاً يتردى أو يفرق ظن أن رقة الطبع حاصلة فحينئذ يستحسن الإرشاد والإنقاذ، وصرار الحال فيه كالحل في الحبل المبرقش المشبه للحية، فإن الإنسان لما رأى الضرر يلازم البرقشة في الحية والحنش وتوهم أن الحبل المبرقش حية نقر طبعه وإن لم يكن هناك ضرر.

تنبية:

اعلم أن هذا الدليل الذي ذكره المصنف على ثبوت عدل الله، وأنه لا يفعل القبيح هو المعتمد في كتب الأصحاب، والمتداول في ألسنتهم، وهو بطريقة القياس لكن هذا يسمى قياس الأولى لوجود العلة في الغائب أقوى مما هي في الشاهد فيكون قطعياً، وقد وردت عليه اعتراضات منها ما ذكره المصنف.

ومنها: أن يقال: إذا كان عندكم أن من اجتمعت فيه الأوصاف هذه لا يفعل القبيح فقد ذكرتم أن العيب قبيح وأن فاعله فاعل للقبيح مستحق للذم عليه، وعلى قياس كلامكم أنه لا يتصور من العاقل فعله لعلمه بقبحه عندكم ضرورة ولا استغناء عنه إذ الفرض أنه عيب لا فائدة فيه، فيلزم ألا يتعقل وقوعه من مكلف وحينئذ لا يكون لعهده من القبائح وجه لأن الفرض أنه مستحيل الوقوع.

والجواب: أن يقال: إن كلام علمائنا في ذلك على وجه الفرض / ٤٠٢ / والتقدير، أي لو قدرنا وقوعه من المكلف، وأما وقوعه تحقيقاً فهو كما ذكرت أيها السائل لا ثبوت له، ذكر هذا الجواب بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام]، ويمكن أن يقال والله أعلم: يمكن وقوعه ممن جهل استغناء عنه وإن كان في نفس الأمر لا حاجة إليه ولا فائدة تحته، وغير هذا من الأسئلة الواردة لكنها غير قاذحة فلا نشتغل بإيرادها.

ويمكن الجواب بأن يقل: أول ما في هذا أننا قلنا إن العاقل المتعري عن الأسباب التي ذكرتم يعلم بكامل عقله حسن هذه الأشياء وقبح غيرها وأنت قلت بظن ذلك وبين العلم الضروري والظن فرقان^(١).

وبعد: فهذا العاقل يستحسن الإنقاذ والإرشاد وإن لم يكن هناك خرق وضلال، وكلامك مبني على أنه لا يظن حصول رقة الطبع إلا عند وقوع الضلال والخرق كما أنه لا يظن الضرر إلا عند رؤية الحبل المبرقش.

وبعد: فرقة الطبع أمر موجود من النفس فمتى حصل علم حصوله ومتى فقد علم فقده، ولا يصح أن يظن حصوله كما لا يصح أن يقول القائل أظن أنني اشتبهى وهو لا يشتبهى، فكذلك لا يقول أظن أنني أرحم/ ٨٨٤ وهو لا يرحم.

وبعد: فإنما يكون ذلك ملازماً لركة الطبع غالباً في حق من يكون أغلب أحواله الرحمة ورقة الطبع، ونحن فرضنا الكلام في رجل خاسي القلب الدهر كله فكيف يظن حصول ما لا يعتاده أو يعقل عليه الأمر في حقه.

وبعد: فقياسه على الحبل المبرقش يفسد ما قاله؛ لأن العاقل إذا رآه فإنما يظن الأذية والضرر في وقت يسير حتى يراه رؤية معقولة، فإذا علم أنه حبل زال الخوف والتفرة وإن كانت البرقشة باقية، فكان يلزم أن لا يستحسن العاقل الإنقاذ والإرشاد إلا في وقت يسير ثم يزول، ومعلوم أن هذا الاستحسان لا يزول.

وأما الشيخ أبو الحسين فحرر هذا الدليل على وجه آخر غير قياسي وهو أن القادر لا يفعل ما يفعل إلا لداع، والداعي إلى فعل القبيح ليس إلا جهل الفاعل بقبحه أو جهله بغنائه عنه أو حاجته إليه أو شهوته له، وهذه الأمور كلها مستحيلة في حقه تعالى فلا جرم استحاله منه فعل القبيح.

قال الإمام يحيى: وحاصله أنه تعالى قد فقد داعيه وخلص صارفه عن الفعل وكل من فقد داعيه وخلص صارفه عن الفعل فإنه لا يفعله.

(١) - قال في هامش الأصل: الفرقان جمع فرّق والفلق معناهما الصبح، يقال: هو أبين من فلق الصبح اهـ

وإنما قلنا: إنه تعالى قد فقد داعيه إلى القبيح وخلص صارفه عنه لأنه إما أن يكون داعي حاجة أو داعي حكمة، والأول باطل لاستحالة المنافع والمضار عليه كما سلف، والثاني أيضاً باطل لأن ذلك مرتب على كون الفعل حسناً.

وأما خلوص صارفه فظاهر لأنه تعالى إذا كان عالماً بقبحه وعالماً بأنه غني لا يحتاج إلى شيء فقد خلص صارفه، وإنما قلنا: إن كل من فقد داعيه وخلص صارفه عن الفعل فإنه لا يفعله لأنه لو وقع والحال ما ذكرنا لبطل وقوعه على حسب الداعية وخرج عن كونه مقدوراً له لأن حقيقة الفعل ليس إلا وقوعه على حسب الداعية. انتهى.

قال بعض المتأخرين: ويؤيد هذين الدليلين كليهما ما قيل إن اعتقاد الجهل مقدور لأحدنا ومع ذلك لا يمكن أن يقصد إليه ويفعله وهو عالم بأنه جهله، إما لأنه لا داعي له إليه أو لوجود الصارف عنه وهو علمه بقبحه وغناه عنه بخلاف الكذب فإنه قد يفعله لحصول غرض فيه في بعض الأحوال.

فائدة:

قال الشيخ أبو هاشم: كل أفعاله تعالى توصف بأنها عدل سواء تعلقت بالحقوق كالإثابة، أو لا تعلق لها بذلك كخلق العالم وسائر التفضلات. وقال الشيخ أبو علي: إنما يوصف بأنه عدل منها ونحوها ما تعلق بحق الغير فقط، إذ العدل توفير حق الغير واستيفاء الحق منه فيخرج خلق العالم ونحوه مما لا يتعلق بحق الغير، وكلام أبي هاشم مبني على أن ما كان حسناً فهو عدل، والخلاف في التحقيق لفظي.

