

شرح الأشواق

للأبى بكر بن ميمون

تحقيق الدكتور الشيخ
أحمد جازي حملا سيقا

الناشر مكتبة الأنجلو المصرية بمصر

إهداء

أهدى هذا الكتاب الى الأستاذ الدكتور يحيى هاشم حسن فرغى
أستاذ الفلسفة الاسلامية بجامعة الأزهر ، وعميد كلية أصول الدين •
فرع جامعة الأزهر فى طنطا • تقديرا لعلمه وخلقه ٢

د / احمد حجازى السقا

١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

طبعة مصر

ملاحظة :

يُطبع هذا الكتاب لأول مرة في « مصر » على مخطوطة مكتبة
أحمد الثالث في « تركيا » وحق الطبع والنشر لمكتبة الانجلو-المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد بالقاهرة .

الطبعة الأولى بمصر

جمادى الأولى ١٤٠٧ هـ - يناير ١٩٨٧ م

مطبعة دار التضامن

٢٢ شارع سامي - لاطوغلى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الكتاب

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على النبي الأسمى الكريم ،
وعلى آله وأصحابه أجمعين ، والتابعين لهم بالخير الى يوم الدين .

أما بعد

فان الشيخ (١) عبد الملك ، بن عبد الله ، بن يوسف ، ابن محمد ،
بن عبد الله . المكنى بأبي المعالي ، المولود في اليوم الثامن عشر من
المحرم عام اربعمائة وتسع عشرة من الهجرة . الموافق الثاني والعشرين
من فبراير عام ألف وثمانية وعشرين من الميلاد . والمتوفى في اليوم
الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر ، عام ثمان وسبعين واربعمائة ،
الموافق الخامس والعشرين من أغسطس عام ألف وخمسة وثمانين من
الميلاد .

قد ألف كتابا جليل القدر ، في عام الكلام - وهو علم الفلسفة
الاسلامية - ، وسماه : « الارشاد الى قواطع الأدلة في اصول
الاعتقاد » .

وامام الحرمين - رحمه الله - من بيت علم ودين . فوالده هو الشيخ
عبد الله بن يوسف بن عبد الله . قد ذكر « السبكي » في طبقات الشافعية انه
كان تقيا وعالما وعلى خلق . وقد اُثر في ولده (٢) تاثيرا حينا ، فكان

(١) انظر : الجويني امام الحرمين للدكتورة فوقية حسين محمود .
- سلسلة اعلام العرب -

(٢) امام الحرمين مثل صديقنا العزيز الاستاذ الدكتور يحيى هاشم
حسن فرغل . فان والده كان اماما من أئمة المسلمين العظام .

خير خلف لخير سلف . وقد رحل إلى « بغداد » و « بلاد الحجاز »
 وجاور في « مكة المكرمة » أربع سنوات ، يناظر ويفتي . وقد بلغ من
 اجتهاده في المناظرة والفتيا ، أن حرص المسلمون على تلقيه بلقب
 « امام الحرمين » تكريماً له ، واعترافاً منهم بجهوده . . .
 وقد ألف في علم أصول الدين كتابه الذائع الصيت « الارشاد إلى
 قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » وقد حققه وأعتنى به : الدكتور
 محمد يوسف موسى - والأستاذ علي عبد المنعم . في « مصر » ، ومن
 قبلهما للمستشرق « لوسيانى » مع ترجمة فرنسية سنة ١٩٣٨ م ، في
 « باريس » .

* * *

وقد تحدث في هذا الكتاب عن نظرية المعرفة ، وعن حدوث العالم :
 ليبين أن الله هو الخالق للعالم . وتحدث عن الله وصفاته .
 ومن المسائل التي شغلت بال المسلمين طويلاً : مسألة الاستواء
 على العرش . وأوله المؤلف في كتاب الارشاد هذا بمعنى القهر
 والغلبة والعلو . ثم تحدث عن مسألة خلق الأعمال .
 فاثبت أن الله خالق كل شيء وأنه يريد الإيمان من
 عباده اختياراً . ثم تحدث عن النبوة والمعجزة ، وفرق بين المعجزات
 والكرامات التي للأولياء . وبين أن الدليل على نبوة محمد ﷺ هو
 القرآن والمعجزات الحسية ، مثل تسبيح الحصى في كفه ﷺ . والأنبياء
 لدى الامام معصومون من الفواحش . والأمر بالمعروف والنهي عن
 المنكر ، واجبان على المسلم . ثم تحدث في البعث من الأموات ، واثبته
 بأدلة سمعية وعقلية .

وقال : ان الجنة والنار مخلوقتان الآن ، وأن الثواب فضل من الله
 على المتقين ، وأثبت الشفاعة لعصاة المؤمنين . ويدين أن الامامة عند
 المسلمين اختيارية والنبى ﷺ لم ينص على « على » رضى الله عنه ،
 كما تقول الامامية .

* * *

وقد شرح كتاب « الارشاد » :

- ١ - ابراهيم بن يوسف محمد ، ابن المرآة ، عام ٦١٦ هـ
- ٢ - عمر بن المظفر بن علي الشافعي .
- ٣ - صاحب « الاسعاد على شرح الارشاد » .
- ٤ - أبو القاسم ، سلمان ابن ناصر ، الأنصاري ، المتوفى ٥١٢ هـ
- ٥ - أبو بكر بن ميمون .
- ٦ - أبو اسحاق ، ابراهيم بن يوسف بن محمد . له « نكتة الارشاد في الاعتقاد » .

وشرح الامام ابي بكر بن ميمون . له قيلم في جامعة الدول العربية برقم ١٤٣ مصور عن نسخة بمكتبة أحمد الثالث في تركيا . ونطبع هذا الشرح عن نسخة أحمد الثالث . على صورتها التي اهداها الينا في « الكويت » - بلد العلم والمعرفة - صديقنا العزيز الأستاذ الدكتور حسين آتاي . عميد كلية الالهييات بأنقرة ، في ديسمبر سنة ١٩٨٤ م ونسخة احمد الثالث مكتوب في آخرها : « وافق الفراغ من هذه النسخة المباركة ، يوم الأحد ، الثاني والعشرين ، من شهر جمادى الآخرة ، سنة اثنين وثمانين وسبع مائة » .

وقد حققنا نص « الارشاد » الذي ذكره المفسر أبو بكر بن ميمون ، على نص كتاب « الارشاد » الذي حققه الدكتور محمد يوسف موسى ، وزميله الأستاذ / علي عبد المنعم . المطبوع في « مصر » سنة ١٩٧٠ م في مطبعة السعادة . ورمزنا للنص المطبوع برمز (ط) وقد وجدنا فروق تفل بالمعنى . بين نص « الارشاد » المطبوع ، وبين نص « الارشاد » الذي يذكره الامام « أبو بكر بن ميمون » ليفسر .

ومن هذه الفروق :

- ١ - الأصوليين (خ) الموحدين (ط) ٢ - ثم يفسد النظر تجرده
- (خ) ثم يفسد النظر بحيده (ط) ٣ - مع استناده للسداد لظرو قاطع (خ)
- للسداد أولا لظروء (ط) ٤ - بصفة لازمة هو يتقدر فى نفسه عليها .
- ولا تقدر فى العقل تقدير وجوده (خ) بصفة لازمة هو فى نفسه عليها .
- ولا يتقرر فى العقل تقدير وجوده (ط) ٥ - والهزم (خ) والنوم (ط)
- ٦ - المانع من كون العقل من قبيل العلوم وكونه مشروطا بثبوت بثبوت
- ضروب منها ، كالارادة المشروطة بالعلم بالمراد (خ) المانع من كون العقل
- خاليا عن العلوم ، كونه مشروطا بثبوت بثبوت ضروب منها كالارادة
- المشروطة بالعلم بالمراد (ط) . . . الخ . وقد رمزنا لنص « الارشاد »
- الذى نقله الامام أبو بكر بن ميمون ، ليفسره ، برمز (خ) وكاتب
- المخطوطة مرة يقول : قال المفسر أبو بكر بن ميمون ، ومرة يقول : قال
- الفقيه أبوبكر بن ميمون ، ومرة يرمز اليه برمز (ن) ومرة يقول قال المفسر ،
- ومرة يقول : قال الفقيه . فوحدنا العبارات بقال المفسر أبو بكر بن ميمون
- وقال عن صاحب المتن : قال الامام أبو المعالى . ومرة يقول : قال الامام .
- فوحدنا بعبارة : قال الامام أبو المعالى . وقد وضعنا نص كلام الامام
- أبو المعالى بالخط الأسود ، ليتميز عن كلام الشارح .

ورمزنا للأصل برمز (ص) ووضعنا تعليقات فى الهامش على بعض

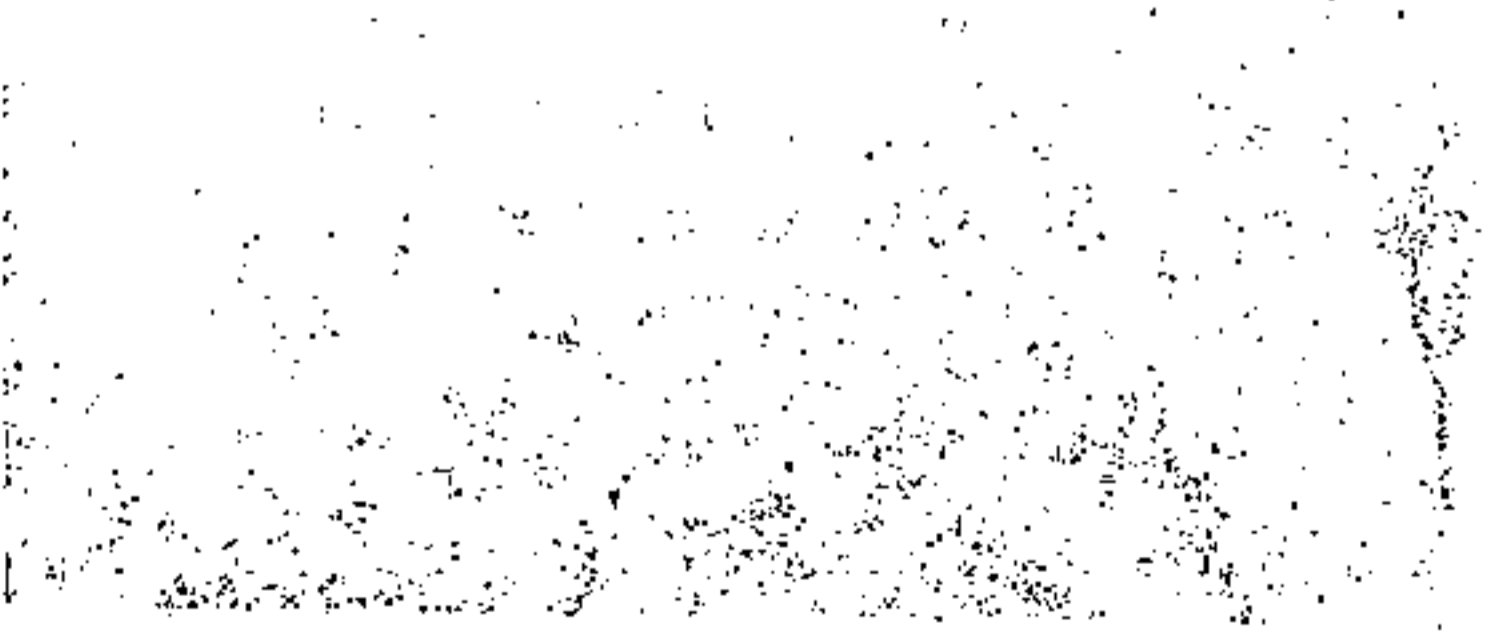
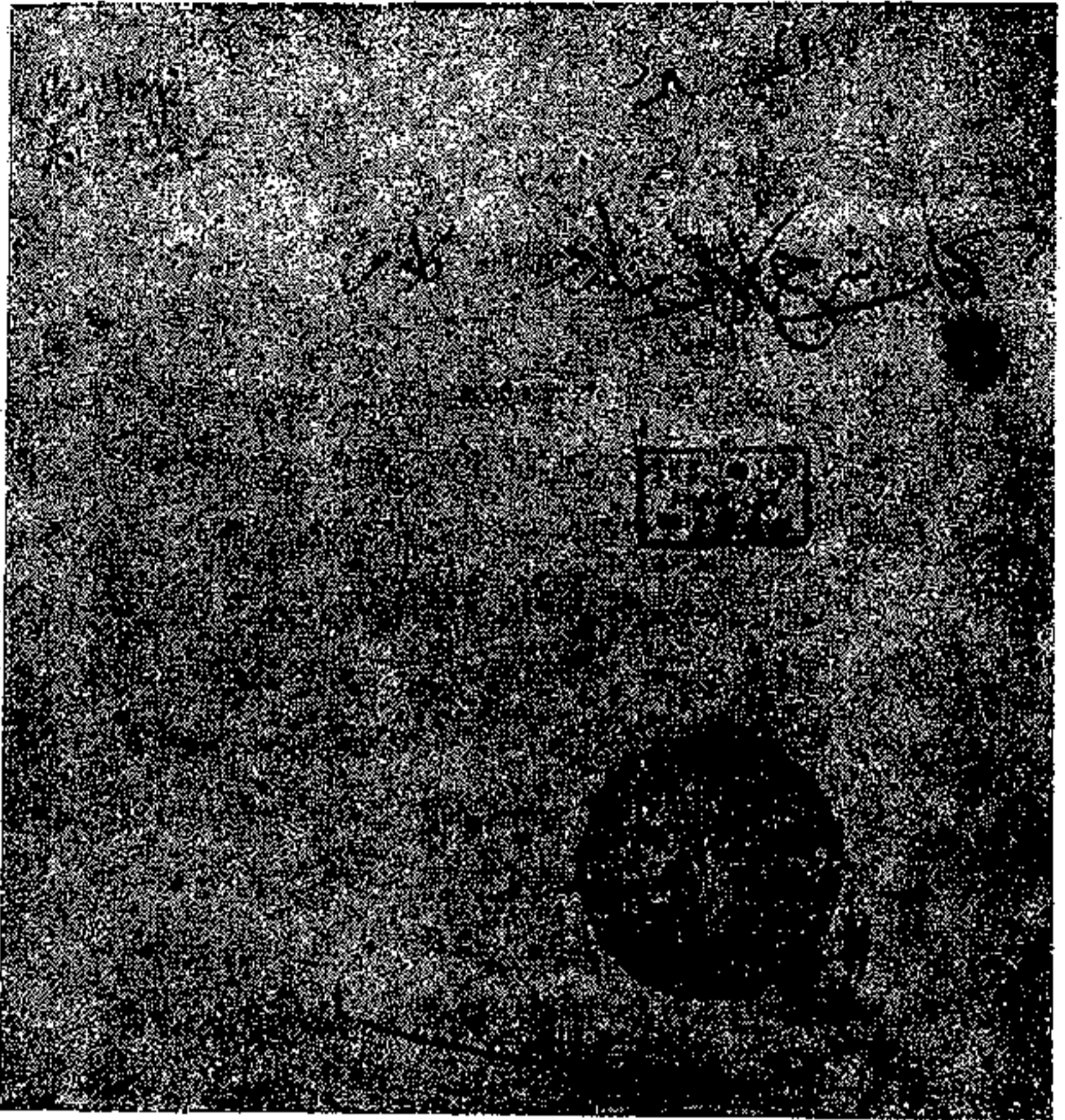
المسائل .

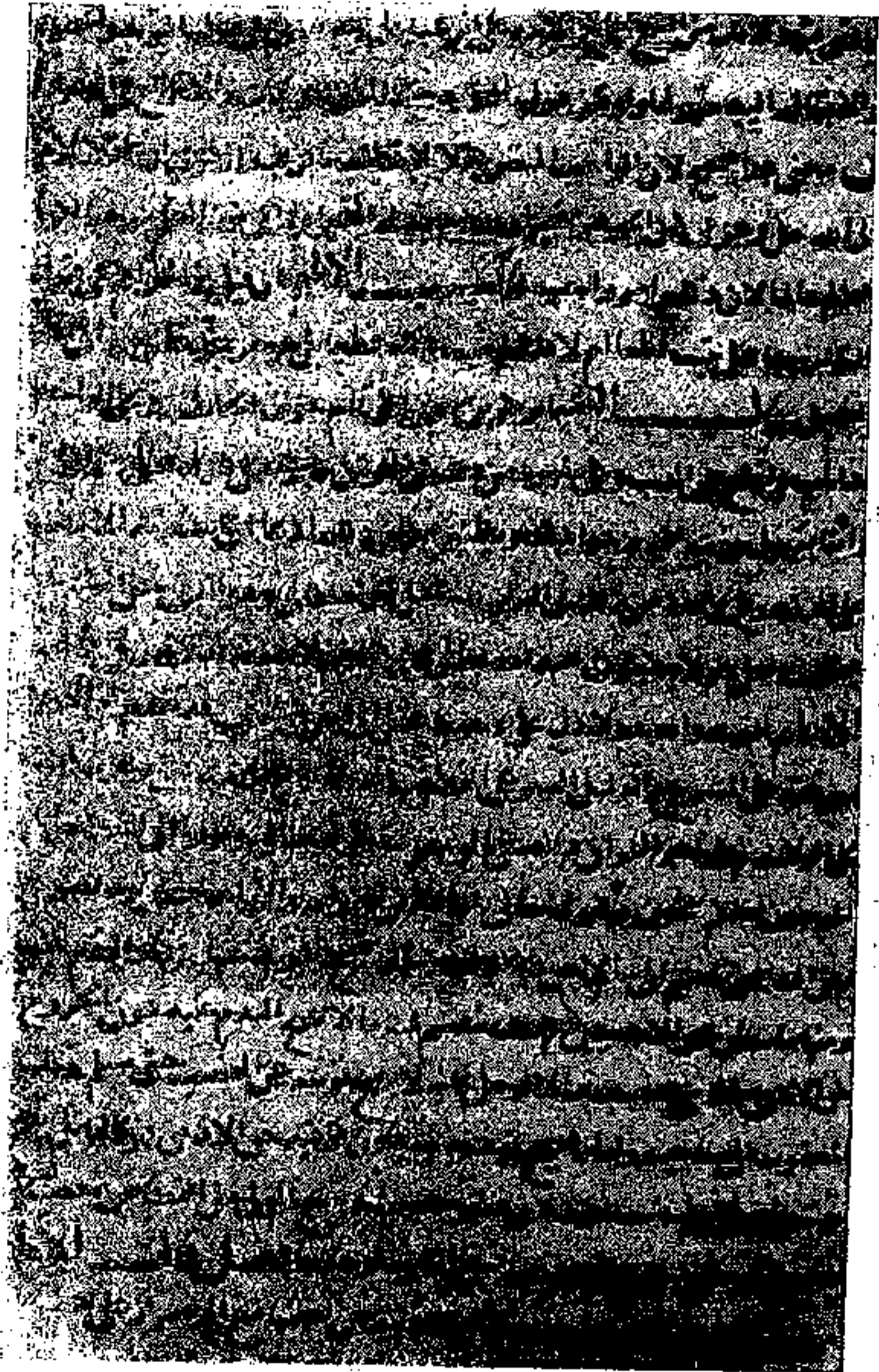
وقد بدأت تحقيق « شرح الارشاد » لأبى بكر بن ميمون . فى مدينة
« الكويت » فى السابع والعشرين ، من شهر مايو سنة الف وتسعمائة
وخمسة وثمانين .

« وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه أنيب » .

د / أحمد حجازى أحمد على السقا

الكويت . فى : ٢٧ / ٥ / ١٩٨٥ م





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله الذي هدانا لهذا
الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا
الله لولم يكن لنا اليقين
ولا اليقين لولا أن هدانا الله
والحمد لله رب العالمين
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله الذي هدانا لهذا
الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا
الله لولم يكن لنا اليقين
ولا اليقين لولا أن هدانا الله
والحمد لله رب العالمين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب يسر ، وأعز .

قال الامام الأوحى ، الحافظ الفقيه « أبو بكر بن ميمون » -
رضى الله عنه :

صناعة الكلام هي أشرف الصنائع موضوعا ، وأعظمها قدرا ، وأهمها
معرفة ، وأجمعها معلومات .

فأما شرف موضوعها : فان معلومها البارى - جل وعز - الذى له
الوجود الكامل .

وأما عظم قدرها : فلأنها صناعة تعصم الانسان فى دنياه وأخراه .
فصمته فى دنياه : ان دمه وماله لا يستباحان . اذا كان عند الانسان العلم
بالله - جل وعز - وأما العصمة فى الآخرة : فلأمان الخلود فى النار ،
بقوله جل وعز : « أخرجوا من النار ، من فى قلبه مثقال ذرة من
الايمان » (١) .

وأما كونها مهما : فلأن الانسان انما خلق ليعبد الله . قال الله جل
وعز : « وما خلقت الجن والانس ، الا ليعبدون » (٢) والعبادات لاتصح
الا بشرط الايمان . فمن لم يكن مؤمنا لم تصبح العبادات منه . وهل
يتوجه الأمر بها اليه ؟ اختلف فى ذلك العلماء . فمنهم من رأى أن الكفار
مخاطبون بفروع الشرائع . ومنهم من رأى أنهم مخاطبون بالأصول
خاصة . وبيان ذلك فى أصول الفقه .

وأما عموم معلوماته : فلأنه يتعلق بالوجود كله . والوجود كله
منقسم الى قديم . وهو وجود البارى - جل وعز - وصفات ذاته .

(٢) الذاريات ٥٦

(١) حديث وليس بقرآن

والناظر فى صناعة الكلام ، ينظر فى المخلوقات من حيث هى أدلة
ووسائل وطرق الى العلم بالله - جل وعز - فاذا وصلته الى العلم بالله -
جل وعز - فقد تحصل له الوجود كله ، ولاتوجد صناعة اعم معلومات
من هذه الصناعة ، فاذا تمهد هذا ، وعلم أن المطلوب بها : انما هو -
العلم بالله - جل وعز - والعلم بالله - جل وعز - ليس ضروريا ، وانما
هو كسبى نظرى . فليكن أهم مايعتنى به فى هذه الصناعة ، العلم
بأحكام النظر .

واعلم قبل الخوض فى ذلك : ان هذه الصناعة يدعو اليها أمران :
أحدهما : الشرع ، والثانى : اعطاء الفضل الانسانى مايستحقه ، ويكون
كمالا له .

فاما الشرع . فان الله - جل وعز - يقول : « فاعلم . انه لا اله
الا الله » (١) .

ويقول تعالى : « فان لم يستجيبوا لكم . فاعلموا : انما أنزل بعنم
الله ، وان لا اله الا هو . فهل أنتم مسلمون ؟ » (٢) فامر تعالى بالعلم بالله .
والعلم بالله انما يتوصل اليه بهذه الصناعة . واما اعطاء الفضل (٣) الانسانى
كماله . فهو أن الانسان مشارك للنبات بنمائه ، لأنه ينمو ، كما ينمو
النبات ، ومشارك للحيوان غير الناطق بحسه وحركته الارادية . وانما
ينفصل عنهما بالقوة الناطقة ، التى هى العقل ، التى يتصور به
المعقولات . فليس شريفا بنمائه . اذ يشاركه فيه النبات والحيوان غير
الناطق ، وليس شريفا بحياته وحركته الارادية . لأن الحيوان غير الناطق
يشركه فى ذلك . وانما شرفه وكماله بقوته العقلية . ويظهر كمال قوته
العقلية فى هذه الصناعة .

وبهذا ينبغى أن تنبعث الهمم على طلبها ، ويقف الاعتناء على
تحصيلها .

(٢) هود ١٤

(١) محمد ١٩

(٣) تنطق فى المخطوطة بالصاد المهملة ، ونطقت من قبل بالصاد

المعجمة .

بَابُ

فِي

أحكام النظر

قال الإمام أبو المعالي : « أول ما يجب على العاقل البالغ

باستكمال سن البلوغ ، أو الحلم ، شرعا : القصد الى النظر الصحيح
المفضى الى العلم بحدث العالم » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا من أحسن ترتيب وأحقه

وأولاه . لأن المطلوب في هذه الصناعة ، لما كان العلم . وكان لا يدرك
الا بالنظر ، قدم مالا يتوصل الى العلم الا به ، على سائر المطلوبات .
وكان بعض شيوخنا يعترض على « أبي المعالي » في هذه الترجمة ،
ويقول : انه جمع فيها بين الأحكام العقلية والشرعية . لأنه ذكر حده .
وقال : انه هو الذي يطلب به من قام به علم ، أو غلبة ظن .

ثم ذكر انه أول ما يجب على العاقل . وهذا حكم شرعى . قال :
وكان حقه أن يفرد الحكم العقلى ، ولا يخلطه بالحكم الشرعى . وهذا
الذى اعترضه هذا المعترض ، لا يلزم . لأننا اذا قلنا : أحكام . فانها تشمل
الحكم العقلى ، والحكم الشرعى . ألا ترى أنا نقول : الأحكام تنقسم الى
أحكام عقلية ، وأحكام شرعية . فاذا كان لفظ الأحكام يتناولهما ، فلا
مطعن على « أبي المعالي » فيما ذكره . ولما كان المقصد من هذه
الصناعة ، امتثال أمر الله - جل وعز - فى العلم به . وكان العلم به
لا يتوصل الموصل اليه الا بالنظر ، قدم الامام « أبو المعالي » أول
ما يجب على العاقل البالغ ، حتى لا يكون النظر فى هذا الصناعة
الا حسب أمر الله تعالى .

ثم اختلف الناس في أول الواجبات : فمنهم من قال : انه
 الايمان . واحتج في ذلك بقول الله تعالى : « آمنوا بالله ورسوله » (١)
 وممن رأى هذا : « القاضي أبو جعفر السمناني » و « القاضي أبو الوليد
 الباجي » ومن الناس من رأى أن أول الواجبات : العلم بالله . لقبوله
 تعالى : « فاعلم . أنه لا اله الا الله » (٢) ومنهم من رأى أن العلم
 لا يتحصل الا بالنظر . فقال : ان أول الواجبات ينظر الموصل الى العلم .
 ومن الناس من رأى أن هذا القول لا يرسل هكذا ارسالا . بل يقيد . لأن
 النظر قد يتبنى على أركان ، ويتأسس على قواعد . فمن الحق ان يقصد
 الى أول جزء من النظر ، لتقع الأولوية في محلها .

ورأى « الامام أبو المعالي » - رضى الله عنه - ان النظر عمل من
 الأعمال لا يصح أن يفعل الا بعد القصد اليها . فرأى ان القصد هو
 المتقدم . ولم يرد على « أبي المعالي » أحد ، الا ما حكى عن « أبي هاشم »
 انه قال : « أول الواجبات : الشك في المنظور فيه » وهذا غير صحيح .
 لأن القصد الى النظر يتقاضى النظر ، من حيث كان مرادا ومقصودا .
 وأما الشك في الشيء ، فلا يتقاضى النظر فيه . اذ رب شك يستمر على
 شكه ، ولا ينظر في المشكوك فيه .

وأما قول من يرى أن الايمان هو أول الواجبات . وهو اختيار
 « الامام أبي حامد » واحتج فيه بما احتج به « القاضي أبو جعفر » وزاد
 الى ذلك ، أن قال : « مازال النبي ﷺ يطالب العرب بالايمان ، ويقنع
 منهم بمجرد الايمان ، بآية يتلوها عليهم ، او موعظة يعظهم بها ،
 عن غير أن يطالبهم بعلم ، ولا يأخذهم بتحديد عقيدة » قال : « فاذا
 كان هذا ، المعلوم من عصر رسول الله ﷺ وحاله ، فكذلك يكون
 في سائر الأعصار الأمر » .

(٢) محمد ١٩

(١) النساء ١٣٦

وهذا الذى قاله الامام ، فيه نظر . لان العرب كانت تدين بدين ، ورثته عن آباؤها ، وأخذته عن أسلافها . فلا يظن بهم أنهم تركوا ذلك ، لغير نظر ، وصاروا الى نقيضه بغير حجة . هذا بعيد فى العادات . لأن ترك أمة من الأمم ، دين الأسلاف والآباء ، عن غير حجة . ليس بجائز فى العادات . ولولا ما جعل الله فى قلوبهم من تلج اليقين ، ونور الهدى ما تركوا ما كان عليه السلف . وإذا كان ذلك كذلك ، وجب أن تكون سائر الأعصار ، حكمها فى النظر ، حكم عصر رسول الله ﷺ .

وقد قال بعض الأئمة : « ما يقول من جعل الايمان أول الواجبات فى رجلين ، ادعى النبوة . ما الذى يفعل من رأى أن الايمان أول الواجبات ؟ أيتبعهما جميعا مع فرض يناقض شرائعهما ؟ أم يتبع أحدهما من غير فرض دليل ؟ وهذا مالا يصح أن يقال به ، ولا بد من النظر فى أمرهما ، حتى يتبين الصادق منهما من الكاذب » .

قال الإمام أبوالمعالى : البالغ هو المحتلم فى حق الذكور ، أو الحيض فى حق النساء ، واستكمال سن البلوغ مختلف فيه . فقيل : انه خمسة عشر عاما ، وقيل : انه ستة عشر عاما ، وقيل : انه ثمانية عشر عاما .

وفى قول الامام : « القصد الى النظر » : نظر . وذلك أن القصد - وهو الارادة - بصحبة العلم باطراد . وأنت اذا أردت مرادا ، فلا بد أن تكون عالما به . فعلى هذا يجب أن يكون النظر الصحيح ، المفضى الى العلم ، معلوما لقاصده . ولا يعلم صحة النظر الا بعد افضائه الى العلم ، والناظر فى حال نظره غير عالم . لأن النظر ضد من أضداد العلم . والتفصيل عن هذا ، سيقع فى أبواب العلم - ان شاء الله تعالى -

قال الإمام أبو الطحطاوى : والنظر فى اصطلاح الأصوليين (١)
هو الفكر ، الذى يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا النحو من البيان ، تختلف

النظار فيه . هل هو حد أو ليس هو بحد ؟ فمنهم من يرى أنه ليس
بحد ، لأن الحد حاصر للمحدود . ألا ترى أنك إذا قلت فى العلم : أنه
معرفة المعلوم على ما هو به ، فقد أدمجت ضروب العلم وأنواعه
بهذا الحد ، وأنت إذا قلت فى النظر : أنه الفكر الذى يطلب به من
قام به علما ، لم يدخل تحته غلبة الظن . وكذلك إذا قلت فيه : أنه الفكر
الذى يطلب به من قام به غلبة ظن . لم يدخل تحته النظر المؤدى الى
العلم . فقالوا : إنما هذا تقسيم وليس بحد .

ومن النظر من يرى أن هذا حد ، لأن الحد مقصوده الاحاطة
بالمحدود . وقد حصل هذا فى قولنا : إن النظر ما يطلب به علما أو غلبة
ظن . ولا يبالى أن يكون هذا الشمول بضربين أو بضرب واحد .

وفى قول الامام رضى الله عنه : « أنه الذى يطلب به من قام به علما
أو غلبة ظن » [كلام] لأنه حضر النظر فى هاتين الجهتين . وقد نجد للنظر
جهات غيرها . منها ما ذكره هو رضى الله عنه من معارضة الفاسد
بالفاسد . وهذا ضرب من النظر ، ولا يطلب به علما ولا غلبة ظن ،
والناظر قد يقصد بنظره تشكيك المناظر ، وقد يقصد به التمويه عليه .
وهذا مقصد السوفسطائى . وقد تبين بهذا : أن النظر لا ينحصر فى طلب
العلم ، وغلبة الظن ، بل هناك ضروب من النظر يطلب بها غير العلم
وغير غلبة الظن .

(١) الموحدين : ط

قال الإمام أبو المعالي : «ثم ينقسم النظر (١) الى الصحيح
والى الفاسد ، والصحيح منه : كل ما يؤدي الى العثور على الوجه الذي
منه يدل الدليل . والفاسد ما عداه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اختلف النظار في العثور على

الوجه الذي يدل منه الدليل . هل هو جزء من النظر ؟ لأن العلم بالمنظور
فيه ، انما يتحصل بعد العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل . وقال
سائر النظار ان العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل ، ليس من النظر ،
لأن النظر طلب وبحث ، والعثور على الوجه الذي منه يدل الدليل : علم ،
وسداد ، وبقين ، فلم يكن من اجزاء النظر ، لكن بمحصل ذلك العلم قد
انقضى النظر وتم البحث ، ولزم عند العثور على الوجه الذي منه يدل
الدليل ، العلم بالمنظور فيه . فان قيل : انما علمان يتعلق أحدهما بالوجه
الذي منه يدل الدليل ، ويتعلق الثاني بالمنظور فيه أم لا يتعدد العلم ؟
فالذي اختاره الحذاق من اهل النظر : أن العلم بالمنظور فيه ، هو نفسه
يتعلق بوجه الدليل .

فان قيل : العلم الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد ، اذ لو تعلق
بمعلوماتين لجاز أن يتعلق بثلاثة وأربعة الى ما لا يفتأى . وهذا باطل ،
فكيف كسرتم الدليل من هذا الأصل في هذا الموطن ؟ والجواب عن ذلك
ان يقال : ان كل معلومين يجوز ان يعلم أحدهما مع الجهل بالآخر . فان
العلم الواحد يستحيل تعلقه بهما . وكل معلومين لايجوز أن يعلم أحدهما
الا مع العلم بالثاني ، فان العلم بهما متحد . ألا ترى أنك اذا عرفت القبل ،
لم يصح أن تعلمه الا بعد معرفتك البعد . وكذلك علمك بأحد المثليين
او بأحد الغيرين . لا بد للعالم بأحدهما أن يعلم الآخر . فتعلق بهما علم
واحد . وكذلك الأمر ههنا . اذ لايجوز للناظر ان يعلم المنظور فيه ،

(١) النظر قسمين الى ... الخ : ط

مع جهله بالوجه الذى منه يدل الدليل ، ولا أن يعلم الوجه الذى منه يدل الدليل مع الجهل بالمعلوم . فلما كان العلم مقتضيا بالضرورة العلم بالثانى تعلق بهما علم واحد ، ولهذا قضى العلماء بأن العلم بالمعلوم ، علم بنفس العلم ، حتى أن العالم اذا علم حدث العالم فقد تعلق علمه المتعلق بحدث العالم بنفس علمه ، اذ لو قلنا : انه معلوم بعلم آخر لوجب أيضا أن يتعلق بالعلم الآخر ، علم آخر ويتسلسل الى غير غاية .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم يفسد النظر تجرده (١) عن

سنن الدليل أصلا وقد يفسد مع استناده للسداد لظرو قاطع » (٢) .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أشبه شيء بالنظر الموصل الى

العلم ، الطريق الموصلة الى بلد معين ، فان الذى يريد السير الى ذلك البلد ، ان سلك السبيل المؤدية اليه ، واستمر فى سلوكه ، بلغ اليه لامحالة ، وان نكب عن تلك السبيل واستمر ماشيا فى سلوكه ، لم يبلغ للميها أبدا . وكذلك الناظر هو السالك والدليل كالطريق المسلوكة . فان نظر الناظر فى دليل وتمم نظره ، بلغ مقصوده من العلم لامحالة . وان نظر فى شبهة كان كالسالك الى البلد طريقا غير الطريق الموصلة اليه . وهذا لا يصل الى العلم أبدا ، ثم قد يفسد النظر بوجه آخر . وهو أن يبتدىء نظره فى دليل ، ثم لا يستمر فى النظر ، اما لقاطع ضرورى يطرأ عليه من الغفلة والنوم ، وغير ذلك ، واما لقاطع يختاره كالأضراب عن النظر . وهذا أيضا لا يصل الى العلم ، وهو بمثابة السالك فى الطريق الموصل الى البلد ، ثم أمسك عن السلوك لاعياء طرا عليه ، أو غير ذلك . فهو أيضا لا يصل الى البلد ، لامتناع السلوك الموصل اليه .

(١) بحيدة : ط

(٢) للسداد أولا لظروء قاطع : ط

قال الإمام أبو العباس: «فإن قيل: قد انكرت طائفة (١) من

الأوائل إفضاء النظر إلى العلم . وزعموا : أن مدارك العلوم : الحواس .
فكيف السبيل إلى مكالمتهم» إلى آخر كلامه .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء القاصدون لا يبطل النظر

بإدعائهم أن المعارف هي المحسوسات ، أبطلوا القوة الانسانية التي تميز
بها الانسان عن البهائم لأن البهائم مشاركة للانسان في المحسوسات ولو لم
يكن معلوما الا محسوسا ، يبطل فضل الانسان . بل هناك معارف تميز بها
الانسان : منها ضرورية ومنها نظرية . فالضرورية منها البديهية كمعرفة
الانسان : أن الشيء الواحد لا يخلو عن النفي والاثبات ، وهذا هو العقل ، ومن
أبطلته ولم يثبتته ، فقد أخرج الانسان عن كونه عاقلا . وكذلك علم
الانسان بنفسه وبآلامه ولذاته ، وأن كان هذا اعتدنا محسوسا . ولكن منكري
النظر لم يثبتوا من المحسوسات الا هذه الخمسة التي هي المرثيات
والمجموعات والمشمومات والمثبوتات والملموسات . ثم إن النظر هو
الفضيلة التي فضل الله بها الانسان على البهائم ، إذ قد نجده في البهائم
تمييزا ما ، لكن الذي يفضل به الانسان إنما هو النظر ، ثم هؤلاء يقسم
الكلام عليهم ، كما ذكر الامام . ويقال لهم : هل أنتم مصممون على العلم
بفساد النظر ، أم أنتم مسترهبون شاكون ؟

فإن زعموا أنهم مصممون . كان قولهم ينقض بعضه بعضا . إذ
فساد النظر ليس بمحسوس ، وكيف يصح أن يكون محسوسا ، ومعنى
قولهم أبطل النظر : عدمه وانتفاؤه . والعدم والانتفاء لا يتعلق الحس به ؟

(١) هم السوفسطائيون من أهل اليونان . ومن أشهر رجالهم
« بروتاجوراس » المتوفى سنة ٤١١ ق م . ومعاصره « جورجياس »
المتوفى سنة ٣٨٠ ق م [ص ٣ الارشاد] .

فقد ادعوا معلوما. زائدا على المحسوس ، وهذا يبطل ادعائهم أنهم مميمون على انحصار العلوم في الحواس . ثم يسألون كما ذكر الامام ، فيقال لهم : اعلمتم فساد النظر ضرورة ؟ ام علمتموه نظرا ؟ فان ادعوا الضرورة باهتوا . وقيل لهم هذه للضرورة التي علمتم بها بطلان النظر ، قد خرجت عن الحواس ، وابطت حضركم مدارك العلوم في الحواس ، ثم ان مدعى الضرورة في موطن النظر مباحة . وانما يفعل ذلك حين يقصر عن اقامة الدليل على دعواه . فلما لم يمكنه اقامة الدليل ، ادعى الضرورة التي تقبل متسامة ، وتعلم بنفسها . وليس مدعى الضرورة في موطن النظر ، وهو يروم اثبات شيء ، بأولى من خصمه في دعواه الضرورة في اثباته ، وعادة الله جل وعز في المعلومات الضرورية الا يقع الاختلاف فيها ، وأن يكون العقلاء كافة عالمين بها ، مذعنين لها ، فمن ادعى ضرورة والعقلاء لا يعظمون منها ما ادعاه ذلك المدعى ، فقد بطلت دعواه .

وان زعموا : أنهم ادركوا فساد النظر بالنظر ، فقد تناقض قولهم حين نفوا جملة النظر ، واثبتوا جزءا منه ، يعرف به فساد النظر . ومعلوم عند العقلاء : ان نافي الكلى ناف بالضرورة للجزئي .

قال الإمام أبو القاسم : « وان قالوا : انتم ، اذ اثبتتم النظر ، وادعيتم اداعه الى العلم . اتسندون دعواكم الى الضرورة ، ام (١) تستدونها الى النظر ؟ » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لما انكر عليهم ابطالهم النظر حتى بين عجزهم عن اقامة دليل عليه ، ارادوا ان يطالبونا بدليل يثبت لهم به بالنظر ، او يضطرونا الى ان ندعى علمه بالضرورة . ودعوى

(١) أو : ط

للضرورة في ذلك لو ادعيناها تنعكس علينا . ثم انهم ظنوا ان اثبتنا
 النظر بالنظر ، كنا قد اثبتنا الشيء بنفسه ، وكان هذا عندهم مستحيلا .
 فأول ما نبدا في مكالمتهم : ان يسألوا عن قولهم هذا - ايفيدهم علما
 أم لا يفيدهم شيئا ؟ فان زعموا أنه لا يفيدهم شيئا ، كانوا قد جاؤا بعيب
 من القول ، ولغو من الكلام . لأن الكلام معتمده الفائدة . فاذا لم تكن
 فائدة ، بطل مقصود الكلام وان زعموا أنه يفيدهم شيئا - وهو
 ما يرومونه من افساد دلينا - فهؤلاء قد تمكنوا بضرب من النظر ،
 وهم يحاولون ابطال جميعه . فتناقض قولهم . فان قالوا : انما قصدنا
 بهذا مقابلة الفاسد بالفاسد . فانه يعاد عليهم ما تقدم ، ويقال لهم :
 استفيدون بهذا أم لا تستفيدون ؟ فان قالوا لانستفيد ، حكموا بكون
 كلامهم عبثا ، وان قالوا : نستفيد به ابطال دليلكم ، كان ذلك خوضا في
 النظر ، لأن معارضة الفاسد بالفاسد من وجوه النظر ، لأن المقصد بذلك :
 أن يرى الخصم فساد دليله ، بالفاسد الذي عارضه مخاصمه . وهذا كنفى
 ادعاء الخصمين الضرورة فيعلم لا يعلم الا بالنظر . فالذي ادعيت عليه الضرورة
 في موطن النظر ، له ان يدعى أيضا الضرورة في اثبات دعواه ، التي
 لا تعلم الا بالنظر . فيكون قد قابل الفاسد الذي هو دعوى الضرورة ،
 بالفاسد الذي هو دعوى الضرورة . وهو كله من مجال النظر ومحاولاته .
 وأما انكارهم علينا اثبات النظر ، وابطالهم اياه ، لأنه اثبات
 للشيء بنفسه ، فهو باطل . فانا اذا اخذنا في النظر في حدث العالم ،
 فسألنا منكرو النظر ، اثبات النظر ، فانا نثبته بنظر آخر ، وهو ماتقدم
 من ان نقسم الكلام عليهم ، في علمهم ببطلان النظر . هل علموه ضرورة
 او نظرا ؟ - على ماتقدم - فلم يكن نفس النظر المؤدى الى العلم
 بحدث العالم ، هو المؤدى الى العلم بالنظر . وعلى الحقيقة لم نثبت
 الشيء نفسه . انما اثبتناه بنوع منه . وهذا كالخبر عن المخبرات ، ثم
 نخبر عن الخبر ، فليس اخبارنا عن الخبر اخبارنا عن المخبرات ، وانما
 هو خبر آخر . وكذلك يعلم العرض وثبوته بالعلم الحادث ، والعلم

الحادث عرض . فقد علمنا العرض بالعرض . وقول
الامام : « وهذا كالعلم يتعلق بالمعلومات ، كما يتعلق بنفسه » الى آخر
قوله .

ان قيل ليس حكم العلم في هذا كحكم النظر ، لانا اذا نظرنا
في حدث العالم ، ثم نظرنا في اثبات النظر ، فالتظران مختلفان ،
فاذا علمنا العلوم بعلم تعلق به كان نفس العلم المتعلق بالعلوم ، هو
يتعلق بنفسه ، دون تغاير ولا اختلاف . فالجواب عن ذلك : ان يقال : ان
النظر في حدث العالم ، موصل الى العلم بصحة النظر ، لانهم اذا علموا
افضاء النظر الى العلم ، صح بذلك ثبوت النظر . وسنبين ذلك في آخر
هذا الفصل .

وقد يحتمل قول « ابي المعالي » ان يريد به : ان المعلومات يعلمها
« زيد » بالعلم ، ويعلم « عمرو » علم « زيد » بالعلم . فقد تغاير
العلمان ههنا . اذ علم « عمرو » ليس بعلم « زيد » فيكون هذا بمثابة
النظر في حدث العالم ، والنظر في اثبات العالم ، والنظر في اثبات
النظر . اذ هما نظران متغايران . ولكن اسم النظر يجمعهما .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قال : لست قاطعا ببطلان

النظر » الى آخر قوله من الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لما ضاق عليهم المجال ،

في انكار النظر ، ولم يمكنهم قسح المدى فيه ، ولا مد الخطا ، وقفوا
موقف المستريبيين المسترشدين ، وطالبوا ان تثبت لهم النظر . وعند ذلك
اختلف النظار في مجاوبتهم ومكالمتهم . فمنهم من قال : ان العقلاء لم

يزالوا إذا نزلت بهم النوازل وحزبتهم الحوازب ، يحاولون التخلص منها ، ويرومون الخروج عنها . وكل ذلك خوض في النظر . وهذا لم يرضه كثير من العلماء ، إذ تلك طلبات لا تحصل علما ، ولا تتقاضى ملجا ولا يقينا .

وقال القاضي : مذكروه الامام ان يقال لهذا المسترشد : انظر في الأدلة ، واستصحب النظر فيها . فان نظركما أمر ، فسيؤديه ذلك الى العلم ، وان أنكر أفضى به النظر الى العلم . وعند ذلك يتبين انه مبطل للحقائق ، مكابر في المعارف . وبهذا الوجه يثبت النظر بالنظر . على مذكروه الامام . لأن نفس النظر في منظور ما : تحقق لثبوت النظر .

وقال شيخ المذهب « أبو الحسن » : ان حكم المسترشد في هذا ، حكم المعاند ، فليرتب عليه من الدليل مراتب على المعاند . ويقال له : النظران بطل ، لم يخل بطلانه من أن يعلم ضرورة ، أو يعلم نظرا . فان زعم زاعم : أنه علم ذلك ضرورة ، كان ذلك باطلا ، لانا قد خالفناه في ذلك . والضروريات لا يختلف فيها العقلاء ، وان علم نظرا ، ففي ذلك ثبوت النظر . وهذا أيسر الوجوه ، لأن المستريب المسترشد انما هو معاند في الحقيقة ، لكنه يستتر بدعوى الاسترابة والاسترشاد . فمن الحق أن يقول مقاول المعاند ، ويكالم مكالمه المخاصم .