فصل/ فيما يلزم المجبرة في هذه المسألة

يقال لهم: ليس يجوز أن يفعل الله ما هو قبيح في الشاهد ولا يقبح فلا بد من قولهم بلا، فيقال: فليجز أن يخبر عن الشيء لا على ما هو به، ولا يقبح منه وقد التزمه العطوي^(١) قال: لأنه ليس بأعظم من غيره من القبائح.

وقالت النجارية: الكذب قبيح، والله تعالى غير موصوف بالقدرة على ما يقبح، ولأنه يدل على الجهل والحاجة، ويبطل الأول ما تقدم من أنه قادر على القبيح، وأيضاً فكل كذب في العالم إنما يكون متولداً عن الاحتمك وعندهم أن المتولدات ينفرد الله بها.

ويبطل الثاني أن الكذب كغيره من القبائح، فلما أن يجوزوا الجميع أو يمنعوا الجميع. وقالت الأشعرية: إنما لم يجز الكذب عليه، لأنه صادق لذاته، حتى لو كان الكلام فعلاً له لما قبح منه ويمكن أن يقال لهم: إن الخصم ألزمكم على ملهكم أن لا يكون صادقاً فدلوا أولاً على أنه صادق حتى يمكنكم القول بأنه صادق لذاته.

(فصل: فيما يلزم المجبرة في هذه المسألة).

ومعنى الإلزام: هو أن يأتي على مقتضي ما يذهب إليه الخصم أمر لا يذهب إليه من حيث أن ما ذهب إليه يفضي إلى ذلك الذي لا يذهب إليه ويقتضيه، فنورد عليه لزوم ما لا يلتزمه بسبب ما ذهب إليه لئلا يذهب إليه.

قوله: (قال لأنه ليس بأعظم من غيره من القبائح).

قال السيد الإمام: وأوضح ذلك بمثال فقال: إن أحدنا لو قال لصبي: أدخل البيت ففيه رمان موضوع لأجلك وليس في البيت ذلك فليس ذلك بأعظم من أن يقلع سنّاً من أسنانه أو يقطعه إرباً إرباً. قال: ولقد مر على القياس.

(١) - محمد بن عبدالرحمن بن أبي عطية، أبو عبد الرحمن العطوي الكتاني بالولاء، مولى بني ليث بن بكر من كنانة، من شعراء الدولة العباسية، مولده ومنتشأه بالبصرة، كان معتزياً بعد من المتكلمين الحنائق (الأعلام للزركلي ج/٦/ص/١٨٩).

وبعد: فاتفقنا نحن وأنتم على أن الكلام الذي سمعناه من محمد ﷺ فعل، ويزعمون أنه حكاية أو عبارة، فما يؤمنكم أن هذا الذي سمعناه كذب وأن كلام الله القائم بذاته خبراً عن كون المؤمنين في النار والكفار في الجنة عكس ما سمعناه من محمد

وبعد: فعندكم أنه أمر للذات ومع ذلك يجوز أن يأمر ببعض الأشياء وينهى عن بعض، فهلا جاز أن يكون صادقاً لذاته، ومع ذلك يكون صادقاً في بعض الأشياء دون بعض.

وبعد: فعندكم أن كلام الله تعالى معنى قائم بذاته يوجب كونه متكلماً، ومعلوم أن الخبر نوع الكلام النفسي ومع كونه ثابتاً لمعنى يمتنع أن يكون ثابتاً للذات.

يوضحه: أن قولنا: صادق مشتق من الصلق، فيجب كون الصلق معنى كما هو أصلهم في إثبات المعاني، وإذا كان كذلك وكان الخبر بكون زيد في الدار معنى قديم صح ثبوت ذلك المعنى وزيد ليس في الدار كما يثبت، وزيد فيها إذ لا تأثير للدخول زيد الدار وخروجه في تغيير المعنى القديم / ٨٨.

وبعد: فما أنكرتم أن ذلك المعنى القديم كذب وليس بصلق.

فإن قالوا: إنه تعالى عالم بكل شيء، فلا يجوز أن يخالف كلامه علمه.

قلنا: ولم لا يجوز وقد جاز ذلك في الشاهد أليس أحدنا يقول في نفسي كلام هو أن زيداً في الدار وهو يعلم أنه ليس فيها.

وبعد: فكثير منكم يلعب إلى حسن الكذب الذي فيه نفع ومصلحة كالخلف في الوعيد، فهلا كان المعنى القائم بذاته كذباً حسناً لنفع فيه وصلاح لا تعلمونه أو ليكون كذباً من وجه دون وجه كما أنه أمر من وجه ونهي من وجه.

وعلى الجملة فنحن نلزمهم الكذب في الكلام الذي هو عبارة عن المعنى النفسي، فلا تثبت دلالة على المعنى النفسي.

وأقول: إنه وإن مر على قياس مذهبهم فلقد عظمت جرأته على الله وقلت مراقبته لله ورد ما هو معلوم ضرورة من دين رسول الله ﷺ، فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.
قوله: (فلا تثبت دلالة على المعنى النفسي).

إلزام يقال لهم: إذا صح أن يفعل الظلم صح أن يأمر به وكل وجه يذكرونه في المنع من الأمر به قائم في المنع من فعله ولا يقال: أليس أمر الله تعالى بالصلاة ولا يفعلها لانا نقول هذا عكس ما ألزمناهم؛ لانا ألزمناهم صحة أن يأمر بما يفعله لا صحة أن يفعل ما أمر به. إلزام يقال: إذا صح أن يفعل القبائح ولا يقبح فهلا جاز أن ينصب الأدلة على الباطل ويكون الحق عكس ما تقتضيه الأدلة فلا تحصل الثقة بأن ما عليه المسلمون حق.

أي على أنه صدق لأنه إذا اعترض الشك في صدق العبارة اعترض في المعبر عنه. قوله: (وكل وجه يذكرونه في المنع من الأمر به)... إلى آخره.

يعني لأن المانع من ذلك لا يكون إلا قبحه إذ لا إشكال في قبح الأمر بالقبائح، ونقول: إذا لم يأمر بالقبیح لقبحه فكذلك / ٤٠٣ / لا يفعله لقبحه بل الأمر به أهون من فعله في القبح. فإن قالوا: إن فعله لا يقبح منه.

قلنا: وكذلك الأمر لو صدر منه لم يقبح منه لانتفاء علة القبح في حقه عندكم.

فإن قالوا: إن السمع دل على أنه لا يأمر به كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨].

قلنا: وكذلك السمع دل على أنه لا يفعله كقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ [يونس: ٤٤]، ثم إن وجه دلالة السمع منتفية على قواعدكم إذ وجه دلالة صدوره عن عدل حكيم لا يجوز عليه الكذب، وقد نفيت هذه القاعدة فلا سبيل لكم إلى الاستدلال بالسمع. قوله: (فهلا جاز أن ينصب الأدلة على الباطل)... إلى آخره.

يقال: هذا غير لازم لهم لأن الأدلة التي أشرت إليها إن كانت شرعية فما دلت عليه هو عندهم حق، ولا يصح كونه باطلاً فلا يثبت أنه نصب أدلة على الباطل، وإن كانت أدلة عقلية فالدليل العقلي يدل على مدلوله لذاته ووجه دلالة الثابتة فيه لا لأن ناصباً نَصَبَهُ واختار كونه دليلاً.

وليس تجويزه بأعظم من تجويز أن يضل عن الدين ويخلق اعتقاد الباطل والحيل والجهل بالأدلة وتكذيب الأنبياء ومحو ذلك عما يجوزونه ولا يقبح منه.

إلزام يقال: إذا جاز أن يخلق الضلال والباطل والكفر والكلب فهلا جاز أن يبعث رسولاً يدعو إلى ذلك ولا يقبح منه فليس بعثة من يدعو إلى الضلال بأعظم من خلق الضلال، ومتى جاز ذلك فكيف يمكن القطع بأن الأنبياء دعوا إلى الحق.

إلزام يقال: إذا كان لا يقبح منه قبيح فهلا جاز أن يظهر المعجز على الكذابين ولا يظهره على الصالح فلا يوثق بصدق نبي ولا كذب متنب، وقولهم إن المعجز موضوع للتصديق كلام فارغ؛ لأنه إنما يثبت ذلك إذا ثبت أن المدعي صادق وأن الله حكيم، والسائل ألزمهم كذب جميع الأنبياء وإن ظهر عليهم المعجز.

تنبيهه: وكما يلزمهم جميع هذه الإلزمات فإنه يلزمهم أن لا يجتالوا للانفصال عنها، وأن لا يستنكروا إلزامها ويتكلفوا الجواب عنها؛ لأنه لا يتصور فيها قبح عندهم لو صدرت منه تعالى.

قوله: (إنما يثبت ذلك إذا ثبت أن المدعي صادق).

يعني فلو ثبت صدق الأنبياء وكل من ادعى النبوة وظهر المعجز على يديه أمكن أن يقال في حقه أن المعجز موضوع للتصديق لتواتر ظهوره على ذوي الصدق وعدم علمنا بظهوره على غيرهم، فأما وصدقهم غير معلوم للتجويز الذي ذكرناه على قياس مذهبكم فمثل هذا الجواب لا يتأتى لكم، وليس تسليمنا لصدقهم كافياً لكم فإننا علمناه لعلمنا بعدل الله وحكمته وقبح إرسال الكذابين منه وأنتم عن هذا بمعزل.

تنبيهه:

اعلم أنها قد جرت عادة الأصحاب ببناء هذه المسألة على ثلاثة أركان، وهي أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وأفعاله كلها حسنة، ويحققون العدل بأنه الذي هذه صفته والمصنف عدل عن تحقيقه بذلك إلى ما قد عرفت، واعترض حقيقتهم بها فيها من التكرار في

المعنى واكتفى بالاستدلال على أنه لا يفعل القبيح عن الاستدلال على الركنين الأخيرين لأن الأدلة متقاربة، وإلا فإنه لا بد من تقرير أنه لا يخل بالواجب إذ الترك في حقه ليس بفعل بالاتفاق. فلا يقال: إن ترك الواجب قبيح وقد دللنا على أنه لا يفعل القبيح، وكذلك فلا بد من الاستدلال على أن أفعاله كلها حسنة فقد نص المصنف على أن في الأفعال ما ليس بحسن ولا قبيح، فلا يدل ثبوت أنه لا يفعل القبيح على أن أفعاله كلها حسنة إلا لو لم يكن بينهما واسطة.

وقد قال الإمام يحيى: لا يقال: (١) إن هذا الأصل الثالث يعني أن أفعاله تعالى كلها حسنة لا فائدة فيه لأنه إذا ثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب فأفعاله كلها لا بد من كونها حسنة فلا معنى لإيراده.

إلا أنا نقول: في إيراده غرضان أحدهما الاحتراز عما يعد يسيراً من الأفعال وعما يقع من الساهي، فإن مثل هذا لا يوصف بحسن ولا قبح، فلا يعد من أفعاله تعالى لاستحالة السهو عليه، واستحالة أن يفعل فعلاً لا غرض فيه.

وثانيهما: أنا نذكره دفعا لكلام المجبرة حيث قالوا: إن الحسن ليس إلا ما أمر به والقبيح ليس إلا ما نهى عنه، فأفعاله ليست بحسنة ولا قبيحة بهذا المعنى. انتهى.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الواجبات (٢) على الله تعالى عند العدلية ثمانية تمكين المكلفين،

(١) - هذا مذكور في التمهيد (ج/٢/ص/٢٩٠) من المطبوع.

(٢) - وقد نظم الواجبات المذكورة السيد العلامة صادم الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله الوزير رحمته الله فقال:

وأوجب جمهور الأئمة ستة على الله فيها حكمة وصاب
بيان وتمكين ولطف إعاضة قبول لتوب التائبين ثواب
وزاد بعضهم بيتاً نظم فيه الإيتين الباقية وهي البعث والإنصاف فقال:

وقد زيد فيها بعثهم وانتصافهم ثمانية خذها خلاك عتاب
واعلم أن إطلاق القول بأنها واجبة على الله هو قول بعض المعتزلة، وأما عند جمهور أئمتنا عليهم السلام فلا يطلقون القول بالوجوب لما فيه من الإيهام، وقد صرح بهذا الإمام عليه السلام بقوله قلت: بل الأولى... إلخ

والبيان لهم، واللفظ حيث يكون لهم في المعلوم لطفاً من فعله تعالى، وتعويض من نزل به ألم أو غم أو فوت نفع من جهته تعالى، وقبول توبة التائبين إذا وقعت على الوجه الواجب، وإثابة المطيعين له، وإعادة كل من له عند الله أو على أحد من الخلق عوض، والانتصاف لمن له حق على غيره.