فصل

في

مضادة النظر للعلم والجهل والشك

قال الإمام أبوالمعالى : « النظر (١) يضاد العلم بالمتصور ،

فيه ، ويضاد الجهل به ، والتشكيك فيه » (٢) الى آخر هذا الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ان قيل : اذا كان العلم

الكسبي لا يتوصل اليه الا بالنظر ، فكيف يكون النظر ضدا للعلم ؟ ومتى كان الضد يتوصل اليه بالمتضد الآخر ؟ قال جواب عن ذلك ان يقال هذا كالسكون والحركة ، لان الحركة انتقال ، وكونها انتقالا لا يتضمن ان يكون قد تقدمها سكون لذلك الساكن ، في حين انتقال منه الى الحين الثانى . فكما نجد تقدم السكون شرطا فى وجود الحركة ، مع العلم بانهمسا متضادان ، فكذلك يكون النظر شرطا فى حصول العلم وان كان ضدا له . وبين الامام - رضى الله عنه - الوجه الذى يضاد به النظر العلم ، وهو ان الناظر باحث طالب ، ومبادىء طالبا للعلم ليس يواجد له ، ولا يحصل له ، وانما يتحصل له العلم بعد انقضاء النظر . فان قيل : نحن نجد العالم بمعلوم ما ، ينظر فى دليل آخر ، فهذا ناظر مع كونه عالما . فالجواب عن هذا : ان يقال : العالم بالمعلوم اذا اخذ فى دليل آخر فى النظر ، فليس مطلوبه حصول العلم بالمعلوم ، لانه قد تحصل له ، وانما مطلوبه العلم بكون ذلك الدليل دليلا موصلا الى العلم ، ولم يكن عالما بذلك فى حال نظره ، وانما استفادته بعد انقضاء النظر .

(١) عنوان الفصل ليس فى المخطوطة . وبعض الفصول ليس لها

عنوان .

(٢) والشك : ط

وذكر أن وجه مصادته للجهل : أن الجهل يتعلق بالمعتقد على خلاف
 بما هو به ، والموصوف به مصمم عليه ، وذلك يناقض التطلب والبحث .
 وهذا بين ، لأن المصمم على الأمر قد ركنت نفسه إليه وسكن إلى ما اعتقده ،
 فكان ذلك مضادا لتطلبه وبخه ، لأن المتطلب من لم يحصل له شيء
 يعد . وفي قوله : « يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به » فيه نظر ،
 لأن الخلافية إما [أن] ترجع إلى ذات الشيء أو وجوده . والجهل كما يتعلق
 بالموجود ، فكذلك يتعلق بالمعدوم . والمعدوم لا ذات له ، فكان الأحسن في
 العبارة أن يقال : أنه اعتقاد المعتقد على ما ليس به . لكون هذا
 التعبير يعم الموجود والمعدوم ، لأنه إذا اعتقد الجوهر عرضا ، فقد
 اعتقده على ما ليس به . وبين رضى الله عنه : أن التشكك ترد بين
 معتقدين ، والنظر بغية (١) للحق ، فكانت بغية الحق وطلبه ، مضادة
 للتشكك بالمعتقدين . على أن مخالفة الشك للنظر ، لو قاله قائل لما
 عنف كل التعنيف ، لأن النظر طلب وبغية يعم . وقد يكون مع الطلب
 الشك . ألا ترى أن الرجل لو أبق له عبد ، ودخل في دار فيها عشرة
 أبيات ، وجعل يطلبه فيها . فهو مع طلبه فيها متشكك في أي الأبيات
 هو ؟ ولا ينكر هذا .

وقد قال « أبو هاشم الجبائي » : أن الشك متقدم للنظر حتى قال :
 أنه أول الواجبات . ومال إلى ذلك الأستاذ « أبو بكر بن فورك » « فدل هذا
 على أن الشك لا يناقض النظر مناقضته للعلم والجهل .

واكتفى الإمام بذكر الشك عن ذكر الظن ، وإن كان الظن ضيدا من
 أضداد العلم . لأن حقيقة معنى الشك ، موجودة في الظن ، ولا ينفصل
 «الظن عن الشك إلا بترجح أحد المعتقدين ، والا فالتردد موجود فيهما .

(١) والنظر بعيد الحق : ص

فصل

في

أن العلم يحصل بالنظر

قال الإمام أبو المعالي : «النظر (١) إذا تم على سداده ، ولم

تتعبه آفة تنافي العلم ، تحصل (٢) العلم بالمنظور فيه » ، الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا اختلاف بين النظر في أن

النظر يتضمن العلم . ثم اختلف في وجه التضمن هل هو شرط أو ليس بشرط ؟ فمن العلماء من قال : انه شرط . واحتج : بأن المشروط هو الذي لا يصح وجوده الا مع شرطه ، كالحياة والعلم . ولما كانت الحياة شرطا في العلم ، لم يصح وجود العلم دون وجود الحياة . كذلك لما كان العلم الكسبي لا يصح الا بوجود النظر ، لزم أن يكون النظر شرطا في العلم . ومن قال : أن النظر ليس بشرط في العلم ، يقول : أن حكم الشرط أن يكون مصاحبا لمشروطه ، كالحياة التي تصاحب العلم ، والنظر لا يصحب العلم ، لأنه ضده . وايضا : فإن الشرط ليس مقتضيا للمشروط حتى يوجد المشروط لامحالة عند وجود الشرط ، كالحياة اذا وجدت ، لم يلزم بوجودها وجود العلم ، حتى يكون كل حي عالما . ولا بد للنظر أن يكون اذا نظر في دليل واستوفاه ، أن يحصل له العلم بالمنظور فيه . فقد فارق إذن النظر حكم الشرط . وهذا الذي اعترض به المعترض ، لا يلزم ، لأن الحياة وإن صحبت العلم ، فليس يلزم أن يصحب كسب شرط مشروطه . ألا ترى أن السكون شرط في وجود الحركة ، ولا يجوز أن يوجد معا .

(١) النظر الصحيح : ط

(٢) حصل : ط - فيحصل : خ

وأما قوله : ان الشرط لا يحصل مشروطه ، حتى يلزم بوجود الشرط ، وجود المشروط ، لأن الشرط تنقسم . فمنها شرط تتعدد مشروطاته ، وشرط لا تتعدد مشروطاته . فالشرط الذي تتعدد مشروطاته كالحياة التي من مشروطاتها العلم ، وأضدادها العامة والخاصة ، فالعامة كالغفلة والغشية والنوم ، والخاصة كالنظر والجهل . وإذا حصلت الحياة لم يكن بدمن أن يوجد مشروط من هذه المشروطات على غير التبيين ، أما علم وأما جهل وما واحد من هذه المشروطات . ولا يصح أن توجد الحياة ولا يوجد واحد من هذه المشروطات ، لاستحالة خلو المحل عن الأضداد ، وإذا اتحد المشروط تقاضاه الشرط . فقد تبين من هذا : أن الشرط متقاض للمشروط ، أما عن التبيين إذا كان مشروطا واحدا ، أو واحدا من المشروطات إذا تعددت وكثرت .

وقوله : « ولا يولد النظر العلم ، ولا يوجبها إيجاب العلة معلولها » .

الى آخر الفصل .

العلم ذات من الفوات والذوات لا تكون معلولة . وإنما المعلول الحال والحكم . وإنما استحبال أن تكون الذات معلولة ، لأن الأمر لو كان كذلك ، لوجب أن تكون علته ذاتا ، وكانت العلة يكونها ذاتا يجب أن تكون معلولة ، ويتسلسل الأمر كذلك . وأما امتناع كون النظر مولدا للعلم ، فلن أصل التوليد باطل ، لما يلزمه من الشنع ، فمنها : أن الذي يقول : ان الرامى انما رمى بسهمه ، فكلم رجلا كلما مؤلما ، موجعا ، ثم مات الرامى ، فأصبح التولد يقولون : ان اللم الكليم ، فعل لذلك الرامى الميت ، وقد نخرت عظامه ، وتبددت أجزاءه . ولا شيء أبعد نسبة من الحق من نسبة فعل الى ميت . وإذا كان التولد على الجملة باطل ، فتولد النظر أيضا باطل للعلم . ثم قولهم : ان تذكر النظر لا يولد العلم : كسر لقولهم : ان النظر يولده . والذي منعهم أن يقولوا : ان تذكر

النظر يولد العلم : ان تذكر النظر ^{حياً} يطرأ ضرورة من فعل الله تعالى ،
فلو كان التذكر مولدا للعلم ، لكان العلم فعلاً لفاعل التذكر ، وفعال
الله - جل وعلا - لا يصح عندهم ان تكون مولدة ، والعلم بالله - جل
وعز - لا يجوز عندهم ان يكون من فعل الله تعالى ، لان ذلك لو كان
يلبطل التكليف ، وبطلان التكليف محال عندهم .

واذا سألوا عن العلاقة بين النظر والعلم ، وقد بطل ان يكون النظر
موجبا له ، وقد بطل ان يكون مولدا . فيقال لهم : ان العلاقة بينهما هي
علاقة الشرط والمشروط - عني فاشبق بياته -

ومثل ذلك الامام بإرادة الشيء والعلم به ، فقال : « اذا أراد العاقل
مرادا ، فلا بد ان يكون عالما بذلك المراد » وهذا القول قد تقدم التنبيه
عليه ، وقد حان استيفاء القول فيه (١) .

والإرادة بالمراد لا يلزم [فيها] ان يكون المراد عالما بذلك المراد ، بل
قد يكون جاهلا كالساجد للصنم تقربا لله فان تقربه لله بالسجود للصنم ،
ليس معلوما عنده ، بل هو مجهول ، لان معتقده على ما ليس به ،
وكذلك المكلف اذا قصد عبادة فقهية توصل اليها بخبر الأحاد أو بالقياس ،
فانه يقصد التي تلك العبادة ، وليست عنده معلومة بل هي مضمونة (٢) .
فقد تبين ان الإرادة للشيء لا توجب العلم للمصرح به لكن الإرادة للشيء
تقتضي اعتقادا من الاعتقادات ، اما علما واما جهلا واما نظرا او شكاً .
ولهذا لم يصرح من الغافل ولا الذاهل ، ان يريد مرادا ، من حيث لم يكن
عنده اعتقاد من الاعتقادات .

(١) القول عليه : ص

(٢) مضمونة : ص

فصل

فى أن النظر الصحيح لا يتضمن جهلا

قال الإمام أبوالمعالى : «النظر الصحيح يتضمن العلم - كما

سبق - والنظر الفاسد لا يتضمن علما • وكما لا يتضمن (١) علما كذلك لا يتضمن الجهل» الى آخر الفصل •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تحقيق القول فى هذا الفصل :

ان النظر الفاسد لا يوصل الى العلم (٢) • واذا لم يوصل اليه ، فلا بد من حصول اعتقاد من الاعتقادات ، على غير التعيين ، اما جهلا واما شكا واما ظنا ، اذ لا يخلو المحل من أحد الأضداد • واما تعيين الجهل أو الشك أو الظن فان النظر الفاسد لا يتضمن الجهل ولا الشك كما يتضمن النظر الصحيح العلم • الا ترى أن الشبهة قد يوردها العالم بكونها شبهة ، ولا توصل الى الجهل • فلو كانت الشبه موصلة الى الجهل كما يوصل الدليل الى العلم ، لا وصلت العالم بكونها شبهة الى الجهل ، وذلك محال •

وقول الامام « ان الدليل لما دل بصفته النفسية ، دل كل من احاط به علما على مدلوله » والأولى أن نضرب فى الدليل عن الصفة النفسية ، لأن الدليل كما يكون وجودا ، فقد يكون عدما • ألا ترى أن عدم المعجزة التى يتحدى (٣) بها المتنبيء تكون دليلا على كذبه • ولما كان العدم قد يكون دليلا ، وجب أن لا يقال : ان الدليل إذا دل بصفته النفسية ، انما يكون للموجود • وفى ذلك توقيف الأدلة على الوجود ، وقد تبين أن الأدلة تكون عدما وتكون وجودا •

(١) وكما لا يتضمنه ، فكذلك : ط

(٢) وانما : ص

(٣) تحدا به المتنبيء ، دليلا : ص

فصل

في الأدلة

قال الإمام أبو المعالي : « الأدلة هي التي يتوصل بصحيح

النظر فيها الى (١) علم مالا يعلم في مستقر العادة اضطرارا « الى آخر القول .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : [ليس] كل معلوم كسبي ، فإنه .

يجوز أن يخلق الله علما ضروريا للعبد ، به [يعلم] لاختلاف في ذلك بين أهل السنة ، وإنما يخالف فيه المعتزلة الذين يقولون : أن العلم بالله لا يجوز أن يكون ضروريا . وإنما يختلف فيه العلم الكسبي ، هل يوجد من غير تقدم . نظر أم لا ؟ فمذهب الأستاذ أبي اسحق : أن العلم الكسبي يجوز حصوله من غير نظر . وقال : كما جوزتم أن يخلق الله العلم للعبد ضروريا ، فكذلك يجوز أن يخلق له قدرة يكتسب بها العلم . قال : وإذا كان النظر يوجد ثم ينقضي ، وحينئذ يوجد العلم ، فلا أثر له إذن في تحصيل العلم . والذي ارتضاه القاضي وسائر الأئمة : أن العلم النظري لا يجوز وجوده إلا بعد تقدم النظر ، لأن النظر يتقدمه . وكما لا يصح أن يوجد النظر مستوفى تماما صحيحا ، ثم لا يعقبه العلم ، كذلك لا يجوز أن يوجد العلم دون تقدم النظر ، لأن النظر قد يتضمن العلم على التعيين كما تضمنت الحياة العلم ، أو اعتقادا من الاعتقادات على الاجمال . وأما اعتقادهم بأن النظر لا يصح العلم [فهو] إنما لم يصحبه ، لتضادهما . كما أن الحركة لا يصح وجودها إلا بعد تقدم سكون ، فقد حصل السكون شرطا في وجودها ، مع استحالة اجتماعهما لكونهما ضدين ، وأما قولهم : أن الباري - جل وعز - كما يخلق العلم للعبد ضرورة ، فكذلك يخلق له القدرة

(١) الى مالا يعلم في ... الخ : ط

تغليه ، من غير تقدم النظر عليه . فإن هذا غير ممكن . فان القدرة
القديمة انما تتعلق بالممكن . ووجود علم كسبى من غير تقدم شرط :
محال .. كما أن وجود العلم مع عدم الحياة : محال .

وقوله : « وهى تنقسم الى العقلى والسمعى »

التقسيم الأعم فى هذا . أن يقال : الأدلة تنقسم الى العقلى ،
والوَضْعَى ، والنازل منزلة الوَضْعَى . والوَضْعَى ينقسم أقساما . منها
العقلى . وهو ما يأتى بيانه . والوَضْعَى هو ما تووضع عليه ، ونصب دليلا ،
كالأمير الذى يجعل ضرب الطبل دليلا على خروجه وبروزه . وهذا الوضع
يكون من غير الشارع . كما مثلنا . ويكون من الشارع . وهى الأدلة
السمعية . والنازل منزلة الوَضْعَى هى المعجزات ، لأن خوارق العادات
نزلت منزلة قول الله - عز وجل - : « صدق عيسى » (١) وان كان لم يتقدم
من الله - جل وعز - مواضع بينه وبين الخلق ، لأنه اذا ظهرت
المعجزات فقد صدق الرسول المدعى النبوة . ولكنها فى حكم الوَضْعَى
من حيث لا يدل دلالة عقلية على ما سيأتىك دليله فى باب (٢) النبوات .

(١) الحديث القدسى : هو كل حديث قاله النبى ﷺ ، واصله الى
الله عز وجل . والفرق بينه وبين القرآن : أن لفظ القرآن ومعناه من
الله . أما الحديث القدسى . فالمعنى من الله ، واللفظ من النبى . وأما
مكانة الحديث القدسى . كما يقول العلامة الشيخ محمد المدنى - فإنه
متفارت فى اضافته الى النبى ﷺ بين المقبول والمردود ، باعتبار اسناده ،
ومن ناحية اتصال سنده وعدالة رواته وحفظهم . وغير ذلك [انظر كتاب
الاتحافات السنية فى الاحاديث القدسية] .

(٢) كتاب : خ

قال الإمام أبو المعالي : « فاما العقلي (١) : فما دل بصفة

لازمة (٢) ، هو يتقدر في نفسه عليها ، ولا يقدر في العقل تقدير وجوده » إلى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الأدلة حكمها الاطراد . الذكر

الأئمة : أن حكمها : لا تنعكس . قالوا : لانا نتوصل بحدوث العالم على وجود الباري - جل وعز - وقد كان العالم معدوما ، ولم يدل عدمه على عدم الباري ، وهذا ينبغي أن نفصل القول فيه . فاذا كان الدليل نازلا منزلة الشرط كاستدلالنا بعلم العالم على حياته ، فإن الدليل ههنا لا ينعكس حتى نقول : أن عدم العلم يدل على عدم حياته ، وإن كان الاستدلال بحكم على وجوده ، كاستدلالنا بكون العالم عالما على وجود العلم ، كان انتفاء كون العالم عالما ، دليل على انتفاء العلم ، وكذلك نقول : أن الشرط إذا تعين مشروطه ، لزم انتفاء الشرط بانتفاء المشروط ، كالنظر المتضمن للعلم . فالحدوث يدل على مقتض يخصصه بالوجود الجائر ، فلا يجوز أن يوجد حادث جائز الوجود ، وهو غير دال على مقتض اقتضاه ، وكذلك الاتقان الدال على علم المتقن ، إذ لا يجوز أن يصدر فعل متقن إلا عن عالم به ، وكذلك تخصيص المخصص بزمان أو هيئة ، يدل على ارادة المخصص ، وليس كذلك الوضعي ، ولا ما نزل منزلة الوضعي ، ألا ترى أن الأمير قد يجوز أن يخرج ضرب الطبل عن كونه دليلا على بروزه ، وكذلك النازل منزلة الوضعي ، لأن الله - جل وعز - قد يخرق العادات عند اقتراب الساعة ، وليس ذلك دليلا على تصديق نبي وقد يخرقها كرامة لولي (٣) . وكذلك السمعى قديس الله جل

(١) العقلي من الأدلة فما . . . الخ : ط

(٢) بصفة لازمة هو في نفسه عليها ، ولا يتقرر في العقل وجوده : ط

(٣) انظر مبحث كرامات الأولياء في تقديمنا لكتاب النبوات وما

يتعلق بها للامام الرازي - نشر الكليات الأزهرية بمصر -

وعز حكما ، ويضع دليلا عليه من كتابه ، ثم ينيخه (١) بعد ويزين .
حكمه .

وقوله : « والسمعي هو الذي يستند الى خبر صدق » او امر يجب اتباعه .
يريد خبر الرسول المبلغ عن الله ، او الخبر الذي معناه الامر ،
والأول أولى . والامر الذي يجب اتباعه هو الذي اقتربت به قرائن ،
دلت على أن مقتضاه الوجوب .

(١) نسخ القرآن للتوراة : لاجدال فيه بين المسلمين . ونسخ
آية في القرآن ، لآية هي في القرآن . اختلف فيه المسلمون . وقد اجتهد
بعض العلماء في محاولة التوفيق بين ما قيل انه نامخ ومنسوخ . وذلك
ليثبتوا أن القرآن كله محكم . ويمنعوا بذلك كلام المبطلين بالشك فيه .
هذا وقد احتج المعتزلة بأن القرآن مخلوق محدث بدليل وجود المنسوخ
فيه . والمنسوخ لا يكون قديما [انظر كتابنا : لانسخ في القرآن - نشر
دار الفكر العربي بمصر] .

فصل

في أن النظر واجب شرعا

قال الإمام أبو المعالي : « النظر الموصل الى المعارف واجب ، ومدرك وجوبه : الشرع . وجملة أحكام التكليف : متلقاة من الأدلة السمعية ، والقضايا الشرعية » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا مذهب أهل السنة . وهو الصحيح . لأن أحكام التكليف جائزة . وقصارى العقل فيها : تجويزها . والتجويز انما هو تردد بين امرين من غير تعيين أحدهما .

قال الإمام أبو المعالي : « وذهب المعتزلة الى ان العقل يتوصل به الى درك واجبات . ومن جعلتها النظر » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى اعتقدته المعتزلة خالفت فيه النظر ، قدمائهم وأحدثهم . وذلك أن القدماء قسموا المعلومات التى لا يتوصل اليها بالنظر ولا بالقياس أربعة أقسام : معقولات أول ، ومحسوسات ، ومشهورات ، ومقبولات . والشرائع من قبيل المقبولات . والقسمة الحكمية لا تتداخل . وهؤلاء جعلوا المقبولات تستند الى المعقولات . وكان ذلك خلافا لما قاله الأوائل . وكذلك أيضا خالفوا كافة المسلمين ، لأن النظر من المسلمين يوقفون أحكام التكليف على الشرائع من غير أن يجعلوا للعقل سبيلا اليها ، الا التجويز خاصة كما تقدم

وقوله : « وستأتى المسألة » .

يريد الكلام فى ابطال تعلق وجوب الأحكام الشرعية بالعقل . وشبهوا فى هذا شبهة . وهى أن قالوا : اذا نفيتم مدرك وجوب النظر عقلا ، آل بكم

الأمر إلى إبطال التكليف ، لأن النبي إذا جاء ، وجاء بمعجزة فإن
 الخلق ينظرون في معجزته . وهل توصل إلى العلم بصدقه ؟ قالوا : فلولا
 [أن] النظر يجب عقلا ، لأمكن الخلق أن يقولوا يا هذا أنت توقف وجوب
 النظر على صدقك ، وصدقك لم يتبين بعد ، فإن لم يكن النظر معلوما
 بالعقل ، سقطت حجة النبي عن الخلق . وهذا الذي قالوه يلزمهم في
 قولهم : إن العقل هو الموصول إلى العلم في التكليف . وذلك أنهم قالوا :
 إن البالغ المدرك يحصل له خاطران : أحدهما : أن لهربا ومالكا ، لو أطاعه
 لنجا . والآخر : أنه لا رب له . فإذا تعارض عنده الاحتمالان ، وتساوى
 لديه الخاطران ، تعين عليه النظر ، ووجب عليه ، ليصح له الصحيح من
 هذين الخاطرين . فيقال لهم عند ذلك : أزيتم من لم يعرض له
 خاطران ، فقد انسد عليه طريق العقل ، كما زمتم أن تسدوا علينا
 طريق الشرع ، ثم أيضا ذانك الخاطران ليمسا يعرضان للبشر كافة ، وإن
 عرضا (١) فلاحاد منهم ، وحكم التكليف مسترسل على البشر ، منسحب
 على الوري ، لا يخرج عنه عاقل ، ولا يستثنى منه ذو نوية .
 ولما ضاق عليهم المجال ادعوا أمرا يكذبهم فيه الوجود ، ويبطل
 دعواهم فيه المشاهدة : وذلك أنهم قالوا : يبعث الله لكل ملك ملكا ، يوقع
 في فكره الخاطرين . وهذا الذي ادعوه بهت ، لأنهم إن ادعوا أن الملك
 يتكلم بحرف وصوت ، فذلك باطل . لأن الحرف والصوت مصنوع ،
 والمحسوسات يمتوى العاقل في دركها ، وكل واحد منا لم يجد ذلك
 ولا أدركه . وإن زعموا : أن ذلك كلام نفس ، فهو باطل على أصولهم
 لأنهم ينكرون كلام النفس . وهو باطل أيضا على أصولنا . لأن ما حصل
 من الكلام في نفوس غيرنا أجرى الله العادة بآنا لاندركه ، ولا يدعون
 أن الملك يولد في القلوب الشك ، لأن التوليد في القلوب ، أصل
 بمعونة ولا يقولون به . ثم اتهم متعوا أن يتوقف الوجوب على رسول
 واحد ، يبعثه الله إلى الخلق ، ثم صرفوا الوجوب إلى بعث ملك إلى
 كل واحد من الخلق .

(١) عرض : من

تشككهم ثم اذا تبين بطلان ماذكروه . فانا نقول لهم ان شبهتكم انبياء .
 كانت تفوه ، لو ان الرسول يدغو الناس الى ان يقبلوا شرعه ، منسلفا ،
 من غير معجزة . واما والانبياء ياتون بالمعجزات البخارفة للعادة ، فان
 النفوس تنبعث عند مشاهدتها الى النظر . فانبعثت النفوس الى النظر .
 امر اقتضته المعجزات ، والوجوب متوقف على الشرع . ثم يقال لهم
 ليس من شرط الوجوب العلم بالامر الواجب ، وانما شرطه التمكن من
 العلم به ، فاذا كان المكلف متمكنا من العلم بالوجوب ، فهو مؤاخذ على ترك
 العلم به ، ولا يسقط كونه غافلا عن العلم بذلك الواجب وجوبه عليه ،
 فكم من واجبات على عوام الخلق لا يعرفونها في عباداتهم وعباداتهم .
 الا ترى ان التفقه في الصرف واجب على كل من عامل الناس ، وكثير
 من العوام لا يعلمون ذلك ، ولم يسقط اضرابهم عن العلم به ، العلم
 بوجوبه عليهم ، واذا وقعوا في شيء منه اثموا ، لا محالة ، فلم يكن
 جهلهم به عذرا لهم .

وهو معنى قول الامام : « ولا يتوقف وجوب الشيء على علم المكلفه
 به . ولكن الشرط تمكن المخاطب من تحصيل العلم به . فان قيل :
 ما الدليل (١) على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع ؟ قلنا :
 اجمعت الامة على وجوب معرفة البارئ تعالى » الى آخر الباب .

يقول : ان العلم لما وجب على المكلفين ، ولم يكن له طريق الا النظر ،
 وجب النظر على المكلفين ، كما ان الصلاة لما لم تصح الا بوضوء ،
 وجب الوضوء بوجوب الصلاة . وفي قوله : « اجمعت الامة » : نظر .
 لان الاجماع انما ينعقد بعد استئثار الله - جل وعز - نبيه محمدا ﷺ ونحن
 نعلم ان اصحاب رسول الله ﷺ - ورضي عنهم - كانوا يعلمون في حياتهم .
 وجوب العلم بالله - جل وعز - والتعبير عن هذا بالاجماع ، يخرج عصر

(١) ما الدال : ط

حياة رسول الله ﷺ عن العلم بهذا المعلوم . والعبارة الحمينة أن
يقال : علم من بين الأمة ، ضرورة : أن العلم بالله - جل وعز - واجب .
ووجوب العلم بوجوب وجوب النظر . فيكون هذا : التعبير عاما في
الاعتصار ، وشاملا لجميع الأزمنة .

وأعلم : أن النظر وإن كان واجبا - وهو أول الواجبات عند طائفة
من العلماء - فإنه واجب لا يتقرب إلى الله به ، لأن التقرب بالأعمال ،
إنما يكون لمن علم الله ، والناظر نظرا يوصل به إلى العلم بالله ، لم يعلم
الله بعد ، فلا يصح منه التقرب منه ، وهو غير عالم به .

باب

بحقيقة العلم

[تمهيد]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يختلف النظار في الحد . أهو

راجع الى ذات المحدود ، أم قول شارح لذات المحدود ؟ فذهب القاضى
- رضى الله عنه - أنه راجع الى الأقوال . ومذهب الأمام أبى المعالى
وكثير من العلماء : أنه راجع الى ذات المحدود . وهذا اذا حدق وأنعم
النظر فيه ، لم يكن ذلك خلافا فى المعنى . لأن الذى يقول : ان الحد
يرجع الى ذات الشيء ، يسلم أنه لايتوصل الى العلم به من قبل العلم ،
الا بوساطة الألفاظ . والأقوال كذلك أيضا . [فان] من يصرف الحد الى
الأقوال ، يسلم أن المقصود من ذلك انما هو تعريف حقيقة المحدود ،
لا مجرد اللفظ والقول . ولكن قول القاضى يترجح بأمر ، وهو أنا نجد
العلماء قد حدوا مالا صفة نفسية له ، كتجديدهم أحكام التكليف . وهذه
كلها ليست صفات نفسية . فانا اذا حددنا الواجب بأنه لا يلام تاركه ،
والمحذور بأنه ما يلام فاعله ، فانا لسنا نجعل الواجبية صفة نفس
للوأجب ، ولا الحرامية صفة نفس للحرام ، وانما نرجع ذلك الى قول
الشارع وأمره ونهيه وخبره . والحد هو جامع للمحدود ، لا يخرج عنه
ما هو منه ولا يدخل فيه ما ليس منه . وارتضى الامام فى حد العلم
قول القائل : « العلم معرفة المعلوم على ما هو به » لأن هذا الحد جامع
لأنواع العلم قديمه وحديثه وضروريه وكسبيته . وقيل : « على ما هو به »
ولم يقل : على الصفة التى هو بها ، لأن العلم كما يتعلق بالموجود فكذلك
ايضا يتعلق بالمعدوم . الا ترى أنا نعلم استحالة اجتماع الضدين ، ونعلم
استحالة كون الجسم فى مكانين . وهذا كله معدوم ، لايجوز وجوده .

والصفة لا تكون للمعدوم ، انما تكون للموجود . وكان بعض الناس يعترض على هذا الحد ويبطله ، بزعمه ، من جهة علم العربي . ويقول : انه من المجرورات الناقصة ، التي لا يتم الخبر فيها . تقول : « بك زيد مأخوذ » ولا تقول : « بك زيد » وتسكت . فكذلك لا يجوز « على ما هو به » فتجعل هذا المجرور خيرا لهو . والذي قاله هذا القائل لا يلزم ، لأن العرب وان لم تجز « زيدك » وهم يريدون « مأخوذ » فقد أجازوا أن يقولوا : « نفسى أنت » وهم يريدون « مفدى » فيحذفون . ويقولون : « الأمير على البصرة » يريدون أنه والى عليها . فقد تبين من هذا : أن المحذوف في هذه الأخبار لا يقتضين فيها « كائن » و « مستقر » كما زعم هذا القائل وانما تنظر فيه الفائدة . فاذا حصلت صح الكلام .

وقول الامام أبى المعالى : « وهذا اولى فى روم تحديد العلم

من الفاظ ماثورة عن بعض اصحابنا (١) منها قول بعضهم : العلم تبين المعلوم على ما هو به » . فان هذا الحد يرغب عنه لوجوه : أحدها : ما ذكره الامام من أن التبين هو الأخطاة بالمعلوم عن جهل أو غفلة . وهذا مبطل للحد . اذ الغرض بحد العلم جمع للعلم القديم والحادث . وأيضا : فان التبيين ليس بشارح للعلم ، لأن البيان ليس نفس العلم ، ويدلك على ذلك : أنك تقول : « بينت لك هذا الأمر فلم تعلمه » فلو كان البيان نفس العلم ، لكان هذا يقينا واثباتا . لأن قولك : بينت فى معنى أعلمت . وهو اثبات للعلم ، ولم تعلم نفيه ، ولا يصح تقدير النفى والاثبات على أمر واحد .

ومنها : أن العلم لو كان تبين المعلوم ، لكان العالم متبينا ، وليس المتبين من أسماء الله - جل وعز - وكذلك قول شيخ المذهب فى حده

(١) أصحابنا فى حد العلم : ط

« إنه ما أوجب كون محله عالماً » فإن هذا الحد مطرد منعكس . لأنه نقول : كل ما أوجب كون محله عالماً ، فهو علم ، وما لم يوجب كون محله عالماً ، فليس بعلم . ولكن مجرد الاطراد والانعكاس لا يقتنع به في الحدود ، بل يراد منها مع الاطراد والانعكاس : تبين الحدود والتعريف بحقيقتها .

وإذا قال القائل : العلم ما أوجب كون محله عالماً . بقى الابهام في نفس السائل من حد العلم . وله أن يقول : هذا الذي أوجب كون المحل عالماً ، ماهو ؟ وشيخنا لم يعرض في حد العلم إلا لما يجب له بإيجابه حكمه ، وكل علة فلا بد لها من أن توجب حكمها . فان القدرة توجب كون القادر قادراً ، والارادة توجب كون المرید مريداً . وحكم الحد أن يكون محيداً بالحدود . ومن الحدود التي رغب عنها الامام : قول القائل في حد العلم : « انه ما يصح ممن اتصف به احكام الفعل واتقانه » وهذا الحد يعزى الى ابي بكر الأستاذ . وهو حد قاصر - كما ذكر الامام - لأنه (١) تخرج منه علوم كعلم المرء لنفسه ، وكعلمه بالمستحيلات ، وعلمه بالقديم وبالموجودات الباقية ، وكالعلم بالحركات والألوان ونحو ذلك . ولا يدخل تحته الا العلم بالاتقان خاصة . والذي حمل هذا القائل على أن يحد العلم بهذا الحد : أنه رأى الاتقان والاحكام دليلاً على العلم . فجعل للدليل ما للحد من الاطراد والانعكاس . وقد تقدم : أن انعكاس الدليل ، ليس يصح في كل موطن .

قال الإمام أبو المعالي : « وأما (٢) أوائل المعتزلة . فقد قالوا

في حد العلم : هو اعتقاد الشيء على ماهو به » .

(١) ليس تخرج : ص

(٢) فاما : خ

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : جاءوا (١) بلفظ الاعتقاد - وهو

لفظ مجازى - انما حقيقته فى عقد الحبل ونحوه ، والحدود لا ينبغي ان تستعمل فيها الالفاظ المجازية ، لأنها متغلظة ومتشككة . فاعترض عليهم هذا بان قيل لهم : ان المقلدة تعتقد ثبوت الصانع على ما هو به . وقد علمنا : ان اعتقادهم ذلك ليس بعلم ، فلما الزموا هذا الاعتراض ، راموا التخلص منه ، بان زادوا فى الحد : « هو اعتقاد الشيء على ما هو به [مع توطيئ النفس الى المعتقد (٢)] اذا وقع ، ضرورة او نظرا . » فجاءوا فى هذا الحد بهذه الزيادة ، بما يختلف فيه . هل يجوز فى الحدود ام لا ؟ - وهو التقسيم - لان ما وقع من العلوم ضرورة قسم ، وما وقع منه نظرا قسم . والحدود حكمها ان تحصر المحدود بلفظ واحد ، وهو موطن يختلف فيه النظر ، فكان من حقهم ان يضربوا عن الحد بما يختلف فيه .

ثم تحديدهم بالشيء ، يخرج عن الحد : العلم بالمعدومات قاطبة عندنا ، والعلم بالمستحيلات عندهم ، لان الشيء عندنا ، لا ينطلق الا على الوجود ، وينطلق عندهم على الوجود وعلى المعدوم ، الذى يصح وجوده . واما المعدوم الذى لا يجوز وجوده فليس بشيء .

ولهذا قال أبو هاشم : « ان المحال ليس بمعلوم » اراد بذلك : ان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به ، والمحال ليس بشيء فلم يكن اذن معلوما . ولا يعترض عليهم فى هذا الحد بان يلزموا ان الله يسمى معتقدا ، فليس ذلك من اسمائه ، لانهم ينفون العلم عن الله - جل وعز - ولا يثبتونه .

(١) قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ليست فى الأصل . وفى

الأصل : فجاءوا . . . الخ .

(٢) زيادة من ط

فصل

فى تقسيم العلم الى القديم والحادث

قال الإمام أبوالمعالى : « العلم ينقسم الى القديم والى (١)

الحادث » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه قسمة صحيحة ، تعلم

صحتها اذا اعتبرت بالنفى والاثبات ، فان الحادث هو الذى له اول .
فالأولية له ثابتة ، والقديم هو الذى لا اول له . فالأولية عنه منتفية .
وكل قسمة تدور بين النفى والاثبات ، فانها صحيحة .

قال الإمام أبوالمعالى : « والعلم (٢) القديم صفة البارى

سبحانه القائمة (٣) بذاته ، المتعلق بالمعلومات غير المتناهية ، الموجب
للرب سبحانه وتعالى حكم الاحاطة ، المتقدس عن كونه ضروريا
او كسبيا » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وجب لعلمه - جل وعلا - أن

يكون قائما بذاته ، لانه اوجب له كونه عالما . والعلة انما توجب حكما
لمحل ، اذا قامت به . وأما اذا قامت بغيره فلا توجب له حكما . وبهذا
ابطلنا قول المعتزلة : ان العلم يقوم بجزء من قلب المخلوق ، ويكون سائر
الجسم كله عالما .

وهذا باطل . سيرد بطلانه عند الخوض فى الصفات ان شاء
الله تعالى . ووجب لعلمه - جل وعلا - أن يكون متعلقا بالمعلومات غير
المتناهية ، ولم يكن كعلوم المخلوقين الذى يتعلق العلم الواحد منها (٤) .

(٣) القائم : ط

(٢) فالعلم : ط

(٤) العلم منها الواحد بمعلوم : ص

بمعلوم معين ، لأن الأمر (١) لو كان كذلك - فمعلوماته - جل وعلا - لا تتناهى . لأن علمه يتعلق بمحكّم العقول الثلاثة : الواجب والجائز والمستحيل . فوجب من تعلقه بالمستحيل والممكن ، أن يتعلق بالمعدوم . لأن المستحيل لا يعلم أبدا إلا معدوما . والممكن يعلم تارة معدوما وتارة موجودا ، فلو كان بازاء معلوماته - جل وعلا - علوما . والمعلومات غير متناهية ، لوجب أن تكون العلوم أيضا غير متناهية . وتقدير وجود ما لا يتناهى محال - فوجب لذلك اتحاد علمه - جل وعلا - واسترساله على المعلومات عدما ووجودا وامكانا واستحالة .

وتقدس علمه - جل وعلا - عن كونه ضروريا من وجهين :

أحدهما : أن الضروري هو ما يتعلق به قدرة غير متصفة به . إلا ترى أن العلم الضروري فينا ، يقوم بنا . وهو متعلق بالقدرة القديمة . وقدم علم الباري - جل وعلا - يحيل كونه مقدورا من وجهين :

أحدهما : قدمه - والثاني : وجوبه . لأن المقدور ممكن غير واجب .

والوجه الآخر : أن العلم الضروري حادث . من حيث هو مقدور للباري - جل وعز - ويستحيل كونه محلا للحوادث ، لأنه لا يقبلها . لأنه لو قبلها لم يخل عنها ، ومالا يخلو عن الحوادث حادث . وقد ثبت قدمه ، فاستحال حدوثه . وتقدس عن كونه كسبا ، لأن العلم الكسبي يتقدمه نظر . وقدم علم الباري - جل وعز - يحيل كونه مسبوقا بنظر يتقدمه . إذ القديم لا أول له .

قال الإمام أبو المعالي : والعلم الحادث ينقسم إلى الضروري

والبديهي والكسبي ، فالضروري هو (٢) العلم الحادث [وهو] غير المقدور للعبد ، مع الاقترن بضرر أو حاجة .

(١) الأكثر . . . ومعلوماته : ص

(٢) هو : ط الحادث غير [إل] مقدور : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اراد الامام بهذا التقييد ان يوفى

الضرورى ، معنى الضرر الذى اشتق منه ، والضرورة قد تطلق على وجوه :
منها ما يلزم لزوما لا بد منه ، كما تقول : من ضرورة العالم ان يكون حيا ،
وقد علمنا : ان معنى الضرر منتف ههنا ، وانما قصد بذلك الملازمة
والمصاحبة . ثم ان هذا التقييد لو استوجب ، لوجب منه ان يسمى العلم الكسبى
المقترن به ضرر ، ضروريا . كالطبيب الذى يعرف بصناعة الطب انه
يمرض غدا ، وهو العلم الذى يسمى مقدمة المعرفة عندهم . فهذا علم
كسبى . قد اقترن به ضرر ، اذا المرض [ضرر] لامحالة . ثم ان النعميون
لا يسمونه ضروريا . وحده الامام بقوله : « هو العلم الحادث غير المقدور (١)
للعبد » يعنى غير مكتسب له ، بل هذه العلوم ينفرد الله - جل وعز - بخلقها
للعباد ، كما ينفرد بخلق الالهم وصحتهم والوانهم . وغير ذلك مما
لا كسب لهم فيه . ثم اختلف العلماء فى هذه العلوم . هل يجوز ان يخلق
الله تعالى القدرة عليها للعباد او لا يجوز ذلك ؟ فمنهم من اجاز ذلك على
الاطلاق . وقال ان هذه العلوم كما يخلقها الله - جل وعز - يجوز ايضا
ان يخلق للعباد قدرات تتعلق بها . ومنهم من منع من ذلك كله ، وقال : ان العباد
لا يقدرون عليها كما لا يقدرون على الالهم ولذاتهم واحزانهم . وقالوا
ايضا : كيف يصح ان تكون العلوم الضرورية مكتسبة للعباد ، والعقل من
جملتها ؟ فقد علمنا ان المكتسب بالمعارف من ضرورته ان يكون عاقلا ،
واذا صح ان العقل شرط فى اكتساب العلوم ، وجب لذلك ان يتقدم العقل
عليها ولا يتاخر عنها . ومن العلماء من قسم ذلك فقال . اما العلم
الضرورى الذى هو العقل ، فلا يجوز ان يكون مكتسبا للعباد .

قال الامام أبو المعالى : « والبديهي كالضرورى » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يريد انه غير مقدور للعبد .

(١) مقدور : ص

(٢) اذا : ص

قال الإمام أبو المعالي : « ومن حكم الضرورى فى مسفر العادة : ان يتوالى : ولا يتخاتى (١) الانفكاك عنه ، والتشكك (٢) فيه « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « قد يعترض [على] هذا بان يقال : ان الرجل قد يحفظ الآية من القرآن ، ويعلمها ضروريا ، ثم يتشكك فيها . وهذا يفصل عنه ، بان يقال : ان مبدأ حفظ القرآن ليس بعلم ضرورى ، وانما هو علم كسبى . فان تشكك فيه فكما يتشكك فى مبدئه وسائر العلوم الضرورية ، كعلم المرء بنفسه ، وعلم المرء بالمدركات والعلم باستحالة اجتماع المتضادات (٣) ، [وهى علوم] ضرورية فى كل حال . فلم يكن حكمها ، حكم مايكون مبدؤها اكتسابيا .

قال الإمام أبو المعالي : « والعلم الكسبى : هو العلم الحادث المقدور بالقهورة الحادثة ، ثم ان (٤) كل علم كسبى نظرى [وهو الذى يتضمنه النظر الصحيح فى الدليل] (٥) هذا ما استمرت عليه به العادة « .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا قد تقدم الكلام فيه ، وبيننا :

ان النظر اذا كان شرطا فى العلم ، لم يجز أن يوجد العلم دون تقدم النظر ، ثم ان هذا الرأى أيضا يردده أن كل مكلف يجب عليه النظر ، واذا ادعى مدعى أنه يوجد علم حادث من غير تقدم نظر ، فقد أبطل وجوب النظر . اذ للقائل ان يقول - اذا أمر بالنظر - قد علمت الله علما كسبيا ، لم يتقدمه نظر ، الا ان هذا لا يقبل من مدعيه . لأن العادات لاتنخرق الا للأنبياء والأولياء المكرمين .

(٢) والتشكك : ط

(١) فلا : ط

(٣) والعلم باجتماع استحالة المتضادات (ص) .

(٥) عليه به : خ

(٤) ان : خ

فصل

في تضاد العلوم

قال الإمام أبو المعالي : « للعلوم تضاد تخصصها ، واضداد تضادها ، وتضاد غيرها . فاما الأضداد الخاصة ، فمنها الجهل . وهو اعتقاد المعتقد على خلاف ما هو به » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم التنبيه على هذه العبارة . وذكرنا : ان التعبير الحسن أن يقال : هو اعتقاد المعتقد على ما ليس به ، واذا كان العلم معرفة المعلوم على ما هو به ، فليكن الجهل الذي هو نقيضه : معرفة المعلوم على ما ليس به . والاعتقاد جنس يجمع العلم والجهل والشك والظن .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ومنها الشك . وهو الاسترابة في معتقدين من غير ترجيح أحدهما على الثاني » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الشك والظن من ضرورتهما التعلق بمعتقدين ، وليس العلم والجهل كذلك . بل العلم الحادث حكمه أن يتعلق بمعلوم واحد ، ولا يتعلق بمعلومين ، إلا أن يكون (١) العلم لا يصح بأحدهما دون الجهل بالثاني . كالمثلين والخلافيين والغيريين والضديين ، فان الجهل بأحدهما جهل بالآخر ، والعلم بأحدهما علم بالآخر . وقد زعم أبو هاشم : أن الشك ليس من صفة واحدة ، وانما هو من صفتين يتعلق أحد الاعتقادين ، بأحد المعتقدين ، ويتعلق الثاني بالمعتقد الآخر . وهذا باطل . اذ لو كان الشك اعتقادين لكان كل واحد منهما بمثابة الجهل ، حتى [ولو] كان المعتقد لأحد المعتقدين مصمما على اعتقاده ، ثم الاعتقادان ، بالمعتقدين . خلافاً . فهلا جاز أن يجتمعا ؟ وهم يقولون : لا يجوز اجتماعهما ، بل يعدم الاعتقاد الأول ، ثم يوجد الثاني .

(١) يكون لا يصح العلم بأحدهما : ص

قال الإمام أبو المعالي : « ومنها الظن . وهو من التردد

كالشك (١) إلا أنه يترجح أحد المعتقدين » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بالترجح الذي يكون في الظن

به فارق الشك . وإلا فإن الاسترابة في المعتقدين ، كما هي موجودة في
الظن ، كذلك هي موجودة في الشك .

قال الإمام أبو المعالي : « والأضداد العامة كالموت »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يختلف في الموت . هل هو ضد

للعلم - كما ذكر الامام - أو ليس ضدالة ، وإنما هو ضد الحياة التي هي شرط في
العلم ؟ ومن قال هذا ، احتج بأن العلم والموت لا يتضاد أحكامهما ، كما
يتضاد حكم العلم والجهل ، وحكم الموت والحياة . ومن قال : إنه
ضد . يقول : إن التضاد يرجع الى استجابة الاجتماع . وبالضرورة نعلم :
أن العلم لا يجتمع مع الموت . وأما من زعم أن الموت عدم ، فإنه يقال
له : أو لعل الحياة هي العدم ، والموت وجود . ولو فتحنا هذا الباب
لم تثبت ضدا من الأضداد .