وقد خالف في وجوبها المجبرة على طبقاتهم / ٤٠٤ / بناء على قاعدتهم في نفي التحسين العقلي، وخالف أيضاً بعض العدلية في وجوب اللطف على ما سيأتي.

قال الإمام يحيى بن حمزة رحمته الله: والأجود في التمكين والبيان واللطف ألا يعبر عنها بالوجوب عليه بل لا بد من فعله له إذ لو لم يفعل ذلك بالكلف لانتقض غرضه بالتكليف، والأيو صنف بالوجوب إلا ما كان مستحقاً كسائرهما.

قلت: بل الأولى ألا يوصف شيء منها بأنه واجب عليه تعالى، وألا يصرح بلفظ الوجوب بل يقال في جميعها: لا بد من أن يفعلها، أو تتجنب هذه اللفظة على ما بلغني عن بعض الفضلاء رحمته الله أنه كان لا ينطق بذلك تادباً في حق الله جل جلاله وعظم شأنه، والذي يدل على أنه تعالى لا يخل مما ثبت وجوبه عليه على سبيل الجملة أنه متوفر الدواعي إلى إيجاده ولا صارف له عنه، وكل من توفرت دواعيه إلى إيجاد فعل وعدم صارفه عنه فلا بد أن يفعلنه، والذي يدل على أن دواعيه تعالى متوفرة إلى ذلك خالصة عن الصوارف أنه تعالى عالم بوجوب ما ثبت وجوبه عليه، وعالم باستحقاق الذم على تركه ولا مشقة عليه تعالى في إيجاده لقدرته على الممكنات، وكونه عالماً بأن ترك الواجب والإخلال به بمنزلة الإقدام على القبيح صارف له عن الإخلال به، فثبت بهذا أنه تعالى قد فقد صارفه وتوفرت دواعيه إلى فعل الواجب.

فأما الذي يدل على أن من توفرت دواعيه إلى فعل وانتفت صوارفه عنه فإنه يفعلنه فتقريره بطريقتين إحداهما: أنه لو لم يفعلنه والحال هذه لبطل كونه قادراً عليه لأن من حق ما تعلق

قادرته به وقوفه على حسب داعيه، وانتفاؤه بحسب صوارفه، وثانيهما: بالرد إلى الشاهد، فإن الواحد من امتي توفرت دواعيه إلى الفعل وجب وجوده ومتى صرفه عنه صارف امتنع وجوده.

وأما الذي يدل على أن أفعاله تعلی كلها حسنة فهو أن الفعل الواقع من العالم لا يخلو إما أن يكون له فعله أو لا، ولا واسطة بينهما، إن كان له فعله فهو الحسن، وإن لم يكن له فعله فهو القبيح، وقد ثبت أنه لا يفعل القبيح، فثبت بذلك أن أفعاله كلها حسنة والحمد لله.

القول في خلق الأفعال

ذهب أهل العدل إلى أن أفعال العباد منهم
وقل أهل الجبر: هي من الله تعالى.

(القول في خلق الأفعال)

ذهب أهل العدل إلى أن أفعال العباد منهم، وهو مذهب أكثر أهل القبلة وغيرهم من أهل الأديان الكفرية.

وقال أهل الجبر: هي من الله تعالى، وإنما سمو جبرية لمذهبهم في هذه المسألة، وقولهم بأن العبد مجبور على هذه الأفعال لا اختيار له فيها.

قيل: وابتداء مذهبهم كان من الطاغية معاوية بن أبي سفيان ومن كلامه في الجبر: إنما أنا خازن من خزان الله أعطي من أعطى الله وأمنع من منع الله. فقال له أبو الدرداء^(١): كذبت يا معاوية بل تعطي من حرمه الله وتمنع من أعطاه الله. وقيل: قاله أبو ذر وصدقه أبو الدرداء، ومن كلامه: ما أظهرني الله عليكم إلا وهو يريد ذلك. وقال لأهل الشام: إن الله أمّرني عليكم. وقال: لو كره الله ما نحن عليه لغيره. وظهر الجبر وشاع في سلطان بني أمية وكان يقال: الجبر أموي، والعدل هاشمي.

واعلم أن من المخالفين في هذه المسألة المطرفية فإنهم يضيفون المتعدي من أفعالنا إلى الله تعالى ويصرحون بكونه منه، وأما المباشر فلا يضيفونه إليه، ولا يقولون بالكسب ويقولون: إذا ضرب أحدنا غيره أو قتله فهنا ضارب ومضروب وضرب وانضراب، وقاتل ومقتول وقتل وانقتال، فالقاتل والمقتول ظاهران، والقتل ما يكون في يد القاتل والآلة من الاعتمادات

(١) أبو الدرداء هو عويمر بن زيد بن قيس الأنصاري، مختلف في اسمه وإنما هو مشهور بكنته، وقيل اسمه عامر وعويمر لقب، صحابي جليل، أول مشاهده أحد، وكان عابداً مات في آخر خلافة عثمان، وقيل عاش بعد ذلك، تمت تقريب

واختلفوا فقل جهنم هم لها كالظروف وإضافتها إليهم كإضافة ألوانهم وكإضافة حركة الشجرة إليها، وسوّى في ذلك بين المباشر والمتعدي.

وقل ضاران: هي من الله حدوثاً ومن العبد ٨٨٦/ اكتساباً ولم يفرق بين المباشر والمتعدي، وبه قل الأشعري في المباشر، فلما المتعدي فالله متفرد به عنده.

وقل المدحون للتحقيق منهم: الفعل يقع بقدرة العبد ولكنها موجبة، ففاعلها هو فاعل الفعل؛ لأن فاعل السبب هو فاعل المسبب.

والأقرب أن هذه الأقوال تعود إلى قول جهنم في التحقيق لأن أهل الكسب لا بد أن يعملوا العباد كالظروف لما في الحدوث.

وأما الكسب فهو إما أن لا يكون فعلاً فذكره هنا بطلالة وهذيان؛ لأن كلامنا في الأفعال، وإما أن يكون فعلاً فهو إما أن يتفرد الله به وهو منزهب جهنم، وإما أن يحتاج إلى كسب آخر فيعود السؤال، وكذلك المثبتون للقدرة الموجبة لا بد أن يعملوا العباد كالظروف لأفعالهم؛

والحركات، والانتقال ما يكون في المقتول من تفريق البنية والاعتمادات والحركات / ٤٠٥ / وزهوق الأرواح، فهذا الانتقال فاعله الله عندهم تفرد بإحداثه، وهكذا الكلام في الانضراب وغيره من المتعدييات كالانكسار ونحوه.

قوله: (كإضافة ألوانهم).

قالوا: فقولنا صلى فلان وصام وحج كقولنا: اسود وبيض وحي ومات.

قالوا: والطاعات علامة^(١) إيصال الثواب منه تعالى إلى العبد لا أنه يستحق ذلك والمعاصي علامة إيصال العقاب إليه لا أنه يستحقه.

قوله: (وبه قل الأشعري)... إلى آخره.

كما أن هذا قول الأشعرية فهو قول النجارية والكلابية.

قوله: (وقال المدحون للتحقيق منهم).

(١) - في (ب): والطاعات علامات إيصال.

لأنه لا اختير لهم في السبب ولا في المسبب، ويصير الحل فيه كالحل في الشجرة التي يوجد الله فيها اعتماداً يوجب الحركة، فإن ذلك لا يخرج الشجرة عن كونها كالطرف للحركة الموجبة عن الاعتماد فظهر لك أن الهجرة كلهم جهمية في التحقيق.

أشار به إلى الجويني وتلميذه الغزالي والقاضي أبي بكر الباقلاني وأبي إسحاق الإسفراييني^(١) وابن الخطيب الرازي، وهؤلاء من متأخريهم وهم المشاهير من علماء هذا المذهب واتفقوا على إنكار الكسب وتجهيل القائلين به، وأن حدوث أفعال العباد من جهتهم لكنهم ذهبوا إلى أن القدرة موجبة لمقدورها عند الدواعي. وقالوا بأنها صالحة للضدين لكن يجب أحدهما عند حصول الداعي، هكذا حكاه بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام].

والذي حكاه الإمام يحيى عن الباقلاني أنه يذهب إلى أن الإيجاد إنما هو بقدره الله تعالى، وأن تأثير قدرة العبد إنما هو في صفة زائدة للفعل وهي كونه طاعة أو معصية. قال: وهذا هو الكسب عنده.

قال: وذهب الجويني إلى أن الإيجاد كما يكون حاصلًا بقدره الله تعالى فهو أيضاً بقدره العبد عند الاختيار ولا معنى للكسب عنده. قال: وهو مذهب الإسفراييني منهم.

قوله: (لأنه لا اختير لهم في السبب ولا في المسبب).

أراد بالسبب القدرة لأنها إذا كانت موجبة، فهي سبب إذ حقيقة السبب حاصله فيها وهي كل ذات توجب ذاتاً أخرى، وإذا كانت سبباً فلا اختيار لنا فيها لأنها من فعل الله تعالى، ولا فيها هو مسبب عنها إذ هو صادر على سبيل الإيجاب وغير واقف على الاختيار لا هو ولا سببه.

(١) - أبو إسحاق الإسفراييني هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم المعروف بالاستاذ أبو إسحاق الإسفراييني كان فقيهاً متكلماً أصولياً أقر أهل العراق وخراسان له بالتقدم ، من مصنفاته الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين والتعليقة في أصول الفقه ، توفي سنة ٤١٨ هـ ، تمت .

فصل/ وقد اختلف أصحابنا في تفصيل الكلام عليهم

فقال أبو الحسين: العلم بأننا محدثون لأفعالنا ضروري لا مجال للشك فيه؛ لأن العقلاء يعلمون بمقوِّمهم حسن الأمر بها والنهي عنها والترغيب والترهيب والملح واللم، ويعلمون ذلك بكونه فعله، وكل ذلك فرع على أنهم محدثون لها، ومحل أن يعلم الفرع ضرورة والأصل استدلالاً.

يوضحه أنهم يطلبون الفاعل طلب المضطر إلى أنه فعل ويُعجِّبون الناس من كونه فعلاً، قل: بل هذا العلم حاصل للصبيان المراهقين.

قل: واجبة يعلمون ذلك، ولكن جحد علمائهم ميلاً إلى الهوى وتعصباً للأسلاف وطلباً للرقاسة وتقرباً إلى السلطان، وليست شبههم أكثر ولا أدق من شبه السوفسطائية، فلم يذك ذلك إلا على أنهم غير جاحدين للضرورة، على أنه يمكن صرف خلاف الجميع إلى أنهم علموا ولم يعلموا أنهم علموا، فإنه لا يمتنع أن يطري شبهة في العلم بالعلم لا في العلم نفسه.

(فصل: وقد اختلف أصحابنا في تفصيل الكلام عليهم).

قوله: (فقال أبو الحسين)... إلى آخره.

وإلى هذه الطريقة وهي دعوى الضرورة ذهب محمود بن الملاحمي أيضاً ومال إليه الإمام يحيى.

قوله: (ولكن جحد علماءهم).

يعني وهم العدد اليسير منهم، قال أبو الحسين: المتسمون بالعلم منهم ضربان ضرب ذو فقه وأصول فقه وعلم أدب فهؤلاء بمعزل عن علم الكلام وحكمهم فيه حكم العوام، وضرب منهم وهم العدد اليسير يتسمون بعلم الكلام يجوز على مثلهم المكابرة واتباع الأهواء لأموال دنيوية، وأما عوامهم وهم السواد الأعظم منهم فلو عرض مذهبنا ومذهبهم عليهم بحيث لا ينسب إلى رؤسائهم لأنكروا مذهبهم أشد الإنكار ولسبوا قائله ونسبوه إلى

يزيده وضوحاً أنك إذا حكيت مذهبهم هذا لعوامهم الذين لا يعرفون كيفية أقوالهم لأنكروه ولنزّهوهم عن هذه المقالة، بل لمجد علماءهم معتزلة في المعاملات فلا يلمون إلا من ظلمهم ولا يحمدون إلا من أحسن إليهم حتى لو رميت أحد منهم بحجر فشجه لئلك ولم يلم الحجر ولو ثب إليك وثبة مضطر إلى أنك الذي /٨٨٧/ جرحته، ولو أخذت عليه دانقاً لما سهل فيه ولخصك من بين الناس بطلبه.

الجهل إلا أن يذكر لهم أنه مذهب رؤسائهم فعند ذلك يقفون عن السب والتجهيل لهم، ويقولون: لا ندفع ما قال علماءنا، وهم في باطن أمرهم حائرون عمهون لا يذرون ما يأتون ويدرون من اتباع مذاهب أسلافهم أو اتباع مذهب أهل العدل، ثم إنهم إلى الرجوع إلى قول أسلافهم أميل للآر بهم.