قال الإمام أبو المعالي : « والنوم (٢) والغفلة والغشية ،

فهذه تضاد العلوم ، وتضاد الارادة » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : النوم يضاد الاعتقادات كلها ،

ماعدا التخيل . وحكم الغفلة والغشية : إن تضاد الاعتقادات كلها ، وتضاد
الارادة ، لأن الارادة لا بد (٤) أن تصحب اعتقادا من الاعتقادات ، علما
كان أو غيره - على ما سبق بيانه -

(١) كالشك في التردد : ط

(٢) والهرم : خ

(٣) فهذه المعاني تضاد : ط

(٤) لأن . هي

فصل

في ان علوم العقل ضرورية

قال الإمام أبوالمعالى : « العقل علوم ضرورية • والدليل على أنه من العلوم الضرورية (١) : استحالة الاتصاف به ، مع تقدير الخلو عن جميع العلوم » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قاله فيه نظر - يأتى بعد

هذا - والعقل - كما ذكرنا - لا يصح أن يكون متعريا عن جميع العلوم ، بل لابد لنا إذا فرضناه عاقلا ، أن يكون عالما بمعلومات ما • فدل هذا : على أن العقل علم • ولو كان شرطا فى حصول العلم ، لأمكن أن يوجد العقل ولا يوجد علم من العلوم ، اذ لا يلزم بوجود علم معلوم ، علم بمعلوم آخر • ومما يدل من السمع [على] أن العقل علم قوله تعالى : « وما يعقلها الا العالمون (٢) » فثبت للعقل علما •

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : ما المانع (٣) من كون

العقل من قبيل العلوم ، وكونه مشروطا بثبوتها ، ضروب منها ، كالارادة المشروطة بالعلم بالمراد » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ، اما كون العقل غير علم ،

شرطا فى حصول المعارف قباطل ، لأن وجود الشرط لا يلزم به وجود المشروط • وذلك كان يقتضى أن يكون العاقل غير عالم بمعلوم • وقد تقدم بطلانه • ثم

(١) الضرورية : ط

(٢) العنكبوت ٤٣

(٣) المانع من كون العقل خاليا عن العلوم مشروطا بثبوتها بثبوت

ضروب منها • كالارادة المشروطة بالعلم بالمراد : ط

ان مقصود المتكلمين بالعقل : انما هو ما يتصور التكليف بحصوله ، واذا قدر عدمه ، ارتفع التكليف . والعقل يطلق على أنحاء وعلى ضروب . فقد يسمى الجمهور ذا الهيبة والوقار : عاقلاً ، ويسمى وقاره : عقلاً . وقد يسمون أيضا الذي يصرف علمه في الفضيلة : عاقلاً . ويسمونه : متعقلاً . فان لم يستعمل عقله ولا علمه في الفضيلة لم يسموه عاقلاً . وانما يسمونه داهيا وماكرا . وقد يطلق العقل على ما تعلم به العقول الأولى . وهو مقصد النظر . وقد يطلق أيضا العقل على ما يكتسب به الخلق الحسن . ونسبة هذا الى الخلق ، كنسبة العقل الى العقول الأولى .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « وليس العقل من العلوم النظرية -
اذ شرط ابتداء النظر ، تقدم العقل » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا ان الشرط حكمه ان

يتقدم المشروط بالمعنى ، كتقدم الحياة للعلم ، حتى انا لو فرضنا عالما ليس بحى ، لكان ذلك فرض محال . كذلك أيضا لا يصح منا ان نفرض وجود نظر موصل الى العلم الكسبى من غير عاقل . فبطل بذلك ان يكون العقل من العلوم النظرية . اذ كان يجب للعقل ان يتقدم على النظر ، فيكون بالعقل علما نظريا ، يناقض تقدم العقل للنظر .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « وليس العقل جملة العلوم الضرورية -

فان الضرير ، ومن لا يدرك ، يتصف بالعقل ، مع انتفاء علوم ضرورية عنه » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قاله الامام صحيح ،

لانا نجد هذه الادراكات يتصف بها غير العاقل من البهائم ، كما يتصف بها العاقل . فلما كان وجودها فى البهائم لا يحصل لها عقلا ، وعدمها من العاقل ، لا نعدم منه عقلا ، علمنا أن الادراكات ليست العقل .

ثم حرر ذلك الامام بان قال : « كل علم لا يخلو العاقل منه ، عند الذكر فيه (١) ، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل : فهو العقل » ثم زاده ايضا بان قال « ان العقل علوم ضرورية بجواز (٢) الجائزات واستحاله المستحيلات » وفى هذا الذى ذكره نظر ، لان العقل يوجب للانسان كونه عاقلا . والعلة التى توجب حكمها ، من شرطها أن تكون متحدة لا تعدد فيها . فلا يصح للعقل أن يكون علوما ، وانما الذى ينبغى أن يقال فيه : أن العقل هو العلم . بان الأمر الواحد لا يخلو عن النفى والاثبات ، ويدخل تحت ذلك جواز الجائزات واستحالة المستحيلات . لان الجواز اما أن يفرض ثابتا أو منفيا . واذا فرض ثابتا ، كذلك أيضا يفرض ثبوت أحد الجائزين أو انتفاؤه كذلك أيضا إذا فرضنا أن الموجود لا يخلو من الحدث أو القدم ، فان هذا راجع الى النفى والاثبات ، لان الحدث معناه : اثبات الأولية ، والقدم معناه : انتفاء الأولية . فقد آل الأمر الى أن العقل علم واحد ، وهو العلم بان الأمر الواحد لا يخرج عن النفى والاثبات .

(١) فيه : ط

(٢) بتجويز : ط

باب

القول في حدث العالم

قال الإمام أبو المعالي : « اعلّموا - أرشدكم الله - : أن

تلموحدين تواضعوا (١) على عبارات في أغراضهم ابتغاء منهم لجمع
المعاني الكثيرة (٢) في العبارات الوجيزة (٣) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الصنائع المخوض فيها . قد لا يوجد

في اللغات عبارات تتضمن مقاصد تلك الصناعة . واحداث لغة لم يتقدم
النطق بها : لا يجوز . فلم يكن بد للواضعين للصناعة [من] أن ينقلوا
اليها ألفاظا ، تقارب الفاظا من اللغة ، [لـ] تقارب معاني الصناعة
معاني اللغة بعض المقاربة . وهذا كما فعله الضابطون للخراج . فسموا
الديوان الضابط لتلك الأعمال : زماما . ونقلوه من زمام البعير . وذلك
أن البعير يقاد بالزمام ، ويصرف به الى حيث شاء صارفه ، وينضبط به
حاله عليه ، كما كان ذلك الديوان محصنا للأعمال وضابطا لها . فنقل اليه
ذلك الاسم ، للمشابهة التي بين الأمرين . وكذلك فعل النحويون لما

(١) تواطئوا : ط (٢) الكثيرة : ط

(٣) يقول الشهرستاني في نهاية الأقدام : « مذهب أهل الحق
من أهل الملل كلها : أن العالم محدث ومخلوق . أحدثه البارئ تعالى
وابدعه . وكان الله تعالى ، ولم يكن معه شيء » [ص ٥ نهاية الأقدام]
ويقول ان الشيء أعرف من ان يحد بحد أو يرسم يرسم : « ومن حد
بالشيء بأنه الموجود فقد أخطأ » [ص ١٥٠] وقال ان « الشحام » من =

المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شيء ، وذات ، وعين . وأثبت له خصائص المتعلقات في الوجود . مثل قيام العرض بالجوهر ، وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة ، غير أنهم لم يثبتوا قيام العرض بالجوهر . والجويني قال : « ان كل موجود شيء ، وكل شيء موجود » [التمهيد ص ٤٠] وقول المعتزلة ان المعدوم شيء . هم قالوه . لأن الله تعالى قال عن زلزلة الساعة : انها « شيء عظيم » وهي معدومة ، لأنها لم توجد بعد . ولأن الله يعلم حدوثها . قالت المعتزلة : ان المعلوم هو الشيء . ويشمل الموجود بالفعل ، والذي سيوجد ، لأن الله قد أخبر به .

وصاحبة الجويني امام الحرمين تشرح قوله فتقول : « وهنا ينتهي الامام الى اثبات حقيقة كبرى تتجلى في أن يصنع الشيء من العدم . وهذه القدرة لا يصح أن تكون خافية ، بل ان من صفة القدرة أن تؤثر في مقدورها ، واثبات ذلك الأثر ، يكون باثبات عملية الخلق من العدم الى الكون والوجود . فلو كان الشيء شيئاً في العدم ، لما أمكن أن يكون للقدرة أثر ، حين يصبح هذا المعدوم موجوداً . ومعنى هذا : اذا كان الشيء شيئاً في العدم ، وشيئاً في الوجود ، فليس هناك أثر للقدرة ولكي يكون للقدرة أثرها ، يجب أن لا يعرف الشيء بغير الموجود . واذ عرف بانه المعلوم مثلاً . فان المعلوم قد يكون معدوماً ، ويكون الشيء شيئاً في العدم أيضاً ، مما يدفع القائلين بهذا الرأي الى اثبات الحدوث . أثراً للقدرة ، وليس الشيء أثراً لها » ا . هـ

والاشاعرة يرون أن الموجود لديهم هو الشيء والشيء هو الموجود . ولا يمكن أن يسمى شيئاً : غير الموجود . فالموجود لديهم هو الموجود الذي له وجود عيني حقيقي ، متحقق في العالم الخارجي . وهم بهذا يثبتون الوجود فعلاً من أفعال الله . أي أن الموجودات أثر من آثار الارادة الالهية . إذ أنهم لا يقبلون وجود ارادة ، لامراد لها . ويقول =

• • • • •
= الأشاعرة أيضا : أن هذا النزاع يخالف رأى المعتزلة فى « الشئ » الذين
يروون أن الشئ هو المعلوم وليس الموجود . وهذا يعنى أن لفظ « شئ »
قد يطلق على المعدوم ، كما يطلق على الموجود ، لأن المعلوم إما أن
يكون موجودا أو معدوما . فإذا كان الشئ شيئا فى العدم والوجود ،
انتفت قدرة الله على الخلق ، لأن الوجود أصبح صفة من صفات الشئ ،
الذى يكون معدوما ، ثم يوجد دون تدخل من قبل الإرادة الالهية .

أما المتصوفة . فانهم يقولون بالخلق والايجاد . ولكنهم يفرقون بين
وجود العالم فى علم الله منذ الأزل ، وبين ظهور هذا الوجود بالخلق فالعالم
لديهم من حيث هو معلوم العلم الالهى : قديم . ومن حيث ظهوره بالخلق :
حادث . فالعالم - حسب رأيهم - ليس قديما مطلقا وليس حادثا مطلقا .
وأن هناك علاقة بين الخالق والمخلوق ، هى علاقة افتقار المخلوق للخالق
من حيث أن وجود العالم فى العلم الأزلى ، ينتظر من الله أن يخلق عليه
الوجود . والله - سبحانه وتعالى - ينظر إليه بعين الرحمة ، لاستدعائه
وهذا هو قول المعتزلة فى خلق القرآن . فانهم يقولون هو قديم من حيث
هو معلوم الالهى . وهو حادث من حيث ظهوره ووجوده .

١ - وفى قوله تعالى : « زلزلة الساعة شئ عظيم » [الحج ١]
اختلف العلماء فى قوله « شئ » لأن الساعة لم توجد بعد ، فكيف يعبر
عن المعدوم الذى لم يوجد بأنه « شئ » ؟ « فى البحر : أن اطلاق الشئ
عليها ، مع أنها لم توجد بعد ، يدل على أنه يطلق على المعدوم شئ .
ومن منع ذلك قال : ان اطلاقه عليها ، لتيقن وقوعها وصيرورتها الى
الوجود . لا محالة » [تفسير الألوسى ص ١١١ ج ١٧] .

٢ - وفى قوله تعالى : « وقد خلقتك من قبل ، ولم تك شيئا »
[مريم ٩] الشئ هنا - والكلام للشيخ الألوسى - بمعنى الموجود . أى =

• • • • •
 = ولم تك موجودا ، بل كنت معدوما . والظاهر : أن هذا إشارة إلى خلقه بطريق التوالد والانتقال فى الأظوار ، كما يخلق سائر أفراد الإنسان . وقال بعض المحققين : المراد به : ابتداء خلق البشر . إذ هو الواقع اثر العدم المحض ، لا ما كان بعد ذلك بطريق التوالد المعتاد . فكانه قيل : وقد خلقتك من قبل فى تضاعيف خلق آدم ، ولم تك إذ ذاك شيئا أصلا ، بل كنت عدما بحتا [روح المعانى ص ٧٠ ج ١٦] .

٣ - والجوينى يقول فى آية الحج : إذا قيل ان المراد بالآية : أنه إذا وجد الزلزال كان شيئا ، فيجب أن يرد عليهم بأن ذلك التفسير يستقيم فقط ، إذا ما كانوا يصفون الكون بأنه حركة . فالزلزلة من أخص أسماء الحركة ، وهم لا يصفون الكون بهذه الصفة . كما يرد عليهم بأية مريم . مبينا : أنه قصد بأن المعدوم فى آية الحج سُمى شيئا ، فإنه فى آية مريم ، لم يرد لفظ شيء : مثبتا .

أما الفلاسفة فإن منهم من يقول بقديم العالم . ويرون أن الموجودات لا تكون من العدم . فكل موجود مسبوق بمادة ومدة . وذلك أنهم يرون أن هناك مادة قديمة ، وجدت مع الله تعالى ولا تتأخر عنه بالزمان ، وهى غير مشكلة وتسمى الهيولى . وهذه المادة تحمل فى طبيعتها صفة الوجود ، أى امكانية الوجود . بمعنى أن الموجودات تحدث بعيدا عن قدرة الله تعالى على الخلق والايجاد . ومن الفلاسفة من يرى أن أصل العالم جسم كان يكون ماء أو هواء أو نارا أرضا أو بخارا أو الخليط الذى لا نهاية له . وهو أجسام غير متناهية . وهذا الخليط كان ساكنا ثم تحرك ، فأحدث هذا العالم . ومنهم من يرى أن أصل العالم ليس بجسم ، وأن أصله قداما خمسة هى الله والنفس والهيولى والدهر والخلاء . ومنهم من قالوا بأنه الأعداد .

وعلماء المسلمين أثبتوا حدوث العالم . والمتكلمون من الخلف : قسموا الموجود إلى جوهر وعرض ، واعتبروهما مخلوقين بقدرة الله =

•••••
= تعالي ، وليسا ناتجين عن موجود سابق عليهما ، على نحو وجود المعلوم
عن العلة ، ثم وضعوا اصولا اربعة هي :

١ - اثبات العرض ٢ - ثم اثبات حدوثه ٣ - اثبتوا استحالة تعري
الجواهر عن الاعراض ٤ - اثبتوا استحالة وجود حوادث لا اول لها

وهناك طريقة اخرى للمتكلمين في اثبات حدوث العالم هي اثبات
قدرة الله باظهار عجز الانسان ، بل عجز لمخلوقات جميعاً عن ايجاد
نفسها . قال الامام الأشعري : « ورأيناها طفلاً ، ثم شاباً ، ثم شيخاً .
وقد علمنا : أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب الى حال الكبر
والهرم . . . » الخ .

وقالوا : ان الموجودات تنقسم الى قسمين : مالمس له اول ومفتتح .
وهو الله - سبحانه وتعالى - وماله اول ومفتتح . وهو الموجودات
الحادثة . والقسم الثاني أطلق عليه امام الحرمين لقب الجوهر والعرض .
فيكون ما سماه السلف « العالم كل موجود سوى الله تعالى » سماه امام
الحرمين ومن تبعه من الخلف : « الجوهر والعرض » والجوهر عنده هو
« المتحيز » ويقبل العرض أي الصفات المتغيرة والعرض « ما يعرض
ولا يدوم مكته » وهو أي الجوهر متجانس مع غيره من الجواهر .
والجوهر لا شكل له . وهو باق غير متجدد ، ولا تتداخل الجواهر ،
وانما يجوز تجاوزها . . . الخ . ويقول امام الحرمين : اننا نفترض في
الجوهر : البقاء وعدم التغير . ومن المؤكد أن العرض يتبدل ويتغير .
حيث أن العرض لازم للجوهر ولا ينفك عنه ، فيكون الجوهر متغيراً
ومتبدلاً تبعاً للعرض الملازم له . واذا تغير الجوهر يكون حادثاً . ويلزم
عليه وجود خالق ، يحدث التغير في الكائنات باسمها . هـ

اضطربوا إلى تلقيب حركات الأعراب بالقاب سموها رفعا وتصبا وجرا -
 منقولاً ذلك من الرفع في الأرض وهو العلى منها ، والنصب وهو النازل .
 عن ذلك ، والجر وهو انزل منه . لأنه أصل الحبل ، فكذلك أيضا أصحاب
 الكلام تواضعوا على الفيض . وحقهم حين تواضعوا عليها أن يبينوا
 معانيها ، ويعرفوا الطالبين مقاصدها ، لأن الأمر مالم يكن بينا ، لم يعلم
 ولا تتخلص (١) المعرفة به .

* * *

قال الإمام أبو العالى : « فمما يستعملونه - وهو منطوق .
 به ، لغة وشرعا - : العالم . وهو كل موجود سوى الله تعالى » (٢) .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قال الله تعالى « الحمد لله رب
 العالمين (٣) » وقال عز من قائل : « قال فرعون : وما رب العالمين ؟ (٤) »
 ثم اختلف العلماء في اللغة : هل يقع للعالم على كل موجود ، أو هو
 مختص بالملائكة والادميين والجن . (٥) ؟ فمنهم من قال : انه يعم الوجود
 الحادث كله . ومن رأى هذا القول - وهو الأظهر - يقول : انه مشتق من
 العلامة .

(١) تخلصت : ص

(٢) سوى الله تعالى وصفة ذاته : ط

(٣) أول الفاتحة على اعتبار أن البسمة ليست آية منها

(٤) الشعراء ٢٣

(٥) الملائكة : لا ندري ايتناسلون ، ويتجدد خلقهم أم لا ؟

والجن : قبيل من المخلوقات ، يعادل الانس .

وأصل الانس من آدم وحواء . وربما يكون للجن أصل . وابليس من

قبيلة الجن ، وخرج منهم بعضياته لله تعالى . والجن منهم المؤمن ومنهم

الكافر . وذرية إبليس كلها كافرة . ولهم أعمار محددة ، مثل أعمار =

• • • • •
= بنى آدم • ويتناسلون كبني آدم • وللشياطين اتصال بالانس في التوسوسة
والصرع وغير ذلك •

والجن سواء كان كافرا أو مؤمنا ، لا صلة له بالانس في النفع ، أو في
الضرر • والذي له صلة بالانس هم الشياطين • وسليمان سخرهم ولم يصخر
الجن • وقوله « ومن الجن » يقصد به الشياطين • لقوله : « والشياطين
كل بناء وغواص » •

والجن لقبوا الشيطان بلقب « السفيه » [الجن ٤] •

والشيطان يفتح للانسان تسعة وتسعين بابا من ابواب الخير ، ليوقعه
في باب من ابواب الشر • وقد ظهرت الشياطين في صورة اولياء الله
الصالحين ، ومثلوا على العوام والسذج أنهم هم الاولياء ، وقد ظهروا
لهم إكراما لهم • وقد حكى المتصوفة كثيرا من الحكايات التي تدل
على أن وليا ظهر لهم وعلمهم علما ، وأرشدتهم إلى أشياء مستورة • وهم
صادقون فيما حكوا لأنهم لم يعرفوا أن الذي ظهر هو الشيطان في
صورة ولي ، وإنما هم عرّفوا أن الذي ظهر هو الولي نفسه • ومن هذه
الروايات : أن « الخواص » ظهر بعد موته « للشعراني » وغيره ، وأبان
له عن خفي من العلم - كما حكى الألويسي البغدادي في تفسيره - ولم
يظهر إلا الشيطان الرجيم - كما قال الامام ابن تيمية رحمه الله - وحدثني
صوفي : أن وليا قد مات من زمان طويل ، جاءه وأيقظه لصلاة الصبح •
وأنه سمع صوته بأذنيه • فقلت له : ان هذا شيطان جاء في صورة
شيخك • فقال : كلا • بل هو شيخى • فقلت له • ما الدليل على أنه
شيخك ؟ قال : لأنه قال عن نفسه : انه هو • والشيطان أيضا لا يامر
بالصلاة • قلت له • لقد ظهر الشيطان للعرب ليلة هجرة النبي ﷺ في
صورة شيخ من نجد ، وقال كلاما • فهل كان نجديا وقتئذ ؟ ولقد ظهر
الشيطان لأبي هريرة - رضى الله عنه - وعلم الشيطان أبا هريرة آية
الكرسى • فهل تعلية آية الكرسي قد أخرجه من الأشرار إلى الأخيار ؟ =

لأن الحوادث أدلة على وجود البارئ - جل وعز - .

وفي كل شيء له آية . . تدل على أنه واحد .

ومنهم من يرى أنه موقوف على الملائكة والأدميين والجن . ويرى من يقول هذا القول : أنه مشتق من العلم ، فلا يوقع هذا الاسم إلا على العلم دون غيره . والتعبير الحسن في العالم : أن يقال : « هو (١) الموجودات الحادثه المخالفة لله جل وعز » وأما تعبير الإمام بقوله : أنه كل موجود سوى الله تعالى « فإنه يلزمه أن يكون الجوهر الفرد عالما ، والعرض أيضا عالما ، لأن قولنا : كل موجود عالما ، بمنزلة قولنا : كل إنسان حيوان . وكما يلزم أن يكون الواحد من الأناس حيوانا ، فكذلك يلزم أن يكون الواحد من الجواهر والأعراض عالما .

* * *

= أما قرأت قول الله تعالى حكاية عن الشيطان الرجيم : « ثم لآتينهم من بين أيديهم ، ومن خلفهم ، وعن أيمنهم ، وعن شمائلهم - ولا تجد = أكثرهم شاكرين » [الأعراف ١٧] [انظر النبوات ، للإمام ابن تيمية وانظر النبوات وما يتعلق بها ، للإمام فخر الدين الرازي] .

وبناء على ما قدمنا . فمن ذا الذي هو عاقل ويصدق الذي ذكره « الشعرائي » هذا ؟ « أخبرني شيخنا « على الخواص » - قدس سره - أن الله - تعالى - أطلعه على معاني سورة الفاتحة ، فخرج منها مائتي ألف علم ، وأربعين ألف علم ، وتسعمائة وتسعين علما « يريد أن يقول ان في سورة الفاتحة مليون ومائتين وثلاثين ألف علم . اختص بهم « الخواص » وحده من دون الناس ، مع أنه كان من الأميين غير الدارسين . فهل هذا معقول يا أيها المتصوفون ؟ اننا نثنى على الشيخ « ابن تيمية » ونترحم عليه ، لأنه أرجع عقول المسلمين عن خرافاتكم . وأوضح للناس : أن الذين عند الله الاسلام . وليس التصوف . هـ

قال الإمام أبو المعالي: « ثم العالم جواهر وأعراض »

والجواهر هو التحيز وكل (١) حجم متحيز ، والعرض هو المعنى القائم بالجواهر .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: أن قيل: التحيز لا يفهم منه الاشغال.

الحيز - وهي الجهة - فذلك يرجع الى صفة معنى ، لأن الجوهر لا يختص بجهة الا يكون مخصص . فكيف نحد الجوهر بصفة معنى يقوم فيه ؟ والجواب عن ذلك : ان المراد بهذا قبول الجوهر للأكوان - وقبوله من صفات نفسية - وخصت الأكوان دون غيرها من الأعراض . اذ الجوهر يقبلها كلها بصفته النفسية . لأن دور الأكوان في الكلام ، وفهم العقول لها ، أقصر وأوضح من سائر الأعراض . وقد قيل في حد الجوهر : انه الحجم والمراد به : انه جزء واحد قائم بنفسه ، لا يحل حيث حل هو مثله ، وقد قيل فيه : انه ماله حظ من المساحة ، والعرض : هو الذي ذكره . وانما سمي عرضا لوجوده في وقت وجوب عدمه في تالي ذلك الوقت . يقال لكل ما عرض ولم يستمر وجوده : عرض . قال الله تعالى : « تريدون عرض الحياة الدنيا (٢) ؟ » حين كان أمرا ثانيا لا يستمر وجوده . والألوان والطعوم والروائح والحياة والموت . أعراض ، يجوز قيامها بكل جوهر من غير تقدم شرط . وأما العلوم والارادات والقدر ، فانها لا توجد بالجواهر ، حتى توجد الحياة ، ومالم يوجد الجسم حيا ، لم يجز قبوله لهذه الصفات .

* * *

(١) وكل ذي حجم ط

(٢) الأنفال ٦٧

قال الإمام أبو المعالي: «وما يطلقونه الأكوان» (١) وهو الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، ويجمعها ما يخص مكانا أو تقدير مكان» .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: الأكوان تطلق لعموم والخصوص

فالعوم اطلاقه على كل حادث . قال الله تعالى : « انما قولنا لشيء اذا اردناه : ان نقول له : كن . فيكون (٢) » والخصوص هو اطلاقه على هذا النوع من الاعراض ، وكل عرض خصيص الجوهر بمكان أو تقدير مكان ، فهو كون . فيدخل تحته السكون - كما ذكر - والاجتماع والافتراق والمحاذيات والمقابلات والائتلافات .

* * *

قال الإمام أبو المعالي: «والجسم في اصطلاح الموحدين

هو المؤتلف (٣) . واذا (٤) ائتلف جوهران كانا جسما ، اذ كل واحد مؤتلف مع الثاني» .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: عرفنا ان الجسم هو المؤتلف

تقول العرب : هذا الموجود أجسم من هذا ، فدل قولهم « أجسم » على أنه قد فضله بكثرة التأليف ، ولولا أن الجسم معناه المؤتلف ، لما دل الأجسم على تفاضل في ذلك المعنى . كما أننا اذا قلنا : « زيد أعلم من عمرو »

(١) وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق . ويجمعها

(٢) النحل . ٤٠

(٣) الموحدين المتألف : (ظ)

(٤) فاذا تألف : ط

دل ذلك على أنه أكثر معرفة منه بالمعلومات على ما هو به . فدل ذلك أيضا على أن العلم : معرفة المعلوم على ما هو به . وإذا كان الجسم هو المؤلف ، دل ذلك على أن الجوهرين إذا تالفا كانا جسما ، لأن الجسمية مرتبطة بالتاليفية ، فإذا وجد في كل واحد من الجوهرين تاليفا ، لزم أن يكون جسما . إذ لا يصح أن يقوم تاليف واحد بجسمين ، لأن الوحدة تنافي العدد .



قال الإمام أبو المعالي : « ثم حدث الجواهر يبنى (١) »

على أصول منها : اثبات الأعراض . ومنها اثبات حدوثها ، ومنها : اثبات استحالة تعري الجواهر عنها (٢) . ومنها : استحالة حوادث لا أول لها .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان الحادث هو الذي وجد ،

بعد أن لم يكن موجودا ، كان من الحوادث ما نعلم حدوثه ، حين سبق وجودها . كما نشاهد ما يحدث من النبات ومن الحيوان والمعادن . ثم إن من الحوادث ما سبق وجوده لوجودنا ، فلا نتوصل إلى العلم بحدوثه إلا بهذه الأركان ، التي هي ثبوت العرض ، فمن أنكر ثبوته لم يتوصل أبدا إلى العلم بحدث العالم ، وكذلك اثبات حدوثها ، فإن من قضى بقدم الأعراض لم يصح له العلم بحدث العالم . وكذلك العلم باستحالة تعري الجواهر عنها ، لا يحصل العلم بحدث العالم ، إلا بربط هذا الأصل . إذ لو جاز للجواهر أن تتعري عن أعراضها ، لما دل قبولها لها في وقت دون وقت ، حدوثها ، وكذلك أيضا استحالة حوادث لا أول لها - وهو الركن الأعظم ، وبه يرد على الفلاسفة القائلين بأن الباري جل وعز مع الخلق -

(٢) عن الأعراض : ط

(١) يبنى : ط

مرتبطان ، كارتباط العلة والمعلول والسبب والمسبب . كطلوع الشمس ووجود النهار ، اللذين لايتقدم أحدهما الآخر بالزمان ، لكن بالسببية ، لأن هذه الأصول اذا صحت على هذا الترتيب تبين منها : أن الجواهر لا تسبق الحوادث ، ومالا يسبق الحوادث حادث .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « فاما الأصل (١) الأول . فقد أنكرته طوائف من الملحدة ، وهو اثبات (٢) الأعراض ، وزعموا : أن لا موجود إلا الجواهر » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من العلماء من رأى أن ثبوت الأعراض معلوم ضرورة ، لا يحتاج فيه الى اقامة دليل ، لأن الانسان اذا جاع مرة ، وشبع اخرى ، يعلم ضرورة أن حاله فى شبعه مخالفة لحاله فى جوعه ، ويعلم أن ذلك الخلاف لا يرجع الى نفسه ، لأن الشئ لا يخالف نفسه ، وانما يرجع الى غرضين مختلفين . وكذلك أيضا : اذا وجد فرحة بعد حزنه ، فانه قد علم ضرورة اختلاف حاله ، ولما طوب هذا القائل وقيل له : ان الأئمة قد استدلوا على ثبوت هذا الأصل ، ولو كان معلوما ضرورة ، لما أقاموا الأدلة عليه : أجاب عن ذلك : بأنهم لم يقصدوا بأدلتهم تلك ، ثبوت الأعراض ، وانما قصدوا بذلك مغايرتها للجواهر . وانما ذكرنا هذا ، ليعلم : أن ثبوت الأعراض تقوى أدلتها ، وتتبين ، حتى تكون رتبها قريبة من العلم الضرورى .

* * *

(١) الأصل : ط - الفصل : خ

(٢) اثبات : من ط

قال الإمام أبو المعالي : والدليل على اثبات الأعراض : أنا

إذا رأينا جوهرًا ساكنًا ، ثم رأيناه متحركًا مختصًا بالجهة التي انتقل إليها ،
مفارقًا للجهة (١) التي انتقل عنها . فعلى اضطرار ، نعلم أن اختصاصه
بجهة من الممكنات ، وليس من الواجبات . إذ لا يستحيل تقدير
الممكنات (٢) وبقاء الجوهر بالجهة (٣) الأولى . والحكم الجائز بثبوته
والجائز انتفاؤه إذا تخصص بالثبوت بدلا عن الانتفاء المجوز ، افتقر
إلى مقتضى يقتضى له الاختصاص (٤) ، وذلك أيضا (٥) معلوم على
البدية .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تلخيص هذه الدلالة : أن أحكام

العقول ثلاثة : واجب ، وجائز ، ومستحيل . فالجوهر إذا سكن في وقت ، ثم
تحرك بعد ذلك الوقت ، نعلم أن حركته في وقت معين ، ليست بواجبة . إذ لو
كانت واجبة لم يختص قيامها بالجوهر بوقت دون وقت ، لأن الحكم الواجب أن
يستمر حاله في جميع الأوقات . ألا ترى أن الجوهر لما وجب له التحيز ،
لم يجر أن يوجد في حال من الأحوال إلا متحيزا . وكذلك نعلم أن وجود
الجوهر ليس بمحال ، لأنه قد وجد . والمحال لا يوجد في وقت من
الأوقات . فلما بطل له الوجوب والاستحالة ، لم يبق له حكم من أحكام
العقل ، إلا الجواز والامكان . والجائز متردد بين الثبوت والانتفاء .
يصلح لكل واحد منهما . فإذا تحقق الوجود بدلا من
الانتفاء ، لزم أن يكون ذلك لمخصص ، لأننا لو رددنا ذلك إلى نفس

(١) مفارقا للتي انتقل : ط

(٢) تقدير بقاء الجوهر : ط . تقدير والممكنات بقاء الجوهر : خ

(٣) في الجهة : ط (٤) الاختصاص بالثبوت : ط

(٥) وذلك معلوم أيضا : ط

الجواز ، وهو متردد بين النفي والاثبات ، فليس له تخصيص من نفسه .
ولا يد له من مخصص . وليس كذلك حكم الوجوب ، لأن الواجب قد يستغنى
عن مقتضى ، كوجوب الباري - جل وعز - وكذلك المحال لا مقتضى له ،
لأنه انتفى عن الاستمرار والتكرر . لكن الجائر من حيث [هو] تردد بين
أمرين ، لم يكن له بد من مخصص يحقق له الوجود دون الانتفاء .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « وذلك معلوم (١) على البديهية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يريد - رضى الله عنه - أنه علم

ضرورى ، بعد تقديم النظر فى كون المخصص جائزا . ولا يستنكر حذاق الأئمة
أبناء علم ضرورى على علم نظرى . قالوا : ومن ذلك استحالة اجتماع المتضادات
هو معلوم ضرورى ، لكنه لا يد من تقديم العلم النظرى باثبات الأعراض ،
وعند ذلك نعلم استحالة اجتماع ضدين . وأما من سبق الى اعتقاده إنكار
الأعراض ، فلا يصح منه العلم باستحالة اجتماع الأضداد ، إذ لا يثبت
الضد . وتقدير الاجتماع فرع لثبوت المجتمعين ووجودهما . وقد خالف
بعض الأئمة فى هذا ، ورأى أن العلم الضرورى لا يبنى على شيء غيره ،
وانما يعلم أولا من غير فرض متقدم عليه - وليس هذا موضع بسط
الكلام فى ذلك [وسيأتى بسطه] ان شاء الله تعالى .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « وإذا تقرر ذلك لم يخل المقتضى من

أن يكون نفس الجوهر . أو زائد عليه . وباطل أن يكون المقتضى نفس

(١) معلوم أيضا : ط

الجوهر (١) اذ لو كان كذلك لاختص بالجهة التي فرضنا الكلام فيها .
مادام (٢) نفسه ، ولا استحالة عليه الزوال عنها ، والانتقال الى غيرها .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي قرره الامام صحيح بين .

لانه بين اولاً ان الجوهر في تحركه بعد سكونه ، لا بد له من مقتضى لجوازه ، ثم جعل الآن ينظر في تعيين المقتضى ، فيبطل بهذا الفصن ان يكون المقتضى جوهرًا لتحركه . لان الجوهر كما قال قد كان جوهرًا في حال سكونه . فلو كنا قدرنا المقتضى نفس الجوهر ، للزم ان يوجد كونه متحركًا ، مع وجود كونه جوهرًا . ولما وجد جوهرًا ، ولم يوجد مقتضياً ، لكونه متحركًا ، علم ان كونه جوهرًا غير مقتضى لكونه متحركًا ، ولزم من هذا ان يكون المتحرك زائدًا على الجوهر ، ثم يبحث عن ذلك الزائد ، اهو عدم أم وجود ؟ وباطل ان يكون عدمًا ، لان العدم نفى محض به . ولا فرق بين قول القائل : مقتضى تحرك الجوهر نفى ، وبين قوله : لا مقتضى لتحرك الجوهر . وقد بين ان جواز تحرك الجوهر متضمن مقتضياً لامحالة . فالقول بما يؤدي الى نفيه ، مع اضطرار الجواز اليه : قول باطل . ثم يبحث عن ذلك العدم . ماهو ؟ اهو عدم جوهر ، أم عدم عرض ؟ اذ لا حادث الا هذان النوعان . فان زعموا : انه عدم جوهر ، كان هذا منهم اعترافاً بحادث الجوهر ، لأنها لا تعدم ، الا مع تقدير حدوثها .

ومطلبنا الاقصى هو حدوث الجواهر - وسياتي الدليل على استحالة عدم القديم - وان قدروا ذلك المندوم ، عرضاً . ففيه اثبات الاعراض . فاذا قد تبين بما تقدم ان المقتضى لا بد من كونه موجوداً ثابتاً زائداً عن الجوهر ، لم يخل ان يكون مثلاً له ، او خلافاً . ويبطل ان يكون مثلاً ،

(١) او زائداً عليه . وباطل ان يكون المقتضى نفس الجوهر : سقط

ط

(٢) مادامت : ط

لأن مثل الجوهر جوهر ، ولو اقتضى جوهر اختصاصا لجوهر غيره
 بجهة ، لاستحال اختصاصه ، بتلك الجهة ، مع تقدير انتفاء الجوهر الذي
 قدر مقتضيا . لأننا نجوز تحريك الجوهر الفرد ، وإن لم يكن معه جوهر
 غيره . ثم الجواهر متماثلة فليس الجوهر الذي قدر مقتضيا لجوهر
 اختصاصا ، أولى من الجوهر المختص بأن يقتضى لذلك الجوهر المفروض
 اختصاصا أيضا . وإن كان هذا الخبط مما يستغنى عنه . إذ لا أحد من
 النظائر يدعى أن اختصاص الجوهر بمكان من أثر جوهر غيره ، إلا ما يدعى
 القائلون بالتولد - وسيبطل ذلك -

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « وإذا ثبت أن (١) المقتضى زائد

على الجوهر ، وتقرر أنه خلاف (٢) له ، لم يخل أن يكون فاعلا مختارا
 أو معنى موجبا [فإن كان معنى موجبا (٣)] تعين قيامه بالجوهر
 المختص ، بجهته ، إذ لو لم يكن له به اختصاص ، لما كان بإيجاب (٤)
 الحكم له ، أولى من إيجابه لغيره . والذي وصفناه هو الغرض الذي
 ابتغيناه .

وإن قدر مقدر المخصص فاعلا ، والكلام في جوهر مستمر الوجود ،
 كان ذلك محالا ، إذ الباقي لا يفعل ولا بد للفاعل من فعل ، فخرج
 من مضمون ذلك ثبوت الأعراض ، وهو من أهم الأعراض ، في اثبات
 حدث الأعراض (٥) .

قال المفسر أبو بكر بن عييون : لما بطل أن يكون المقتضى

للاختصاص بالجهة مثلا للجوهر ، لزم أن يكون خلافا له ، لأنه إن
 مسد الجوهر ، كان مثلا . وإن لم يسد مسده كان خلافا .

(١) . فإذا ثبت المقتضى الزائد على الجوهر : ط

(٢) زيادة من ط

(٥) العالم : ط

(٢) خلافه : ط

(٤) بإيجابه : ط

وكل ما تريدون من النفي والاثبات ، فان قسمته ضرورية ،
ثم نحن اذا فرضنا المقتضى للاختصاص خلافا للجوهر ، زائدا عليه ،
لم يخل من أحد الأمرين : اما ان يكون عرضا قائما بالجوهر ، اذ لو لم
يقم به ، لم يوجب له حكما . الا ترى ان علم جوهر لا يوجب لجوهر
آخر كونه عالما . وان فرض فاعلا مختارا كان ذلك باطلا . لانا قد
اثبتنا المقتضى زائدا على الجوهر ، والفعل وجود ، ولا يصح ان يصرف
المقتضى الى فعل فاعل ، اذ ليس معنا الا الجوهر ، والجوهر مستمر
الوجود ، والفعل هو امر وجد بعد ان لم يوجد ، فمحال كون الجوهر
مفعولا . لان كونه مفعولا يقتضى انه وجد بعد ان لم يوجد ، وكلا مناه في
جوهر مستمر الوجود ، وكانا قد قلنا : انه لم يوجد ما هو موجود . وهذا
حكم بالنفي والاثبات لأمر واحد . وهو محال .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « والأصل الثاني : اثبات حدث
الأعراض ، والغرض من ذلك : يترتب على أصول . منها ايضاح استحالة
عدم القديم . ومنها استحالة قيام الأعراض بأنفسها ، واستحالة انتقالها .
ومنها الرد على القائلين بالكمون والظهور . والأولى ان تطرد دلالة
في حدث الأعراض . ونورد هذه [الأصول في معرض (١)] الأسئلة ،
وثبتت المقاصد منها ، في معرض الأجوبة . فنقول : الجوهر الساكن اذا
تحرك ، فقد طرأت عليه الحركة ، ودل طروها على حدوثها . وانتفاء
السكون بطروها ، يقضى بحدث السكون ، اذ لو ثبت قدمه ، لاستحال
عدمه » .

قال المفسر أبو بكر بن ميثون : هذا الفصل انما يتبين بعد
معرفة الحدوث وحقيقته . والحدوث عبارة عن معلومين : أحدهما .
وجود ، والثاني : عدم سابق . اذ حقيقته : انه ما وجد بعد عدمه ،

(١) من ط

فنحن اذا رأينا الحركة قد طرأت على الجوهر ، ولم تكن فيه موجودة قبل ، نعلم أنها حادثة اذ حقيقة الحادث ما وجد بعد أن لم يوجد .
كذلك أيضا نعلم حدوث السكون بعده ، اذ لو كان قديما ، لكان واجب الوجود ، ووجوب وجوده يحيل عدمه .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : بم تنكرون على من يزعم ان الحركة كانت كامنة في الجوهر ، ثم ظهرت وانكمن لظهورها السكون ؟ قلنا : لو كان كذلك لاجتمع الضدان في المحل الواحد ، وكما نعلم استحالة كون الشيء متحركا ساكنا ، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون . ثم لو ظهرت الحركة (١) مرة ، واستكملت أخرى ، لكان ذلك اعتوار حكيمين عليها ، وذلك يتضمن ثبوت معنيين ، يقتضى أحدهما كون الحركة بادية ، ويقتضى (٢) الآخر كونها مستكنة خافية . فان الدال على اثبات الأعراض تناوب الأحكام وتعاقبها على الجواهر ، ثم يلزم لو قدرنا الظهور والكمون معنيين : ظهورهما عند ظهور أثرهما وكمونهما (٣) عند حصول أثر الكمون . ويتسلسل القول في ذلك » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم : ان الكمون لا يصح إطلاقه الا في الجواهر والأجسام ، لأن معناه التستر والخفاء ، وذلك من صفات الأجسام . ولا يصح أن توصف به الأعراض . ثم ان الكمون وان قيل للجاهل انه امر مستور لا يظهر أثره ، فانما يسبق هذا الاعتقاد في الأجسام المؤتلفة ، وأما فرضه في الجوهر الفرد فمحال . والحركة لو كانت كامنة في الجوهر في حال سكونه ، لكان ذلك حكما باجتماع الضدين . ولا فرق عندنا بين تقدير كون الجوهر ساكنا متحركا وبين اعتقاد وجود قياسي

(١) الحركة والسكون : ط (٢) ويقضى : ط

(٣) وكمونهما : خ

الحركة والسكون به ، لاسيما على القول بنفي الأحوال لأن كون الجوهر متحركاً هو عين قيام الحركة به ، ثم ان الحركة لو كانت مرة وظهرت أخرى ، لكان في ذلك اثبات تعاقب أحكام عليها . وتعاقب الأحكام عليها يتضمن قيام معان بها . اذ بينا : أن الجوهر انما كان ساكناً في وقت ومتحركاً في وقت آخر ، لقيام السكون والحركة به . ومحال أن يقوم العرض بالعرض ، اذ لو قام العرض بالعرض ، لجاز أن يقوم العرض القائم عرض آخر ، ثم يتسلسل ذلك الى غير غاية . وما يتسلسل لا يتحصل منه الأول . فبان بطلانه ..

قال الإمام أبو المعالي : « ثم الحركة توجب كون منزهة متحركاً لعينها ، فلو جاز ثبوتها من غير أن يوجب حكمها ، للزم تجويز ذلك أبداً فيها . وذلك يقلب جنسها ، ويحيل حقيقة نفسها » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحركة لا تخلو من أن تعتقد علة لكون المحل متحركاً ، او يعتقد كونه متحركاً معلولاً لها . فان قدرنا ذلك للزم أن توجب ذلك الحكم لنفسها ، لأن اقتضاء العلة للمعلول أمر واجب . فاذا وجدت العلة لزم المعلول لامحالة . فلو قدرناها موجودة من غير أن توجب لمحلها كونه متحركاً ، لكان ذلك اخراجها عن صفة نفسها . وخروج الموجود عن صفة نفسه محال ، واما أن ننفي الحال وننفي العلة والمعلول ، فعند ذلك يكون نفس قيام الحركة بالجواهر هو كونه متحركاً . فكيف يصح أن يعتقد أصحاب الكمون أنه موجود في الجوهر ، والجوهر غير متحرك به ؟ وهذا اقتضاء بكونه موجوداً غير موجود . وذلك محال .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : ما الدليل على استحالة

عدم القديم ؟ قلنا : الدليل عليه ان عدمه في وقت مفروض ، يستحيل ان يكون رواجباً حتى يمتنع تقدير استمرار الوجود الأزلي فيه . وهذا معلوم بطلانه

ببديهية العقل ، ولو (١) قدر في وقت مفروض عدم جائز مع تجويز
استمرار الوجود ، بدلا منه من غير مقتضى لكان (٢) محالا .
اذ الجائز يفتقر الى مقتضى ، والعدم نفي محض يستحيل تعلقه (٣) .
يفاعل مخصص . ويستحيل أيضا أن يكون حمل العدم على طريان ضد ،
فان الطارئ ليس بمضادته (٤) للقديم ، اولى من القديم ، بمنع ما قدر
ضدا له ، من الطروء ، ولا يجوز استناد عدم القديم الى انتفاء شرط
من شرائط استمرار وجود القديم ، اذ لو قدر لوجود القديم شرط ، لكان
قديما مفتقرا عدمه ، لو قدر الى مقتضى . ثم يتسلسل القول في
ذلك (٥) » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما ذكره - رضى الله عنه -
لان عدم القديم لا يخلو من احد ثلاثة احوال : اما ان يكون محالا ، واما ان يكون
واجبا واما ان يكون جائزا . فان قدر واجبا ، كان ذلك محالا . لانا اذا اثبتنا
له الوجوب واتصاله مدة ما ، ثم نفرض في وقت معين ان ذلك الوجوب
يستحيل استمراره ، فان هذا مما يرده العقل باوليته ، ولا يقبله ببدييته .
وكثيرا ما نعلم هذه الاستحالات الواجبة بالعلم الضروري . كاستحالة
العلم باجتماع الاضداد ، والعلم بان الجسم لا يكون في مكانين . ونحو
ذلك من الاستحالات الواجبة [التي] علمت علما ضروريا . فلو كان عدم
القديم واجبا في الوقت المفروض ، لعلم وجوب العدم ضرورة . ولما لم
يكن الامر كذلك ، بطل تقدير من قدر واجبا في هذا المحل ، واذا بطل
الوجوب لم يبق الا الجواز والاستحالة ، لان الجائز اذا قدر وقوعه لم
يكن بد من مقتضى - ثم المقتضى لا يخلو من ان يكون فاعلا - او طريان
ضد ، او عدم شرط ، او علة . ومجيب ان نقدر المقتضى فاعلا ، لان
الفاعل لا بد له من فعل . والعدم نفي محض ، اذ لا فرق بين قولنا : فعل

(١) فلو : ط

(٢) كان ذلك محالا (ط)

(٣) تعليقه : ط

(٤) ليس هو بمضادة القديم : ط

(٥) في ذلك : سقط ط

عدما ، وبين قولنا : لم يفعل . ومحال أيضا أن يكون المقتضى طريقاً ضد ، لأن التضاد بين الضدين حاصل ، وليس الضد الطارىء بمنع الضد الموجود ، بأولى من كون الضد الموجود مانعاً من طرو الطارىء . ثم إن القول بأن الضد يمنع ضده محال . لأن البياض إذا قدرنا طروه على أسواد ، فمتى نقدر وجوده ؟ أنقدره مع السواد ؟ وذلك محال . إذ فيه فرض اجتماع الضدين ، فلا بد من أن نقدر السواد معدوماً . وعند ذلك نقدر وجود البياض ، فإذن لا أثر للبياض في انتفاء السواد وعدمه ، إذ لم يحل إلا محلاً خالياً من السواد . فبطل بهذا قول من يدعى أن الضد يعدم بالضعف .

ولا تصح استحالة عدم القديم ، على رأى المعتزلة الذين يجوزون عدم الضد بالضعف ، وكذلك يستحيل رد المقتضى إلى عدم شرط ، لأن ذلك الشرط لا يخلو من أحد وجهين .

أما أن نقدر حادثاً ، وذلك محال . لأن الحادث ماله أول . والقديم ماله أول له . فلو قدرنا ذلك للزمنا منه تقديم المشروط على الشرط ، ووجوده مدة من الدهر ، دون شرطه . وذلك محال .

ولو قدر أيضاً قديماً ، لا افتقر ذلك الشرط القديم إلى انتفاء شرط يصح عدمه . ثم يتسلسل القول في ذلك إلى ما لا يتناهى ، وذلك محال . وكذلك لا يصح أن يكون المقتضى للعدم علة . لأن الحكم المعلول ثابت والعدم نقي محض ، فبطل أن تصرف عدم القديم إلى مقتض ، إذ قد تبين استحالة جميعها . وإذا بطل وجوب عدم القديم وبطل جوازها أيضاً ، لم يبق إلا أن يكون محالاً . وهو مطلوبنا ومرادنا .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : فان قيل : إذا كان (١) أحد أركان

الدليل على حدث الأعراض ، (٢) يبنى على منع انتقالها . فما الدليل

(٢) مبنى : ط

(١) إذا كان : سقط ط

على منع انتقالها ؟ اذ للسائل أن يقول : الحركة الطارئة على جوهر ، منتقلة اليه من جوهر آخر . فالجواب : ان الحركة حقيقتها الانتقال ، وينبغي (١) أن يقتضى ما وجدت انتقال جوهر بها . ولو انتقلت من جوهر الى [جوهر ثانى (٢)] للزم طريان حالة عليها لا تكون فيها ، انتقالا . وذلك قلب لجنسها ، وانقلاب الأجناس محال .»

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين من كلامه - رضى الله عنه - لأن المنكرين لحدث الأعراض ، ربما ادعوا أن ذلك العرض الموجود بجوهر لم يكن فيه قبل ذلك ، يمكن أن يكون عندهم منتقلا من جوهر آخر ، ولو صح ذلك لهم ، لم تتم دلالة حدث الأعراض . فلا بد من التهمم والاعتناء بإبطال انتقال الأعراض . وههنا دليلان : -

أحدهما : يعم الأعراض ، والثانى يخص بعضها . فالذى يعم الأعراض أن يقال : ان الحركة لو انتقلت من جوهر الى جوهر ، لم يخل ذلك من أحد وجهين : اما أن يقدر انتقالها دون قيام عرض بها . فان قدر ذلك مقدر ، فليقدر أيضا مثله فى الجوهر ، حتى يكون الجوهر منتقلا من جهة الى جهة . غير حركة تقوم به . ولو قلنا بذلك ، لكان هذا نفيًا للأعراض ، وقد ثبت بالأصل الأول وجودها . وان قلنا : ان الحركة تنتقل من جوهر الى جوهر بانتقال ، قضينا بقيام الحركة بالحركة . وذلك محال من وجهين : أحدهما : ان إحدى الحركتين ليست بأن تكون محلا للأخرى ، بأولى من أن يكون الحال هو المحل . وعلى هذا لا يتبين ما يكون حالا مما يكون محلا . وتميز ذلك فى العرض والجوهر لاختلافهما . وأيضا : فان الحركة لو قامت بالحركة لجاز أيضا أن تقوم بالحركة القائمة بها حركة ، ويتسلسل ، وبيان ذلك : أن قبول الأعراض انما يرجع لنفس القابل . ألا ترى أن الجوهر لما قبل العرض ، قبله بصفته النفسية ، والصفات النفسية تجتمع فيها المتماثلات ، فلو قدرنا أن حركة تقبل.

(٢) آخر : ط

(١) فينبغى : ط

حركة للزمن أيضا أن تقبل الحركة الجارية بحركة أخرى . لأن ذلك القبول .
 راجع إلى صفة نفسها . وصفات النفس تعم المتعاقبات وإنما الدليل الذي
 يخص بعض الأعراض ، فهو الذي ذكره الإمام - رضي الله عنه -
 [وهو] أن الحركة حقيقتها الانتقال . فإذا انتقل به منتقل خرج عين
 كونه انتقالا ، وكونه انتقالا من صفات نفسه . وخروج الأعراض عين
 صفات نفسها محال .

وبيان هذا : أن الانتقال هو ما ينتقل به منتقل . فلا ينتقل المنتقل
 إلا بانتقال . وحقيقة المنتقل : جوهر يقوم به انتقال . فإذا جعلنا العرض
 منتقلا ، جعلنا له حكم الجواهر . إذ الجوهر هو المنتقل ، فأخرجناه بذلك
 عن صفة نفسه ، ولو طردنا هذا الدليل في سائر الأعراض ، لا يستمر
 لنا . فإنا نقول لمن قدر العلم منتقلا : حقيقة العلم ما يكون به العالم
 عالما . والعالم موصوف [بانه من] قامت به صفة هي العلم فلو قدرنا
 انعلم منتقلا ، لكان في حال انتقاله لا يعلم به عالم ، وخروج العلم عن أن
 يعلم به ، خروج عن صفة نفسه .

قال الإمام أبو المعالي : « وأما الأصل الثالث : فهو تعيين

استحالة تعري الجواهر . عن الأعراض . والذي (١) صار إليه أهل الحق : أن
 الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض وعن جميع أصداده ، أن كانت له
 أصداد ، وأن كان له ضد (٢) لم يخل الجوهر عن أحد الضدين . وأن (٣)
 قدر عرض لأحد له ، لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الجوهر لما قيل العرض بصفة

نفسه ، لم يخل من أن يقوم به . ثم إن الأعراض تنقسم ثلاثة أقسام :
 عرض له ضد واحد كالحركة والسكون ، وعرض له أصداد كالبياض الذي

(٢) ضد واحد : ط

(١) فالذي : ط

(٣) فان : ط

يضاده السواد والخضرة والحمرة وسائر الألوان ، وعرض لاضد له ، وهو البقاء . فالعرض الذي له ضدان ، لا بد من أن يقوم بالجواهر أحدهما . فالجواهر إما أن يكون ساكناً أو متحركاً . وكذلك الجواهر إما أن يكون أبيض أو أسود أو يقوم به لون من سائر الألوان ، إلا أن الفرق بين المتلون والمتحرك : أن التلون لا يترتب في الجواهر ، ويجوز أن يكون الجواهر أسود في أول حاله أو أبيض في أول حاله . وأما الحركة فإنها لا تجوز أن تقوم بالجواهر في أول حال وجوده ، ولا بد من أن يتقدمها سكون . لأن الحركة حقيقتها الانتقال والانتقال من ضرورته مكان منتقل منه . فلا بد من سبق السكون للجواهر ، لينتقل الجواهر من المكان الذي خصه به السكون . ولا بد من ذلك . وأما العرض الذي لاضد له فهو البقاء . على رأي من أثبته معنى . وهو رأي شيخ المذهب أبي الحسن . فإن الجواهر إن لم يقدر باقياً فلا وجود له ، وأما وجوده في حالة الحدوث ، فإن الجواهر في تلك الحال لا يقبل البقاء لأن البقاء هو استمرار الوجود ، والحادث لما يستمر وجوده ، فكان حكمه في امتناع قبول البقاء حكم الجماد في امتناعه من قبول العلم ، لفقده الشرط المصحح لقيام العلم بالمحل . وهو الحياة .

قال الإمام أبو المعالي : « وجوزت الملحة خلق الجواهر عن جميع الأعراض . والجواهر (١) في اصطلاحهم يسمى الهيولى أو المادة (٢) . والأعراض تسمى الصور (٣) » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لما ألزموا بإثبات الأعراض ، ثبتت حوادث لا أول لها . وعرفوا أن ذلك لازم لهم ، أرادوا أن يخرجوا

(١) والجواهر . . . تسمى : ط

(٢) أو المادة : مقطط ط

(٣) الصورة : ط

عن ذلك الالتزام بان قدروا الجواهر فيما لايزال عارية عن الأعراض .
ثم حدث فيها بعد ذلك . حتى لايقعوا فى اثبات حوادث لا أول لها .
وهم لايتركون دعواهم - وسيأتى الرد عليهم بعد ذكر المذاهب -

قال الإمام أبوالمعالى : « وجوز « الصالحى » الخلو (١) »

عن جملة الأعراض ابتداء .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ليس رأى « الصالحى » قدم

العالم ، كما رآته الملحدة . لأنه من أهل الاسلام ، وان كانت عنده بدع
منكرات . منها هذا الرأى الذى يؤدى به الى قدم العالم ، وان كان لايعترف
بقدمه .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومنع البصريون من المعتزلة : العرو

عن الأكوان وجوزوا العرو (٢) عما عداها . وقال الكعبى ومتبعوه يجوز الخلو
عن الأكوان [ويمتنع العرو عن الألوان] (٣) وكل مخالف لنا يوافقنا
على امتناع العرو عن الأعراض بعد قبول الجواهر لها .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أول ما ينبغي أن يكالم به هؤلاء

كلهم : أن يقال لهم : بم قبل الجوهر العرض ؟ أقبله بصفة نفسه أم قبله
بغير صفة نفسه ؟ فان زعموا : أنه قبله بصفة نفسه ، فيجب أن يكون
قابلا له متى ما وجد ، كما أن الجوهر لما كان متحيزا بصفة نفسه ، وجب
أن يكون متحيزا ما دام موجودا . وان زعموا : أن الجوهر لم يقبل
انعرض بصفته النفسية ، وانما قبله بأمر آخر ، ألزموا عرو الجوهر عن

(٢) الخلو : ط

(١) خلو الجواهر : ط

(٣) ويمتنع العرو عن الألوان : ط

«العرض ، بعد قبوله له ، كما عرى عنه قبل قبوله له . لأن الأحكام
إذا لم ترجع الى صفة النفس ، جاز أن توجد تارة وأن تعدم أخرى .
وهذا كالجوهر لما لم يكن ساكنا لنفسه ولا متحركا لنفسه ، جاز أن يوجد
متارة متحركا وتارة ساكنا .

قال الإمام أبو المعالي : « فيفرض (١) الكلام مع المحدثة في

الأكوان . فان القول فيها يستند الى الضرورة ، فانا ببديهية العقول (٢) نعلم :
أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لاتعقل غير متماسة ولا متباينة . ومما
يوضح ذلك : انها إذا اجتمعت فيما لم يزل ، فلا يتقرر في العقل اجتماعها الا عن
افتراق سابق ، اذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع . وكذلك اذا طرأ
الافتراق عليها ، واضطررنا (٣) الى العلم بأن الافتراق مسبوق باجتماع .
وغرضنا في روم اثبات حدث العالم : يتضح بالأكوان » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا البرهان القاطع حاول ردنا

عنه الملحدون . وموهو فقالوا أيضا : قولوا اذا وجدت الجواهر مجتمعة
انها لم توجد الا عن افتراق ، واذا وجدت مفترقة لم توجد الا عن اجتماع
فيلزمكم من قدم الاجتماع والافتراق ، ما ألزمتونا . وهذا تمويه بين
لأننا لم نثبت وجودا للجواهر متقدما ، بل قلنا : ان الجواهر يجوز أن
يخلقها الله مجتمعة غير مفترقة ، ويجوز أن يخلقها متبددة . فلا يلزمنا .
وهذا بدو خلقها ، ان يسبق الاجتماع القائم بها في أول وجودها افتراق ،
ولا ان يسبق افتراقها الموجود أولا اجتماع ، لأن الاجتماع والافتراق ،
لا يكونان الا في جواهر ، اما مجتمعة او مفترقة ؟ ونحن لم نثبت جواهر
قبل . فكيف يصح ان تفرض مجتمعة او مفترقة ؟ وهذا لا يبطل من

(١) فيفرض : ط (٢) العقل : ط (٣) اضطررنا : خ

وَجَوَّهِن : لِحَدِّهِمَا : أَنْ الْعَدَمَ لَا يُوَصَفُ بِالاجْتِمَاعِ وَالْاِفْتِرَاقِ . وَالثَّانِي : أَنْ
 الْجَمَاعَةَ وَالْاِفْتِرَاقَ الْاِيقُونَانِ تَبَايُفْسُهُمَا . وَالْمَلْحَذَةُ قِدْرَتٌ وَجُودُ الْجَوَاهِرِ ،
 وَوَجُودُهَا يَلْجِئُهُمْ إِلَى فَرْضِهَا . أَمَا مَجْتَمَعَةٌ وَأَمَا مَفْتَرِقَةٌ ، لِأَنَّ بِفَرْضِ
 جَوَاهِرٍ ثَبِتَ لَهَا الْوُجُودُ ، وَلَمْ تَتَّصَفْ بِالْاِفْتِرَاقِ . وَلَا بِالْاجْتِمَاعِ ، فَرَضِ
 مَحَالٍ . فَهَذَا بَيَانُ هَذَا الدَّلِيلِ وَابْتِخَاجُ هَذَا الْبَرَهَانِ .

قَالَ الْإِمَامُ أَبُو الْمَعَالِي : « وَأَنْ (١) نَحَاوَلْنَا رَدًّا عَلَى الْمَعْتَزَلَةِ

فِيمَا خَالَفُونَا فِيهِ تَمَسُّكُنَا بِكَلِمَتَيْنِ (٢) : أَحَدَاهُمَا : الِاسْتِقْثَاءُ بِامْتِنَاعِ الْعُرُوفِ
 عَنِ الْأَعْرَاضِ ، بَعْدَ الْاِتِّصَافِ بِهَا . فَتَقُولُ : تَكُلُّ عَرَضٌ بَاقٍ ، فَانَّهُ يَنْتَفِي
 مِنْ مَحَلِّهِ ، بِطَرِيْقَانِ ضَدِّ فِيهِ . ثُمَّ (٣) أَنْ الضَّدَّ ائْتِمَا يَطْرَأُ فِي حَسَالِ
 عَدَمِ الْمَنْفَى بِهِ عَنَى زَعْمِهِمْ . فَإِذَا ائْتَفَى الْبِيَاضُ . قَبْلَ جَازِ الْاِیْحَدِثِ
 بَعْدَ ائْتَفَائِهِ لَوْنٍ أَنْ كَانَ يَجُوزُ تَقْدِيرُ الْخَلْوِ عَنِ الْاَلْوَانِ ائْتِنْدَاءً ؟
 وَتَطْرُدُ (٤) هَذِهِ الطَّرِيقَةُ فِي أَجْنَاسِ الْأَعْرَاضِ . »

❦

قَالَ الْمُفَسِّرُ أَبُو بَكْرٍ مِمُونٌ : هَذَا الَّذِي ذَكَرَهُ الْاِمَامُ يَعْتَصِدُ

بِالدَّلِيلِ السَّابِقِ ، وَهُوَ (٥) أَنْ الْجَوْهَرَ ائْمَا أَنْ يَقْبَلَ الْعَرَضُ بِصِفَتِهِ النَّفْسِيَّةِ .
 فَيَجُوزُ أَنْ لَا يَقْبَلَهُ فِي حَالٍ ، حَتَّى يَعْدَمَ الضَّدُّ ، وَلَا يَوْجُدُ ضَدَّهُ وَهُوَ
 بَاطِلٌ ، يُوَافِقُونَنَا عَلَى بَطْلَانِهِ . ثُمَّ يَقَالُ لِلْمَعْتَزَلَةِ ائْيَضًا : شَدَّدْتُمْ
 بِتَجْوِيزِكُمْ خَلْوَ الْجَوَاهِرِ عَنِ الْأَعْرَاضِ ائْتِحَالَةَ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِ
 الْقَدِيمِ ، بِأَنَّهَا لَوْ قَامَتْ بِهِ لَمْ يَخْلُ عَنْهَا ، وَمَنْ جُوزَ عُرُوفَ الْجَوَاهِرِ عَنِ
 الْأَعْرَاضِ ، لَمْ تَصِحْ لَهُ ائْقَامَةُ دَلِيلٍ عَلَى ائْتِحَالَةِ ذَلِكَ . وَالْقَوْلُ بِسُوءِ
 يُوْدَى إِلَى أَحَدِ شَيْئَيْنِ : ائْمَا أَنْ يَحْكُمَ بِحَدُوثِ الْقَدِيمِ وَذَلِكَ مَحَالٌ ،

(٢) . بِنَكِيَّتَيْنِ : نَطْ

(٤) وَنَطْرُدُ : نَطْ

(١) . يَفَانٌ : طْ

(٣) ثُمَّ الضَّدُّ : طْ

(٥) . وَهَذَا : صْ

واما أن يحكم بأن تعاقب الأعراض على الجواهر لا يدل على حدوثها ،
فلا يكون لهم طريق يتوصلون به الى حدث العالم .

ومن قال قولا من هذه يلزمه اما القول يقدم العالم ، واما القول
بحدث الاله ، وكلاهما باطل متحال . وما ادى الى الباطل المحال ،
فهو باطل محال . والأصل الرابع يشتمل على ايضاح استحالة حوادث
لا أول لها . والاعتناء بهذا الركن حتم . فان اثبات الغرض منه يزجر
جملة مذاهب الملحدة . وهذا الأصل هو الركن الأعظم من أركان العالم
بحدث العالم . وكل ما تقدم من الأصول فالى هذا يرجع .

قال الإمام أبو المعالي : «واصل (١) معظمهم : ان العالم من

يزل على ما هو عليه ، ولم تنزل دورة الفلك قبل دوره ، الى غير أول . ثم لم تنزل
الحوادث في عالم الكون والفساد ، تتعاقب كذلك الى غير مفتتح .
١ وكل ذلك مسبوق بمثله (٢) [فكل ولد مسبوق بوالد (وكل زرع
مسبوق ببذر (٣)] وكل بيضة مسبوقة بدجاجة . فنقول : موجب
أصلكم يقضى بدخول حوادث [لا أول لوجودها (٤)] ولا نهائية
لأعدادها ، ولا غاية لإحادها على التعاقب في الوجود . وذلك معلوم
بطلانه بأوائل العقول . فانا نفرض القول في الدورة التي نحن فيها .
ونقول : من أصل الملحدة انه انقضى قبل [الدورة (٥)] التي نحن فيها
دورات لانهاية لها . وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن يتصرم بالواحد

(١) فأصل : ط

(٢) وكل ذلك مسبوق بمثله : سقط خ

(٣) وكل زرع مسبوق ببذر : سقط خ

(٤) لا أول لوجودها ، و : سقط ط

(٥) الدورة : ط

على اثر الواحد . فاذا تصرمت (١) الدورة التي قبل هذه الدورة (٢) ،
آذن انقضاؤها وانتهائها : تنهايتها (٣) . وهذا القول (٤) كاف في
غرضنا » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الفلاسفة لما رأوا أن اليبارى -

جل وعز - فاض عنه الوجود كله ، كما يفيض نور النهار عند طلوع
الشمس ، لم يجعلوا للأول - جل جلاله - تقدما على العالم بالزمان ،
وانما فرضوا تقدمه له بالسببية . والذي استهواهم في هذا الرأي أن قالوا :
انا متى أردنا أن نخبر عن وجود العالم ، لم نخبر عنه بذلك الا بقولنا
وجد ، وكان . الا ترى أنا نقول : وجد العالم قديما وكان ازليا . وينفط كان
ووجد وهما لفظان يدلان على الزمان . علمنا بذلك قدم الزمان . وهذا
الذي قالوه لا وجه له . لانا أيضا اذا عبرنا عن قدم الزمان على رأيهم
فنقول : كان الزمان قديما ، فنجد أيضا الزمان في كان . وقد اتفقوا معنا
على أن الزمان لا يوجد في زمان . ثم انهم جاءوا في هذه المسألة بعكس
العقول ، لانهم قالوا : ان العدد لا بد أن يتقدمه الواحد ، وتقدمه له
بالطبع ، حتى لا يمكن أن يوجد العدد ، ما لم يوجد الواحد ، وقد
يوجد الواحد ولا يلزم بوجوده وجود العدد . فكيف يصح لهم مع هذه
انقاعدة العظمى ان يقولوا : ان العدد في هذه الدورات لا أول لها ، وان
الواحد لم يتقدمها ؟ نعم نقول : ان العدد اذا تقدمه الواحد يسترسن
في الطرق الأخرى ، الى غير غاية .

وكان أحد من لقيت من العلماء يقول : وأعجبا من الفلاسفة !
والوجود عندهم وجودان [وجود] طبيعي ، ووجود فيما بعد الطبيعة . وراوا
الوجود الطبيعي يفعل بعضه في بعض ، وينفعل بعضه عن بعض - على

(١) فاذا تصرمت التي قبل هذه : خ

(٣) بتناهيها : ط

(٢) الدورات : ط

(٤) القدر : ط

زعمهم - ورأوا الوجود الذي بعد (١) الطبيعة أفضل من الطبيعي . فكان
من حقهم . وقد ميزوا بينهما بكمال ما بعد الطبيعة عن (٢) الطبيعة .
إلا يجعل لما بعد الطبيعة حكم الطبيعة في أن يكون تأثير القديم في
الطبيعة تأثير العلة في المعلول ؟

قال الإمام أبوالمعالج : « والأجدر (٣) بالكمال الالهي : أن
يكون فعله بالاختيار ، فذلك هو الأحق بمنصب الربوبية ، والأجدر
بقدس الألوية » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذي ألزمهم الامام من القول

بالمحال لازم لهم من وجوه :

أحدها : تناقض قولهم ، لأنهم اذا قالوا : انقضاء مالا يتناهى ،
فقد قالوا تناهى ما لا يتناهى . وهذا حكم بايجاب ونفى .
والثانى : ان وجودنا هذا ، لو علق بانقضاء مالا يتناهى ، لم
يتحصل ، لأن مالا يتناهى لا ينفذ آحادا .

والثالث (٤) : دخول مالا يتناهى ، فى الوجود محال .

ثم ان الملحدة لما ألزمت احالة حوادث لا تتناهى ، أرادوا
أن يعارضوا بأمر يلتزمه أهل الحق . وظنوا : أن تلك المعارضة
صحيحة . فقالوا : مقام أهل الجنان فيها مؤيد سرمد . فاذا لم يبعد
اثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد اثبات حوادث لا أول لها .
فأجاب الامام بان قال : المستحيل أن يدخل فى الوجود مالا يتناهى

(١) بعض : ص

(٢) وبعض : ص

(٣) قول الامام هذا ليس فى موضعه من النسخة المطبوعة :

(٤) والآخرا : ص

أحادا ، على التوالي . وليس فى توقع الوجود فى الاستقبال والمال «
 قضاء بوجود مالا يتناهى . ويستحيل من كل وجه أن يدخل فى الوجود
 من مقدورات البارئ مالا يحصره عدد ، ولا يحصىه أمد . والذي يحقق
 ذلك : أن حقيقة الحادث ماله أول ، واثبات الحوادث مع نفي الأولية
 محال متناقض ، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر ، وهذا
 بيان واضح ، لأن انتفاء التناهى عن نعيم أهل الجنة ، لا يرجع الى ما وجد
 من ذلك النعيم . بل انما ينتفى التناهى عما يستقبل . وهو معدوم .
 حتى يوجد . وليس فى تقدير نفي النهاية عما لا وجود له ، قضاء بآثبات
 حوادث لا أول لها . لأن النفي ليس بثابت ، فاذا زعمواهم : أن الحوادث
 قديمة ، ولا أول لها ، فقد قضا بوجودها ، فلزمهم دخول مالا يتناهى
 فى الوجود . ولا يلزمنا فيما يرتقب وجود ، ثم أن فى قولهم حوادث
 لا أول لها : تناقض ، لأن الحادث حقيقته ماله أول . كما أن حقيقة
 القديم مالىس له أول . فاذا قلنا : حوادث لا أول لها ، فقد أثبتنا الأولية بثبوت
 الحدوث ، ونفيها بعد . فكان ذلك حكما بنفى واثبات على أمر واحد ،
 وذلك محال . وصار قولهم : حوادث لا أول لها بمثابة قولهم : حوادث
 قديمة . والقدم والحدوث حكمان يعلم تناقضهما ببديهة العقل .

واعلم أن قولنا : الحادث له أول . مرادنا به : أن له مفتتحا .
 وتلك الأولية ترجع الى الوقت الذى وجد فيه ، كما أن المراد بقولنا
 فى القديم : لا أول له ، معناه : أنه غير مفتتح . واذا صح أن الحادث
 هو الذى له أول ، لم يجز وصفه بالقدم كما بيناه . ونعيم أهل الجنة
 له أول ، فكان حادثا ، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر ، حتى
 يلزمنا معارضة الملحدين .

قال الإمام أبو المعالي : «وضرب المحصلون مثالين فى الوجهين

فقالوا : مثال اثبات حوادث لا أول لها : قول القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك

درهما الا واعطيك قبله دينارا ، ولا اعطيك دينارا الا واعطيك قبله :
 [درهما] فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه دينارا ، ولا درهما .
 ومثال ما الزمونا أن يقول القائل : لا اعطيك دينارا الا واعطيك .
 بعده درهما ، ولا اعطيك درهما الا واعطيك بعده دينارا . فيتصور
 منه أن يمضى (١) على حكم الشرط «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت الشروط ، يلزم بها حكم

المشروط ولا يصح وجود المشروط الا بتقدمها ، كان القائل اذا قال :
 لا اعطيك درهما الا واعطيك قبله دينارا ، ولا اعطيك دينارا الا واعطيك
 قبله درهما : انسد عليه طريق الوفاء بشرطه ، لأنه لا يصح منه أن يعطيه
 الدينار لأنه شرط أن يعطى قبله الدرهم ، ولا يصح أن يعطيه الدرهم ،
 لأنه شرط أن يعطى قبله الدينار . وهذا يتسلسل . ولا يتحصل للموعود
 بالدينار والدرهم : لا دينار ولا درهم . وكذلك لا يتحصل على قول
 الدهرية : حركة من حركات الفلك . لأنها شرطت بحركات متقدمة سابقة
 لها ، لا تنتهى . وأما اذا قال القائل : لا اعطيك دينارا ، الا واعطيك
 بعده درهما ، ولا اعطيك درهما الا واعطيك بعده دينارا ، فإنه يصح
 له أن يفي بشرطه ، ما استمرت حياته . لأنه جعل لعطائه مفتتحا
 وأولا ، فجاز له أن يأتى بموعوده شيئا بعد شيء ، وأما الأول فإنه
 لم يجعل لعطائه مفتتحا ، فلم يمكنه الوفاء بشرطه .

قال الإمام أبو المعالي : « فإذا ثبت بما ذكرناه الأعراض .
 وحدوثها ، واستحالة تعرى الجواهر عنها ، واستنادها الى أول ، فيخرج

(١) يجرى : ط - يمضى : خ

من مضمون هذه الأصول : أن الجواهر لا تسبقها ، وبالإلّا يسبق (١) .
الحادث حادث . على الاضطرار من غير حاجة الى نظر واعتبار .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين كما ذكر - رضى الله

عنه - لأن الاعراض اذا ثبتت وتحقق حدوثها ، ولم يضح عرو الجواهر
عنها ، وبطل تعاقبها عليها الى غير أول . لزم من ذلك ان الجواهر لم
تسبق الاعراض ، ولم تتقدمها . لأنها لو تقدمتها لعربت عنها . وقد قام
البرهان على استحالة عروها عنها ، فلزم ان يكون لنا من الحدوث -
حين لم يسبقها - ما للاعراض . لأن موجودين اذا فرض وجودهما في
وقت واحد ، ولزم حدوث احدهما ، لزم حدوث الآخر لا محالة .
وقوله : « ان هذا معلوم على الاضطرار » يريد أنه من العلم الضرورى ،
الذى ينبى على النظرى - كما تقدم بيانه من قبل -

قال الإمام أبو المعالي : « وهذه اللمع كافية فى اثبات حدوث

الجواهر والاعراض . ونحن بعد ذلك نوضح الطريق الموصل الى العلم
بالصانع » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : سمى الامام هذه القواطع من

الأدلة لمعا ، لأنها تلمع وتاتلق كما ياتلق النور . فنعما قال . وان أراد
باللمع أنها نبذ ، فانها وان كانت نبذا فانها ابريز السبك ، وزيد المخض .

(١) الحوادث : ط

بَابُ

« القول فى اثبات العلم بالصانع »

قال الإمام أبو المعالى : « اذا ثبت حدث العالم ، وتبين أنه مفتتح الوجود ، فالحادث جائز وجوده ، وجائز انتفاؤه (١) ، وكل وقت صادق (٢) وقوعه ، كان من (٣) الجوازات تقدمه عليه بأوقات ، ومن الممكنات استئثار وجوده عن وقته بساعات ، فاذا وقع الوجود الجائز [بدلا] (٤) عن استمرار العدم المجوز ، قضت العقول ببدائها بافتقارها (٥) الى مخصص خصمه بالوقوع ، وذلك - أرشدكم الله - مستبين (٦) على الضرورة . لا حاجة فيه الى سبر العبر ، والتمسك بسبيل النظر » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم ان الجواز نسبه الى العدم كنسبته الى الثبوت . فاذا تخصص الثبوت بدلا عن العدم ، لم يصح ان يصرف ذلك الى الجواز ، لما ذكرناه من ان قضية الجواز فى العدم كقضيته فى الوجود . فلا بد من اثبات مقتضى الوجود عن العدم ، [وهو] اذا ما تردد بين شيئين لا يصح حصول أحدهما الا بمخصص مقتضى . وذكر الامام ان هذا معلوم ضرورى ، يريد بعد تقدم معارف نظرية - وقد سبق بيان ذلك - .

-
- (١) وانتفاؤه : ط - وجائز انتفاؤه : خ
(٢) صادفه : ط
(٣) الجوزات : ط
(٤) بدلا : ط
(٥) يافتقارها : خ
(٦) مشتهر : خ

قال الإمام أبو المعالي : « ثم إذا وضح اقتضاء (١) الحوادث
 مخصصا (٢) على الجملة • فليس يخلو ذلك المخصص من أن يكون
 موجبا (٣) وقوع الحادث ، بمثابة العلة الموجبة معلولها ، واما (٤) أن
 يكون فاعلا مختارا ، واما أن يكون طبيعة • كما صار إليه الطبائعيون •
 وبطل أن يكون جاريا مجرى العلل • فإن العلة توجب معلولها على
 الاقتران ، فلو قدر المخصص علة ، لم تحل من أن تكون قديمة
 أو حادثة فإن كانت قديمة فيجب أن توجد (٥) بوجوده العالم أزلا •
 وذلك يفضي الى القول بقدم العالم • وقد اقمنا الأدلة على حدثه ، وان
 كانت حادثة افتقرت الى مخصص • ثم يتسلسل القول في مقتضى
 المقتضى • ومن زعم أن المخصص طبيعة ، فقد أحال فيما قال • فإن
 الطبيعة عند مثبتيتها توجب أثرها ، اذا ارتفعت الموانع • فإن كانت
 الطبيعة قديمة (٦) فلنقض بقدم العالم • وان كانت حادثة فلتكن مفتقرة
 الى مخصص • وهذا القدر كاف في الرد على هؤلاء » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المقتضى الذي اضطر اليه حصول
 أحد الجائزين • لا يخلو من أن يكون موجبا ، أو فاعلا مختارا • لأن
 الطبيعة ترجع الى الموجب • فإن كل موجبا امتنع ذلك من وجهين :
 أحدهما : ما ذكره الامام من أن الموجب لا يخلو أن يقدر قديما ،
 أو حادثا • فإن قدر قديما لزم قدم العالم ، لأن العلة تلزم معلولها ،

(١) افتقار : ط

(٢) الى مخصص : ط : (٣) لوقوع الحدوث : ط

(٤) واما أن يكون طبيعة ، كما صار اليه الطبائعيون ، وما أن

يكون فاعلا مختارا : ط

(٥) توجب وجود العالم أزلا : ط

(٦) فلتنقض : ط

لزوما لا يصح بسببه فيها تقدم ولا تأخر . فيلزم من ذلك قدم العالم .
وقد قام البرهان على حدوثه ، وان قدر ذلك المقتضى حادثا ، لزمه من
الافتقار الى المقتضى ما لزم الأول .
والوجه الثاني من الفساد : ان العالم ذوات جواهر وأعراض ،
والمعلول انما يكون حالا وحكما . واستحال أن تكون الذات معلولة وعلتها
ذات ، لأن العلة كان يلزمها أن تعلل من حيث هي ذات ، وتفتقر علة
العلة الى علة . ويتسلسل ذلك الى غير غاية . وهو محال . وما أدى
الى الباطل المحال ، فهو باطل مُحْتَال . وكذلك الطبيعة عند القائلين
بها ، حكمها أن تفعل فعلها ، ما لم يعقها عائق . ألا ترى أن الحنظل
لما كان مسهلا للبلغم ، لم يتوقف أسهاله على وقت دون وقت ، (١) أن
يمنعه مانع من جمود الأخلاط واستعصائها على الانفعال . ثم تلك
الطبيعة ان فرضت قديمة ، وجب منها قدم العالم الذي ثبت حدوثه ، وان
قدرت حادثا ، لزم أن تفتقر الى مخصص حادث ، ثم يفتقر ذلك المقتضى
الى مقتضى ويتسلسل الى غير غاية .

قال الإمام أبو المعالي : فاذا بطل أن يكون مخصص
الحوادث (٢) عليه توجبها بنفسها لا على اختيار ، فيتعين على ذلك القطع
بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار مخصص ايقاعها بعض
الصفات والأوقات .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كان حال المقتضى المخصص

ينقسم الى الايجاب ، أو الى الفعل بالاختيار ، وبطل صرفه الى الايجاب :

(١) اما ان : ص

(٢) الحادث علة توجبه ، أو طبيعة توجده بنفسها لا على

الاختيار ، فيتعين بعد ذلك : ط

تعيين كون المقتضى مختاراً ، لأن كل قسمة تتردد بين شيئين أو أشياء وتنحصر فيها ، ويرد احد القسمين ان كان اثنين أو يرد اثنان منها ، ان كان الانقسام الى اكثر من اثنين . فان الباقي هو الذى يتعين فيه الأمر لامحالة وهذا من الأقيسة المشهورة ، يسميه المتكلمون السبر والتقسيم ويسميه المنطقيون الشرط المنفصل ، وهو دليل واضح بين . واذا كان الفاعل مختاراً فانما يخصص ايقاعه ببعض الأوقات دون بعض : الارادة التى شأنها وحقيقتها التخصيص .



قال الإمام أبو المعالى : « فاذا احاط العاقل بحدث العالم ، واستبان ان له صانعا ، فيتعين عليه بعد ذلك : النظر فى ثلاثة اصول .

أحدها : يشتمل (١) على ذكر ما يجب لله تعالى ، من الصفات .

والثانى : يشتمل على ذكر ما يستحيل عليه .

والثالث : ينطوى على ذكر ما يجوز من أحكامه - سبحانه وتعالى (٢) . - وتتصرم (٣) بهذه الأصول قواعد العقائد ان شاء الله » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى - جل وعز - لا يتطرق الجواز الى ذاته ، ولا الى صفاته وانما يتطرق الجواز الى افعاله . واعلم : ان صفاته تنقسم لثلاثة أقسام . منها نفسية بلا خلاف ، ومنها معنوية بلا خلاف ، ومنها ما تختلف فيه الأئمة ، فيجعله بعضهم صفة نفس ، ويجعله بعضهم صفة معنى .

فاما الصفات التى لا يختلف فيها أنها صفة نفس : فالوجود ، والقيام

(٢) سبحانه وتعالى : سقط ط

(١) يشتمل : سقط ط

(٣) وتتصرم : ط

بالنفس ، والمخالفة للحوادث . وأما الصفات التي لا يختلف فيها أنها :
صفات معنى : فالحياة والعلم والقدرة والارادة والكلام والسمع والبصر .
وأما المختلف فيهما هل يرجعان الى صفات النفس أو الى صفات المعانى ؟
فهما البقاء والقدم . فمذهب شيخ المذهب أبى الحسن : ان البقاء
صفة زائدة على ذات البارى . ومذهب القاضى أبو بكر : الى انه راجع
الى ذات الباقي .

وكذلك القدم . ذهب الجماعة الى انه راجع الى الذات ، وذهب
عبد الله بن سعيد : الى انه معنى زائدا على القديم . وللشيخ أبى الحسن
فى الوجه واليدين رأى يقع تفسيره وبيانه ، فى داخل الكتاب ان شاء الله .
وأما ما يستحيل فى حق الله - جل وعز - فهو كل ما يؤدي الى
مسايبته بخلقه . اذ ذلك يؤدي الى حدوثه . ويستبين ذلك فصلا ،
وبابا بابا فى هذا الكتاب . وأما ما يجوز من أحكامه ، فهى أفعاله -
جل وعز - ومنها : خلق الرؤية (١) للمؤمنين فى الآخرة ، لأنهم انما يرونه
بادراكات يخلقها فى ابصارهم . ومنها خلق أفعال العباد . ومنها بعث
الرسل . كل ذلك جائز من أفعاله ، وليس بواجب ولا محال . كما يقول
المعتزلة . ان بعث الرسل واجب عليه ، وكما يقولون : ان رؤيته -
جل وعلا - محال - وكما يقولون أيضا : انه خالق أفعال العباد .

(١) الرؤية

نفاها المعتزلة بحجة ان « لا تدركه الابصار » نص محكم . وان
« الى ربها ناظرة » نص متشابه ، يحتمل رؤية نعم الله ، أو رؤية ذاته .
والمتفق مع المحكم هو رؤية النعم . هذه حجتهم النصية . ويقولون : ان
الله خالق كل شئ . لكن ترك للناس بمحض فضله وجوده : قدرة على
عمل أى عمل . وذلك لتصح الشرائع . ويقولون : ان العبد لا يخلق
أفعاله باستقلال عن الله ، بل بتكوين الله للعبد أزلا أن يفعل أو لا يفعل .
ويقولون ان ارسال الرسل واجب على الله ، لأن الله هو الذى أوجبه على
نفسه . فهم يحكون عن الله ، بما حكاه عن نفسه . وانه قال ذلك مرارا فى
حديثه عن قصة آدم فى القرآن الكريم .

بَاب

فى القول فيما يجب لله تعالى من الصفات

قال الإمام أبو المعالى : « اعلم : ان صفاته - سبحانه (١) -
منها نفسية ومنها معنوية • وحقيقة صفة النفس : كل صفة اثبات للنفس (٢)
لازمة للنفس (٣) ما بقيت النفس ، غير معلة (٤) • والصفات المعنوية :
هى الأحكام الثابتة للموصوف (٥) • معلة بعلل قائمة بالموصوف • وتبين
القسمين بالمثال : ان كون الجوهر متحيزا هو صفة اثبات لازمة للجوهر
ما استمرت (٦) نفسه ، وهى غير معلة (٧) وكون الجوهر عالما معلق
بالعلم القائم بالعالم فكانت هذه الصفة وما يضاهاها (٨) من الصفات
المعنوية » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فرق الامام فى هذا الوصف بين
صفة النفس وصفة المعنى • والذي تميز به صفة النفس من صفة المعنى :
ان صفة النفس زائدة على الوجود • ولا يرجع ذلك الزائد الى وجود ،
بل انما يرجع الى حال وحكم ثابت غير منتف • وأما صفة المعنى : فهى
صفة زائدة على وجود الموصوف بها • ولها فى نفسها وجود •

(١) سبحانه : ط (٢) لنفس : ط

(٣) للنفس : سقط ط

(٤) غير معلة بعلل قائمة بالموصوف : ط

(٥) للموصوف بها : ط (٦) ما استمر : خ

(٧) غير معلة بزائد على الجوهر ، فكانت من صفات النفس •

وكون العالم عالما بالعلم القائم بالعالم • الخ : ط

(٨) يضاهاها فى غرضنا من • الخ : ط

وبيان صفة النفس : ان العالم يعلم وجود الجوهر بان يخبره
نقى صادق : ان موجودا قد حدث . فيقع له العلم بوجود ذلك الحادث .
فاذا علم انه متحيز تجدد له معلوم آخر . ولو كان العلم بالمتحيز هو
« العلم بالوجود » لعلمه حين علم الوجود . فلما صح منه ان يعلم وجود
« الجوهر من غير ان يعلم تحيزه » ثم علم تحيزه بعد ، فقد حصل له
معلوم آخر . وذلك المعلوم هو الحال . واما صفة المعنى فلا بد فيها من
وجود ذات زائدة على ذات الموصوف بها ، كالعلم زائد على الذات التي
كانت لقيامه بها عامة .

قال الإمام أبو المعالي : « وسبيلنا : ان نعرض في هذا
المقصد (١) لاثبات العلم بالصفات النفسية الثابتة للبارى سبحانه (٢)
ونفتحتها بالنظر في اثبات (٣) وجوده » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا لا بد منه . لان الصفة النفسية
من ضرورتها ان تكون تابعة للوجود . فمالم تكن الذات موجودة ، لم يصح ان
تتصف بالصفة النفسية . ولهذا لم يصح ان يكون للعدم صفة نفسية . لان
نقى محض فاستحال اتصافه بالصفات النفسية .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قال قائل : قد دللتم فيما قدمتم
على العلم بالصانع . فبم تنكرون على من يقدر الصانع عدما ؟ قلنا :
العدم عندنا : نقى محض . وليس المعدوم على صفة من صفات الاثبات .

(١) المعتقد : ط

(٢) تعالى : ط

(٣) ثبوت : ط

ولا فرق بين [نفي الصانع] (١) وبين تقدير الصانع منقيا من كل وجه • بنى نفي الصانع وان كان باطلا بالدليل القاطع ، فالقول به غير (٢) متناقض في نفسه • والمصير الى اثبات صانع منفي متناقض « .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح • لأن الدليل اذا كان

دالا على العلم بثبوت الصانع ، فقد دلنا على وجوده • لأنه لو كان معدوما لكان منقيا • وقد قام الدليل على ثبوته • والثبوت مناقض للنفي ، فوجب له الوجود ، لا محالة • وقول القائل : صانع العالم عدم • كقوله : ليس للعالم صانع • ثم ان في قولهم ثبوت الصانع منقيا : تناقض • لأن ثبوته يقتضى وجوده ، وعدمه يقتضى نفيه • ومن جمع الاثبات والنفي في أمر واحد ، فقد تناقض قوله تناقضا ، لاخفاء به •

قال الإمام أبو المعالي : « وانما يلزم القول بالصانع المعدوم :

المعتزلة • من حيث اثبتوا للمعدوم صفات الاثبات • وقضوا بان المعدوم على خصائص الاجناس « .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العدم ينقسم قسمين : عدم واجب

وهو عدم استحالة المستحيلات - وعدم جائز - وهو عدم الجائزات - فزعمت المعتزلة : أن المحالات لا ذوات لها في العدم • وقالوا : ان للمعدومات الجائزة ذوات في العدم ، وان الجواهر ذوات في العدم ، وكذلك الأعراض ذوات • لكنهم زعموا : أن المتحيز من صفات الجواهر ، والقيام بالجواهر من صفات الأعراض • وهي لا تكون الا تابعة للحدوث • وليست الجواهر عندهم متحيزة في عدمها ، ولا الأعراض قائمة أيضا بالجواهر في العدم • وهؤلاء ابطالوا على أنفسهم تأثير القدرة القديمة في الحوادث ، لأنها

(٢) غير : محذوفة من ط

(١) صانع منفي : ط

ان كانت ذوات في العدم ، فاذا تعلقت القدرة بها ، لم تؤثر في كونه
ذاتا . وهؤلاء يصعب عليهم الانفصال ممن يزعم ان صنائع العالم عدم ،
لان العدم - عندهم - ليس بنفى محض . وانما هو اثبات ذوات ، فيقال
لهم : اذا لم يكن العدم عندكم نفيا محضا ، لم يصح ان تشاركونا في
دليلنا على الملحة .