قال: وقد اتفق لي ذلك مع بعض المجبرة فإنه أنكر مذهبهم وذم قائله.

فلما قيل له: إنه مذهب من يعظمونه من علماءهم أمسك عن الإنكار والذم، وقد ذكر الفقيه أحمد بن حميد الحارثي عين المتكلمين بصنعاء أن مثل ذلك اتفق له مع بعض المجبرة، ومما قررت به قاعدة أبي الحسين في دعوى الضرورة أن كل عاقل يعلم من نفسه أن وقوع تصرفاته موقوفة على دواعيه ولولا دواعيه لما وقع منها شيء، فمتى اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكناً له فإنه يقع منه الأكل لا محالة، ومتى اعتقد أن فيه سماً أنصرف عنه، وكذلك يعلم من حال غيره من العقلاء الذين أحوالهم سليمة وقوف أفعالهم /٤٠٦/ ووقوعها بحسب دواعيهم وإرادتهم، وأن الواحد منا إذا علم ماله من المنفعة في شرب الماء حال عطشه ولم يمنعه مانع فإنه يقع منه لا محالة، ومتى علم ما علم من المضرة في دخول النار فإنه لا يدخل فيها، وإذا كان الموجد للشيء هو من يحدث منه الفعل موافقاً لدواعيه، وثبت عند العقلاء أنه قد تقرر في بداية عقولهم أن العبد حاله كذلك علمنا أن علمهم بكونهم محدثين لأفعالهم علم ضروري.

واعلم أنه لا خلاف في أن تعلق الأفعال بنا ضروري وفي حسن تعلق الأمر بها والنهي

وبالجملة فلو جمعت أهل الجبر في صعيد واحد ثم رأوا رجلاً يقتل آخر أو يأخذ ماله واستشهدهم بعض الحكام لشهدوا أنه قاتله ولما خالجتهم شبهة في ذلك ولو كان الحق ما ذهبوا إليه لكانت شهادتهم بذلك زائرة. وأما ما قاله الرازي في كتبه من أنه شديد التعجب من أبي الحسين حيث جمع بين هذا القول وهو غلو في الاعتزال وبين قوله: إن الفعل موقوف على الداعي، وهو غلو في الجبر.

والمدح والذم ضرورة، والمجبرة لا يخالفون في ذلك على سبيل الجملة لكن يخالفون في التفصيل، وهو كون وجه التعلق هو الحدوث، والجماهير من أصحابنا يقولون: لا نعلم ذلك إلا استدلالاً.

وأما أبو الحسين ومن تابعه فادعوا العلم الضروري بالتفصيل كما وقع الاتفاق عليه في الأمر الجملي.

وقد قيل: إن الناس كانوا قبل أبي الحسين بين منكر لكون العبد موجداً لأفعاله ومعترف بصحة الإيجاد بأن لدعواه على النظر والاستدلال، فكيف يسمع من أبي الحسين نسبة العقلاء إلى إنكار الضرورة.

وأجاب الإمام يحيى: بأن من قبله متفقون على وجوب الإضافة إلينا ومعترفون بصحة وقوفها على أحوالنا، وهم بين منكر لتأثير القدرة في الحدوث ومثبت جهة أخرى وهم عدد قليل، وبين معترف بالحدوث مثبت له بطريق الاستدلال، ويجوز أن يعرض اللبس في العلم بكونه ضرورياً أو نظرياً كما عرض للكعبي في خبر التواتر فظنه نظرياً، فظهر أن كلام أبي الحسين مطابق للعقلاء ضرورة.

قوله: (وبين قوله إن الفعل موقوف على الداعي).

اعلم أن أبا الحسين يذهب إلى أن الفعل لا يقع ولا يصح وقوعه إلا لداع ومرجح، وأن وقوعه من غير اعتباره محال لأنه شرط في وجود الفعل، وإلى هذا ذهب ابن الملاحي والإمام يحيى، وهو قول متأخري الأشعرية خلاف ما ذهب إليه أبو هاشم وجمهور المعتزلة وغيرهم

فيمكن الجواب عليه: بأن الفعل وإن كان لا يقع إلا للداع فليس الداعي موجباً للفعل فلا يلزمه الجبر. ثم يقال له: هل يقدر أبو الحسين على أن يقول، وتقدر أنت على أن تتعجب، فإن قل: نعم يقدر على ذلك فقد ترك منعه، وهو بأن يتعجب من نفسه أولى. وقيل له: فهل تقدر على أن تترك قوله وتقدر على أن تترك تعجبك أم لا؟ فإن قل: نعم، أبطل منعه.

من المتكلمين أنه ليس بشرط. وقال أبو الحسين: الفعل عند حصول المرجح واجب الحصول بالضرورة. قال الرازي: وإذا كان يذهب إلى هذا فالداعي علم ضروري أو ينتهي في آخر الأمر إلى العلم الضروري، وإذا كان الفعل لا يقع إلا بالداعي الضروري أو بما ينتهي^(١) إليه فالداعي سبب للفعل ومؤثر فيه وفاعل السبب فاعل المسبب، فالفعل على هذا من الله تعالى، وادعى الرازي أن أبا الحسين يذهب إلى أن أفعال العباد من الله تعالى وإنما كان يظهر لأصحابه إنكار ذلك وأن قوله كقولهم، بل أبلغ محاباة لهم وتستراً عن ذمهم له.

قوله: (فليس الداعي موجباً للفعل). فيه سؤال وهو: أن أبا الحسين قد صرح بوجوب الفعل عند حصول الداعي. وجوابه: ما ذكره الإمام يحيى من أن مفهوم الوجوب مشترك والغرض به هنا أن له أولوية بالوجود من ضده، وتلك الأولوية حاصلة بالنظر إلى داعيه وإن كان ضده ممكناً بالنظر إلى قدرته لأن العقل لا يأبى إثبات واسطة بين التساوي والتعيين على سبيل الوجوب، وهو أن يكون أحد الجانبين أولى بالحصول من الآخر وإن لم تنته تلك الأولوية إلى درجة الوجوب، ولهذا فإن أحدنا يستحق المدح والذم إذا ترك الفعل عند توفر دواعيه، وأما عند حصول الإلجاء فلا يستحق مدحاً ولا ذمماً، وهذا يدل على إمكان الترك عند حصول تلك الأولوية.