قال الإمام أبوالمعالى : « والوجه : (١) الا يعد الوجود من
الصفات . فان الوجود نفس الذات ، وليس بمثابة التحيز للجوهر . فان
التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر . ووجود الجوهر عندنا : نفسه من
غير تقدير مزيد ، والأئمة - رضى الله عنهم - متوسعون (٢) في عد الوجود
من الصفات . والعلم به علم بالذات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الوجود عند أهل الجوهر ، هو
نفس الوجود . [فاذا علم الوجود] فقد علم الوجود لامحالة ، أما التحيز
فقد تقدم ان الوجود يعلم ولا يعلم هو . بل يستجد له علم في ثانى حال .
واما فرض معرفة الوجود والجهل بالوجود ، ففرض مالا يمكن . فدل ذلك
على ان الوجود هو نفس الوجود ، من غير زيادة . اذ لو تعددا ، لصح
العلم باحدهما مع الجهل بالثانى .

« فصل »

في الدليل على قدم البارى تعالى

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل ما الدليل على
قدم البارى تعالى ، بعد ثبوت العلم بوجوده ؟ وما حقيقة القدم اولا ؟

(١) والوجه المرضي : ط

(٢) يتوسعون : خ

قلنا : ذهب بعض الأئمة الى أن القدم (١) لا أول لوجوده . وقال شيخنا -
رحمه الله - : كل موجود استمر وجوده وتقدم زمنا متطاولا ، فإنه يسمى
قدیما في إطلاق اللسان . قال الله تعالى : « حتى عاد كالعرجون
القديم » (٢) .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي قاله الأئمة ، وقاله

الشيخ أبو الحسن : ليس بخلاف على الحقيقة . لأن أبا الحسن يوافق
الأئمة على أن البارئ - جل وعز - لا أول لوجوده ولا لصفات وجوده .
وكذلك أيضا الأئمة لا ينكرون أن هذه اللفظة قد استعملت في الحوادث .
فلو كان القديم لا يصح أن يطلق إلا على ما لا أول لوجوده لاختص هذا
بالبارئ - جل وعز - ولم يجوز أن يطلق على غيره . لكن لما رأينا هذه
اللفظة اللغوية نطقت بها العرب ، وقالت : « هذا بناء قديم » و « كان
قدیما الخير ، أكثر من الشر » وقال تعالى : « هذا أفك قديم (٣) »
وقال : « حتى عاد كالعرجون القديم » علم : أن المراد بها : المتقدم
في الوجود . ثم إن هذا التقدم قد يكون له أول . وهو وصف الحوادث
بالقدم ، وقد يكون لا أول له ، وهو وصف الله - جل وعز - به . ومعنى
قولنا للبارئ - جل وعز - لا أول لوجوده : أي لامفتتح لوجوده .

قال الإمام أبو المعالي : « وغرضنا نصب الدليل على أن

وجود القديم غير مفتتح . والدليل عليه : أنه لو كان حادثا ، لافتقر الى
محدث ، وكذلك القول في محدثه . وينساق ذلك الى (٤) حوادث لا أول
لها . وقد سبق أيضا بطلان ذلك » .

(١) أن القدم هو الذي لا أول : ط - ويقصد بشيخه : الامام الأشعري

(٢) يمن ٣٩ (٣) الاحقاف ١١

(٤) الى اثبات حوادث : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لا اشكال فيه ، لأن

فاعل العالم لو كان محدثا ، لم ينحل الأمر من وجهين :
أما أن يكون مستغنيا عن المقتضى [وأما أن يكون مفتقرا اليه . فإن كان
مستغنيا عن المقتضى] . فيجب أن تكون الحوادث مستغنية عن المقتضى .
وقد تقدم افتقار الحوادث الجائزة الى المقتضى .

وان زعم أنه مفتقر الى المقتضى . فيقال : هذا المقتضى الذي افتقر
اليه صانع العالم ، هل هو قديم أو حادث ؟ فإن زعم أنه قديم ، فليكن هو
صانع العالم ولا يحتاج الى تقدير مقتضى حادث ، وان كان محدثا ، فليجب
له من الافتقار الى محدث مقتضى ، ثم ما وجب لكل حادث ، ثم يجب
ذلك في محدثه . ونسوق الأمر الى اثبات حوادث لا أول لها . وقد
سبق بطلان ذلك فى الأصل الرابع ، من أصول حدث العالم .

قال الإمام أبو المعالي : فان قيل : فى اثبات موجود لا أول له :

اثبات أوقات متعاقبة لانهاية لها . اذ لا يعقل استمرار وجود الا فى أوقات . وذلك
يؤدى الى اثبات حوادث لا أول لها . قلنا : هذا زلل ممن ظنه . فان
الأوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا . وكل موجود اضيف الى
مقارنة موجود (١) فهو وقته . والمستمر فى العادات : التعبير بالأوقات
عن حركات الفلك ، وتعاقب الحديدين . فاذا تبين ذلك فى معنى الوقت ،
فليس من شرط وجود الشيء أن يقارنه موجود آخر ، اذا لم يتعلق أحدهما
بالتانى فى قضية عقلية ، ولو افتقر كل موجود الى وقت وقدرت الأوقات
موجودة ، لافتقرت الى أوقات . وذلك يجر الى جهالات لا ينتحلها
عاقل . والبارى سبحانه قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته ،
لا يقارنه حادث .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حقيقة القول فى الأوقات : أنها

(١) موجود به : ط

متجدد يقارن متجددا . ولانبالي أن يكون ذلك المتجدد وجودا أو عدما .
ولا نقدر الأوقات موجودات مستمرة الوجود ، ولا المؤقتات أيضا مستمرة
الوجود . وبيان ذلك : أنا نقول : لقيت زيدا عند طلوع الشمس . فلقاء
زيد متجدد ، وطلوع الشمس متجدد . فهذا تقديره في الوجود . وأما
تقديره في العدم ، فقولك : وجد السواد في المحل ، عند عدم البياض .
ولا يجوز لنا أن نؤقت متجددا ، بمسمر الوجود . لا يجوز أن نقول : جاء
زيد حين السماء مرتفعة ، ولا يجوز لنا أيضا : أن نؤقت مسمر الوجود
بمتجدد . فلا يجوز لنا أن نقول : زيد طويل عند طلوع الشمس . لأن
طوله مسمر وطلوع الشمس متجدد . ويدلك على صحة هذا : أنك كما
تؤقت لقاء زيد بطلوع الشمس ، فكذلك تؤقت طلوع الشمس ، بلقاء
زيد . فتقول : طلعت الشمس عند لقائي زيدا . وإذا صحت هذه القاعدة ،
علم منها أن الموجود ليس من ضرورته أن يقارنه موجود آخر . إلا أن
يرتبط أحدهما بالآخر ارتباط المشروط بالشرط . كما تقول : زيد عالم ،
إذا كان حيا . لأن حياته مصححة لقيام العلم به . وأما لم يقترن موجود
بموجود ، اقتران الشرط بالمشروط : فليس من ضرورته أن يقارنه بس
يجوز انفكاكه عنه .

وقد صارت الأوقات في المشهور : حركات الفلك وتعاقب الليل
والنهار ، وقد قام الدليل على حدوثها بالبرهان القائم على ابطال
حوادث لا أول لها ، فلم يصح من مدعى أن يدعى بعد ثبوت حدوثها :
قدمها . ثم ان الموجودات لو وجب مقارنتها لموجودات ، للزم ذلك في
الأوقات . كما ذكره الامام . لأن وجودها كان يوجب لها الافتقار الى
أوقات . وهذا باطل . لافضائه الى التسلسل . إذ لو قدر للأوقات
أوقات ، لقدر لأوقاتها أوقات . وان لم تفتقر الأوقات الى أوقات ، فكذلك
لا تفتقر سائر الموجودات الى أوقات . فلزم من ذلك كله أن يكون الباري
- جل وعز - منفردا بوجوده وصفاته في الأزل ، من غير أن يقارنه
بحدوث ، لتناقض حال الحدوث من حال القدم - كما سبق بيانه -

فصل

في قيام الله تعالى بنفسه

قال الإمام أبو المعالي : « الباري - سبحانه وتعالى - قائم بنفسه ، متعال عن الافتقار الى محل يحله ، ومكان (١) يقفه ، واختلفت عبارات الأئمة في معنى القائم بالنفس ، فمنهم من قال : هو الموجود المستغنى عن المحل - والجوهر على ذلك قائم بنفسه - وقال الأستاذ الامام أبو اسحق رضى الله عنه (٢) : القائم بالنفس هو الموجود المستغنى عن المحل والمخصص ، وذلك يختص (٣) بالبارى تعالى ، اذ الجوهر وان لم يفتقر الى محل يحله ، فقد افتقر [وجوده ابتداء (٤)] الى مخصص قادر » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اختلف الناس في القائم بالنفس . هل هو مما يصح إطلاقه أم لا يصح إطلاقه ؟ فذهب الشيخ أبو الحسن في بعض مناظراته للنصارى : الى أن القائم بالنفس : لفظ لا يفهم معناه من صيغته . لأن القائم يدل على قيام حال في قائم ، ثم ذلك الحلول مقيد بالنفس . وقد علمنا ان الحال والمحل متغايران . فكيف نرد ذلك الى معلوم واحد ، واذا كان اللفظ لا يفهم المعنى من صيغته ، وجب أن يطرح ، لأنه يخرج من حد مفهوم اللغة الى حد الألقاب التي تطلق بمواضع ما ، غير مشهورة . ثم ان هذا اللفظ وان أطلق في حق المخلوقين على اغماض واغضاء ، فلا يصح إطلاقه في حق الباري - تعالى - اذ نحن منهيون عن أن نسميه أو نطلق عليه ما لم يسم به نفسه ، مما ليس فيه ايهام ولا اشكال . فأحرى الا نطلق عليه من الأسماء ما لا يصرح لفظه عن معناه . ومن أجاز إطلاق هذا اللفظ ، انقسموا كما ذكر الامام . ويعتذرون عما ألزمهم

(٢) رحمه الله : ط

(١) أو مكان : ط

(٤) وجوده ابتداء : ط

(٣) يختص عنده : ط

الشيخ بأن يقولوا : هذا اللفظ قد فهم المقصود منه ، فمهما تناقله النظار ،
وتفاهمه المتجادلون . فلا حرج فى اطلاقه . ولا ينبغي أن نتعرض لما تعطيه .
صيغته .

على أن لفظ فاعل وان كان فى موطن مشتقا ، فقد يكون فى موطن
آخر غير مشتق . ألا ترى أن القادم هو اسم فاعل من قدم يقدم ، ثم
يسمى ريش الطائر قوادم ، ولا يعطى من المعنى ما يعطيه اسم الفاعل
من قدم . وكذلك يكون الحائط اسم فاعل من حاط يحوط ثم يستعمل
اسما للبستان على غير ذلك المعنى . وكذلك الحاجر اسم فاعل من
حجر . والحاجر من الأرض الذى يجمع حجرانا ، يكون على غير هذا
المعنى . فكذلك لا ينكر أيضا أن يكون القائم بنفسه قد لحق بالاسماء ،
وجعل عبارة عما دل عليه من معناه . وأما معظم الأئمة ، فانهم رأوه
لفظا يعطى معناه نفيا ، لأنهم اذا قالوا فى الجوهر : انه قائم بنفسه .
فقد عنوا به انه ليس فى محل . فعلى هذا يقال : ان عنوا القائم بنفسه [فانه]
ينقسم الى صفات قديمة . وهى صفات البارى - جل وعز - القائمة
بذاته ، والى صفات حادثة . وهى جميع الأعراض التى لا بد لها من
محل .

وان ادعى البصريون من المعتزلة : أن الله مرید بإرادة حادثة فى
غير محل ، وأنه يفنى الحوادث بغناء يخلقه فى غير محل . فقد قالوا
ملا يعقل ، وجاءوا بما لا يتصور . فلما فسر الأئمة القائم بالنفس
بالمستغنى عن المحل ، كان البارى - جل وعز - يجب له ذلك ، لتنزهه عن
المحل . وكان الجوهر أيضا يجب له ذلك لتنزهه عنه أيضا . ولما فسر الأستاذ
أبو إسحق بأنه مستغن عن المحل والمخصص ، كان هذا الاسم مختصا
بالله - جل وعلا - كما تنزهه عن المكان والمحل ، كذلك تنزهه عن
المخصص . والجوهر وان كان غير مفتقر الى المحل ، فانه مفتقر الى
المخصص .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « والغرض (١) من هذا

الفصل : [هو اقامة (٢)] الدليل على تقدس الرب - تبارك وتعالى - عن الحاجة الى محل . والدليل عليه : انه لو حل محلا ، واقتقر وجوده اليه ، لكان المحل قديما ، ولكان هو صفة له . اذ كل محل موصوف بما قام به ، والصفة يستحيل ان تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني . وسنبين وجوب اتصاف الباري بكونه حيا عالما قادرا . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا محالة في أن الباري -

جل وعز - لا يفتقر الى محل يحله ، لانه موصوف لا صفة . والموصوف من حيث هو موصوف ، لا يفتقر الى محل . والذي اوجب له الا يفتقر الى محل : بطلان التسلسل . اذ لو افتقر الى محل ، ومحل موصوف ، فليفتقر محل المحل الى محل . ويتسلسل ذلك الى غير غاية . وهذا الدليل يعم القديم والجوهر . ويختص القديم بانه لو كان مفتقرا الى محل ، لم يخل ذلك المحل من أحد وجهين : اما ان يكون حادثا ، او يكون قديما . ومحال أن يكون حادثا ، لأن الباري - جل وعز - وجب له القدم بالأدلة التي سبقت . فلو كان فعله حادثا ، لم يكن مفتقرا ، لانه قد تقدم وجوده على وجود الحادث . ولا محل له . والحكم عليه بانه مفتقر اليه فيما لا يزال ، مع استغنائه عنه في الأزل محال . وان قدر المحل قديما ، فينبغي أن يكون القديم صفة له ، ويكون المحل هو الموصوف . اذ كل محل قامت به صفة ، فان ذلك المحل موصوف به . الا ترى أن العلم لما قام بمحل كان ذلك المحل عالما ؟

ثم يسأل من قال هذا . ويقال له : ما الحكم الذي اوجب للمحل قيام الله به ؟ فان زعم : أن ذلك الحكم الالهية . فقد خرج الى نحو من

(١) المعنى : ط

(٢) هو اقامة : ط

مذاهب الفصاري ، الذين عددوا الالهية . وان زعم : انه لم يوجب للمحل حكما . فقد أخرجه عن كونه صفة . اذ الصفات لامحالة توجب لما حلت به أحكامها . وقد تقدم الرد على أصحاب الكمون ، الذين قضوا بوجود صفات في محال ، من غير ان توجب أحكامها . ثم انه لو كان - جل وعز - صفة لاستحال ان تقوم به الصفات . وسياتي الدليل على ان الباري - جل وعز - حي عالم قادر مرید متكلم ، بصفات تقوم بذاته . وكل ذلك يدل على انه - جل وعز - موصوف لا صفة .

فصل

في صفة الله : مخالفته للحوادث

قال الإمام أبو المعالي : « من صفات نفس القديم (١) - سبحانه وتعالى - مخالفته للحوادث فالرب - تعالى - لا يشبه شيئا [من الحوادث (٢)] ولا يشبهه شيء منها . ولا بد في صدر هذا الفصل : من التنبيه على حقيقة المثليين والخلافيين . فالمثلان كل موجودين [ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما ثبت للثاني . وعبر بعض الأئمة عن ذلك بأن قال : المثلان كل موجودين (٣) . يسد أحدهما سد الآخر . وربما قيل في أحدهما : هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجوز (٤) . ويجب ويستحيل . والأولى : العبارة الأولى . والمختلفان : كل موجودين ثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للثاني » .

(١) القديم مخالفته : ط

(٢) من الحوادث : ط

(٣) ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما ثبت للثاني . وعبر

بعض الأئمة عن ذلك بأن قال : المثلان كل موجودين : ساقط م نط

(٤) فيما يجب ويجوز : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا يتم الايمان بالوحدانية ، الا لمن عرف ان الله - جل وعز - مخالف لخلقه . لانه جل وعز - واجب الوجود ، قديم ، لا اول له ، غنى متقدس عن المحل والمخصص ، والمخلوقات جائزة الوجود مفتقرة على العموم الى المخصص . وهذا يعنى الجوهر والعرض ويختص العرض بافتقاره الى المحل ، كما افتقر الى المخصص . وقد نبه الله - جل وعز - العباد على انه مخالف لخلقه ، بقوله : « ليس كمثله شيء » وهو السميع البصير (١) « وهذه الآية تعرفك : ان الله - جل وعز - انزل المتشابهات فى الكتاب ، ليعلى بها درجات العلماء . الا ترى ان هذه هى (٢) الآية التى يفهم منها انتفاء مشابهة البارئ - جل وعز - لمخلوقاته . ثم ان القرآن دخلت فيه الكاف على مثل ، ولو تركنا هذا الظاهر من غير ان نتاوله لكان فيه اثبات مثل الله ، لانه اذا قلت : ليس مثل زيد شجاع ، اوجبت لزيد مثلا ، لايساويه شجاع فى شجاعته . لكن العلماء فهموا مقصد الآية ، وعلموا ان الكاف زائدة ، كما زادها الشاعر فى قوله :

فاصبحوا مثل عصف مأكول .

فاما قول من قال فى حد المثليين : انهما كل موجودين ، ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ، ما ثبت للثانى . فانه يعرض فى هذا الحد ، لما يجب لكل واحد من المثليين ، ومالا يجوز . ولم يعرض لما يستحيل ، لانه ذكر صفات النفس . والمستحيل نفى محض لا يصح ان يصرف الى صفات النفس . والذى حدهما بانهما الموجودان اللذان يستويان . فيما يجب ويجوز ويستحيل ، عم احكام العقول الثلاثة . وان كان الذى حده اولاً ، يستغنى عن ذكر المستحيل . لان احد المثليين اذا وجبت له

(١) الشورى ١١

(٢) ليست هذه الآية وحدها ، التى تنفى المشابهة فان « ولم يكن له كفوا أحد » معناها : مثلا أحد . وقوله : « هل تعلم له سميا » معنى « سميا » أى مثلا [انظر اساس التقديس للامام فخر الدين الرازى] ،

صفة ، استحال أن يخرج عنها . ففي التعبير بالوجوب ، غنى عن ذكر الاستحالة .

وأما الذي قال : إن المثليين هما كل موجودين يسد أحدهما مسد الثاني . فإن هذا قد اعترض [عليه] بأن بياضين إذا قاما بمحلين ثم عدم البياض من أحد المحلين ، وخلق البياض في المحل الثاني على التعاقب . فإن هذا البياض الذي استمر خلق الله له ، لا يسد مسد ذلك البياض المنتفى . لأن البياض المنتفى كان يوجب للجوهر كونه أبيض ، وهذا لا يوجب . مع أن لفظة سد إنما تتحقق في الأجسام ، وليس تحقيقه في الأعراض . وهذا مما يرغب عن هذا الحد ، فيجب الاعتناء بكلا الحدين المتقدمي الذكر . وإذا كان المثلان [هما] اللذان ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما يثبت للثاني ، فيجب أن يكون الخلافان المقابلان لهما ، كل موجود ثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للثاني . والتعرض لصفات النفس في المثليين والخلافيين تحرر . وحذر من أن يغلط غلط فيظن أن صفات المعاني تقتضي مماثلة واختلافا ، حتى يظن ظان أن الجوهرين إذا قام بكل واحد منهما بياض كانا متماثلين ، وإن قام بأحدهما حركة وبالأخر علم ، كانا مختلفين . إذ هذه صفات معاني لا صفات النفس .

قال الإمام أبو المعالي : « وفيهيب الجبائي (١) ومتا خسرو

المعتزلة : إلى أن المثليين هما الشيئان المشتركان في الخصائص الصفات . ثم قالوا : الاشتراك في الخاص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات غير المخللة . وعلى هذا المذهب بنوا كثيرا من الأهواء . »

(١) ابن الجبائي : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباطل الذي يفوه على هذه القاعدة هو نفيهم للصفات . وذلك أنهم قالوا : ان المجتمعين في الأخص ، مجتمعان في الأعم . وأخص صفات البارئ - جل وعز - القدم ، فلو أثبتنا صفات تقوم بذاته ، لم يصح لنا أن نثبتها الا قديمة . اذ لا يجوز قيام الحوادث به ، ولو أثبتناها قديمة ، لمشاركنا القديم في أخص صفاته . وكان يوجب ذلك أن تكون آلهة من حيث كان الاجتماع في الأخص مقتضيا للاجتماع في الأعم ، وكان يكون هذا القول منا كقول النصارى بتعدد الآلهة . وسيأتي الرد عليهم في موضعه ان شاء الله .

وهذا الأصل الذي أصلوه من ان الاجتماع في الأخص ، يوجب الاشتراك في سائر الصفات : يبطل عليهم بوجوه : من ذلك : ان ذلك نقض مذهبهم في امتناع تعليل الواجب . وقد علمنا : ان المشتركين في الأخص ، يوجب لهما التماثل . فاذا وجب التماثل ، فكيف يعلى هذا الحكم مع وجوبه ؟

ذكر الامام أبو المعالي (١) أنه كلم رجلا من المعتزلة وألزمه ان ينقض أصله في تعليل الواجب ، أو ينقض أصله في ان التماثل معلل نقض مذهبهم في امتناع تعليل الواجب . وقد علمنا : ان المشتركين في قال الامام (٢) : فاستأجلني في الانفصال عن هذا السؤال شهرا ، فأجلبته شهرا . فلما انقضى الشهر ، طالبتة بالانفصال والجواب . فقال : السؤال لازم لا انفصال عنه ، الا بإبطال أحد الأصلين : اما تعليل الواجب ، واما تعليل التماثل بالأخص .

قال الإمام أبو المعالي : « وهو باطل . فان الأخص (٣) لو أوجب الاشتراك فيه : الاشتراك في سائر الصفات النفسية ، لامتنع مشاركة

(١) ليس في نص الارشاد المطبوع

(٢) ليس في نص الارشاد المطبوع

(٣) الاشتراك : خ - الأخص : .ظ

الشيء ، خلافه في صفات العموم . إذ هما غير مشتركين في الأخص .
 وإذا فقدت العلة لزم انتفاء المعلول ، وقد علمنا : أن السواد المخالف
 للبياض (١) بالأخص ، مشارك له (٢) في الحدوث والوجود والعرضية
 وغيرها . فبطل تعليل التماثل في الصفات بالاشتراك في الأخص «

قال المفتي أبو بكر بن هيمون : هكذا الذي قاله الامام بين

صحيح ، لأن من علل حكما ما ، بعلة ، فانه يقضى بثبوت الحكم مع ثبوت
 العلة ، وانتفائه مع انتفائها . وقد علمنا : أن السواد مخالف للبياض بأخص
 صفتيهما . إذ أخص صفة البياض كونه بياضا ، وأخص صفة السواد كونه
 سوادا . ومع هذا فإن صفات العموم لم يختلفا فيهما ، لأنهما اجتمعا
 في اللونية . وهي أقرب الصفات اليها . ثم العرضية ، وهي أعم من
 اللونية . ثم الحدوث ، وهو أعم من العرضية . ثم الوجود وهو أعم من
 الحدوث . فبطل بهذا ما ادعوه من أن التماثل في الأخص ، موجب
 للتماثل في الأعم . إذ قد وجدنا صفة العموم ثابتة ، مع انتفاء الاجتماع
 في الأخص .

قال الإمام أبو المعالي : « وما يبطل ذلك : أن الشيء عندهم

يمثلن مثله بما يخالف به خلافه . ثم العلم مخالف للقدرة في كونه (٣)
 علما على الضرورة . ومنكر ذلك جاحد لها . وذلك يبطل المنصير الى أن
 المماثلة والمخالفة (٤) تقعان بالأخص . والوجه (٥) يعد بطلان اعتبار
 الأخص تعليلا به : أن نقول : لا بد من رعاية جميع صفات النفس في تبين
 المماثلة . وقد بطل التعليل بشيء منها ، فلا شيء (٦) الا ذكر
 بجميئها «

(١) للبياض : خ - للحركة : ط (٢) لها : ظ
 (٣) بكونه : خ (٤) المخالفة والمماثلة : (٥) فالوجه : ط
 (٦) فلا وجه : ط - فلا شيء : خ

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وجه الدليل مما قاله : أن المخالفة تقع بالأخص ، كما تقع المماثلة به . ثم إن القدرة وجدناها مخالفة للعلم ، يكون العلم علما ويكون القدرة قدرة ، وقد علمنا أن العلمية ليست أخص صفات العلم ، ولا القدرة ليست أخص صفات القدرة ، لأن أخص صفات العلم الحادث كونه علما متعلقا بمعلوم معين . كذلك القدرة أخص صفاتها : كونها قدرة متعلقة بمقدور معين . ولم يتوقف كونهما خلافا على هذا الأخص ، بل اختلفا بصفات العموم . وإذا لم يصح اشتراك الأخص ولا التعليل به ، فلا بد من ذكر جميع الصفات خاصها وعامها .

قال الإمام أبو المعالي : « وقد نكبت المعتزلة أصلها . حيث اثبتوا للبارئ سبحانه وتعالى ارادة حادثة ، يستحيل عليها القيام بالمحال ، وقضوا بانها مثل لازادتنا القائمة بالمنحل . وهذا اعتراف بالاشتراك في الأخص من غير وجوب الاشتراك في سائر الصفات » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : امتنعنا عن المعتزلة أن تكون ارادة البارئ - جنل وعز - قائمة بمحل (١) ، لأنها لو قامت بمحل ، لكان المحل حيا . إذ الارادة من الصفات التي يشترط في ثبوتها الحياة . ولو قامت به ، لرجع حكمها الى المحل ولم يرجع الى البارئ - جنل وعز - منها [شئ] فقالوا : على هذا يجب أن تكون قائمة في غير محل ، وإذا تعلقت الارادة التي لانشرط فيها - المحل بمراد معين ، وتعلقت ارادتنا المفتقرة الى المحل بنفس ذلك المراد ، كانتا مثلين . فقد تماثلتا مع وجوب المحل لاحدهما ، واستحالة المنحل مع الثانية . وذلك نقض لقولهم : انه الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في سائر الصفات .

(١) قائمة بمنحل ، لأنها قائمة لو قامت . . الخ : ص

فصل

في المثلين والخلافيين

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : هل يجوز

أن يستبد أحد المثلين بحكم عن مماثله ؟ أم هل يجوز أن يشارك أحد الخلافيين خلافة في حكم ما يخالفه ؟ قلنا : هذا السؤال يشتمل على مسألتين : أما الأولى فالجواب عنها : أن الشيء لا يستبد بصفة نفس عن مثله • ويجوز أن ينفرد بصفة معنى وقوعا ، يجوز مثلها على مماثله (١) • وبيان ذلك بالمثال : أن الجواهر متمثلة لاستوائها في صفات الأنفس • إذ لا يستبد (٢) جوهر من الجواهر بالتحيز وقبول الأعراض • إلى غير ذلك من صفات الأنفس • وقد تختص بعض الجواهر بضروب من الأعراض يجوز أمثالها في سائر الجواهر • فخرج من ذلك أن اختصاص الشيء ببعض الصفات الجائزة عن (٣) مماثله لا تقدر في مماثله (٤) » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كل ما كان من الصفات واجبا لأحد

المثلين ، فإنه يجب للآخر لامحالة • وكذلك ما يجوز على أحدهما يجوز على الثاني • فعلى هذا الجوهران يتمثلان ، إذا وجب لكل واحد منهما التحيز وقبول الأعراض • لكن أحد الجوهرين قد يقوم به سواد ، ويقوم بالآخر بياض • فلا يختلفان لذلك • لأن الذي قام به بياض ولم يقم به سواد ، كان يجوز أن يقوم به السواد الذي قام بمثله ، فليس اختصاص أحدهما بصفة واختصاص الثاني بغيرها ، مما يثبت بينهما مخالفة •

(١) مماثله : خ

(٢) إذ لا يستبد جوهر عن جوهر بالتمييز وقبول الأعراض : ط

(٤) مماثله له : ط

(٣) على : ط

قال الإمام أبو المعالي : « وأما المسألة الثانية التي تضمنها السؤال . فالوجه فيه (١) أنه (٢) لا يمتنع مشاركة الشيء لما يخالفه في بعض صفات العموم . فان السواد وان خالف البياض ، فانه مشارك (٣) في الوجود وكونهما عرضين لونين الى غير ذلك » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قول الامام : « لا يمتنع مشاركة الشيء لما يخالفه » : يوهم أن المشاركة في صفة العموم قد تصح بين المختلفين . وليس الأمر كذلك ، لأن من ضرورة الخلافين أن يكونا موجودين . لا بد من ذلك . إذ لا يصح تقدير المخالفة في العدم . ثم ان المختلفين قد يجتمعان في صفة واحدة وقد يجتمعان في صفتين . أو أكثر من ذلك : فمثال الاجتماع في صفة واحدة . كون المخلوق مخالفا لخالفه ، فانهما لم يتجمعا الا في الوجود . ومثال الاجتماع في صفتين : مخالفة الجوهر للعرض ، لانهما اجتمعا في الوجود والحدوث . ومثال الاجتماع في أربعة أشياء : السواد والبياض والحركة والسكون . اجتمعا في اللونية أو الكونية والعرضية والوجود والحدوث . فقد تبين : أن الخلافين وان اختلفا في صفات ، فانهما يجتمعان في صفات من صفات العموم ، ولا بد من اجتماعهما في الوجود . كما تبين .

قال الإمام أبو المعالي : « وغرضنا من التعرض لهذه المسألة : ان نرد على طوائف من الباطنية (٤) . إذ زعموا : أنهم لو وصفوا القديم - سبحانه (٥) -

(١) فيها : ط (٢) أن : ط (٣) يشاركه : ط

(٤) الباطنية . حيث قالوا : لا يثبت للباري - تعالى عن قولهم -

صفة من صفات الاثبات . وزعموا : ط

(٥) سبحانه : خ

بكونه ذاتا موجودا (١) ، لكان ذلك تشبيها له (٢) منهم بالحوادث .
 إذ هي (٣) ذوات موجودات وسلكوا مسلك النفي فيما سئلوا (٤) عنه .
 من صفات الاثبات . فإذا قيل لهم : الصانع موجود . أبوا ذلك ، وقالوا :
 أنه ليس بمعدوم . وهذا الذي قالوه لا تحقيق له . فإنا نقول :
 باضطرار (٥) نعلم أنه ليس بين النفي والاثبات درجة . وهؤلاء ان نفوا
 الصانع اقيمت (٦) القواطع في اثبات العلم بثبوته ، وان اثبتوه لزمهم
 من اثباته ما حاذروه . إذ الجواب يتضمن اثباته . وان
 زعموا : أن الصانع ثابت ، ولكن لانسميه ثابتا [لم يغنهم ذلك (٧)] فان
 التماثل والاختلاف متعلقان بما يثبت عقلا ، دون ما يطلق في اللغات
 والتسميات .»

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء راموا التنزيه -
 بزعمهم - فخرجوا به الى منالا يعقل . لأن مقتضى
 كلامهم نفي الاختلاف عن الحوادث ، حتى تكون
 كلها متماثلة . لأنها قد اجتمعت في الوجود والحدوث . وإذا كان
 التشبيه عندهم يقع بين القديم والحادث بالوجود ، فأحرى وأولى ان
 يقع بين الجوهر والعرض المجتمعين في الوجود والحدوث وبين المختلفات
 من الأعراض المجتمععة في العرضية والحدوث والوجود . التي غير ذلك .
 مما تقدم ذكره . ومن أدى كلامه الى ابطال المختلفات في الحوادث ، فقد
 قال قولا منكرا ، وضل ضللا بعيدا .

ثم انهم لم ينحو بتعبيرهم عن الوجود ، بنفي العدم عن تحقيق
 الوجود . لأن المعلوم اذا انقسم الى موجود ومعدوم ، ثم نفي كونه

(١) بكونه موجودا ذاتا : ط (٢) هم : خ

(٢) له : ط (٤) يسئلون : ط

(٥) باضطرار : ط

(٦) اقيمت عليهم الدلائل في اثبات العلم به ، وان . . . الخ : ط

(٧) لم يغنهم ذلك : ط

بمعدوما ، ثبت : لأنه موجود لا محالة ، فهم قد جاءوا بمعنى الموجود ، فلم
يغن عنهم تعبيرهم عنه بالنفي شيئا . لأن الموجود ثابت متحقق ، غير
عنه بثبوت أبو بنفى ، وهم يسألون كما قال الامام عن الصانع : «أوجود
هو ، أم غير موجود ؟» فإن قالوا : «لأنه موجود ، فقد نطقوا بما فروا منه ،
وان قالوا : «انه ليس بموجود ، أقيم عليهم الدليل - كما سبق - ثم التماثل
والاختلاف صفتان نفسيتان ، يعلمهما العقل ، وهى قضية واحدة .
واما اللغات والتسميات فلا حكم لها . ألا ترى أن معنى التماثل معقول :
وهو معنى واحد ، وتختلف أسماءه باختلاف اللغات ، حتى يسميه أهل
لسان باسم ، ويسميه غيرهم باسم آخر . فلو كان للغات تأثير فى معنى
التماثل ، لتعدد يتعدها ، وقد علمنا : أنه معنى متحد ، فبطل ما قالوه .

قال الامام أبو المعالى : «فبان قبيل : هينل : (١)
تطلقون بالقول بان الله تعالى يماثل الحوادث
فى الوجود . أم تأبونه (٢) ؟ قلنا هذا مالا سيبيل الى
طلاقه . فان القائل اذا قال : الرب تعالى يماثل الحوادث ، فقد
وصف ذاته ، بالمماثلة . وانما شارك (٣) القديم الحادى فى حكم
واحد ، فلا وجه لاطلاق التشبيه والتمثيل عموما . ثم رده الى خصوص
بيل الوجه ان يقال : حقيقة الوجود ، ثبت على وجه واحد I شاهدا
وغائبا (٤) ، فيقع التعرض لما فيه الاشتراك دون ماعداه .»

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم ان التماثل انما يطلق
عند اجتماع المثلين فيما يجب ويجوز ويستحيل . فاما ان يقال : ان

(٢) تأبون ذلك : ط
(٤) شاهدا وغائبا : ط

(١) فهل : ط
(٣) يشارك : ط

المتماثلين متماثلان بأنهما موجودان . فلا يصح ، لأنهما لم يجتمعا في
 الوجوب ولا في الجواز ، بل اختلفا فيه . ألا ترى أن البارى - جل وعز -
 واجب الوجود ، والنجوهر - جائر الوجود - وكذلك الجوهر جائز البقاء ،
 والعرض مستحيل البقاء . فالذى ينبغى أن يقال : ان الوجود فى حق
 كل موجود واحد فى حقيقة الوجود ، لأن كل واحد منهما ، غير
 معدوم ، وأما أن يطلق التماثل على الذى يجب له التماثل فى جميع
 الصفات ، ثم يقيد بصفة واحدة فلا يجوز إطلاقه .

* * *

قال الإمام أبو يعقوب : « فان قيل : أستم تطلقون كونه
 مخالفا لخلق ، وان كان تشاركه الخوذة فى الوجود ؟ قلنا : المخالفة
 بين الخلفين لا تجرى مجرى المماثلة [فان المماثلة (١)] من حقيقتها
 تساوى المثليين الموصوفين بها فى جميع صفات النفس . والمخالفة لا تقتضى
 الاختلاف فى جميع الصفات . اذ لا تتحقق المخالفة . الا بين موجودين .
 فمن ضرورة اطلاق المخالفة : التعرض لاشتراك المختلفين فى الوجود .
 فلما اقتضت المماثلة تعميم الاشتراك فى صفات النفس ، لم نطلقها .
 والاختلاف ليس من موضوعه التباين فى كل الصفات » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا واضح جلى ، لأن المخالفة
 صفة اثبات ، فلا بد من أن تكون بين موجودين ، ولا يقال فى عدم
 القديم - الذى هو محال ، وعدم الجواهر الذى هو جائز ، وعدم الأعراض
 الذى هو واجب - : أن هذه الأعدام مختلفة ، ثم حيث كان الاختلاف .
 لا يتحقق الا بين موجودين ، فاذا كان من ضرورة الاختلاف : الاجتماع

(١) فان المماثلة : ط

فى صفة واحدة ، أو صفتين أو ثلاث ، لم يصح أن يشترط فى المختلفين التباين فى جميع الصفات ، وقد بان بالدليل أنها لا بد لها من الاجتماع فى صفة واحدة من عموم صفات الاثبات ، ولم يكن الاختلاف بمثابة التماثل الذى لا بد فيه من جميع صفات النفس .

قال الإمام أبو المعالى : « فان قال قائل قد ذكرتم أنه لا يمتنع اشتراك القديم والحادث فى بعض صفات الاثبات . ففصلوا ما تختص الحوادث (١) به من الصفات . وهى استحيل فى حكم الاله . قلنا : نذكر أولا ما تختص الجواهر به . فمما تختص الجواهر به : التحيز . ومذهب اهل الحق قاطبة : أن البارى (٢) - سبحانه وتعالى - يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات . وذهبت الكرامية وبعض الحشوية الى أن البارى - تعالى عن قولهم - متحيز مختص بجهة فوق - تعالى الله عن قولهم - ومن الدليل على فساد ما انتحلوه : أن المختص بالجهات (٣) تجوز عليه المحاذيات مع الأجسام ، وكل ما حاذى الأجسام ، لم يخل من أن يكون محاذيا (٤) لأقدارها ، أو لأقدار بعضها . أو يحاذيها منه بعضه . وكل أصل قاد الى تقدير الاله وتبعيضه ، فهو كفر صراح . »

قال المتسخر أبو بكر بن ميمون : تحيز الجوهر بصفة نفسية له ، هو الذى فصله عن القديم - تعالى - لأن الجوهر موصوف ، والقديم موصوف . وهو الذى فصله عن العرض ، لأن العرض مفتقر الى محل يحله ، والجوهر الذى فصله عن العرض ، لأن العرض مفتقر الى محل يحله ، والجوهر

(١) ما يختص بالحوادث من : ط

(٢) الله : ط (٣) يجوز عليه المحازاة : ط

(٤) مساويا : ط

يوجد بحيث لا يوجد ، حيث هو جوهر آخر . والمتحيز يختص بمكان معين يكون تخصيصه ، فاستحال في ذات الباري - جل وعز - أن يكون متحيزا ، إذ لو كان متحيزا لخصه بخصه كونه ، والباري - جل وعز - يتقدس عن قيام الأكوان به ، لأن قيام الأكوان بالجواهر ، وسائر الأعراض ، هو الذي عرفنا بحدوث الجواهر . والدليل حكمه أن يطرد ، وأن لم يحكم بانعكاسه ، فإن طردنا الدليل أدى ذلك إلى حدوث الباري ، وقد قام الدليل على قدمه ، وأن لم يطرده وكسرتاه ، لم يكن دليلا ، وكان ماله القضاء بكون الجواهر قديمة . ثم يبطل عليهم قولهم بأن المختص بجهة ، لا يد من أن يحاذي أجساما ، والأجسام إذا تحاذت ، لم يخل أحدها من أن يكون مساويا للثاني أو أكثر منه ، أو أصغر منه . فنقول على هذا : العالم كله جواهر .

فإن نقول : إنها مساوية لذات الباري - جل وعز - فقد قضينا لها بمماثلته في القدر . وهذا كفر . وإن جعلناها أصغر منه ، فقد ساوى بعضه بعضا ، لأبعض منه - تعالى الله عن ذلك - وإن قدرناه أصغر من أجزاء العالم ، فهو مجال من وجهين : أحدهما : ما يقتضيه ذلك من التقدير والتبعيض . والآخر : بأن القلوب قد علمت ، وتحققت أنه لا موجود أعظم من الله ، وإن كنا لا نريد بالعظيم كثرة الأجزاء . ومن قائل : إنه أصغر من العالم ، فقد راغم ما انعقدت عليه قلوب المسلمين من تعظيمه - جل وعلا -

* * *

قال الإمام أبو المعالي : «ثم محاذي (١) الأجرام يجوز أن يمسه . وما جاز عليه مماسة الأجرام (٢) ومباينتها ، كان حادثا . إذ سبيل الدليل على حدث الجوهر : قبولها للمماسة والمباينة - على ما سبق - فإن طردوا

(٢) الأجسام : ط

(١) ثم ما يحاذي : ط

« دليل حدث الجواهر ، لزم القضاء بحدث ما أثبتوه (١) متحيزا ، وان
نقضوا الدليل فيما ألزموه ، انحسم الطريق الى اثبات حدث الجواهر » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « هذا لازم للكرامية على كل

حال ، لأنهم ان سلموا حدث العالم ، لزمهم الحكم بحدث الاله ، وان
لم يسلموه انسد عليهم طريق العلم بالله لأن الله - جل وعز - لا يعلم
الا بحدوث الحوادث .

قال الإمام أبو المعالي : « فان استدلوا بظاهر قوله تعالى :

« الرحمن على العرش استوى (٢) » فالوجه معارضتهم بآي ، يساعدونا (٣)
على تاويلها . منها قوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم (٤) » وقوله

(١) ما أثبتوا : ط (٢) طه

(٣) يساعدوننا : ط

(٤) الجديد ٤ . ولاحظ :

- ١ - في تفسير روح المعاني « وهو معكم أين ما كنتم » مانصه :

« تمثيل لاحاطة علمه تعالى بهم ، وتصوير لعدم خروجهم عنه أينما

كانوا . وقيل : المعية مجاز مرسل عن العلم بعلاقة السببية ، والقريئة :

السياق واللاحاق مع استحالة الحقيقة . وقد أول السلف هذه الآية بذلك .

أخرج البيهقي في « الأسماء والصفات » عن ابن عباس ، أنه قال فيها :

عالم بكم أينما كنتم . وأخرج أيضا عن سفيان الثوري أنه سئل عنها

فقال علمه معكم وفي « البحر » : أنه أجمعت الأمة على هذا التاويل فيها ،

وأنها لاتحمل على ظاهرها من المعية بالذات ، وهي حجة على منع

التاويل في غيرها ، مما يجرى مجراها في استحالة الحمل على الظاهر .

وقد تناول هذه الآية . وتناول « الحجر الأسود يمين الله في الأرض »

ولو اتسع عقله ، لتناول غير ذلك ، مما هو في معناه « ا . ه . =

٢ - وفي تفسير القرطبي عن الضحاك في قوله تعالى : « أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت » ان القائم هم الملائكة الموكلون ببنى آدم . وعلى هذا الرأي خرجت الآية عن الاستشهاد بها في التأويل أو الأخذ بالظاهر . لأن المؤلف أوردها ليبين ان قائم بمعنى رقيب ومهيمن - على التأويل - لا بالمعنى الجسمي - الظاهر من النص - وهو كما يقوم الناظر على فعلة الحقل .

٣ - وفي تفسير روح المعاني في قوله : « ثم استوى على العرش » ان « الراغب » ذكر ان العرش مما لا يعلمه البشر الا بالاسم . وليس هو كما تذهب اليه أوهام العامة . فانه لو كان كذلك ، لكان حاملا له - تعالى عن ذلك - ومنهم من فيس الاستواء بالاستقرار . ويرى ذلك عن الكلبى ومقاتل . ورواه البيهقي في كتابه « الأسماء والصفات » بروايات كثيرة عن جماعة من السلف وضعفها كلها . وذهب المعتزلة وجماعة من المتكلمين الى ان العرش على معناه . واستوى بمعنى استولى . وذهب الفراء واختاره القاضي الى ان المعنى : ثم قصد التي تخلق العرش . وذهب القفال : الى ان المراد نفاذ القدرة وتجريان المشيئة واستقامة الملك . لكنه اخرج ذلك على الوجه الذي ألفه الناس من هلوكلهم واستقر في قلوبهم . قيل : ويدل على صحة ذلك قوله - سبحانه - في سورة يونس : « ثم استوى على العرش » . يدبر الأمر » فان « يدبر الأمر » جرى مجرى التفسير ، لقوله : « استوى على العرش » . والقفال يفسر العرش بالملك . ومنهم من يجعل الاسناد مجازيا ويقدر فاعلا في الكلام ، أي استوى أمره . ونقل البيهقي عن أبي الحسن الأشعري ان الله تعالى فعل في العرش فعلا ، سماه استواء ، كما فعل في غيره فعلا ، سماه رزقا ونعمة وغيرهما من أفعاله سبحانه . وحكى الأستاذ أبو بكر بن فوزك عن بعضهم ان « استوى » بمعنى علا . ولا يراد بذلك العلو بالمسافة والتحيز والكون في المكان متمكنا فيه ، ولكن يراد معنى يصبح نسبيته اليه - سبحانه - وهو على هذا من صفات الذات . وكلمة « ثم » تعلقت بالمستوى عليه ، لا بالاستواء ، أو انها للنفائوت في الرتبة . والمشهور من مذهب السلف في مثل ذلك : تفويض المراد منه الى الله تعالى . فهم يقولون : « استوى على العرش على الوجه الذي سماه سبحانه ، منزها عن الاستقرار والتمكن . » ه =

٤ - وفي روح المعاني . في « ثم استوى الى السماء » أي قصد
 نفيها وتوجيهه دون ارادة تظهير في غيرها . من قولهم استوى الى مكان
 كذا ، اذا توجه اليه لا يلوى على غيره . وذكر « الراغب » أن الاستواء
 متى عدى بعلی ، فبمعنى الاستيلاء ، كقوله تعالى « الرحمن على العرش
 استوى » واذا عدى بالی ، فبمعنى الانتهاء الى الشيء ، اما بالذات
 أو بالتدبير . وعلى الثاني - الذي هو بالتدبير - قوله تعالى : « ثم
 استوى الى السماء »

٥ - وفي روح المعاني . في قوله : « الرحمن على العرش
 استوى » كلام طويل تذكر منه : أن الافام الزمخشري قال فيه : لما كان
 الاستواء على العرش ، وهو سرير الملك ، لا يحصل الا مع الملك ، جعلوه
 كناية عن الملك . فقالوا : استوى فلان على العرش يريدون ملك ، وان لم
 يقعد على العرش البتة . وان الامام فخر الدين الرازي : منع الاستواء بالمعنى
 الحقيقي ، كما منعه الامام الزمخشري . لاستلزامه الجسمية لله عز وجل .
 فان قوله تعالى ، ليس كمثله شيء . عام في نفي المماثلة ، فلو كان جالسا
 لحصل من مماثله في الجلوس . وحينئذ يبطل « ليس كمثله شيء » وقد
 توسط « ابن الهمام » فقال : يجب الايمان بانه تعالى استوى على
 العرش ، مع نفي التشبيه . واما كون المراد : استوى :
 فامر جائز الارادة لا واجبها . اذ لا دليل عليه . واذا خيف على العامة
 عدم فهم الاستواء اذا لم يكن بمعنى الاستيلاء الا بالاتصال ونحوه ، من
 لوازم الجسمية ، فلا بأس بصرف فهمهم الى الاستيلاء ، فانه قد ثبت
 اطلاقه عليه لفة في قوله :

فلما علونا واستوينا عليهم

جعلناهم مرعى لنسر وطائر

وقال الآلوسی : ان طريقة كثيرين من العلماء هي الامساک عن
 التأويل مطلقا ، مع نفي التشبيه والتجسيم . وقال الآلوسی : ان كلام
 امام الحرمين في الارشاد يميل الى طريقة التأويل ، وكلامه في الرسالة
 النظامية مصرح باختياره طريقة التفويض .