قوله: (فإن قل نعم يقدر على ذلك فقد ترك منعه). فيه نظر لأنه لا ينفى القدرة وإن قال بأنها موجبة، فكان الأولى أن يقال: هل لأبي الحسين اختيار في أن يقول ولك في أن تتعجب أن ظاهر مذهبه نفي الاختيار لقوله بالقدرة الموجبة، وكذلك في سائر كلام المصنف على الرازي.

(١) - في (ب): بالداعي الضروري أو ينهي.

وإن قل بالثاني، قيل له: فلي لوم عليه في قوله وأي فضل لك في تعجبك وهل هنا إلا بمنزلة من يلوم غيره على أنه يشتهي الخمر ويملح نفسه على أنه يشتهي الحلوى، ويلم الحجر لأنها تهوي ويملح اللحن لأنه يتصاعد

وإن قل: لا يقدر أبو الحسين على أن يقول ولا أقدر على أن أتعجب، قيل له: فانت أبدأ تحكي الأكاذيب فتقول قل أبو الحسين وتعجبت وأنت تعلم أن أبا الحسين لم يقل وإنما الذي قل هو الله الذي فعل القول في أبي الحسين كما فعله في الشجرة التي نُوديَ منها موسى ومن بلغ معه الإلزام إلى هذا الحد فهو حقيق بأن يرق له ويرحم.

فصل / وقد استدل سائر الشيوخ بوجوه من الأدلة:

منها: أن أفعالنا توجد بحسب قصودنا ودواعينا، وتنتفي بحسب كراحتنا وصوارفنا مع سلامة الحل تحقيقاً أو تقديرًا، فلولا أنها من فعلنا لما وجب فيها ذلك وهذان أصلان:
أما الأول: فدليله أن أحدنا متى اعتقد أو ظن أن له في الفعل جلب نفع أو دفع ضرر وهو قادر عليه غير ممنوع منه فإنه يقع منه لا محالة حتى انه لو لم يقع علمنا أنه غير قادر، وبهذه الطريقة علمنا أن العرب عجزوا عن معارضة القرآن، وكذلك إذا توفرت صوارفه بأن يعتقد أو يظن أن في الفعل جلب ضرر أو فوت نفع وهو قادر عليه وغير ملجأ إلى فعله فإنه لا يفعله وهذا معلوم ضرورة، ونريد بسلامة الحل زوال الموانع، وخلوص الداعي من ٨٨٧ صلاف يساويه أو يزيد عليه، وخلوص الصلاف من داع يساويه أو يزيد عليه. ونريد بالتحقيق فعل العالم المميز لفعله، ونريد بالتقدير فعل السامي والنائم، فإنه وإن لم يكن لهما داع محقق فهو مقدر بمعنى أنهما لو كانا في حال اليقظة أو التنبه لما وجد الفعل ولا انتفى إلا بحسب دواعيهما وصوارفهما المحققة، هذا عند الجمهور، وأما أبو الحسين فعنده أن دواعيهما وصوارفهما وقصودهما محققة.

(فصل: وقد استدل سائر الشيوخ). وهم الذين لا يدعون الضرورة في تفصيل تعلق الأفعال (بوجوه من الأدلة).

قل: لأن الداعي قد يكون ظناً واعتقاداً وهما صحيحان على النائم والساهي، وأبطله الجمهور بأن الداعي أيضاً فعل فلما أن يحتاج إلى داعٍ آخر من فعل أحدنا فيتسلسل أو ينتهي إلى داعٍ ضروري وهو ليس يصح؛ لأن الله تعالى لا يفعل الظن في أحدنا وكذلك الاعتقاد لو فعله في النائم لكان علماً ضرورياً ومعلوم خلافه.

وأما القصد فلا شبهة في أن من حقه أن يكون من فعل فاعل، ولا يصح من الساهي والنائم فعل القصد لاحتياجه إلى العلم. وأما فعل الملجأ فإنه يوجهه بحسب قصده وداعية لكن وافق ذلك قصد الملجئ وداعية، وكذلك سير الدابة وافق قصدها فيه قصد الراكب بدليل أنه لو رام الإقدام بها على السبع أو الحيد لأبت ذلك.

قوله: (وأبطله الجمهور بأن الداعي أيضاً فعل).

أرادوا وأنت يا أبا الحسين تذهب إلى أن الفعل لا يقع إلا بداعي وأن الداعي شرط فيه، ولهذا أثبت الداعي في حق الساهي والنائم، وقد قيل في إبطال قوله إنه لا طريق إلى إثبات هذا الداعي في حق الساهي والنائم وبأن المعلوم من حالهما في كثير من الحالات بل في كلها صدور الفعل من جهتهما ولا يعلم داعٍ ولا يظن ولا يشك فيه، ولأن أحدنا قد ينتقي بعض ما في الطبق من الفاكهة ولا نجد داعياً إلى تعيين ما ينتقي.

قوله: (وأما القصد فلا شبهة)... إلى آخره. القصد في اصطلاح المتكلمين: هو الإرادة المقارنة للمراد أو لسببه الذي هو في حكم المسبب لمقارنته إياه مع كونه هو، وذلك المراد من فعل فاعل واحد فلا تسمى الإرادة لفعل الغير قصداً.

قوله: (لاحتياجه إلى العلم). يعني علمه بما يقصد إليه وتعلق به إرادته التي هي قصد وفيه نظر، وقد صرح ابن متويه بأن النائم يصح كونه معتقداً وجعل الرؤيا من قبيل الاعتقادات والظنون ثم قال: وكذلك كونه مريداً صحيح بأن يقصد ما يعتقد وكذلك الكراهة، وربما يأتي للمصنف فيما بعد ما يقضي بعدم احتياج القصد إلى العلم.

قوله: (وأما فعل الملجأ). هو بصيغة اسم المفعول، وهذا جواب عن سؤال مقدر تقديره: لا

وأما نعيم أهل الجنة فلم يوجد بحسب قصودهم ودواعيهم، ولهذا لو دعا أحدهم الداعي إلى أن يبلغ درجة الأنبياء لما حصل له ذلك.
وأما اللون الحاصل عند ضرب بدن الحي فإنما هو لون الدم انزعج بالضرب فلا جرم كان انزعاجه فعل الضارب، وقد ذهب البغناديون إلى أنه متولد عن الضرب

يمكن الاستدلال بما ذكرتموه على أن هذه التصرفات واقعة من جهتنا لأن فعل الملجأ يقع بحسب قصد الملجي وليس فعلاً له. وجوابه ما ذكره ومثل ذلك.
قوله: (وكذلك سير الدابة).