٦ - وقوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله » فيه الى هنا : وقف .
 وفيه هكذا : « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم » . وعلى هذا
 اذا استمر القارئ في القراءة . ينقل « والراسخون في العلم » منزة
 ثانية . فيقول : « والراسخون في العلم يقولون : آمنا به » الخ .

تعالى : « أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت (١) » فنسائلهم عن
 بمعنى ذلك . فان حملوه على كونه معنا بالعلم والاحاطة (٢) ، لم
 يبعد (٣) منا حمل الاستواء على القهر والغلبة . وذلك شائع (٤) في
 اللغة . اذ العرب تقول : استوى فلان على الممالك ، اذا احتوى على
 مقاليد الملك ، واستعلى على الرقاب . وفائدة تخصيص العرش بالذكر :
 انه اعظم المخلوقات في ظن البرية ، فنص - تعالى (٥) - عليه تنبيها
 بذكره على مادونه .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : سد على نفسه باب التاويل ،

سقط لليدين ولفم . فان قوله تعالى : « وهو معكم اينما كنتم (٦) » أن
 اجراها مجر على انه معنا بالكون والاستقرار ، كان هذا كفر صراح ،
 فاذا لم يكن لهم بد من أن يحملوا هذه الآية على انه معنا بالعلم
 والاحاطة ، لم يبعد أن يحمل أيضا قوله : « استوى على العرش (٧) »
 انه قهره . واذا قهر العرش ، وهو اعظم المخلوقات ، فقد قهر ما (٨)
 سواه .

= والالوسى في روح المعاني يجوز الأمرين . الوقف على « الله » والوقف
 على « الراسخون » ومثل هذا قول الله تعالى : « لن تنفعكم أرحامكم
 ولا أولادكم ، يوم القيامة ، يفصل بينكم » [المتحفة ٣] فان الكلام
 هكذا ١ - « لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم يوم القيامة » ٢ - « يوم
 القيامة يفصل بينكم » فقوله : « يوم القيامة » يدخل في الأول ، لأن
 الأرحام والأولاد لن تنفع في يوم القيامة . ويدخل في الثاني ، لأن
 الفصل بين الناس هو في يوم القيامة . وهذا من اعجاز القرآن الكريم .

(١) الرعد ٣٣ وهذه الآية من (ط)

(٢) بالاحاطة والعلم : ط (٣) يمتنع : ط

(٤) شائع : ط (٥) تعالى : ط

(٦) الحديد ٤ (٧) الأعراف ٤

(٨) لم لا يقال : ان الله يكلم البشر على قدر عقولهم ، حسبما يالفون

من عادة ملوكهم ورؤسائهم . مثل كلامه عن نفسه في مكر الله وغضب الله وأنه
 تسمى المنافقين . وأمثال ذلك ؟ [انظر أساس التقديس للرازي] .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : الاستواء بمعنى الغلبة »
 ينبىء عن سبق محاولة (١) ومكافحة • قلنا : هذا باطل • اذ لو انبأ
 الاستواء عن ذلك ، لانبأ عنه القهر • ثم الاستواء بمعنى الاستقرار
 بالذات ، ينبىء عن اضطراب واعوجاج سابق • والتزام ذلك كفر •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كيف يصح [ذلك] ممن يعرف أن الله
 عز وجل - يسمى بالغالب • قال الله تعالى : « والله غالب على أمره (٢) »
 ويسمى بالقهار ، ثم يزعم أن الاستواء بمعنى الغلبة ، ينبىء عن سبق
 مكافحة ، وذلك لا تقتضيه لفظة القهر ولا الغلبة ؟

قال الإمام أبو المعالي : « ولا يبعد حمل الاستواء على قصد
 الاله الى امر فى العرش ، وهذا تاويل سفيان الثورى - رحمه الله (٣) -
 واستشهد عليه بقوله تعالى : « ثم استوى الى السماء ، وهى دخان (٤) »
 والاستواء فى هذه الآية : محمول على القصد • لامحالة • فليكن قوله
 « ثم استوى على العرش (٥) » كذلك (٦) •

فان قيل (٧) : هلا اجريتم الآية على ظاهرها ، من غير تعرض
 للتاويل ، مصيرا الى انها من المتشابهات التى لا يعلم تاويلها الا الله ؟
 قلنا : ان رام السائل اجراء الاستواء على ما ينبىء (٨) عليه فى ظاهر
 اللسان ، وهو الاستقرار ، فهو التزام للتجسيم • وان تشكك فى ذلك كان

(٢) يوسف ٢١

(٤) فصلت ١١

(١) مكافحة ومحاولة : ط

(٣) رحمه الله : ط

(٥) الاعراف ٥٤

(٦) والاستواء ... الخ كذلك : فى خ • وبد له فى ط : معناه ::

قصد اليها •

(٧) فان قيل : بدلها فى خ : قال الامام

(٨) عنه : ط

فى حكم المصمم على اعتقاد التجسيم . وان قطع باستحالة الاستقرار ،
 فقد تاول (١) الظاهر ، والذي (٢) دعا اليه من اجراء الآية على ظاهرها
 لم يستقم له . واذا ازيل الظاهر قطعاً ، فلا بعد (٣) بعده فى حمل
 الآية على محمل قوييم (٤) فى العقول ، مستقيم فى موجب الشرع .
 والاعراض عن التاويل حذرا من مواقف محذور فى الاعتقاد يجر الى
 اللبس والايهام ، واستزلال العوام ، وتطريق الشبهات الى أصول الدين ،
 وتعريض [آيات] من (٥) كتاب الله لرجم الظنون . والمعنى بقول الله تعالى
 « وأخر متشابهات » : - الآية (٦) - مراجعة منكرى البعث (٧) لرسول
 الله ﷺ ، فى استعجاله (٨) الساعة ، والسؤال عن منتهاها وموقعها .
 ومرسامها . والمراد بقوله تعالى « وما يعلم تأويله الا الله (٩) » : أى
 وما يعلم ماله الا الله ويشهد لذلك قوله تعالى : « هل ينظرون الا تأويله »
 - الآية (١٠) - والتاويل فيها : محمول (١١) على الساعة باتفاق
 الجماعة .

قال المفسر أبو بكر بن هيمون : رد الامام ابو المعالى

على من أبى التاويل (١٢) فى هذه المشكلات ، بان
 المنكر لا يخلو من أحد وجهين : اما أن يحمل الآية على
 ظاهرها وذلك قضاء منه بالتجسيم ، واما أن لا يحملها على ظاهرها . فان

(١) أزال : ط (٢) والذي : ط الذى : خ

(٣) بعد : خ - بد : ط

(٤) محمل مستقيم فى العقول ، مستقر فى موجب الشرع : ط

(٥) من : خ - بعض : ط - آيات : زيادة

(٦) الآية : ط - آل عمران ٧ (٧) رسول : خ

(٨) استعجال : ط (٩) آل عمران ٧

(١٠) الآية : ط - الاعراف ٥٣

(١١) يحمل على الساعة فى اتفاق : ط

(١٢) المراد بـ « آخر متشابهات » آيات كثيرة ، ومنها آيات منكرى

البعث . والمراد بـ « وما يعلم تأويله » التاويل : هو التفسير لجميع الآيات
 ومنها آيات الساعة .

ثم يحملها على ظاهرها فقد أزال الظاهر ، وإذا زال الظاهر ، لم تحمل الآية على مقتضاها ، فقد اتفقنا مع هؤلاء على إزالة الظاهر ، وفضلناهم بأن جعلنا الآية محملا قوينا في اللغة ، جائزا في الشرع ، فنحن أسعد بالحق منهم ، لأنهم شاركونا في إزالة الظاهر ، وزدنا عليهم بحمل الآية على تأويل يستقيم حملة عليه ، ثم الذين يتأولون يقولون : ان العلماء يعلمون تأويله ، لأن قوله : « والراسخون في العلم » معطوف على الله - جل وعلا - وقد يحمل التأويل على ملك الساعة . قال ذلك أبو اسحق الزجاج . واحتج على ذلك بقوله تعالى : « هل ينظرون الا تأويله (١) »

فصل

في أن الله ليس جسما

قال الإمام أبو المعالي : « صرحت طوائف من الكرامية بتسمية الرب - تبارك (٢) وتعالى عن قولهم - جسما . وسبيل مفاتحتهم بالكلام أن نقول : الجسم هو المؤلف في حقيقة اللغة ، ولذلك يقال في شخص ، فضل شخصا بالعبارة وكثرة تالف الأجزاء : انه أجسم منه ، وانه جسيم (٣) . ولا وجه لحمل المبالغة الا على تأليف (٤) الأجزاء . فاذا انبأ نيا المبالغة المأخوذة من الجسم (٥) عن زيادة التأليف ، فاسم الجسم يجب أن (٦) يدل على أصل التأليف . إذ الأعلم لما دل على مزية في العلم ، دل العلم (٧) على أصله . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : استشهد الامام ابو المعالي

ومنازل الأئمة - رضی الله عنهم - على أن الجسم ، هو المؤلف بقول العرب : هذا أجسم من هذا ، اذا قصدوا تفضيله له بكثرة الأجزاء على

- | | |
|------------------------------|----------------------|
| (١) الأعراف ٥٣ | (٢) تبارك : خ |
| (٣) جسم : خ | (٤) تالف : ط |
| (٥) على : ط | (٦) يجب أن : سقط خ |
| (٧) العالم : ط - العلم : خ | |

غيره : دليل صحيح . وذلك أنا إذا قلنا : زيد أعلم من عمرو ، فإنا نريد بذلك : أن زيدا أكثر معرفة بالمعلومات على ما هي به ، من هذا . فدلنا هذا على أن العلم معرفة المعلوم على ما هو به . ورد بعض الناس هذا وقال : إن « ابن دريد » ذكر أن الأجسام ليس من كلام العرب ، ولاتقول العرب : هذا أجسام من هذا . والذي ذكروه غلط [فقد] ذكر « يعقوب » أن العرب تقول : تجسمت الرمل إذا ركبت أجسمه . وهذا نص على أن الأجسام يستعمل للمفاضلة ، فإذا ثبت أن الجسم هو المؤتلف ، فإن أقل الأجسام ، ما تالف من جوهريين ، وإذا تالف جوهريان كانا جسما ، لأن الجسمية مشروطة بالتأليفية . وكلا الجوهريين متآلف ، فليكن أيضا جسما ، وهذا أمر يطرده وينعكس . إذ بقيام التأليف بالجوهريين ، يكونان جسمين ، كما أن بعدم التأليفين بينهما لا يكونان جسمين . وهذا حكم العلل ، يوجد الحكم بوجودها وينعدم بعدمها .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم نقول : إن سميت البارئ تعالى -

جسما - وأثبتتم له حقائق الأجسام ، فقد تعرضتم للأمريين : أما أن تنقضوا (١) دلالة حدث الجواهر ، فإن مبناها على قبولها للتأليف والتماسة والمباينة ، وأما أن تطردوها وتقضوا بقيام (٢) الحوادث بالصانع » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا القول قد يكرر مرارا -

وقاعدته : أن الدليل يجب أطراده ، ولا يكون الدليل العقلي دليلا ، ما لم يطرده . وأما الأدلة الوضعية فلا يفسدها انكسارها . فإذا ثبت ذلك ، وقد تبين أن حدث العالم : ما اتبني الا على ثبوت الأعراض ، وعلى حدثها ، وعلى استحالة تعري الجواهر عنها ، وعلى استحالة حوادث

(١) أما نقض دلالة : ط

(٥) بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع : ط

لا أول لها . فإذا كان من أصولها قبول الجواهر للتأليف والمماسة ، فمن حكم بكون البارئ - تعالى - جسما متألفا ، فقد قضى بحدوثه ، إذ لو لم يقض بحدوثه لانكسر عليه دليل حدث الجواهر بقبولها للتأليف والمماسة والمباينة . والقضاء بحدث القديم حكم باستحالتين (١) أحدهما : الحكم على القديم بالحدوث . والثانى : أن من قدر حدوثه يجب عليه أن يحكم ينفى العالم ، لأن موجد [هو] القديم الذى لا أول له ، فمن نفى قدمه ، لزمه أن ينفى وجود العالم ، إذ لا يصح أن يعلق وجوده ، بإيجاد محدث لما يقضى إليه قوله من التسلسل . وأما [أن] يقضوا بقدم العالم ، ويتسد عليهم ، إذا فرضوا قدمه العلم بوجود البارئ - جل وعز - إذ لا يتوصل إلى العلم به ، إلا بمحدثاته ، فإذا لم تكن له محدثات ، لم يتوصل إلى أن يعلمه علما كسبيا .

قال الإمام أبو المعالي : « ومن زعم منهم أنه لا يثبت للبارئ تعالى أحكام الأجسام ، وإنما المعنى بتسميته جسما : الدلالة على وجوده (٢) . قيل لهم : لم تحكمتم بتسمية ربكم باسم ينبىء عما يستحيل فى صفته ، من غير أن يرد به شرع ، أو يستقرئه (٣) سمع ؟ » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قال الله تعالى : « والله الأسماء

الحسنى . فادعوه بها (٤) » فبين - جل وعلا - أن أسماءه ، كلها أسماء ثناء ومدح . والجسم ليس من أسماء المدح ، وكيف يكون من أسماء المدح وهو واقع حقيقة على ما يفتقر إلى مقتضى ، ويحتاج إلى مخصص . ثم إن أسماء الله - تعالى - موقوفة على أذن الشرع . واللغة عندنا لا تقاس ،

(١) باستحالة : ص

(٢) على وجوده . فان قالوا ذلك . قيل لهم . . . الخ : ط

(٣) شرع ويستقر به : خ - أو يستقر فيه : ط

(٤) الأعراف ١٨٠

ومن تتبعها علم أن القياس لا يجوز (١) فيها . ألا ترى أن السيف يسمى حساما . وهو مأخوذ من قولك : حسمت ، اذا قطعت ، ونحن لا نسمى السكين وان حسم حسيما ، ولا نسمى الرمح وان فعل ذلك حساما . كذلك نسمى المرأة العفيفة حصانا ، لأنها حصنت نفسها عن البرية ، ولا نسمى كل ما يحصن حصانا ، وكذلك نسمى النجم سماكا [وعيوقا] ودبرانا ، لأن هذا سمك ، وذاك عاق ، وذاك دبر ، ولا نسمى كل ماسمك سماكا ، ولا كل ماعاق عيوقا ، ولا كل مادبر دبرانا .
مع أن المدعى القياس في اللغة يسمى النبيذ المنكر خمرا ، لأنه خامر العقل كما خمرت الخمر العقل . يقال له : أقلت العرب أن كل ما خامر العقل يسمى خمرا ، أو لم تقل هذا ؟ فان قلت ذلك فليس هذا قياسا ، وانما هو اتباع لكلامها ، وان لم تقله . فما لنا نتكلم بان نتحكم في كلامها . ونقول عليها ما لم تقل ؟ هذا يصور عليها .

فان عارضونا بالمقاييس الفقهية ، وقالوا : ان الشارع : [قال] : « البر بالبر ، والتمر بالتمر والشعير بالشعير ، والزبيب بالزبيب ، والملح بالملح ربا . الا هاء بهاء » فلم تعدتيم هذه الأصناف . حتى ان بعض العلماء اوجب في كل مقتات مدخر اصل للمعاش غالبا : حكم هذه . وجعل بعضهم كل مطعوم في حكم هذه ، وجعل بعضهم كل مكيل وموزون في حكم هذه ، وجعل بعضهم كل مال في حكم هذه . والشارع لم يذكر الا مسميات معلومة ؟

فالجواب عن هذا : أن القياس في الفقهيات انما هو لدلالة قطعية ، وهو اجماع الصحابة ومن بعدهم من الأعصار ، على استعمال القياس في النوازل والوقائع ، وليس عندنا قضية قطعية من واضح اللغة ، تحملنا على ان نقيس في اللغة . وهذا لو طردوه ، لجاز لهم أيضا أن يسموه جسدا (٢)

(١) لا يجوز : ص

(٢) الجسد هو الذي يسمى بزيد وعمرو ، مثلا . ليشتميز ، لا أن الجسد هو اسم . وانما الجسد نوع من أنواع مخلوقة . واعلم : ان الامام ابن حزم منع القياس في الفقه ، واكتفى بالكتاب والسنة . ونحن نحدد السنة بكونها مفسرة وشارحة .

ثم يزعمون بعد ذلك : ان المراد بكونه جسدا موجود ، واذا لم يقولوا ذلك ، بان بنكوصهم عنه : ان اطلاقهم الجهم في حق الله تعالى باطل ، لبطلان اطلاق الجسد عليه - تعالى عن ذلك كله -

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : اذا لم يمتنع تسمية الالة

بنفسا ، كما دل عليه قوله تعالى (١) : « تعلم ما فى نفسى ، ولا أعلم ما فى نفسك (٢) » فلا يبعد (٣) تسميته - جسما - قلنا : لايسوغ القياس فى اثبات أسماء الرب - تبارك (٤) وتعالى - اذ لو ساع ذلك ، لساع مثله فى الجسد - على أن النفس يراد به (٥) الوجود - ولذلك يحسن قول القائل : نفس العرض ، والعرض نفسه - ولا يحسن ان يقول (٦) : جسم اسرى - ثم الاصل اتباع الشرع »

(١) فى تفسير الألوسى فى قول عيسى عليه السلام لله عز وجل « تعلم ما فى نفسى ، ولا أعلم ما فى نفسك » . كلام كثير - منه : ان النفس تطلق على ذات الشئ وحقيقته ، وعلى الروح ، وعلى القلب ، وعلى الدم ، وعلى الارادة - ويفهم من كلام البعض : أنها حقيقة فى الاطلاق على ذات الشئ ومجاز فيما عداه - وفسر غير واحد النفس هنا بالقلب - والمراد : تعلم معلومى الذى أخفيه فى قلبى ، فكيف بما أعلنه ؟ ولا أعلم معلومك الذى تخفيه ، وسلك فى ذلك مسلك المشاكلة ، كما فى قوله :

قالوا : اقترح شيئا ، نجد لك طبخه

قلت : اطبخوا لى جبة وقميصا

وقال الراغب : يجوز أن يكون القصد الى نفى النفس عنه تعالى ، فكأنه قال : تعلم ما فى نفسى ، ولا نفس لك ، فأعلم ما فيها - كقول الشاعر :

ولا ترى الضب بها ينحجر

ولو أنه عبر بان « ما فى نفسك » هو على طريقة المشاكلة - لكان احسن -

(٣) يمتنع : ط

(٢) المائدة ١١٦

(٥) بها : ط

(٤) سبحانه : ط

(٦) يقال : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي قاله الامام بين صحيح .

لان هذه الآية اذا كانت [من] متشابهات القرآن . فلا ينبغي ان ينقل الامر عن موضوعه ، ولا يعبر عنه عن ذلك بعبارة اخرى تقارب الاولى .
الا ترى اذا وقع في الشرع « استوى على العرش (١) » فلا يحل لقائل ان يعبر عن استوى بلفظة يكون معناها معنى « استوى » في رأى الكرامية والمجسمة والحشوية . كذلك لا ينبغي ان يجعل بدل النفس الجسم . على ان النفس تطلق على الموجود فعلا . كما تقول : هذا نفس الجوهر ، ونفس العرض . ولا يوضع الجسم موضعه .

فصل

في عدم قبول الله للأعراض

قال الإمام أبو المعالي : مما يخالف الجوهر فيه حكم

الاله : قبوله للأعراض وصحة الاتصاف بالحوادث . والرب - سبحانه وتعالى - يتقدس عن قبول الحوادث . وذهبت الكرامية : الى ان الحوادث تقوم بذات البارئ (٢) - تعالى عن قولهم - ثم زعموا : انه (٣) لا يتصف بما يقوم به من الحوادث . وصاروا الى جهالة لم يسبقوا اليها . فقالوا : القول الحادث يقوم بذات الرب - سبحانه وتعالى - وهو غير قائل به . وانما هو قائل بالقائلية . وحقيقة أصلهم : ان اسماء الرب لا يجوز ان تتجدد ، ولذلك وصفوه بكونه خالقا في الأزل ، ولم يتحاشوا من قيام الحوادث به . وتنكبوا اثبات وصف جلى (٤) ذكرا وقولا « .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم ان الجواهر تقبل

الأعراض بصفات أنفسها . فلما كان قبولها لها ، صفة نفسية ، لم يجز ان تعرى

(١) الاعراف ٥٤ (٢) الرب : ط (٣) أنهم : خ

(٤) وتنكبوا عن اثبات وصف جديد له ، ذكرا وقولا : ط

عنها . اذ لو عريت عنها ، لخرجت عن صفات أنفسها ، وتبين أيضا :
أن الدليل على حدوث الجواهر هو تعاقب الأعراض الحادثة عليها .

وإذا ثبت أن الأعراض حادثة ، وأن الجواهر لاتعري عنها : بأن
من ذلك : أنها لاتسبقها . ومالا يسبق الحادث حادث . والكرامية حيث
زعمت : أن الحوادث تقوم بذات البارى - جل وعز - وأنه لايتصف بها ،
ذاهبون الى مذاهب أصحاب الكمون ، الذين يزعمون : أن الحركة فى
الجواهر الساكنة كامنة . لأنها تقوم به ، ولا يثبت لها حكم ، ثم مازعموا
من أن القول الحادث يقوم بذات الرب - سبحانه وتعالى - وهو غير
قائل به ، وإنما هو قائل بالقائلية . فهو قول يجمع وجوها من الفساد :

أحدها : تصييرهم البارى - تعالى - محلا للحوادث . والثانى :
خزل العلة عن حكمها حتى يوجد القول ولايكون المحل قائلا به . ثم
قولهم : انه قائل بالقائلية . فيقال لهم : ما لقائلية التى زعمتم أنه قائل
بها ؟ والقائليه منسوبة الى القائل . فكيف تسندون كونه قائلا الى القائلية ،
والقائليه منسوبة الى القائل ؟ وقد جعلتم القائل موجبا للقائلية ،
وجعلتم القائلية منسوبة الى القائل . فقد قدمتم ما اخرتم ، وأخرتم
ما قدمتم . وبالجملة : فانه لا يتسع عقل عاقل أن يفهم ما قالوه . ثم
من أعظم تنكبهم للحق وقصدتهم للضلال ، أنهم لم يبالوا بكون البارى -
جل وعز - محلا للحوادث ، ونزهوه أن يطلق فى أسمائه اسم ،
مقتضاه الحدوث . كالخالق والرازق . والذي كان يقتضى حدوثه - وهو
قيام الحوادث به - سلموه . ومايرجع الى وصف الواصف ، وقبول
القائل : أبوه . ثم قولهم انه خالق فى الأزل : حكم بقدم العالم .

قال الإمام أبو المعالي : « والدليل على بطلان ما قالوه : أنه لو قبل الحوادث لم يخل عنها - لما سبق تقريره في الجواهر - حيث قضينا باستحالة تعريها عن الأعراض • وما لم يخل عن الحوادث ، لم يسبقها • وينساق ذلك إلى الحكم بحدث الصانع » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا قد سبق بيانه ، وتقدم تفسيره • وتقرر من قبل : أن الدليل حكمه الإطراد • فإن طردوا دليلهم في حدث الجواهر ، لزمهم : الحكم بحدث القديم • وإن لم يطردوه وكسروه ، انسد عليهم الدليل المؤدى إلى حدث العالم • وإذا لم يقدّم دليل على حدث العالم ، لم يكن لهم سبيل إلى العلم بوجود الباري - جل وعز - فلا يصح لهم أن يتكلموا في حكم من أحكامه ولا في وجه قيام الصفات به • لأن العلم بهذه الأحكام ، فرع للعلم بوجوده ، وإذا لم يثبت لهم الوجود بغيرهم دليل حدث الجواهر الموصول إلى العلم بوجوده - جل وعز - كانوا متكلمين في فرع لم يثبت لهم أصله •

قال الإمام أبو المعالي : « ولا يستقيم هذا الدليل على أصول المعتزلة ، مع مصيرهم إلى تجويز خلق الجواهر عن الأعراض - على تفصيل لهم ما شرنا إليه - ومع (١) اثباتهم أحكاما متجددة لذات الباري تعالى من الإرادة (٢) الحادثة القائمة به ، لا في محال على زعمهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة • وإن ظنت أنها تتحقق في النظر ، وتغمض في الفكر ، فإنهم قد قعدوا قواعد توجب عليهم أن يقولوا بآراء من قصر نظره ، ولم يعمل (٣) فكره • ولما جوزت طائفة

(١) واثباتهم : ط

(٢) عن الإرادة : خ - من الارادات الحادثة القائمة ، لا بمحال -

(٣) يجحد : ص

على زعمهم - ط

منهم الخلو عن الأكوان ، حتى يكون الجوهر لايقوم به كون . وأجازت طائفة أن [يخلوا] عن الألوان حتى لايقوم بجوهر لون ، لم يصح لهم مع هذا الاعتقاد : أن يقيموا حجة على الكرامية ، حتى يقولوا لهم : لو قامت به الحوادث ، لم يخل عنها . فان الكرامية يقولون لهم . اذا جوزتيم أن يخلو الجوهر عن الأكوان ، وأن يخلو عند بعضكم عن الألوان ، فقد سقط عنا الزامكم . اذ لنا أن نقول : يخلو عن الحوادث كما قلتم أنتم . ان الجواهر تخلو عن الحوادث ، ثم أيضا : ان اثباتهم أحكاما متجددة لذات الباري - تعالى - عن الارادة القائمة لايمتنع - على زعمهم - يصددهم عن طرد دليل في هذه المسألة ، لم يبعد مثل ذلك في اعتوار أنفس الاعراض على الذات .

ويقول : ان المعتزلة زعموا أن الباري - جل وعز - يخلق ارادات حادثة ، يكون مريدا بها ، فاذا لم يبعد أن يكون مريدا بارادات حادثة ، لم يبعد أن تقوم به الارادات الحادثة . لأن الجوهر اذا كان متحركا بعد أن كان ساكنا ، دل من حدوث الجوهر ، على ما دل عليه قيام الحركة به .

قال الإمام أبو المعالي : « ونقول للكرامية : مصيركم الى اثبات

قول حادث ، مع نفيكم اتصاف الباري به تناقض (١) اذ لو جاز قيام معنى بمحل غائبا ، من غير أن يتصف بالجل (٢) . يحكمه ، جاز (٣) شاهدا قيام اقوال وعلوم وارادات بمجال ، من غير أن يتصف المحسوس بأحكام موجبة عن المعاني . وذلك يرد (٤) الحقائق ويجري الى جهالات » .

(٢) المحل : سقط ط

(٤) يخلط : ط

(١) تناقض : مقط خ

(٣) لجاز : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قول الكرامية هذا نحو من قول المعتزلة ، في نفي الصفات . لأن هؤلاء خزلوا الصفة عن الحكم ، فاثبتوا الصفة ، ولم يوجبوا لها حكما . والمعتزلة خزلوا الحكم عن الصفة ، فاثبتوا الحكم ، ونفوا الصفة . فكلاهما حال ما بين الصفة والحكم . وهذا كما قلناه . سلوك في مسلك أصحاب الكمون . وقد تقدم الرد عليهم .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ثم نقول لهم (١) : إذا جوزتم قيام ضرور من الحوادث بذاته ، فما المانع من تجويز قيام ألوان حادثه بذاته على التعاقب . وكذلك سبيل الالتزام فيما يوافقوننا على استحالة قيامه به من الحوادث . ومما يلزمهم : تجويز قيام قدرة حادثه ، وعلم حادث ، بذاته . على حسب أصلهم في القول والارادة الحادثين (٢) . ولا يجدون بين ماجوزوه وامتنعوا منه : فصلا » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي ذكروه صحيح . لأنهم إذا جوزوا قيام حادث واحد بذات الله - تعالى - مع دلالته - لو قام به - على حدوثه ، فما المانع من قيام حوادث غيرها بذاته من لون وكون وعلم وقدرة ؟ هذا ما لا يجدون عن الانفصال عنه مجال .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ونقول أيضا : إذا وصفتكم الرب - تبارك وتعالى - بكونه متحيزا . وكل متحيز حجم وجرم ، ولا (٣) يتقرر في المعقول خلو الأجرام عن الألوان . فما المانع من تجويز قيام الألوان بذات الرب - تعالى - (٤) » .

(٢) الحادثتين : ط

(٤) تعالى : خ

(١) لهم : ط

(٣) فلا : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء حين اطلقوا على الباري - تعالى - التحيز . وكل متحيز قابل للألوان . هؤلاء بين امرين : اما ان يجوزوا خلو الجواهر عن الألوان فينسند عليهم الطريق الى اثبات حدث العالم ، واما ان يقولوا : ان الألوان تقوم بذاته . فيكون ذلك أيضا نقضا لمذهبهم .

فصل

في الدليل على استحالة كون الرب تعالى -

جوهرًا ، والتنصيص على نكت في الرد على النصارى

قال الإمام أبو المعالي : « الجوهر في اصطلاح الأصوليين (١) هو المتحيز . وقد اوضحنا الدليل على استحالة كون الباري - تعالى - متحيزا . وقد يحد الجوهر بانه القابل (٢) للأعراض . وقد تبين استحالة قبول الباري - سبحانه (٣) وتعالى - للحوادث » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « من سمى الله تعالى جوهرًا ، قسم الكلام عليه ، وقيل له اتقول : انه على حكم الجواهر المتحيزة القابلة للأعراض التي دل قبولها للأعراض على حدوثها ؟ فان زعمتم ذلك كان غاية التناقض . اذ وصفتهم القديم الذي لا أول له بصفات الحادث الذي له أول . وهذا غاية التناقض . وقد سبق بيان ذلك مستوعبا .

قال الإمام أبو المعالي : « ومن وصف الباري - تعالى - بكونه جوهرًا ، قسم الكلام عليه . وقيل له : ان أردت بتسميته جوهرًا ، اتصافه بخصائص الجوهر ، فقد سبقت الأدلة على استحالة ذلك (٤) » .

(٢) بالقابل : ط

(١) المتكلمين : ط

(٤) على استحالة ذلك : ط

(٣) وتعالى : ط

وإن أردت التسمية من غير وصف (١) بحقيقته وخاصيته ، فالتسمية (٢) .
تتلقى من السمع . إذ العقول لاتدل عليها . وليس يشهد لهذه التسمية (٣) .
دلالة سمعية ، ولا يسوغ في شيء من الملل التحكم بتسمية الباري
تنقيا (٤) .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم وسيأتي مستوفى : أن

أسماء الله - تعالى - تعبدنا ، بأن ندعوه بها ، وكلفنا أن نحصيها ، وكل
أمر يرجع الى التكليف ، فانه يستند الى كلام الله - جل وعز - ولما مجال
فيه للعقل ، ولا تصرف لغير الشرع . فاذا كانت أسماء متلقاة من السمع ،
ووجدنا السمع ، يحجزنا عن أن نسميه بما لم يسم به نفسه ، وإن كان
في معنى مسمى به نفسه ، حتى نسميه جوادا ، ولا نسميه منجيا ،
ونسميه عالما ولا نسميه متبينا للمعلومات فكيف يجوز لنا أن نسميه باسم
لامدح فيه . وهو مما لم ينطق به الكتاب ، ولا أرشد اليه الرسول ؟ والأسماء
التي تتضمن في حق الله - جل وعلا - مدحا ولاثناء تنزل منزلة الأسماء
الأعلام ، التي لا يتمدح بها كزيد وعرو . وهذا ممنوع ، اطلاقه في حق
الله في كل ملة وفي كل شرع .

قال الإمام أبو المعالي : « وذهبت النصارى الى أن الباري -

تعالى عن قولهم - : جوهر (٥) ، وأنه ثالث . وعنوا بكونه جوهرًا :
أنه أصل الأقانيم (٦) . والأقانيم عندهم ثلاثة (٧) : الوجود ، والحياة ،

(١) وصفه : ط (٢) فالتسميتان : ط

(٣) التسمية : ط - المسألة : خ (٤) تلقينا : ط

(٥) أنه جوهر : خ (٦) للأقانيم : ط

(٧) أقانيم النصارى هي كما يأتي :

أولا : يقول الأرثوذكس - وغالبية نصارى مصر أرثوذكس - أن
الله عز وجل هو الخالق للعالم ، كما يقول اليهود والمسلمون . وإن الله =

والعلم . ثم يعبرون عن الوجود بالآب ، وعن العلم بالكلمة . وقد يسمونه ابنا . ويعبرون عن الحياة بروح القدس . ولا يعنون بالكلمة : فان الكلام عندهم (١) مخلوق . ثم هذه الأقانيم عندهم (٢) هي

عز وجل الخالق للعالم هو المسيح عيسى بن مريم عليه السلام . اى ان الله انقلب الى انسان هو المسيح . وعلى قولهم هذا ، لاتكون الأقانيم ذوات منفصلة ، لأن ذات الله انقلبت الى ذات مسيح . وانما تكون الأقانيم على = مذهبهم : مراحل لله المتانس . اى ان الله هو الآب - والآب مرحلة ثم لما ظهر الله فى شكل المسيح صار الله ابنا - والابن مرحلة ثانية - ولما قتل المسيح - الذى هو الله فى نظرهم - ارتفع الى السماء . وصار روحا مقدسا - والروح القدس مرحلة ثالثة - فالأقانيم عندهم مراحل لواحد . دخل بطن العذراء بقوة الروح القدس ، وخرج طفلا هو المسيح . ولما كبر المسيح قتل وصلب وارتفع الى السماء . وعن هذا المذهب يقول الله تعالى : « لقد كفر الذين قالوا : ان الله هو المسيح بن مريم » [المائدة ٧٢] .

ثانيا : يقول الكاثوليك والبروتستانت - وغالبية نصارى الغرب كاثوليك وبروتستانت - ان الله عز وجل ولد ابنا طبيعيا ، هو المسيح . والمسيح الابن الهى طبيعى لله عز وجل . واليهود والمسلمون يقولون : ان الله لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً - اى مثلا - أحد . ويقولون الكاثوليك والبروتستانت : الروح القدس اله ثالث قائم بذاته . وعلى قولهم هذا تكون الأقانيم ذواتا منفصلة : الله الآب للخلق ، ويجلس بجانبه الله الابن - وهو المسيح - للرزق ، ويجلس بجانبهما : الله الروح القدس للأحياء والاماتة . وعن هذا المذهب يقول الله تعالى : « لقد كفر الذين قالوا : ان الله ثالث ثلاثة » [المائدة ٧٣]

ثالثا : يقول النساطرة : ان مريم ولدت انسانا هو المسيح ، وقد لقيه ابن الله بالطبيعة . فأحبه وعشقه ، ولبس جسده ولازمه . ولما أمسك اليهود المسيح ليقتلوه ، فارقه ابن الله . ولم يقتل معه . ومثل ذلك مثل المصروع الذى يدخل الشيطان جسده ويصرعه . ثم يفارقه ويعود اليه .

(١) مخلوق عندهم : ط

(٢) ثم هذه الأقانيم هي الجوهر عندهم : ط

الجوهر - بلا مزيد - والجوهر واحد والأقانيم ثلاثة . وليست الأقانيم
 عندهم موجودات بأنفسها ، بل هي للجوهر ، في حكم الأحوال =
 عند مثبتيتها من الإسلاميين - والنحال مثل التحيز للجوهر [وهو حال
 زائدة على وجود الجوهر (١)] ، ولا يتصف الحال بالعدم ولا بالوجود ،
 ولكنها صفة وجود . والأقانيم حالة (٢) في محل الأحوال عند
 النصارى .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أول ما ينازع فيه النصارى

تسميتهم الاله جوهرًا ، والجوهر هو عندنا المتحيز - على ما سبق - وهم
 وان لم يحكموا بأن الاله متحيز ، فانهم قد أطلقوا في حقه لفظا موهما ،
 وكذلك تسميتهم ذاته التى هى وجوده وصفته اللتين هما علمه وحياته :
 أقانيم . تعبير منهم بما لا يفهم منها ثناء ، ولا يعقل منها مدح . وكذلك
 تسميتهم الوجود أبا ، والعلم ابنا تسمية منافية لما يعتقدون . لانا نعم
 أن الآب بالزمان متقدم على الابن . وهم لا يقولون : أن أقنوم الوجود متقدم
 على أقنوم العلم ، فقد عبروا عبارة تنافى فى الحكم مقصدهم . وهذا
 من العى فى المنطق . ولو عبر معبر فى حق محدثين مقترنين فى الوجود
 بأن أحدهما أب ، والآخر ابن ، لكان هذا أسوأ خطاب ، وأغث قول .

ثم القاصمة للظهر منهم أن جعلوا هذه الأقانيم فى حكم الأحوال
 التى لا وجود لها . ثم وصفوها بكونها آلهة . والاله من صفات نفسه إن
 يكون موجودا . على ما تبين من فضائحهم الشنيعة ، أن قضاؤا بأن
 الوجود حال . وهذا وان قالت به المعتزلة . فان المعتزلة بنته على كون الذوات
 ذوات فى العدم ، فلما سألوا عن أثر القدرة فى الجوهر ، وهو ذات فى
 العدم . قالوا : اثره الوجود ، وهى حال للذات . فهذا وان أمكن أن

(٢) حالة : ط

(١) ما بين القوسين من ط

يراجع فيه بقول ، وان كان غير صحيح ، فان ذلك يتمشى فى الحادث .
واما الموجود الذى لا اول له ، فكيف يصح ان يعتقد وجوده حالا ؟

قال الإمام أبوالمعالى : « وزعموا : ان الكلمة اتحدت بالمسيح

وتدرعت بالناسوت منه . واختلفت مذاهبهم فى تدرع اللاهوت بالناسوت .
فزعم بعضهم : ان المعنى به (١) حلول الكلمة جسد المسيح ، كما يحل العرض
محله . وذهبت الروم : الى ان الكلمة مازجت جسم (٢) المسيح ،
وخالطته مخالطة الخمر اللبن » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا أيضا من فضائحهم حين

عبروا عن حلول الكلمة بالمسيح بالتدرع . والتدرع لا يفهم منه الا ليس التدرع ،
فكيف يعبرون عن صفة لا وجود لها ، بل هى تابعة لموجود ، بصفة منطلقة
على الاجسام ؟ ثم تعبيرهم عن ذلك الحال باللاهوت ، هو الحاد فى
اسم الله - جل وعز - وتحرير له . وحق اسم الله العظيم ان لا يعرض
للتصريف ، ولا يحل بصدد التغيير . ثم اطلاقهم على الجزء الانسانى
بالناسوت ، فانه خطأ لا يجرى على حكم التصريف (٣) ، لان همزة انسان
أصلية ، فليس من حقها ان تحذف فى تصريف هذا الاسم ان يقال : تانست
بالانسان ، فيثبتون الهمزة الأصلية .

قال الإمام أبوالمعالى : « فنقول (٤) : لا معنى لخصركم

الأقانيم فيما ذكرتموه . ويم تنكرون على من يزعم : ان الأقانيم أربعة .

(٢) جسد : ط

(١) به : ط

(٣) فنقول لهم : ط

(٤) الناسوت - وهو الجسد - لا يدخله التصريف لانه من اللغة

اليونانية ، أى أعومى غير قريبي ■

منها : القدرة • وليس باخراج (١) القدرة من الاقانيم اولى باخراج العلم من الاقانيم • وكذلك ان ساغ المصير الى ان الوجود اقنوم فلا يمتنع عد البقاء اقنوما • ويلزمون السمع والبصر ، على (٢) ماتقدم « •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كله بين تحكم النصارى وارسل اقوالهم على غير سداد ، ولا تحقيق ، لان البارى - جل وعز - كما يتصف بوجوده وعلمه وذاته ، فكذلك يتصف بقدرته وارادته وسمعه وبصره وكلامه • وان ذلك كله من صفات قدسه فتخصيص بعض الصفات دون بعض ، قصور فى التنزيه ، ونقص من التقديس • ثم ان الوجود ينقسم الى وجود لايبقى أكثر من وقت واحد ، وهو وجود العرض ، والى وجود مستمر البقاء كوجود الجوهر ومن حق البارى - جل وعز - أن يكون مستمر البقاء اذ هو واجب الوجود ، فهلا ذكروا البقاء فيما ذكروه ، ولم يقتنعوا فى ذلك بالوجود ، لانقسام الوجود الى مستمر وغير مستمر ؟ وكل ذلك يوضح خبطهم ، ويبين قصورهم •

قال الإمام أبو المعالى : « ونقول لهم : اذ زعمتم أن الكلمة تتدرع بالمسيح وفسرتموه بالحلول [قيل لكم (٣)] : فالعلم المسمى كلمة • هل فارق (٤) الجوهر أم لا ؟ فان زعموا : أنه فارقه ، لزمهم منه (٥) أن يقولوا : لم يكن للجوهر اقنوم العلم ، لما كان العلم (٦) متدرعا بالمسيح وهذا مما يابونه • فان زعموا : أن اقنوم العلم لم (٧) يفارق الجوهر ، استحال مع ذلك حلوله فى جسد المسيح عيسى (٨) -

(١) فليس اخراج •• اولى من اخراج : ط

(٢) على نحو : ط

(٣) قيل لكم : ط

(٤) يفارق : ط

(٥) فيه : ط

(٦) العلم : سقط خ

(٧) لم يفارق : ط - يفارق : خ (٨) عيسى : ط

عليه السلام - مع اختصاصه بالجواهر الأول ، بأنه (١) يمتنع حلول
عرض في جسم ، مع بقاء ذلك العرض في جسم آخر . فإذا امتنع
ذلك في العرض ، فلأن يمتنع ذلك في الخاصية التي تنزل (٢) منزلة
صفات النفس أولى .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الزام صحيح ، فان الصفات
لا توجب احكامها للمحال ، انما توجبها لقيامها بها . فاذا حكموا بان
المسيح اله بحلول الكلمة به ، فليقتضوا بان الجوهر قد عرى عن الكلمة .
وهذا لو قالوه كان حكما منهم ، يكون الاله غير عالم . وتقدير اله غير
عالم : محال . وان زعموا : انه مع تدبره بالمسيح كان قائما بالجواهر ،
وكان الجوهر متصفا به ، فهو قول مالا يعقل . فان العرض كما قالوا هو
موجود وذات . اذا حل بمحل ، لم يجز ان يكون حالافي غيره : فاذا امتنع
ذلك في العرض الموجود ، فلأن يمتنع في صفات النفس اللازمة لها ، اخرى
وأولى . ثم يقال لهم : لو جاز ان تتحد الكلمة بالمسيح ، لجاز ان يتحد
الجوهر نفسه بالمسيح ، ولا فصل في ذلك . وقد منعوا اتحاد الجوهر
بالمسيح [وهو] على ما فيه من المحال . أقل استحالة من اتحاد الكلمة به ، لان
الجوهر موصوف ، والاتحاد قد يتصف بها الموصوف ، وان كان القديم لا يجوز
اتحاده لكن الكلمة التي هي عندهم في حكم صفات النفس يستحيل عليها
الاتحاد ، لقدمها . ولكونها صفة نفس ، لا يجوز مفارقتها للجوهر ، فقد
تعددت الاستحالة في اتحاد الكلمة به .

قال الإمام أبو المعالي : « ويقال لهم : اذا اتحدت الكلمة
بالمسيح . فهلا اتحد به روح القدس - وهو اقنوم الحياة - فان من حكم
العلم أن لا يفارق الحياة ؟ وكل ذلك يوضح خبط النصارى » .

(١) فائه : ط . (٢) تنزل : خ .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون :

قد علمنا أن العلم شاهدا
مشروطا بالحياة ، حتى لا يصح أن يوجد عالما غير
حي ، فاذا قالت النصارى : ان اقنوم العلم اتحد
بعيسى ، ولم يتحد به اقنوم الحياة . فيقال لهم : لا يكون العالم الا حيا .
فان قالوا عند ذلك : ان ناسوت عيسى حي ، فيقال لهم : حياة عيسى حياة
حادثة ، فكيف تكون الحياة الحادثة شرطا للكلمة ، وهى قديمة ؟ ولاشئ
أبعد فى العقول من تقدير محدث شرطا فى قديم . لان المشروط لا يصح
وجوده الا مع وجود الشرط . والقديم لا أول له . والحادث ما له أول .
فكيف نجعل ماله أول شرطا فيما لا أول له ؟

قال الإمام أبو المعالي :

« والرد على الروم فى الاختلاط
بمثابة الرد على أصحاب الحلول . ويخصصون بأن الاختلاط انما تتصف
به الأجرام والأجسام . فكيف وجهه فى الاقنوم الذى هو خاصة ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون :

هذا صحيح . فانهم لما سئلوا
عن التعبير عن الحلول . قالوا : انه خالط جسمه ومازجه ، كما يخالط
الخمير اللبن ، فمثلوا بجسمين . وهذا باطل من حيث مثلوا ما ليس
بجسم ، ولا صفة قائمة بجسم ، بل هو صفة نفس ، بالأجسام .
ولما ألزم النصارى هذه الشنائع ، ووقفوا على فساد رأيهم فى
قولهم : ان الكلمة اتحدت بعيسى ، ولم تفارق الجوهر . وشنع عليهم
هذا . مثلوه بصورة أخرى . فقالوا : انما مثل الاتحاد ظهور نقش الطابع
فى الشمع . والنقش لم يفارق الخاتم ، وان كان قد ظهر أثره فى الطابع .
وهذا الذى قالوه ، وان دفع عنهم ما يلزم أصحابهم من أن تكون الكلمة
قد فارقت الجوهر ، فان هذا أيضا تمثيل غير صحيح ، فان الخاتم انما
يفعل فى الشمع بمماثلة على جرى العادة . وذلك محال فى صفة
النفس .