هو جواب أيضاً لسؤال مقدر تقديره: إن سيرها في الجهة التي تسير فيها تابع لقصد الراكب وموقوف عليه ولم يدل على أنه فعله.
وكذلك قوله: (وأما نعيم أهل الجنة).

فإنه جواب عن قولهم: أليس نعيم أهل الجنة تابعاً لاختيارهم وواقفاً على دواعيهم ولم يلزم كونه من فعلهم.
قوله: (وأما اللون الحاصل)... إلى آخره.

هو أيضاً جواب عن قولهم: أليس اللون الحاصل عند الضرب موقوفاً على الضرب يقلُّ بقلته ويكثر بكثرته ويتوقف على قصد الضارب وداعيه، ومع ذلك فليس بفعل له، ونظيره أيضاً بياض القييطى فإنه يحصل بحسب الضرب من جهتنا، وكذلك سواد الحبر والحرارة الحاصلة عند حك إحدى الراحتين بالأخرى، وجوابه ما ذكره، ومعنى انزعاج الدم أن أجزاءه كانت متباعدة بين أجزاء اللحم واللحم كالساتر لها فلما حصل الضرب وقع به تفريق بين أجزاء اللحم وصار بين اللحم فرج يجري الدم فيها، وحال الجلد دون خروجه فلذلك ترى الحمرة تحت الجلد. وقد ذهب بعض المتكلمين إلى أن ذلك اللون يحدث من جهة الله تعالى عند الضرب بمجرى العادة، وضعف بأن ما كان طريقه العادة جاز أن يختلف حاله والحال في هذا مستمرة على وتيرة واحدة.

ويطلبه أنه كان يلزم أن يولد الضرب في الجملة؛ لأن الغل محتمل وهو تولد لا بشرط فلا ينقلب علينا في توليده للألم، وكان يلزم أن يتولد من أول ضربة وأن يتولد في ظاهر البشرية، ومثله الكلام عليهم في بياض القبيطي^(١) واللون الحاصل عند خلط الزاج بالعفص والحرارة الحاصلة عند حك أحد الراحتين بالأخرى.

وأما الأصل الثاني وهو أنها لو لم تكن من فعلنا لما وجبت فيها هذه القضية فدليله أنها لو كانت من فعل الله لجرت مجرى الصور والألوان والأمراض وحركة المرتعش ونحو ذلك مما علمنا أن العلة في تعذره أنه لا يقف على أحوالنا، بل يوجد وإن كرهناه ويفقد وإن أردناه، وكذلك أفعال غيرنا لما لم تكن من فعلنا لم تقف على أحوالنا.

وذهب الشيخ أبو القاسم ومتابعوه من أهل بغداد إلى ما حكاه المصنف وهو مبني على خلاف ما عليه الجمهور أن اللون من مقذورات الله المختصة به.

قوله: (فلا ينقلب علينا في توليده للألم).

يعني لأنه يولده بشرط انتفاء الصحة وهي: تأليف مخصوص يوجد في محل الحياة، ولا يمكن اشتراط مثل هذا في توليده للون لأن اللون يصح حلوله في الجماد دون الألم، ومما يبطل قول الشيخ أبي القاسم وأصحابه أن الضرب / ٤٠٨ / لا يكون بتوليد بعض أنواع الألوان أولى من توليد غيره إذا لم يخصص.

قوله: (ومثله الكلام عليهم في بياض القبيطي)... إلى آخره.

القبيطي: ضرب من الحلاوى أبيض مأكول لا مشروب، وتلخيص ما أجاب به أصحابنا عنه أن البياض الذي يظهر عند ضرب القبيطي لون كان كامناً في الجسم فبرز بالضرب، وكذلك لون الخبر كان كامناً فظهر بالخلط، قالوا: ومعنى ذلك الكُمون أنه حال في أجزاء لطيفة مسخنة في باطنه مسترة بأجزاء أخر في ظاهره، فإذا اعتمد على تلك الأجسام بضرب أو خلط انقشعت تلك الأجزاء الساترة وظهرت الأجزاء اللطيفة الكامنة.

(١). القبيطي: ضرب من الحلوى، تمت منه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يوجد الله أفعالكم عند قصودكم ٨٨٧ ودواعيكم بمجرى العادة. قلنا: كل شيء طريقه العادة يجوز اختلانه، فكنا نجوز وقوعها وانتفاؤها، ولا صلف بأن يختلف العادة كما في الصحة والسقم وغيرهما.

وبعد: فلو كان كذلك لكننا لمجد أنفسنا مدفوعة إليها وخلافه معلوم، وبعد فلو جوزنا أن يكون من فعل غيرنا وإن وجدت بحسب أحوالنا لجوزنا أن تكون من فعل غير الله وإن وجدت بحسب أحواله.

فإن قالوا: الساهي والنائم لا داع لهما ولا قصد فيجب أن لا تكون أفعالهما منهما. قلنا: أما أبو الحسين فلا يتوجه إليه هذا، وأما الجمهور فلهما عندهم داع مقدر وقصد ولا يمتنع قيام التقدير مقام التحقيق في هذه الصور، ألا ترى أنه لا يمكن تقدير وقوف أفعال غيره على أحواله.

قالوا: ونظيره كُمون النار في الحطب، والدهن في السمسم. وجوز الشيخ أبو هاشم أن يكون ظهور ذلك اللون بمجرى العادة من جهة الله تعالى ابتداءً، واستبعده الجمهور بمثل ما تقدم من اختلاف ما كان طريقه العادة، والذي ذكروه أيضاً مستبعد وفيه تكلف وتعسف ولا طريق لهم إلى صحة ما ذكروه، وقد استمر كثير مما طريقه العادة، وكفى بها في العالم العلوي من الأمور العادية المستمرة، والله سبحانه وتعالى أعلم، ﴿وَمَا أَوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ [الإسراء: ٨٥].

وأما الشيخ أبو القاسم وابن المعتز ومن تابعهما فذهبوا إلى أن ذلك اللون من فعلنا متولد عن الضرب كما قالوه في اللون الحاصل عند ضرب بدن الحي، وهكذا الكلام في الحرارة الحاصلة عند الحك فعند الجمهور أن تلك أجزاء كانت كامنة فظهرت، ويأتي على أصل أبي القاسم ومن تابعه أنها من فعلنا، وعلى أصل الشيخ أبي هاشم أنها بمجرى العادة. قوله: (كالصحة والسقم وغيرهما).

يعني كالحر والبرد وجميع ما طريقه العادة كالإحراق وما يجري مجراه.