ومنتهم من قال : ان مثال الاتحاد ما يظهر فى المرآة من
الشخص . وهذا الذى قالوه أيضا يقسم عليهم . فيقال لهم : ان الناس
اختلفوا فيما يتصور فى المرآة . هل هو شئ زائد عليها ، وعلى الناظر
فيها . أم ليس بزائد ؟ فمن الناس من قال : انه زائد ، وان المرآة يحدث
فيها صورة مثل صورة الرائي . ومنتهم من قال : ان تلك الصورة هى
صورة الرائي نفسها . ثم اختلفوا بعد ذلك . فمنهم من قال : انها صورة
الرائي بالأشعة المنعكسة من ناظره فى المرآة ، فتنعكس فيرى نفسه .
وهذا رأى المعتزلة .

وقل أهل الحق : ان الرائي يرى صورته من غير انعكاس أشعة .
فنقول للنصارى بعد ذلك : أفتقولون : ان الله - تعالى - أحدث فى
جسم المسيح أمرا زائدا على ما كان عليه ؟ فهذا لا ننكره . فان الله خلق
فيه النبوة والصديقية . وان زعمتم : انه لم يحدث فى جسد المسيح شئ
كما لم يحدث فى المرآة شئ عند ترائي الرائي فيها . فيقال لهم ، فما هذا
الأثر ؟ ولم استحق عيسى عندكم ان يكون الها . وقد مثلتموه بالمرآة والمرآة
لم يوجد فيها شئ ؟ وانما رأى الناظر فيها نفسه وشخصه . فشخصه عند
النظر الى المرآة ، كشخصه قبل نظره فيها . فلتكن الكلمة عند اتحادها
بالمسيح ، كحالها قبل ذلك . ولا يكون فى عيسى أثر منها .



« وقال الإمام أبو المعالي : وما يصعب موقعه عليهم ان

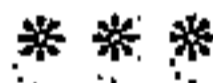
نقول : بم تتكرون على من يزعم ان الكلمة اتحدت بموسى - عليه
السلام - ولذلك كان يقلب العصى شعبانا مبينا ، ويفلق البحر فلقا (١) .
كالاطواد (٢) الى غير ذلك من آياته - عليه السلام (٣) . - والذى

(١) أفلاقا : ط (٢) كالاطواد : ط (٣) عليه السلام : ط

نحلوا (١) [فاسد معتقدهم] (٢) من أجله : ما ظهر على يد عيسى -
عليه السلام - من ابراء الأكمه والأبرص و احياء الموتى بإذن الله . فاذا
عروضوا بآيات غيره من الأنبياء - عليهم السلام - اضطربت مذاهبهم ،
ولم يرجعوا الى محصل «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تأدى أصلهم أن الاتحاد لم يقع

الا بالمسيح - عليه السلام - قالت النصارى : الدليل على أن الكلمة اتحدت
بالمسيح : وجودنا أفعالا على يد المسيح ، ينفرد الله - جل وعز - بها .
كاحياء الموتى ، و ابراء الأكمه والأبرص . والحياة انما هي خلق لله -
جل وعز - لا يكتسبه المخلوقون . فاذا عروضوا بآيات سائر الأنبياء -
فقليل لهم : العصى قد كانت جمادا فى يد موسى - على نبينا وعليه السلام -
ثم حلتها الحياة وصارت ثعبانا . وقد كان البحر على تموجه المعهود
فيه ، ثم صيره الله فرقا ، كالأطواد . أفقولون : انما ظهر ذلك على يد
موسى حين اتحدت به الكلمة ؟ وهم لا يقولون ذلك . فتبين بذلك بطلان
قولهم . ثم ان المعجزة هي خلق لله - جل وعز - قصد بها افهام الخلق :
انه مصدق لنبيه ، فحق المعجزات فى جنب عيسى - عليه السلام - كحقها
فى جنب سائر الأنبياء - صلوات الله عليهم -



قال الإمام أبو المعالى : « مذهبهم : أن الأقانيم الهية .

والنصارى مع اختلاف فرقها مجمعون على التثليث . فنقول لهم : كل
أقنوم لا يتصف عندكم بالوجود [على حiale . فكيف يتصف بالالهية ؟] (٣)

(١) انتحلوا : ط (٢) فاسد معتقدهم : ط

(٣) على حiale . فكيف يتصف بالالهية ؟ : ط

وستقيم واضح الأدلة : على أن الباري (١) - تعالى - يجب أن يكون حيا عالما قادرا . فلو كان أقنوم العلم الها ، لوجب أن يكون حيا عالما (٢) قادرا «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا مما سبق بيانه إذ تقدم : أن الإله حقه أن يكون حيا موجودا ، لأن كونه موجودا ، أعم من كونه الها ، والصفات العامة إذا انتفت ، انتفت الصفات الخاصة . ألا ترى أننا إذا نفينا اللون نفينا السواد لا محاله . فمن زعم أن أقنوم الكلمة غير موجود - وهى إله - فقد أبطل هذا القانون . وهو اثبات الأخص مع نفي الأعم .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم يقال لهم : هلا جعلتم الأئمة أربعة : الجوهر والوجود والحياة والعلم ؟ لولا الركوز إلى محض التحكم فى الدين » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إذا عددوا جوهرًا واحدًا ، وثلاثة أقانيم . فقد ربعوا ، لا محالة . ثم انهم دمج هذا التعدد لم يجمعوا للجوهر الموصوف بالأقانيم ، حكم الإلهية ، وأثبتوها للأقانيم التى هى صفات نفس الجوهر . ولو عكسوا الأمر فأنبتوا الإلهية للموصوف دون الصفات لوافقوا الحق .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم أطبقت النصارى على أن المسيح إله [وأنه ابن الإله] (٣) واتفقوا على أنه لاهوت وناسوت . وهذه

(١) الباري : خ - الإله : ط

(٢) عالما : سقط ط

(٣) وأطبقت على أنه ابن : ط

مناقضات ، فان اطلاق اسم الاله تمحض حكم الالهية . وليس المسيح
الها محضا . ثم اطلقوا (١) ان المسيح صلب . ولما روجعوا قالوا :
المصلوب الناسوت . والناسوت المحض هو (٢) المسيح . ويعتضد الرد
عليهم باثبات الوجدانية . وفيما قلناه اكمل مقنع «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الاله لا يتطرق اليه القصور

من وجه من الوجوه . والمسيح ان كان الها ، فمحال أن يصلب . وان
كان انسانا يجوز عليه مايجوز على الاناسي ، فليس باله ، وادعائهم
انه لاهوت وناسوت ، لا يخلصهم مما يريدونه ويقصدونه . فانه ان كان
لاهوتا تنزه عن كل نقص وقصور ، ولم يجز أن يكون ناسوتا . اذ اثبات
الناسوتية واللاهوتية له محال . لان في ضمن ذلك هو قاصر ، غير قاصر
ثم اذا صلب ناسوته فلم يصلب عيسى اذن - عندهم - لان الناسوت المحض
ليس عيسى ، وانما عيسى ناسوت متدرع بلاهوت . واثبات الوجدانية
يبين بطلان دعاويهم ، ويبطل ما اتوا به من تموهاتهم .

(٢) ليس هو : ط

(١) اطلقوا على : ط

بَاب

العلم بالوحدانية

قال الإمام أبوالمعالى : « الواحد فى اصطلاح الأصوليين

هو الشئ الذى لا ينقسم • ولو قيل : الواحد هو الشئ • لوقع (١)
الاجتزاء والاكتفاء به »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التعبير بالواحد عن الشئ

الذى لا ينقسم ، أولى من التعبير عنه بالشئ • لأن الشئ هو الموجود
والموجود كما يقع على الموصوف ، كذلك يقع على الصفة • ونحن اذا قلنا فى
العرض • هو شئ • لا يعطينا هذا اللفظ ، امتناع الانقسام ، لأن العرض
لا يقبل اذا الانقسام •

قال الإمام أبوالمعالى : « فالرب (٢) - سبحانه وتعالى -

موجود فرد ، متقدس عن قبول التبعض والانقسام • وقد يراد بتسميته
واحدا : أنه لا مثل له ، ولا نظير »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وحدانيته انما تصح لمن

علم أن البارى - تعالى - يستحيل عليه الانقسام • وأن لا مثل له
ولا نظير • تقول العرب : فلان واحد عصره • أى لا نظير له فيه • وكذلك
ايضا لا يتم العلم بالوحدانية الا لمن علم أن البارى جل وعز - هو الذى
يلجا اليه فى النوازل ، ويوجد عند الشدائد • تقول العرب : أنت واحدى

(٢) والرب : ط

(١) لوقع الاكتفاء بذلك : ط

لمن تعتصم به . فاعتقاد انتفاء الانقسام يؤمن من كفر الجسمة ،
واعتماد انتفاء المثل والنظير ، يؤمن من كفر المشبهة ، واعتقاد الوجدانية
فيه بأنه الذى يلجأ اليه فى الأمور ، يؤمن من ضلالة القدرية .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وينترتب على اعتقاد حقيقة

الوجدانية : ايضاح الدليل على أن الاله ليس بمؤلف ، اذ لو كان ذلك (١)
- تعالى الله عنه وتقدس - لكان كل بعض قائما بنفسه ، عالما حيا
قادرا . وذلك تصريح اثبات بالهين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الغرض من ذلك يتبنى على

أن حكم العلم يختص بما قام به . وكذلك القول فى جملة المعانى الموجبة
احكاما بما قامت به - ولو قدر مقدر بعضين ، وحكم بقيام العلم والقدرة
بأحدهما . فهو الاله . والزائد عليه قديم ، على هذا التقدير غير متصف
بأوصاف الالهية . وذلك مما نوضح ابطاله فى آخر هذا الباب .
والبارى - تعالى - لا يجوز أن يكون مؤلفا . لأن الاله هو الحى
العالم القادر ، فلو قد رناه - جل وعز - متالفا - لقام بجزء واخذ حياة
وعلم وقدرة ، ثم يكون ذلك المحل الذى قامت به الحياة والعلم والقدرة ،
هو الاله . لأنه الحى القادر العالم ، لأن حكم العلم أن يرجع الى المحل
حكمه الذى قام به . وكل محل لم يقم به علم ، فليس بعلم . وكذلك
سائر الصفات .

ومن زعم من المعتزلة : أن العلم يقوم بجزء من العالم ، وتكون
الجملة عالمة بذلك العلم ، فهو باطل . لأنه يلزم منه أن يكون العلم قائما
بزيد . ويرجع الحكم الى عمرو . ومن زعم أن يد زيد عالمة ، فقد
أبعد فيما قال .

(١) كذلك : ط

وكما لا يصح أن يكون المحل متحركاً دون وجود الحركة به ، فكذلك لا يصح أن يكون المحل عالماً مع امتناع قيام العلم به . ولو قدر الجسم أن الجزء الذي قام به العلم من الإله . هو الحى العالم القادر ، وسائر الأجزاء ليست كذلك . فإن هذا يبطل عليهم . فإنا نقول : إن وجود الحوادث ، دلتنا على قدرة ، أثرت فى خروجها من العدم الى الوجود . ووجودنا اياها محكمة متقنة دلنا على وجود العلم بالله - جل وعز - ووجودنا اياها مختصة بأوقات وبهيئات ، تدل على اثبات ارادة الله - جل وعز - فالعالم انما دلنا على وجود اله عالم قادر مرید . ولا بد أن يكون حياً . وأما اثبات ما ليس بحى ولا عالم ولا قادر ولا مرید ، فادعاء وجود ما لا دليل عليه . وسيأتى وجه الرد عليه فى آخر الباب .



قال الإمام أبوالمعالى : « فإذا (١) اتضح المراد من حقيقة الوجدانية ، على المجسمة (٢) فالمقصود من عقد هذا الباب : إيضاح الدليل على أن الإله واحد . ويستحيل تقدير الهين . والدليل عليه : أنا لو قدرنا الهين وفرضنا الكلام فى جسم ، وقدرنا من أحدهما ارادة تحريكه ، ومن الثانى ارادة تسكينه ، فتتصدى لنا وجوه مستحيلة كلها (٣) . وذلك أنا لو فرضنا نفوذ ارادتيهما ووقوع مراديهما . لأفضى ذلك الى اجتماع الحركة والسكون فى المحل الواحد . والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل . ويستحيل أيضا أن لا تنفذ ارادتهما . فإن ذلك يؤدي الى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهما . ثم مآله : اثبات الهين عاجزين ، قاصرين عن تنفيذ المراد . ويستحيل أيضا الحكم

(٢) الجملة : ط

(١) فاذن : ط

(٣) كلها مستحيلة : ط

ينفذ إرادة أحدهما دون الثاني . إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته
وسندل على استحالة ثبوت قديم عاجز «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم في صدر الكتاب أن

الجواهر لا تخلو عن قبيل من الأضداد الأعراض . وعلم بالضرورة : أن
الضدان لا يجتمعان . وتحقق أيضا : أن الإله إنما يطلق على كامل
الوجود . فإذا تقررت هذه الصفات . قلنا : هذان الإلهان المقدران ،
إذا أراد أحدهما تحريك جسم ، وأراد الآخر تسكينه ، فلا يخلو الأمر
من هذه الوجوه الثلاثة :

أما أن ينفذ مرادهما (١) . وهو محال . من جهة واحدة وهو اجتماع
الضدين . أولا يوجد مرادهما . وهو محال من وجهين : أحدهما : خلو
الجوهر عن الحركة والسكون ، والثاني : اثبات الهين عاجزين . وقد تقدم
أن الإله كامل الوجود ، والعاجز القاصر ليس بكامل الوجود . وأما أن
تنفذ إرادة أحدهما ولا تنفذ (٢) إرادة الثاني . فإن كان الأمر (٣)
كذلك ، أدى إلى قصوره [إذ] لم تنفذ إرادته . والقاصر تستحيل عليه
الإلهية .

وهذا هو دليل القرآن . قال الله تعالى : « ما اتخذ الله من ولد ،
وما كان معه من الاله . إذن لذهب كل الاله بما خلق ، ولعلا بعضهم على
بعض (٤) » لأن الإلهية . وهي كمال الوجود ، تقتضى أن لا يكون قصور
هنا لك ولا عجز . وقال تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (٥) »
وقال عز من قائل : « ولو اتبع الحق أهواءهم ، لفسدت السموات
والأرض (٦) » وهذا الفساد يكون بالأوجه التي ذكرناها . لأن اجتماع
الحركة والسكون محال . وعرو المحل عن الحركة والسكون ، مؤذن بعدم

(٢) أن تنفذ : ص

(٤) المؤمنون ٩١

(٦) المؤمنون ٧١

(١) ينفرد مرادهما : ص

(٣) الى كذلك : ص

(٥) الانبياء ٢٣

المحل . لأن استمرار بقاء الجوهر ، انما يكون بتعاقب الأعراض عليها
 أولا . وما لم تتعاقب ، استحال أن توجد هي أو يوجد فيها اجتماع
 الضدين .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : رتبتم هذه الدلالة على

اختلاف ارادتي القديمين . فبم تنكرون على من يعتقد قديمين ، يريد
 كل واحد منهما ما يريده الآخر ؟ قلنا : هذه الدلالة انما (١) تطرد (٢)
 على تقدير الاختلاف ، كما قررنا . وهي جارية أيضا على تقدير الاتفاق
 فان ارادة تحريك الجسم من أحدهما [مع ارادة الثاني
 تسكينه (٣)] ممكنة غير مستحيلة . وكل ما دل وقوعه على الحدوث (٤)
 والاتصاف ببعض القصور ، دل جوازه على مثله . والدليل عليه : أن من
 اعتقد جواز (٥) قيام الحوادث بالقديم - سبحانه وتعالى (٦) - ملتزما
 ما يفضى (٧) به الى الحكم بحدته ، نازل منزلة من يعتقد قيام الحوادث
 به ، وقوعا وتحققا . والجازي من أحد (٨) المحدثين في تنفيذ ارادته ،
 المتعرض (٩) لأن يمتنع (١٠) عرضة للنقص ، كالمعدول (١١) عما
 يريد (١٢) حقا تسوية (١٣) بين من يجوز ضده ، وبين ما اتفق رده »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الارادة لما كان حكمها ان

يتخصص بها حادث معين ، بحال معينة ، وزمان معين ، صح في الارادة

- | | |
|--------------------------------------|-------------------------|
| (١) انها : خ | (٢) مطردة : ط |
| (٣) مع ارادة الثاني تسكينه : سقط خ | (٤) العجز : ط |
| (٥) جواز : سقط خ | (٦) سبحانه وتعالى : خ |
| (٧) به : سقط ط | (٨) أحد : ط |
| (٩) المتصدى : ط | (١٠) يمنع : ط |
| (١١) كالمصدود : ط | (١٢) يريده : ط |
| (١٣) بتموية : ط | |

القديمة تعلقها بكل حادث ، فاذا فرضنا قديمين ، وقدرنا جسما واحدا .
فأراد أحدهما تحريكه ، ووافقه الثاني على ذلك . فإنا نعلم : أن إرادة
الثاني ، تسكين الجسم في الوقت الذي أراد الآخر تحريكه فيه ، ممكن
لا محالة .

لأن هذا الفعل فعل متجدد ، والإرادة حكمها أن تتعلق بكل
متجدد . وإذا حكمنا بأنه ممكن أن يخالفه فدلالة القصور تصح
مع إمكان الخلاف ، كما تصح مع وجود المخالفة . وبين ذلك : أن البارئ
- جل وعز - لا تقوم الحوادث بذاته . ولو اعتقد معتقد أن قيام الحوادث
به جائز ، وأن لم يقع ، لكان يلزمه من الحكم بحدوث الإله ، ما يلزم
من زعم أنها تقوم بذاته . ثم أكد ذلك بأن قال : أن الساعي إلى تنفيذ
مراده ، وقد علم أنه متعرض في ذلك لأن يصد ويصرف عن فعله ،
محكوم عليه بالقصور ، ما لم يقع رده ولاصده . وقد صار إمكان القصور
منه بمنزلة رده عما أراده .

ومثل [بعض] الأئمة في هذا مثلا . فقال : لو أن ليثا هصورا يساوره
أرنب ضعيف . وكانت تلك المساورة بمحفل من الناس ، لعلموا (١) أن
الأرنب مقهور مغلوب وإن لم تقع الغلبة . وذلك لامكان الغلبة ، حتى
يكون إمكان الشيء . حكمه حكم حصول الشيء .

وقد ذهب بعض الملحدين إلى الطعن في هذه الدلالة . قالوا نجد
أمرا يدل وقوعه على مدلول ما . ولا يدل الامكان من أن لا يقع على نقيض
المدلول الأول . قالوا : وهي معجزات الأنبياء . فالبارئ - جل وعز -
إذا قلب العصا ثعبانا ، فإنا ندل على أن الذي قلبت له العصا ثعبانا ،
صادقا في دعوى النبوة . وقد يمكن أن يخرق الله تلك العادة ويقلب
العصا ثعبانا ، على يد كاذب . ولو أطلقها على يد كاذب ، لكان ذلك

(١) ليعلموا : ص

طعنا في دلالتها على المعجزة . فقد صار امكان خلقها على يد الكاذب لا يقتزل منزلة وقوعها على يديه . وهذا الذي قالوه باطل . فان المعجزة تنزل منزلة قول الله - تبارك وتعالى - للعباد : « صدق عبدى » فاذا صح أن المعجزات تنزل منزلة تصديق الله - جل وعز - للنبي ، علم بعد ذلك انها لاتجوز أن تظهر على يد كاذب . وان ذلك محال غير ممكن . لأن الله - جل وعز - صدق به لذاته .



قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : بمتنكرون على من يزعمه ان اختلاف القديمين في (١) الارادة غير جائز ولا واقع ؟ قلنا : لو قدرنا انفراد أحدهما . لما (٢) امتنع في قضية العقل ارادته تحريك الجسم في الوقت المفروض . ولو قدرنا انفراد الثانى لم تمتنع ارادته تسكينه . فلا (٣) توجب ذات لا اختصاص لها باخرى ، تغيير احكام صفاتها : فليجز من كل واحد منهما عند تقدير الاجتماع ، ما يجوز عند تقدير الانفراد » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما من قال : ان القديمين لايجوز أن يختلفا في الارادة . فانه يقال له : ان الارادة كما تقدمت مشيئة لتجدد ، فاذا قدرنا انفراد كل واحد منهما ، فيجوز منه عند الانفراد أن يريد مرادا آخر لايريدده عند الاجتماع . اذا اجتمع . قيل : لما أوجب أحدهما تغيير حكم ارادة الثانى . وقد كانت ارادته مسترسلة متسحبة على المرادات . فما بالها في حال الاجتماع ، قصرت عن ذلك ؟ وهذا اشنع وأبلغ في التمانع ، وأدل على القصور من فرض قديمين ،

(٢) لا : ط لا : خ

(١) من : خ

(٣) ولا : ط

مختلفى الارادة - على ما سبق فى الدليل الأول - لأن ذلك التمانع انما يصور فى الفعلين . واذا قضينا أن أحد القديمين منع استرسال ارادة القديم الثانى ، فقد صرفنا التمانع الى نفس الذات ، والى ما يقوم بها ، وهذا يدل على القصور ، وأدعى الى النقص ، مع ما فيه من الفساد . لأن الارادة القديمة لا تتأثر ، ولا يتغير حكمها . فكيف صير هؤلاء الارادة القديمة ، يتغير حكمها فى حال وجود القديمين ، عن حالها ، فى تقدير انفراد القديم ؟

ثم يقال لهم : بم تغيرت الارادة ؟ أبنفس القديم أم بارادته ؟ فان قالوا بنفس القديم قيل : هذا محال . لأن ذات القديم لا تؤثر فى صفة القديم الثانى . اذ لا اختصاص لها بها ، وان زعم أن ذلك انما هو بالارادة . فهو محال . لأن الارادة المفروض تغيرها قديمة ، والارادة انما تتعلق بمتجدد - على ما سبق - فبطل ذلك من كل وجه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وقال (١) بعض الحذاق : غابتنا فى دلالة التمانع : امتناع وقوع مراديين (٢) واثبات قديمين على قضية هذا السؤال ، يفضى الى منع ما يجوز لكل قديم ، لو قدرنا انفراده . وذلك أحق بالدلالة على التعجيز والتنقيص »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نقول : ان التعجز والقصور فى

حق القديمين ، لو لم يقع كل واحد منهما ما أراده من فعله ، أو قصور أحدهما ان وقع ما أراد الآخر ، ولم يقع ما أراد هو ، كان مفروضا فى

(١) وقال : ط - قال : خ

(٢) مراديين : ط مراد : خ

فعل من الأفعال ، فاما صرف ذلك التمام الى صفات الذات . ، حتى يكون تقدير انفراد كل واحد منهما ، يجوز وقوع افعال منهما . فاذا وجد مجتمعين ، صار ذلك الذي كان يجوز منهما ممتنعاً مستحيلاً ، فقد اجتمع في هذا مع القصور ، بأثر القديم . والقديم لا يجوز ان يتاثر بحال .

قال الإمام أبو المعالي : « ولا تستمر هذه الدلالة على اصول

المعتزلة ، مع مصيرهم الى أنه يقع من العباد مالا يريدُه الرب - تبارك (١) وتعالى عن قولهم - ولا يتضمن ذلك عندهم : الحكم بقصوره . فان قالوا : الرب - تبارك (١) وتعالى - قادر على الجاء الخلق الى ما يريد (٣) . قيل : مراده عندكم أن يؤمن [من يؤمن] من (٤) العباد على الاختيار ، ايماناً مثاباً عليه ولا يريد منهم ايماناً هم (٥) اليه ملجؤون ، وعليه مكرهون . فالذي يريدُه لا يقدر على ايقاعه ، والذي تقدر عليه لا يريدُه (٦) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح . لأن المعتزلة

قسموا افعال العباد على ثلاثة أقسام : منها جنس وهو ما أمر المكلفون به . وهذا النحو مراد لله تعالى . وقبيح . وهو ما نهى عنه العباد . وهذا غير مراد لله - جل وعز - وقبيح مباح ، يجوز فعله ، ويجوز

(١) تبارك وتعالى : سقط ط

(٢) تبارك ، و : سقط ط

(٣) ما يريدُه : ط

(٤) من : سقط ط

(٥) وهم : ط

(٦) لا يريدُه : ط

عركه . وهذا ليس بمراد الله ولا مكروه له . فاذا قالوا : ان الكفر وسائر ما نهى الله عنه اذا وقع من الكفار والعصاة ، والله - جل وعز - لا يريد ، ثم لم ينسبوه بذلك الى القصور . فهلا قالوا : ان القديمين اذا اراد أحدهما ضد ما اراد الآخر ، فواجد ما اراد أحدهما ولم يوجد ما اراد الثاني . فلا يدل أيضا ذلك على القصور ، كما لم يدل في المسألة الأولى . وتبطل أيضا دلالة التمانع . وهذا الذي موهوا به وظنوه انفصالا عن السؤال ، ليس بانفصال على الحقيقة . فان الله - تبارك وتعالى - اذا ألجأ الخلق الى فعل ما يريد ، ففعلوه ، لم يكن ذلك الفعل مراد الله - تعالى - لأن ذلك الايمان ايمان لا يثاب عليه المؤمن ، وانما يثاب على ايمان يكتسبه . الذي قدر عليه - جل وعز - من الايمان الذي اضطروا اليه لم يرده . والذي اراده من الايمان الذي يكسبونه لم يقع منهم .

قال الإمام أبوالمعالى : « وقد أضرب شيوخ المعتزلة عن دلالة التمانع . لما ذكرناه . وهي المقصودة (١) في نص قوله تعالى : « لو كان فيهما الا الله ، لفسدنا (٢) . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت الدلالة منصوبة في القرآن ، تيمن العلماء بها . وزينوا تأليفهم وأوضاعهم لدلالاتها ، فكل من صد عنها أو دفعه رأيه المأفون عنها ، فانه مغبون الرأي ، خاسر الصفة .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل (٣) : اسندتم الدليل على الوجدانية الى استحالة ثبوت قديم عاجز . وانتم بالدليل على ذلك ، مطالبون . قلنا : لو قدرنا قديما عاجزا ، لكان عاجزا بعجز (٤) قديم قائم به

(١) المنصوبة : ط
(٢) الانبياء ٢٢٠
(٣) قد أسند ثم : ط
(٤) لكان عاجزا : سقط خ

والعقل يقضى باستحالة العجز القديم ، لأن من حكم العجز ، أن يمتنع
 به (١) من ايقاع الفعل الممكن في نفسه . ولو أثبتنا عجزا قديما ،
 لجرنا ذلك الى الحكم بإمكان الفعل أزلا ثم القضاء بأن العجز مانع منه ،
 وباضطرار نعلم : استحالة الفعل أزلا وهذا بمثابة قطعنا باستحالة تقدير
 حركة قديمة . إذ الحركة لا بد أن تكون مسبوقة بكون في مكان . ثم
 تكون الحركة انتقالا منه «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بين الامام استحالة فرض
 العجز قديما ، لأن العجز اذا كانت حقيقته ما يمتنع به وقوع الفعل
 الممكن ، ووقوع الفعل الممكن لا يصح في الأزلى ، لأن الفعل هو الحادث ،
 والحادث ما له أول ، والقديم لا أول له . فاذا كان العجز يمتنع به وقوع
 الفعل الممكن ، بين أنه لا يصح أن يقع أزليا ، ثم بين ذلك باستحالة وقوع
 الحركة أزلية . لأن حقيقة الحركة الانتقال والانتقال من ضرورته فرض
 مكانين . مكان منتقل منه ، ومكان منتقل اليه . فسبق المتمكن في المكان
 المنتقل منه ، يمنع كون الحركة أزلية . إذ الأزلى هو الذي لا أول له .
 وهذه الحركة قد تقدمها مكون ساكن في مكان . وما سبق بموجود
 استحالة أن لا يكون أزليا .

قال الإمام أبو المعالي : «فان قيل : ما ذكرتموه ينعكس
 عليكم في اثبات القدرة القديمة . إذ القدرة (٢) تقتضى تمكنا من الفعل ،
 فالتزموا من اثبات القدرة القديمة (٣) الحكم بإمكان فعل أزلى . قلنا :
 ليس من حكم القدرة ، التمكّن بها ناجزا . إذ لو قدرنا شاهدا قدرة

(١) من : خ

(٢) القدرة القديمة : ط

(٣) الأزلية : ط - القديمة : خ

باقية ، واعتقدنا ذلك مثلا ، فلا يمتنع تقدمها على المقدور ،
 ويمتنع (١) منع القادر من مقدوره مع استمرار قدرته • فوضح بذلك :
 انا لا نشترط مقارنة امكان وقوع (٢) المقدور للقدرة • ويستحيل من
 كل وجه التمكن من الفعل مع العجز عنه «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بيان ما قال رحمه الله : ان
 القدرة لا تتقاضى مقدورها ، تقاضى العجز المعجوز عنه ، لانا لو فرضنا
 تقدير بقاء القدرة الحادثة ، لأوشك أن يتقدم وجودها على وجود
 مقدور ، كما تقدم وجود القدرة القديمة على المقدورات الحادثة ، فلا
 نستنكر لو قدرنا بقاء القدرة ووجودها ، وتأخر المقدور • ويستحيل أن
 نفرض عاجزا متمكنا من مقدوره • هذا ما لا يصح فرضه •

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : بم تنكرون على من
 يزعم : أن مقدورات القديم - سبحانه - (٣) متناهية • والكلام في اثبات
 الوجدانية ، يثبت بنفى النهاية عن مقدورات الاله ؟ قلنا : ان خصص
 السائل السؤال بتعديد (٤) قديم واحد فالجواب : ان المقدورات لو تناهت
 مع أن العقل يقضى بجواز وقوع امثال ما وقع • والجائز وقوعه لا يقع
 بنفسه من غير مقتض • وفي قصر القدرة على ما يتناهى اخراج أمثاله
 عن امكان الوقوع اذ لا يقع حادث الا بالقدرة • وسياق ذلك يجر الى
 جمع الاستحالة ، والامكان فيما علم فيه الامكان «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحوادث لا ارتياب في
 جوازها • اذ لا يصح أن تكون واجبة الوجود ، لأنها لو كانت واجبة

(٢) وقوع : ط

(٤) بتقدير : ط

(١) ولا يمتنع : ط

(٣) سبحانه : خ

الوجود ، لما تخصص وجودها بوقت دون وقت . وكذلك نعلم أيضا :
 أنها ليست بمستحيلة لأنها قد وجدت . فلم يبق الا أن تكون جائزة .
 وإذا جاز ما وجد منها ، جاز أمثالها . لأن المثليين يتساويان في الواجب .
 والجائز . ولو قضينا بأن أمثالها وجودها ، لقدحنا فيما حددنا
 به المتماثلين . وإذا حكمنا بجواز أمثالها تبين أن المقدورات غير
 متناهية . إذ لو تناهت لقصرت القدرة عن أمثالها . وكان فرض وجودها
 محالا . وقد بينا جواز وجودها ، فامتنع القول بقصور القدرة القديمة عن
 أمثالها . لأنها لو قصرت عنها ، لم توجد . ولا استحال وجودها . والعقل
 قد قضى بجوازها . ولا أبين بطلاننا من أمر واحد يحكم عليه بالجواز
 والاستحالة .

قال الإمام أبوالمعالى : « وان فرض السائل السؤال في
 قديمين . فزعم : أن أحدهما : يقدر على قبيل من المقدورات والثانى يقدر
 على قبيل آخر وهذا من أغمض ما يسأل عنه . فنقول نحن تصور جسما
 ونتعرض لتقسيم (١) الدليل بتحريكه وتساكينه . فان زعم السائل : أنهما
 جميعا عاجزين (٢) عن مقهوريهما ، كان محالا مؤديا الى خلو الجسم
 عن الحركة والسكون . وان قدرنا (٣) السكون ، مقهورا لأحدهما .
 والحركة مقدورة للثانى ، فمال هذا التقدير : التمانع . كما قدرناه (٤) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا أيضا بين . لأن الجسم
 الواحد اذا تعرض القديم الواحد ، لتحريكه . وتعرض القديم الثانى
 لتساكينه . فان كان التحريك والتساكين غير مقهورين لهما ، أدى ذلك الى

(٢) خارجان : ط

(١) بتقسيم : خ

(٤) قررناه : ط

(٣) وان قدر السكون : ط

ما تقدمت استحالتة ، من خلو الجسم عن الحركة والسكون . وان قدر
السكون مقدورا لأحدهما ، والحركة مقدورا للثاني ، فيجرى فيه دليل
التمانع . اما أن يتم مراداهما جميعا . وهو محال لاجتماع الضدين
في المحل الواحد . واما أن لا يوجد مرادهما وهو محال ، لقصورهما وخلو
الثاني فيكون الذي لم يوجد مقدوره : قاصرا .

قال الإمام أبو المعالي : « وان قيل : الحركة والسكون

وقبيل الأنوان مقدور أحدهما ، وليس مقدور الثاني . فنفرض الدليل
في الأنوان (١) فان عورضنا فيها ، تعدينا (٢) الى قبيل آخر من
الأعراض . ولا نزال كذلك حتى ينساق الدليل الى أحد أمرين . اما أن
يشتركا في الاقتدار ، على قبيل من الأعراض ، ويترتب عليه التمانع .
اذ كل قبيل من الأعراض يشتمل على المضادات (٣) . وان
[عورضنا] (٤) فرضنا الدليل في المثليين من كل قبيل ، استقل (٥)
فيه الدليل . فان المثليين يتضادان كما سنذكر في درج الكلام ، ان شاء
الله - عز وجل - فهذا أحد مآلى الممانعة التي قدرناها »

قال المفيس أبو بكر بن ميمون : المثالان يتضادان ويستحيل

اجتماعهما والذي يحيل ذلك انا اذا قدرنا جوهرًا متحركًا بحركتين ،
فلا يخلو من أن يكون متحركًا باحدى الحركتين - فتكون الباقية لا توجب
للجوهر ، كونه متحركًا . وذلك اذا قدرناه حكم بخروج الحركة عن
صفة نفسها . لأن حكم الحركة أن يكون ما قامت به متحركًا ، وان قدر
المقدر كون الجوهر متحركًا انما هو بالحركة كليهما . فانه يسأل ويقال

(١) الألوان : ط (٢) تعديناها : ط (٣) المتضادات : ط

(٤) عورضنا : سقط خ - وفي خ : على المتضادات ، وان فرضنا

الدليل . . . الخ

(٥) ليستقر : ط - وفي خ : من كل قبيلة ، استقل فيه الدليل . الخ

ثله : أرايت الحركة الواحدة اذا انفردت . أكون الجوهر بها متحركا ،
أو لا يكون بها متحركا حتى يجتمعا ؟ فان قال : ان المحل يكون بالحركة
الواحدة متحركا . فيقال له : لا معنى لوجود الحركة الثانية . اذ الحركة
الأولى قد استقلت بتصيير المحل متحركا . مع أن وجود الحركة الثانية
ولم يتحرك بها الجوهر ، اخراج لها عن صفة نفسها .

وان زعم : أن الحركة الواحدة لا تستقل بتصيير المحل متحركا ،
فانها ان لم تستقل في ذلك ، فحال انفرادها لم يوجب ذلك أيضا .
اذا اجتمعت مع غيرها .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ولو قال السائل : ان أحد

القديمين ينفرد بالاعتقاد على جميع اجناس الأعراض . قيل : هل
يتصف الثاني بالاعتقاد على خلق الجواهر أم لا ؟ فان قال السائل
انه لا يقدر عليه . فقد أخرجه عن كونه قادرا أصلا . واثبات قديم غير
قادر على مقدور ، ولا عالم بمعلوم ، ولا حي بحياة : تحكم بادعاء
ما لا دليل عليه . وليس (١) من غرضنا في هذا المعتقد : الدليل على
نفيه . وقصدنا : التعرض لنفي قديمين ، يقدر لكل واحد منهما
حكم الالهية .

على أن القديم واجب وجوده . اذ لو قدر انتفاؤه لما وقع ممكن .
اذ الممكن لا يقع بنفسه . وفي العلم البديهي بجواز وقوع الممكنات ،
ما يقتضى القطع بوجوب وجود (٢) القديم . وفي الحكم بجوازه ،
انقلاب الواجب جائزا . فلو أثبتنا قديما غير مؤثر ، لكان لا يجب
وجوده . اذ لا يتعلق بوجوده جواز جائز من الأفعال . (٣) واذا كان
جائزا امتنع كونه قديما اذ القديم يجب وجوده والجائز يفتقر وقوعه الى
مقتضى والحكم بالجواز والعدم متناقض «

(١) وليس من : ط (٢) وجوب : ص (٣) فاذا : ص

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الفصل يجب الاعتناء به

فانه ذكر أن أحد القديمين ان قدر أنه خالق جميع الاعراض ، وذكر أن الثاني ليس بقادر على خلق الجواهر ، فانه اثبت قديما يجب وجوده ، ولا يتوصل الى العلم به ، لانا انما توصلنا الى العلم بالله جل وعز بمخلوقاته . ومن قدر الها لاقدرة له ولا مقدور ، ولا علم ، ولا معلوم . فقد ادعى دعوى لا يتوصل الى العلم بها .

ثم ان القديم - جل وعز - يجب وجوده لحصول الممكن . والممكن لايتخصص أحد قسمه الا بمقتض . والبارى جل وعز - الواجب الوجود ، لو قدرنا عدمه ، لما صح ان نعلم الممكن . اذ الممكن لايتخصصه بالوجود ، دون العدم ، الا المقتضى . والمقتضى لايد أن يكون واجب الوجود ، اذ كان لو كان جائز الوجود ، لافتقر الى المقتضى ، افتقار سائر الجائزات اليه . وليتسلسل القول في ذلك الى غير اول .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قال السائل : خلق الجواهر

مقدور للذى لم نصفه بالاقتدار على خلق الاعراض . فينتال (١) : الجوهر الفرد العرى عن الاعراض غير ممكن . ولا يتعلق الاقتدار (٢) الا بممكن ، وحق المقتدر على الاختراع ان يتمكن من ايقاع مقدوره . وهذا القدر كاف . فافهمه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا زعم الزاعم : ان

الاعراض خلق لأحد القديمين ، وان الجواهر خلق للثاني . فقد جاء هذا القائل بمحال . لأن خلق الاعراض في غير محال ، لايجوز ، وخلف

(٢) الاقتدار : ط

(١) فنقول : ط

الجواهر من غير أن يقوم بها أعراض ، لايجوز . والخلق انما يكون
فى ممكن . وهذا الذى فرضوه : محال . والمحال لايجوز أن يكون
مقدورا .



قال الإمام أبوالمعالى : فهذه (١) جمل كافية فى اثبات

العلم بالصفات الواجبة النفسية . وقد ضمناها وادرجناها ما يستحيل
على البارى - تعالى - حيث نفينا عنه خصائص الجواهر والأعراض .
ونصبنا الأدلة على تقدسه عن احكام الاجسام . وما ذكرناه يغنى عن
التعرض لكثير مما رسمه (٢) المتكلمون ، فيما يستحيل على البارى -
تعالى -

وإذا سأل العاقل عما يستحيل على ربه . فالعبارة الوجيزة فى
الجواب أن نقول يستحيل عليه كل ما يدل على حدثه ، ويندرج تحت
ذلك استحالة تحيزه (٣) وقبوله الحوادث ، وافتقاره الى محل يحله .
وكل ما ذكرناه أحد قسمى الصفات الواجبة . وهى النفسية منها ، فأما
المعنوية فها نحن نبتدؤها «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كل ما تقدم من ذكر ما يجب

الله - تعالى - من الصفات ، فانما كان فى الصفات النفسية ، التى منها
وجوده وقدمه ويقاؤه ومخالفته للحوادث ، وتنزعه عن
قيام الحوادث به ، وتقدسه عن أن يكون على صفات الاجسام والأعراض
فهذا الفصل فى بيان ما يجب لله - تعالى - وما يستحيل عليه . وإذا
شاء السؤال عما يستحيل على البارى - جل وعز - فإن

(١) وهذه : ط - فهذه جملة : خ

(٢) يرسمه : ط (٣) تميزه : ط

أوجز عبارة وأخصر شرح ، أن نقول كل ما كان من صفات الحوادث ، يدل على العلم بحدثها ، فهو محال على الباري - جل وعز - إذ لو كان على تلك الصفات ، لكان حادثا لأن الدليل يجب اطراده . وان انكسر لم يكن دليلا وقد علمنا : أن الجواهر جائزة الوجود ، وكذلك الأجسام . فعلمنا بذلك استحالة كونه جسما . إذ لو كان جسما لكان جائزا ، ولا افتقر الى مقتضى . وكذلك يستحيل عليه قيام الحوادث به . لأنه إنما استدللنا على حدوث الأجسام بقيام الحوادث بها .

بَاب

اثبات العلم بالصفات المعنوية

قال المفسر أبو بكر بن ميثون : اعلم : ان كل مثبت للالهية :
من معتزلى أو فيلسوف ، أو غيرهم من الطوائف . متفقون على أن الله
عالم . والمعتزلة يصفون الله - جل وعز - بأنه حي قادر ، وإنما الخلاف
بيننا وبينهم من حيث نقول : ان الله عالم بعلم ، وحي بحياة ، مرید
بارادة قديمة ، قادر بقدره ، متكلم بكلام سميع بسمع ، بصير ببصر .
وخالفنا المعتزلة فيما قلناه . فقالوا : أنه حي عالم قادر لنفسه . وقال
بعضهم : انه مرید بارادة حادثة ، يخلقها فى غير محل ، وأنه تكلم
بكلام يخلقه فى محل . وليس تسميتهم له بمتكلم كتسميتهم له بمرید ، لأن
معنى كونه - عندهم - متكلماً : أنه خلق الكلام . ولا يرجع من خلق
الكلام حكم إليه . وأما مرید فانه يرجع إليه من الارادة الحادثة ، حكم
له . فهذا بسط القول فى هذه المسألة . والمقصود الأهم منها : اثبات
الصفات القديمة - على ما يأتى بيانه ان شاء الله -



قال الإمام أبو المعالى : « اعلم (١) - أرشدك الله - أن
الكلام فى هذا الباب يتشعب . وهو عمدة (٢) التوحيد . وغرضنا على
مقدار قصدنا : ضبط ركنين : أحدهما : اثبات العلم فى أحكام (٣)
الصفات . والثانى : اثبات العلم بالصفات (٤) الموجبة لأحكامها . فاملة

(١) اعلوا أمشدكم الله تعالى : ط

(٢) عمدة أهل التوحيد : ط

(٣) فى أحكام : خ - بأحكام : خ

(٤) بالصفة : خ

الاحكام ، فمما نصدر الباب به : أن نوضح كون صانع العالم قادرا عالما .
 ولا حاجة عندنا (٥) ، بعد سبق المقدمات التي ذكرناها ، الى نظـر
 واعتبار ، فى القطع بكون الصانع عالما قادرا . فاذا تقرر أن البارئ -
 تعالى - صانع العالم وتبين (٦) للعاقل لطائف الصنع ، وأحاط بما
 تتصف به السموات والأرضون (٧) وما بينهما من الاتساق والانتظام
 والاتقان والاحكام . فيضطر الى العلم بأنها لم تحدث الا من عالم بها
 قادر عليها . ولا يستريب اللبيب العاقل (٨) فى امتناع الاجتماع من
 الموتى والجهلة والجمادات والعجزة . وكذلك (٩) يعلم كل عاقل على
 البديهية أن الفعل الرصين المحكم المتين ، يستحيل صدوره من الجاهل
 به . ومن جوز ، وقد لمحت (١٠) له أسطر منظومة ، وخطوط متسقة
 مرقومة ، صدورها من جاهل بالخط كان عن المعقول خارجا ، وفى تيه
 الجهل والجا «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعلومات الضرورية لا تفتقر

الى تقديم نظر ، وتحريز عبر ، واذا شاهدنا العالم وفيه عجائب الآيات
 وغرائب المصنوعات من أفلاك تدور بحسبان ، ونجوم تطلع وتغرب على
 هيئة الاحكام والاتقان ، وولتفت الى هذا العالم السفلى ، فننظر الى
 العناصر الأربع ، التى هى النار والهواء والماء والأرض ، ثم ننظر الى
 المركبات ، التى هى المعدن والنبات والحيوان ، فنعلم عند ذلك : أن
 هذه أفعال محكمة متقنة . والفعل المحكم المتقن لا يصدر الا من عالم

(٥) عند : خ - بنا : ط

(٦) واستبان : ط

(٧) والأرض : ط

(٨) العاقل : سقط ط

(٩) ويعلم : خ - وكذلك يعلم : ط

(١٠) لمحت : خ - لا بحث : ط

يه ، قادر عليه ، غير جاهل ولا عاجز ولا يكون العالم القادر الا حيا .
ومتى خطر بخاطر انسان أن الفعل المحكم يكون من جاهل عاجز موات
غير حي ، فقد خطر بباله ما ترده بديهة العقل .

واستغنى هذا البرهان عن أن يقام عليه دليل . لأنه علم ضرورى
ولكنه مع كونه علما ضروريا ، مبنى على نظر ، لأن قاعدة هذا
البرهان حدث العالم ، وهو معلوم نظرى - على ما سبق بيانه من ترتيب
الأدلة فيه - ولا ينكر ذلك بأن العلم باجتماع الضدين ضرورى ، وهو
متركب على علم نظرى ، وهو اثبات الأعراض .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « وقد حاول بعض المتكلمين سبر

النظر وطرق العبر فى ذلك . ومسلكهم ما نوميء اليه . وذلك أنهم
قالوا : الفينا الأفعال تمتنع على بعض الموجودات [ولا تمتنع على
بعضها] (١) ثم اذا نظرنا فى الموانع جرننا السبر والتقسيم الى أن الذى
لا يمتنع عليه الفعل : القادر العالم . ومآل ذلك يستند الى دعوى الضرورة
اذ لو قال قائل : لا يمتنع الفعل (٢) على موجود ، لكان الوجه فى
الرد عليه : مستند الى جحد الضرورة . فاذا اضطرنا الى ذلك انتهاء ،
كان الأخرى ان نتمسك به ابتداء . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى ذكره هؤلاء ، ليس

باستدلال . اذا اعتبر . وانما هو ذكر الأمر كيف وقع . لأنهم لا يجدون
فعلا محكما متقنا ، الا من قادر عالم ، لأنهم لو سئلوا ، وقيل لهم : بل
كل موجود عالما كان أو جاهلا ، قادرا قدرا ، وعاجزا حيا ، فرض

(١) من ط

(٢) الفعل : ط

[حيا] أو مواتا . فان الفعل المحكم المتقن ، لا يمتنع منه . ومن جوز وقوع
الفعل المتقن من الجاهل العاجز الموات ، فلا سبيل الى مكالته ، الا نسبته
الى جحد الضرورة . فلنسلك طريق الضرورة ابتداء ، كما يضطر هؤلاء
الى سلوكه انتهاء .

...

...

...

قال الإمام أبوالمعالی : « فان قيل : قد أطلق العقلاء القول

بدلالة المحكم على (١) المحكم . والذي ذكرتموه خروج عن (٢) قولهم
قلنا : المرضي عندنا في ذلك : ان الحادث يدل على القدرة ، او على كون
القادر قادرا . والمحكم يدل على كون المحكم عالما . ولكن ندرك كون
بما ذكرناه دليلا ، ضرورة من غير احتياج ، الى مباحثة ونظر ، يفضى
اذا صح ، الى (٣) العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل »

قال المشير أبو بكر بن ميمون : العلم الضروري يتميز عن

العلم الاستدلالي . لان العلم الضروري يوجد من غير مطالعة دليل ،
والاستدلالي لا يحصل الا بعد الوقوف على الدليل . قالوا : فاذا كان
البارئ - جل وعز - متصفا بانه عالم قادر حي . ويعلم ذلك علم
ضرورة ، فكيف يصح مع هذا ان يقال : ان الاتقان يدل على علم المتقن ؟
فانفصل الامام عن ذلك بهذا الذي قاله ، من ان المعرفة ، بان الاحكام
تدل على علم المحكم ، معرفة ضرورية لا يحتاج فيها الى نظر ، والذين
يجعلونه علما استدلاليا ، يقولون : لو كان هذا علما ضروريا لم نحتاج
الى ذكر الدليل ، كما ان سائر العلوم الضرورية كعلم المرء بنفسه ، وعلمه

(١) علم : ط

(٢) على : ط

(٣) على : خ

بآلامه ، يقترن به دليل • والذي حمل القائلين بأن الاحكام دليل على المحكم ، ما بين الاحكام وعلم المحكم من العلاقة (١) • ولو قيل : ان هذا ضرورى دون ذكر الدليل ، لم يعط العلم الضرورى تلك العلاقة •

قال الإمام أبوالمعالى : « واذا (٢) اتضح كون البارى - تعالى - (٣) عالما قادرا ، فباضطرار تعلم كونه حيا • ولو نظر العاقل بدنيا فى الفعل ، واعتقد ان له صنعا ، فيضطر منه الى العلم بكون صنعه حيا • اذا درا عن معتقده (٤) وساوس الطبائعيين - كما سبقت الاشارة اليها - فهذا القدر كاف فى هذا المعتقد »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : للأئمة فى الاستدلال على كون البارى - جل وعز - حيا ، طريقان : أحدهما : ما تقدم الاستدلال به على كونه عالما قادرا • فاذا اثبت ذلك ، وجب أن يكون حيا • اذ الحياة شرط فى وجوب العلم • ومن الأئمة من لا يتوصل الى العلم بكونه حيا ، الا بالعلم بكونه عالما قادرا ، اذ الفعل نفسه يقتضى من وجوب كون الفاعل حيا ، ما يقتضى كونه عالما • اذ الفعل ممتنع على من ليس بحى ، كما يمتنع على من ليس بقادر ولا عالم •

فصل

فى أن صانع العالم مرید

قال الإمام أبوالمعالى : « صانع العالم مرید على الحقيقة • وذهب « أبو القاسم الكعبى » الى أن البارى - سبحانه (١) - وتعالى -

(٢) نفاذا : خط

(١) العلامة : خ

(٤) معتقداته : خط

(٣) سبحانه : ط

(٥) سبحانه و : خ

لا يتصف بكونه مريدا على الحقيقة • وان وصف بذلك شرعا في أفعاله ،
فالمراد بكونه مريدا لها (١) : انه خالقها ومنشئها • واذا وصف بكونه مريدا
لبعض [أعمال العباد] (٢) : فالمراد بوصفه : انه أمر بها • وذهب
« النجار » (٣) الى أن الباري - تعالى - مرید لنفسه • ثم قال عند
المراجعة : المعنى بكونه مريدا : أنه غير مستكره ولا مغلوب •

وذهب بعض معتزلة البصرة الى أن الباري - سبحانه - (٤) مرید
للحوادث بإرادات (٥) حادثة ثابتة لا في محال • وزعموا : أن كل حادث
من أفعاله ، مراد له ، بإرادة حادثة • وكل مأمور به من أفعال العباد ،
مراد له • ولا تتعلق إرادة واحدة بمرادين - عندهم - ثم ان الارادات
تقع حادثة غير مرادة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة على بكرة أبيهم لم

بجعلوا وصف الباري - تعالى - بكونه مريدا كوصفه بكونه عالما قادرا
حيا ، لأن هذه صفات ترجع اليه • وأما « الكعبي » فإنه يجعل كون
الباري - تعالى - مريدا راجع اليه • لأنه اذا كان معنى كونه مريدا ،
كونه خالقا ، وكونه خالقا ، لا يرجع اليه منه حكم • فلذلك لا يرجع من
كونه مريدا اليه حكم • وأما « النجار » فإن قوله الأول يوصيء الى أن
حكمه في كونه مريدا كحكمه في كونه عالما ، لأنه قال : انه مرید لنفسه
لكنه بين بعد ذلك : أنه ليس مراده مراده في كونه عالما ، حين قال :
ان معنى ذلك ليس بمستكره ، ولا مغلوب •

(١) بكونه انه مرید : خ (٢) أفعال : ط
(٣) هو أبو الحسين بن محمد النجار ، رئيس النجارية • وهو
وأتباعه - كما يذكر صاحب التبصير - يوافقون أهل السنة في بعض
أصولهم • مثل خلق الأفعال ، والمعتزلة في بعض أصولهم أيضا • مثل نعي
الرؤية والقول بحدوث الكلام • وقدمات النجار حوالي عام ٢٣٠ هـ

(٤) سبحانه : خ - تعالى : ط

(٥) بإرادة : ط

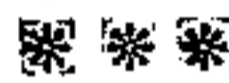
وأما البصريون فانهم يعتقدون أن الحكم الراجع من الارادة الحادثة
 التى فى غير محل ترجع اليه ، وكلهم متفقون على أنهم لا يقولون انه
 مرید لنفسه ، كما يقولون : انه عالم قادر لنفسه . والذى ثناهم عن هذا
 وصرفهم : ما اعتقدوه من أن الحكم المعلق بالنفس يجب أن تعم
 تعلقاته . ولهذا لما كان عالما بنفسه ، كان عالما بكل معلوم ، ولما كان
 قادرا لنفسه ، كان قادرا على كل مقدور فلو كان مریدا لنفسه ، لكان
 مریدا لكل مراد . وذلك مما يابونه - وسيأتى تفصيل الرد عليهم ، اذا
 خضنا فى ذلك ان شاء الله تعالى -

قال الإمام أبو المعالى : « فأما (١) وجه الرد على الكعبى
 ومتبعيه : ان نقول : ان (٢) سلمتم لنا : ان اختصاص أفعال العباد
 بالوقوع فى بعض الأوقات على خصائص من الصفات ، يقتضى
 القصد (٣) منهم ، الى تخصيصها بأوقاتها ، وخصائص صفاتها (٤)
 وكما (٥) ان الاتساق والانتظام والاتقان والاحكام ، يدل على كون المتقن
 عالما . فكذلك الاختصاص يدل على كونه قاصدا الى التخصيص . والأدلة
 العقلية المفضية الى القطع يلزم اطرادها . ولو تخيل العاقل ثبوت الدلالة
 غير [مطردة فى أمر] (٦) لكان ذلك مؤذنا (٧) بخروجها (٨) عن
 قضية الدلالة (٩) عن العموم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « الكعبى » لما سلم ان الواحد
 منا اذا فعل فعلا مختصا بوقت ، فلا بد ان يكون مریدا له قاصدا اليه . وأفعال
 البارى - تعالى - تتخصص بأوقاتها . فليكن اختصاصها ، دليلا على

- | | |
|----------------------|------------------|
| (١) وأما : ط | (٢) قد : ط |
| (٣) القصد منهم : خ | القصد : ط |
| (٤) صفاتها : ط | (٥) كما : ط |
| (٦) دالة : ط | (٧) موجبا : ط |
| (٨) لخروجها : ط | (٩) الأدلة : ط |

كونه مريدا لايقاعها ، فى أوقات معينة • وعلى هيئات مخصوصة : اذ لو
 نلم نقل ذلك ، لأخرجنا الدليل عن الاطراد والأدلة العقلية لابد لها من أن
 تطرد • اذ لو لم تطرد ، لم تكن أدلة • ولو قدرنا أن أفعالنا تدل على
 كوننا مريدين لها ، ولا تدل فى حق الله - جل وعز - للزم من ذلك أيضا:
 أن يكون الاتقان والاحكام فى حقنا ، دالا على كوننا عالمين بذلك الفعل
 ولا يكون ذلك دليلا فى حق الله - تعالى - وهذا محال •



قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : انما يدل الفعـر»

شاهدا ، على القصد من حيث لا يحيط الفاعل بالمغيب (١) عنه • فاذا
 لم يتصف بكونه عالما ، بوقت وقوع ذلك (٢) الفعل ، وما يختص به •
 لم يكن بدمن تقدير (٣) قصد ، والبارى - سبحانه (٤) وتعالى - عالم
 بالغيوب على حقائقها • فوق الاجتزاء بكونه عالما ، عن تقدير كونه
 مريدا •

وهذا باطل من أوجه : أحدها (٥) : أن ما ذكروه ، يجر عليهم ،
 أن يحكموا بأن البارى - تعالى - غير قادر ، اكتفاء بكونه عالما • وفرقا
 فى ذلك بين الغائب (٦) والشاهد «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى ذكره « الكعبى »

وظنه انفصالا عن السؤال ، بعيد غاية البعد عن سنن التحقيق • وذلك
 أن الصفات تختلف أحكامها ، واختلاف أحكامها ، لايجيز بيانه بعضها
 عن بعض • الا ترى أن العلم يتعلق بأحكام العقول الثلاثة : الواجب

- | | |
|---------------------------|--------------------------|
| (١) يقصد الأمور الغيبية | (٢) ذلك : سقط ط |
| (٣) تخصيص مقصد : ط | (٤) سبحانه و : خ |
| (٥) أقربها : ط | (٦) الشاهد والغائب : ط |

والجائز والمستحيل . فيعلم بالعلم ، البارى - جل وعز - وهو واجب الوجود ، ويعلم به المستحيل ، وهو ممتنع الوجود ، ويعلم به الممكن ، وهو جائز الوجود .

والقدرة لا تتعلق من أحكام العقول ، الا بالممكن خاصة . والارادة لا تتعلق من الممكن الا بما يعلم الله انه يكون . فاذا تبين عموم تعلق العلم ، وخصوص تعلق الارادة ، فكيف يصح ان يجعل العلم نائبا عن الارادة ؟ هذا ما لا يصح . ولو جاز ذلك أيضا ، لاكتفى بكونه عالما عن كونه قادرا . وهذا ما لم يقل به قائل .

...

...

...

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم نفرض عليهم فاعلا ، شاهدا

مطلعا على ما سيكون من فعله ، بانباء صادق اياه ، او اعلام الله تعالى (١) اياه . ولو كان الامر كذلك ، لافتقر الفعل مع ذلك الى القصد اليه ، فبطل التعويل على صرف وجه الدليل ، الى ذهول الفاعل ، عما لم يقع من فعله (٢) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا أيضا دليل واضح . لأن

الارادة لو لم يوجب حصولها فى حق المخلوق الا انطواء الغيب عنه ، للزم من عرفه الله - جل وعز - على مال أمره ، أن لا يفتقر الى ارادة . ونحن نعلم من علم الغيب بانباء الصادق اياه ، لا بد له مع ذلك من ارادة تخصص بها فعله ، ثم العجب منهم فيما قالوه ، ونحن نعلم أن المراد

(١) تعالى : سقط (ط)

(٢) الفاعل لما لم يقع على فعله (خ)

حقه أن يكون معلوما للمريد ، حتى قال الأئمة : ان الارادة والعلم متلازمان . فاذا كانت الارادة تلازم العلم بالمراد ، فكيف يجعل « الكعبي » الارادة لاتكون الا ممن لا يعلم ؟ هذا عكس المعقول ، وهدم قواعد الأصول .

...

...

...

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم الناظر فى الأفعال المقدورة للعباد ، يستدل على قصدهم : بأفعالهم ، وان لم يخطر له ذهولهم ، وانطواء الغيب (١) عنهم . فلو كان الفعل يدل على القصد شاهدا ، من حيث لم يعلم الفاعل مال الأفعال لتوقف الاستدلال للناظر على ان يخطر ذلك بالبال . فان انخرام (٢) ركن من الاستدلال ، يمنع العثور على العلم فى ثانى الحال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قاله صحيح . فان الناظر نظرا ، تتشعب أركانه لايتوصل الى العلم بالمنظور فيه ، الا بالمرور على جميع الأركان ، فلو كان الفعل انما يدل على القصد فى حقنا من حيث لانعلم الغيب ، لما جاز لنا ان نستدل بما نشاهده من أفعال المخلوقين على قصودهم ، ما لم يخطر بفكرنا انطواء الغيوب عنهم ، اذ هو ركن من أركان النظر فى اثبات القصد ، عند « الكعبي » وأصحابه ، وانخرام ركن من أركان النظر ، لا يوصل الناظر الى العلم بالأمر المنظور فيه .

...

...

...

قال الإمام أبوالمعالى : « وان تعسف متعسف من متبعي « الكعبي » وزعم : ان الفاعل شاهدا ، غير دال على قصد

(٢) الحرام (خ)

(١) الغيوب (ط)

الفاعل اليه ، وان ثبت القصد فهو غير مدلول بالفعل . فيقال (١) له :
 هذا جحد للضرورة ، وتعرض لالتزام الجهالات (٢) . وأقرب ما يعارض
 به (٣) هذا القائل أن يقال له (٤) : لا يدل المحكم على علم المحكم ،
 وان ثبت العلم قيدلالة اخرى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين . لأن وجه دلالة

التخصيص على الإرادة ، كوجه دلالة الاحكام على العلم . فمن زعم أن
 التخصيص لا يدل شاهدا ولا غائبا على الإرادة ، كوجه دلالة الاحكام
 على العلم ، لزمه أن يقول : لا تدل الأفعال المحكمة على علم فاعلها .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالي : « وهذه الطريقة لاتستمر على

أصول المعتزلة ، من البصريين ، على « الكعبي » فانهم قد نقضوا
 الدلالة في قواعد من العقائد . ونحن نورد الآن وجها ، واحدا (٥)
 وهو : أن الاحكام في فعل الباري - تعالى - دلالة على كونه عالما
 عندهم . واثبتوا أفعالا محكمة ، مخترعة شاهدة (٦) للعبد - على
 زعمهم - وهي صادرة منه مع غفلته عنها ، او ذهوله (٧) عن معظم
 صفاتها . فاذا (٨) صار لهم نقض (٩) أدلة الاحكام ، لم تستمر لهم
 مطالبة « الكعبي » بما مهدناه من السبيل في لزوم طرد الدليل . وهذا
 القدر كاف في الرد على « الكعبي »

(١) فيقال له : ط - فيقال : خ

(٢) جهالات : ط

(٤) له : من ط

(٣) به : سقط ط

(٥) واحدا : ط

(٦) شاهدا : ط - مخترعة : سقط خ

(٨) صار : ط - صار : خ

(٧) لذهوله : ط

(٩) دلالة : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إذا كان دليلنا على وجوب
 كون التخصيص مفتقرا الى الارادة ، كوجوب كون الاتقان والاحكام مفتقرا
 الى العلم ، وكان البصريون يجوزون صدور الأفعال من الغافل
 والذاهل . وهم الموقعون لها والمخترعون جميعها ، لم يبق لهم دليل
 يقيمونه على «الكعبي» اذ الأصل الذي يدور عليه النظر في اثبات الارادة -
 وهو العلم - قد أبطلوه . ومن أبطل الأصل ، أبطل ببطلانه الفرع .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالي : « فأما (١) وجه الرد على

« النجار » وأشياعه (٢) . فهو ان نقول : قولكم ان الباري -
 سبحانه (٣) - مرید لنفسه مقسم (٤) عليكم فان أردتم بذلك كونه مریدا
 قاصدا على التحقيق ، كما نعتموه بكونه عالما لنفسه . فسيأتي الرد
 عليكم وعلى اخوانكم ، اذا نجز غرضنا من اثبات العلم باحكام الصفات
 [وشرعنا في نصب القواطع على العلم بثبوت الصفات] (٥) ولا وجه
 في الرد عليهم ان سلخوا هذا المسلك ، الا التمسك بالطرق الدالة على
 العلم والقدرة والحياة .

وقد حاولت المعتزلة طرقا في منع كون الباري - تعالى - مریدا
 لنفسه ، كلها باطلة . وسنشير الى الغرض منها ، عند ردنا على
 البصريين .

وان زعم (٦) «النجارية» ان المعنى بكونه مریدا لنفسه : انه غير
 مغلوب ولا مستكره . يقال لهم : قد فسرتهم اثباتا بنفى (٧) . فان

(١) وأما : ط (٢) وأتباعه : ط

(٣) سبحانه : ط (٤) مقسم : ح

(٥) وشرعنا في نصب القواطع على العلم بثبوت الصفات : سقط ط

(٦) فان زعمت : ط (٧) الاثبات بالنفى : ط

نفي الغلبة والاستكراه [متفق عليه • ثم تطالبون] (١) بعد هذه الموافقة بأن تثبتوا كون الاله قاصدا الى فعله • فان منعوا (٢) من ذلك ، ألزموا ما ألزم « الكعبي » [على ما قدمناه] (٣) حرفا حرفا • ومآل هذا المذهب ، يرجع الى نفي (٤) حكم الارادة «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « النجار » في قوله : ان

الله مرید لنفسه : قد جاء بعبارة أصحابه ، النافين للصفات ، القائلين بان الله عالم بنفسه ، قادر بنفسه • والمراد بذلك عندهم : انه عالم بغير علم (٥) ، قادر بغير قدرة • فان ارادوا ذلك فلا سبيل الى الرد عليهم ، الا بما يرد على من أنكر الصفات • واما ان فسر كونه مريدا لنفسه ، بانه غير مغلوب ولا مستكره • فهذا ما لا خلاف فيه ، لأن قدم الباري - جل وعز - ووجوب وجوده ، يحيل كونه مغلوبا ، لأن المغلوب مقدر عليه • وكذلك المستكره • والمقدور : هو الممكن • والواجب الوجود يستحيل كونه مقدورا • فاذا وقع الاتفاق بيننا وبينهم في نفي الغلبة والاستكراه على الباري - جل وعز - سألوا بعد ذلك عنه • أثبتونه قاصدا الى ما يفعله من الأفعال ؟ فان أثبتوا كونه قاصدا بارادة قديمة وافقوا أهل الحق ومذهبهم • وان امتنعوا من اثبات كونه قاصدا ، أقيم عليهم من الحجج ، ما أقيم على « الكعبي » •

...

...

...

(١) فان نفي الغلبة والاستكراه يتضمن اثبات حكم صفة ، ثم هم مساعدون على نفي الغلبة والاستكراه ، ومطالبون بعد هذه الموافقة ... الخ : ط

(٢) تمنعوا : ط

(٣) على ما قدمناه : ط

(٤) نفي : ط

(٥) نفي : ط

(٥) بغير علم زائد على نفسه • لا أن المراد نفي العلم مطلقا • وكيف ينفي العلم وهو يقرأ في القرآن : « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم » ؟

قال الإمام أبو المعالي : « وقد ألزم النجارية على

أصلهم (١) مناقضات • ف قيل لهم : ان كان المرید هو الذي لا يغلب ولا يستكره ، فليكن الباري - تعالى - (٢) مریدا لنفسه ، من حيث انه غير مغلوب فيه (٣) ولا مستكره عليه (٤) •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يريد بهذه المعارضة : أنهم

إذا قالوا : انه غير مغلوب ولا مستكره ، فليلتزموا على ذلك أن يقولوا : انه يكون مریدا لنفسه ، كما يكون مریدا للحداثات ، لأنه كما تنتفى الغلبة والاستكراه عن كونه مریدا للحداثات ، كذلك أيضا تنتفى الغلبة والاستكراه عن كونه مریدا لنفسه • وان قالوا ذلك ، أبطلوا غاية الابطال • فان المراد انما يكون متجددا • والواجب الوجود الأزلي القديم يستحيل أن يكون مرادا •

...

...

...

قال الإمام أبو المعالي : « وأما البصريون • فالكلام عليهم في

فصلين : أحدهما : في وصفهم الباري تعالى (٥) بكونه مریدا • والثاني في (٦) حكمهم بحدوث ارادته • فنقول أولا : ما دليلكم على كون الباري - تعالى - مریدا ؟ فان زعموا : ان الدليل على ذلك : اختصاص الحوادث بأوقاتها وصفاتها ، بطل عليهم دليلهم بالارادة (٧) الحادثة ، التي أثبتوها ، وزعموا : انها غير مرادة ، وانها (٨) حادثة مختصة بأوقاتها • وهي غير مرادة »

(٢) تعالى : خ

(٤) عليها : ط

(٦) في : ط

(٨) فانها : ط

(١) على لفظهم : خ

(٣) فيها : ط

(٥) تعالى : ط

(٧) بالارادات : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم مرارا : أن الأدلة

يجب اطرادها • وإذا انكسرت بطل كونها أدلة • والحوادث المختصة
بأوقاتها ، أن دلت على ارادة مخصصة ، فليدل كل حادث مخصص على
الارادة • والارادة الحادثة مختصة بوقتها • فلتفتقر الى ارادة تخصصها
بذلك الوقت ، ثم يلزم أن تكون تلك الارادة مختصة أيضا بارادة أخرى ،
ويتسلسل ذلك الى غير غاية • وما تسلسل الى غير غاية ، لم تتحصن
منه البداية •

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا : الارادة يراد بها ،

ولا تراد هي (١) في نفسها ، وربما يضربون أمثالا يموهون بها ،
فيقولون (٢) : بعض المحسوسات تشتهي (٣) • والشهوة لا تشتهي •
والأمر المطلوب يتمنى ، والتمنى لا يتمنى • فكذلك (٤) الارادة ،
لا تراد • ويراد بها • وهذا الذي ذكره ، دعوى عريه عن البرهان (٥)
فان من جمع بين مختلف فيه ومتفق عليه ، احتاج الى نصب دليل
قاطع على وجوب الجمع بينهما • ثم لا يسلم ما قالوه من معارضات (٦)
تخالفه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما احتجاجهم بالشهوة ،

فلا حجة لهم فيها • لأن الشهوة ضرورية في الانسان ، وليست من فعله ،
وانما هي كأفراحه واحزانه • وأما التمنى - وان كان يكتسبه المرء -

(١) هي : ط - ولا تراد : خ

(٢) ويقولون : ط

(٣) يشتهي : ط

(٤) وكذلك : ط

(٥) عن البرهان : ط

(٦) معارضة : ط

فانه وان امتنع تمنيه ، فان ذلك يجرى [مجرى] العادة . وكان يجوز
ان يتمنى فى العقل .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالى : « ولو (١) قال قائل : العلم يعلم
به ، ولا يعلم فى نفسه ، جريا على ما مهدوه ، وقياسا على الشهوة
والتمنى ، لكان الكلام عليه ، كالقلام عليها (٢) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا فرق بين تعلق الارادة

بالارادة ، وبين تعلق العلم بالعلم . فلو صح أن الشيء لا يتعلق بما هو
من قبيله ، لوجب من ذلك أن لا يتعلق العلم بالعلم . وفى علمنا
بوجوب تعلق العلم بالعلم ، ما يبطل ما قاله البصريون .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول من فعل فعلا ، وكان

عالمنا بانشائه آياه فى وقت معين مختصوص ، فلا بد من أن يكون موقتا (٣)
وقوعه فى ذلك الوقت ، مع اقتداره عليه وعلمه به . ووضوح ذلك يدانى
مدارك الضرورات . ثم العقل يقضى باستواء الارادة الموقعة فى وقت
وغيرها من الحوادث ، فبطل تعويلهم على أن الارادة لا تراد . ثم
لا يفتيهم خبطهم فى الارادة - وقد نقضت دلائلهم (٤) - فان ما عولوا عليه
من دلالة الاختصاص على الارادة ، بطل (٥) عليهم بالارادة . وكلامهم
بعد ذلك تحليل للنقض (٦) . وقد انسد عليهم طريق الاستدلال على
كون البارى - تعالى - مريدا »

(٢) عليهم : ط - ويقصد الارادة

(٤) دليلهم :

(٦) فقد : ط

(١) فلو : ط

(٣) مؤثرا : ط

(٥) يبطل

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا يتين كما قال . لأن كون المرید مریدا ، اذا اقتضاه تخصيص الفعل الحادث لوقت معين ، وكانت الارادة التي ارید بها حادثة في وقت معين . فان لم تفتقر الى ارادة تخصيصها بذلك الوقت ، فلا ينبغي أن يفتقر الحادث المراد الى ارادة تخصيصها بوقت معين . وما ادعوه من أن الارادة ، لا تراد . هو اعتذار من انتقاص دليلهم . وكانهم قالوا : اذا انتقض دليلنا لهذا ، وهذا ما لا يسوغ الاحتجاج به .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يطالبون به : ان يقال لهم :

بم تنكرون على من يزعم أن الباري - سبحانه وتعالى (١) - مرید لنفسه ، كما أنه حي (٢) عالم قادر لنفسه (٣) عندكم ؟ فان قالوا : انما يمتنع ذلك لأن الحكم الثابت للنفس ، اذا كان يقتضى تعلقا ، يجب أن يعم تعلقه بجملة (٤) المتعلقات . ولذلك يجب كونه عالما بكل معلوم ، لما كان عالما لنفسه (٥) اذا لا اختصاص للنفس ببعض المتعلقات دون بعض . ومساق ذلك يوجب كونه مریدا لكل مراد ، لو كان (٦) مزيدا لنفسه . وهذا الذي ذكروه من تحكمتهم الباطلة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لأن (٧) صفة النفس قد توجد ،

ولا يعم التعلق . الا ترى أن تعلق العلم بالحادث بالمعلوم ، انما يوجب

(١) وتعالى : ط (٢) حي قادر عالم : ط

(٣) لنفسه : ط - بنفسه : خ (٤) جملة : ط

(٥) لنفسه : ط - بنفسه : خ (٦) ولو كان : ط

(٧) قال المفسر أبو بكر بن ميمون : مناقضة من الأصل . وهذا

يوهم أن الكلام للإمام أبي المعالي . وبالرجوع إلى الارشاد المطبوع

تبيين أن الكلام للمفسر .

النفس العلم مع كونه راجعا الى نفس العلم . ومع ذلك لم يعم تعلقه . بل
 انما يتعلق بمتعلق واحد . ثم ادعواؤهم أن الارادة لا يعم تعلقها باطل . اذ
 مذهب أهل الحق : أن الله - عزوجل - مرید بجميع المرادات . وهم في هذا
 الموطن كالمعالج الداء بالداء ، لأنهم منعوا كون الباري - تعالى - مریدا
 لنفسه . وهو غير صحيح بكونه غير مرید لجميع المرادات . وهو أيضا
 باطل .

...

...

...

قال الإمام أبوالمعالی : « ويقال لهم : بأي دليل أنكرتم

تعلق الحكم النفسى ببعض المتعلقات دون بعض ؟ وبم تردون على من
 يقول من النجارية انه مرید لبعض المرادات لنفسه . وهذا بمثابة اختصاص
 العلم الحادث (١) بمتعلقه لعينه . وليس لقائل أن يقول : لا اختصاص (٢)
 العلم بالسواد ، واضافته الى السواد ، بمثابة اضافته الى غيره »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هم في هذا الدليل بين أحد

أمرين : اما أن يقولوا : ان الحكم المعلق بالنفس يعم تعلقه ، فيوجبون
 بذلك تعلق العلم الحادث بجميع المعلومات . واما أن يقولوا : ان العلم
 لا يتعلق بالمعلوم لنفسه ، فيجيزون على ذلك أن يوجد علم غير متعلق ،
 حتى يكون علم حادث ، ولا معلوم له . وأيا قالوا من ذلك ، فانهم فيه
 مبطلون .

...

...

...

قال الإمام أبوالمعالی : « فان قالوا : قد استشهدنا بكونه

(١) الحادث يتعلق بمتعلقه : ط

(٢) لا اختصاص للعلم : ط

عالمًا ، بكل معلوم [قلنا : تحكمتم في الاستدلال وضرب الأمثال • فلم
 زعمتم : أنه إنما يجب كون الباري - تعالى - عالمًا بكل معلوم] (١) ،
 من حيث كان عالمًا لنفسه ؟ وقد علمتم (٢) • من مذهب خصومكم اعتقاد
 ثبوت الصفات والمصير إلى أن الباري - تعالى - عالم بعلم «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء مصدودون عما قالوه :

فإننا إذا اثبتنا عليهم والزمناهم القول بالصفات ، بطل عليهم ما قالوه
 وادعوه من أن الله - عز وجل - يجب كونه عالمًا بكل معلوم من حيث
 كان عالمًا بلا علم • وإنما كان عالمًا لنفسه • والتعويل على صورة واحدة ،
 بموئثال واحد : قصور في الاستدلال •

...

.....

...

قال الإمام أبو المعالي : « ثم ما ذكروه ، تولوا نقضه •
 حيث (٣) قالوا : الباري - تعالى - (٤) قادر لنفسه ، ولا يتصف
 بكونه قادرًا على كل مقدور • فإن مقدمات العباد غير مقدورة (٥)
 له • وقد اثبت المتأخرون منهم اجناسا (٦) مقدورة للعبد (٧) ومنعوا
 كونها مقدورة لله (٨) - تعالى - سواء كُنت مقدورة للعبد أو لم يخلق (٩)
 له القدرة عليها • منها : الجهل • فإن قالوا : مقدمات العباد لم تتعلق
 بها قدرة القديم ، من حيث استحالة مقدور بين قادرين • والمستحيل
 لا يعد من قبيل المقدمات • قلنا : لا ينجيكم زوغانكم (١٠) عما ألزمتوه •
 فإن ما سيقدر عليه العبد (١١) في معلوم الله - تعالى - غير مقدور لله
 تعالى ، قبل أن يقدر عليه عبده - عندكم - وهو إذ ذاك غير مقـدور
 للعبد • ولا يحتمل هذا المعتقد أكثر مما ذكرناه «

(٢) أن : ط - من : خ -

(١) الزيادة من ط

(٤) تعالى : خ

(٣) حينما : ط

(٦) منهم : ط

(٥) مقدمات : ط

(٨) للرب : ط

(٧) للعباد : ط

(١٠) زوغانكم ، ص

(٩) أم لم تخلق : ط

(١١) عبد : ط

١٧٧

١٧٧

(م ١٢ - شرح الارشاد)

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كما رجع كونه عالما - جر
وعلا - الى نفسه ، كذلك رجع كونه قادرا الى نفسه . فما بال كونه
عالما عم تعلقه ، وكونه قادرا لم يعم تعلقه ؟ لان مقدرات العباد غير
مقدورة لله جل وعز ، وما راموا به انفصالا ، لم يتم
لهم حين قالوا : ان مقدورا بين قادرين لا يجوز والمجال يستحيل ان يكون
مقدورا ، لان هذا وان قالوه فانه ينكسر عليهم بما لم يقدر العبد عليه
بعد . فهذا لم يؤل الامر فيه الى وقوع مقدور بين قادرين فما بالهم
أحالوه ؟ ولو أمكنهم أن يقولوا فيما تعلقت به قدرة العبد : انه يستحيل
أن تعلق به قدرة للباري جل وعز ، فيمكنه الاستمسك بذلك ، ما لم
يقم عليهم الدليل على ان الله جل وعز ، هو الخالق لجميع أفعال
العباد . وأما لم يقدر العبد عليه ، فانه لا يمكنهم أن يرونا وجهها ،
يمتنع به تعلق كون الباري قادرا به ، قبل تعلق القدرة للعبد به .

...

قال الإمام أبو المعالي : « ومما نلزمهم أن نقول : اذا حكمتم

بأن الباري - تعالى - يتجدد عليه أحكام الحوادث (١) فيما لا يزال ،
فما المانع من قيام موجباتها ؟ فان قالوا : لو (٣) : قامت به
لم يخل عنها (٤) وعن اضدادها ، ثم ينساق ذلك الى الدليل على حدثه .
قلنا : ان جاز أن يتصف بأحكام الحوادث من غير أن كان متصفا بنقائضها
قبل الاتصاف بها . فما المانع من أن تقوم به الحوادث فيما لا يزال
مع الخلو (٥) عن اضدادها قبلها ؟ ثم أصلهم (٦) : أن الحي يجوز أن
يعرى عن الارادة واضدادها . وهذا مذهب الدهماء منهم . وكل ما ذكرناه

- (١) الارادة : ط - الحوادث : خ
(٢) به : ط
(٣) لو : ط
(٤) أو عن ضدها : ط
(٥) خلوه : ط
(٦) أصلكم : ط

كلام في أحد الفصلين (١) الموعودين في صدر الكلام على البصريين -
وهو التعرض لكون البارئ - تعالى - مريداً . فأما الرد عليهم في اثبات
الارادة الحادثة ، فسنذكره عند خوضنا في اثبات الصفات ان شاء الله -
عز وجل - (٢) فانا بعد في اثبات العلم باحكامها «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قول المعتزلة : ان البارئ .

جل وعز مريد بارادة حادثة ، يخلقها في غير محل ، حكم منهم بجواز
قيام الحوادث به . الا ترى انا لا نستدل على ثبوت العرض الا بثبوت
احكامه ؟ فلما رأينا الجوهر متحركا بعد ان رأيناه ساكنا ، وعلمنا ان
حاله في كونه متحركا ، مخالف لحاله في كونه ساكنا ، علمنا بذلك : ان
المخالفة لا ترجع الى الجوهر نفسه . لأنها لو رجعت الى الجوهر نفسه ،
لكان محالا لان الجوهر متحد والمخالفة تقع بين شيئين . ولا يصح
مخالفة الشيء نفسه ، فيحملنا ذلك ويدلنا على ثبوت الاعراض . فاذا
كانت الاحكام المتجددة أدلة على وجود علل قائمة . ممن وجدت منه .
تلك الاحكام ، فلا فرق بين تجدد الاحكام وبين قيام الصفات المتجددة .
به . ماراموا به انفصالا من قولهم : لو قامت به لم يخل عنها وعن
أضدادها ، ثم يسوغ ذلك الى الدليل على حدثه . وهو الذي ظنوه .
انفصالا : هوتتمة الزامنا ، وخاتمه استدلالنا . فانا نسوقهم الى القول
بحدث من تتجدد عليه الاحكام . ثم اذا كان القديم متصفا بكونه مريداً
بارادات متجددة ، من غير ان يكون متصفا بكونه كارها بكراهات .
مناقضات للارادة . فما المانع أيضا من ان تقوم به الحوادث من غير ان
يتصف بنقائضها ؟ ثم من أصلهم ان الحى منا يجوز ان يعزى عن .
الارادة . وضدها . فما بالهم يدعون ان البارئ جل وعز لو قامت به
الارادات الحادثة لم يخل عنها وعن أضدادها ؟ والتكلم كما ذكر في اثبات
الارادة الحادثة في غير محل ، يرد عليهم عند اثبات الصفات .

(٢) عز وجل : سقط ط

(١) القسمين : ط



فصل

في

ان البارى تعالى سميع بصير

قال الإمام أبو المعالي : « البارى - سبحانه (١) وتعالى -

سميع بصير عند اهل الحق (٢) ، واختلفت مذاهب اهل البدع والاهواء .
فذهب « الكعبى » واتباعه من البغداديين : الى ان البارى - سبحانه (٣)
اذا سمى سميعا بصيرا ، فالمعنى بالاسمين كونه عالما . بالمعلومات على
حقائقها . والى ذلك ذهب طوائف من النجارية . وذهب المتقدمون من
معتزلة البصرة : الى ان البارى - تعالى - سميع بصير على الحقيقة ،
كما انه عالم على الحقيقة ، ثم زعموا : انه (٥) بصير . لنفسه [كما قالوا :
انه عالم لنفسه] (٦) وذهب « الجبائى » وابنه : الى ان المعنى بكونه
سميعا بصيرا : انه حى لا آفة به . ومن اصلهما : ان حقيقة السمع
والبصر (٧) شاهدا ، يضاهى (٨) حقيقتهما غائبا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما « الكعبى » فى قوله : ان

وصف البارى بكونه - جل وعز - سميعا بصيرا ، كوصفه بكونه عالما -
فانا نقول له : المعالم قد يعلم الامر ، كما يعلم الواحد منا القرآن العزيز ،

(٢) العقل : ط

(١) سبحانه و : خ

(٤) وزعموا : ط

(٣) تعالى : ط

(٥) انه سميع بصير : ط

(٦) كما قالوا : انه عالم لنفسه : سقط ط

(٨) يضاهى : ط

(٧) السميع البصير : ط

أو سورة منه . فإذا تلى عليه ذلك ، استجد أمرا لم يكن في حال كونه عالما ، ويكون ذلك مزيد علم . فيسأل عند ذلك « الكعبي » عن هذه الزيادة التي تكون للسامع على العالم . هل ثبتها في حق الله جل وعز أولا تثبتها ؟ فان اثبتها في حق الله جل وعز وافق أهل الحق . ولم يكن بيننا وبينهم خلاف في ذلك ، وان أبطله ، وزعم : أن حالة العالم تغنى عن حالة السميع . قيل له : ينبغي أن يكون حالنا اذا علمنا أم القرآن ، كحالنا اذا سمعناها . وأما المتقدمون من معتزلة البصرة القائلين بأن البارئ سميع لنفسه ، كما أنه عالم لنفسه ، فان الرد على هؤلاء : هو الرد على نفاة الصفات . وسيأتى . وأما قول الجبائين : ان السميع والبصير ، شاهدا ، هو الحي الذي لا آفة به ، فهو ذهاب الى نفى الأعراض . فاننا نجد بعض الحيوان سميعا وبعضه غير سميع ، ونجد بعضه بصيرا وبعضه غير بصير . فلو صرف السمع الى عدم وصرف الصمم الى وجود آفة ، لجاز للقائل أن يقول : أن الجسم اذا تحرك بعد أن كان ساكنا ، فان الحركة لم توجد فيه . لكن السكون عدم منه . ويلزم ذلك نفى كل عرض حتى لا يتضاد . واذا لم تتضاد الأعراض لم يبق دليل على حدوث الجواهر ، إذ لا يعلم حدوثها الا من تعاقب الأعراض عليها ، واستحالة عروها عنها . واذا لم يكن هنالك تضاد ، انسد هذا الباب . ثم ان هؤلاء ناقضوا من تقدمهم من الفلاسفة الذين قضوا بأن السمع والبصر ملكان ، وان الصمم والعمى عدمان . « وهؤلاء جعلوا ما حطوا أولئك ملكة موجودة : عدما . وجعلوا ما جعله أولئك عدما : وجودا . والرأيان عندنا باطلان لما يؤدي الى انسداد الطريق الى حدث العالم .

... ..

قال الإمام أبوالمعالى : « والدليل على أن البارئ تعالى سميع بصير على الحقيقة : أن الأفعال دالة على كونه حيا - كما سبق بتقريره - والحي يجوز أن يتصف بكونه سميعا بصيرا . واذا خرج عن

كونه سميعا بصيرا ، لزم اتصافه مأوؤفا (١) ، اذ كل قابل للضدين (٢) على البديل لا واسطة بينهما ، يستحيل خلوه عنهما . واذا تقرر استحالة كونه مأوؤفا ، تقرر اتصافه بكونه سميعا بصيرا . فهذا تحرير الدلالة والغرض منها [يتبين بأسئلة ، وانفصالات عنها] (٣) «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحياة مصححة لا يقبلها المحل ،

الا عند اتصافه بالمحل . وتمثيل ذلك : أن الجماد لما لم يكن حيا ، لم يقبل ما يقبله الحي من العلم والجهل والسمع والبصر ، وغير ذلك . فاذا اتصف محل بالحياة قبل السمع أوضده ، والبصر أوضده . ولا بد من ذلك والبارى - جل وعز - قد دلت الأفعال على كونه حيا ، لاستحالة وجود فعل من ميت . فوجب أن يكون قابلا للسمع والبصر ، وهما كمالان في حق المخلوق . فالموجود الذي له الكمال على الاطلاق ، أحق بهذا الوصف . اذ يستحيل عليه أن يقبل ضدهما ، لأنهما نقيضان والله جل وعز متقدس عن ذلك ، لا اله الا هو .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالي : « فان قال قائل : قد بنيتم كلامكم

هذا ، على قبول الباري تعالى (٤) للاتصاف بكونه سميعا بصيرا ، فبم تنكرون على من يابى ذلك ، ويزعم أن الباري تعالى مستحيل (٥) عليه قبول السمع والبصر وأضدادهما . كما يستحيل عليه قبول الألوان ؟ قلنا : قد وضح أن الحي شاهدا ، قابل للاتصاف بالسمع والبصر . واذا تقرر ذلك سلكتنا مسلك (٦) طريق السبر والتقسيم «

(١) مأوؤفا : ط (٢) لنقيضين : ط - للضدين : خ

(٣) ما بين القوسين من ط (٤) الاتصاف : ط - للاتصاف : خ

(٥) يستحيل : ط (٦) مسلك : ط - طريق : سقط ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذي ذكره الامام بين واضح .

وذلك اذا رأينا بعض الأجسام ، لا تقبل الاتصاف بالسمع والبصر - وهي الجمادات - وبعضها يقبله - وهو ما قامت به الحياة - فانا نسبر ونبحث عن الصفة المصححة لقبول السمع والبصر . ونقول : لا يرجع ذلك الى كون الجسم جسما . وهذا باطل . اذ لو رجع ذلك الى كون الجسم جسما ، لقبول الجماد السمع والبصر ، كما يقبله الحي . اذ هو جسم . وكذلك نقول : هل يرجع ذلك الى استحالة تعريفه عن الاعراض ؟ فان هذا ايضا لا يصح . لان هذا الوصف يلزم كل جسم ، وانما [اذا] تتبعنا السبر والتقسيم ، لم نجد صفة تصحح قيام السمع والبصر بالسميع والبصير ، الا قيام الحياة به . فاذا كانت الحياة مصححة لقبول السمع والبصر ، وعلمنا ان للسمع ضدا هو الصمم ، وللبصر ضدا هو العمى . قلنا : بعد ذلك : الحي - وقد قبل السمع والبصر واضدادهما - لا يخلو عن احد الضدين . اما ان يكون سميعا بصيرا ، واما ان يكون اصم أعمى ، كما نقول ذلك في سائر الاعراض . الا ترى ان الجوهر القابل للحركة والسكون أو للسواد والبياض . لا يعرى عن واحد من هذه الأضداد ؟ وان نازعنا متنازع في صحة قبول الحي للسمع والبصر ، كان ذلك سدا منه على نفسه اثبات الاعراض ، وسدا للعلم باستحالة عرو الجوهر عن الاعراض .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : ما الدليل على

امتناع عرو الجوهر عن الاعراض . فان هذا قد سبق الايماء اليه في أول المعتقد ؟ » (١)

(١) فان قيل : ما الدليل على امتناع عرو الشيء عن أحكام الأضداد ، مع جواز قبوله للأحاد ؟ قلنا : كل ما يدل على استحالة عرو الجواهر عن المتضادات ، فهو دليل على ذلك . وقد سبق الايماء الى ذلك ، في أول المعتقد : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن تعاقب الأعراض .
 أمر يلزم الجوهر على كل حال . ولهذا لم يجتمع الضدان ، لأن ذلك .
 كان يرجع إلى حكم التعاقب . فكذلك أيضا لا تعرى الجواهر عن واحد
 من الضدين ، ليسترسل حكم التعاقب من الأعراض عن الجواهر . والذي
 يمنع هذا التعاقب : هو في حكم من يجيز اجتماع الأضداد في المحل ،
 حين يبطل ذلك التعاقب .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : من أركان دليلكم :

استحالة اتصاف الباري - تعالى - بالآفات المضادة للسمع والبصر . فما
 دليلكم (١) على ذلك ؟ (٢) وهذا مما كثر فيه كلام المتكلمين .
 ولا نرتضى مما ذكروه في هذا المدخل ، إلا الالتجاء إلى السمع . إذ قد
 أجمعت الأمة (٣) وكل مؤمن بالله - تعالى - على تقديس (٤) الباري -
 تعالى - عن الآفات ، والنقائص . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معلوم أن الله - جل وعز -

له الكمال في الوجود . كما أن له وجود الوجود ، وقد علم : أن المفضل
 شاهدا أكمل من غير المفضل . وكذلك السميع أكمل من ضده . فإذا كان
 هذا كمالا في حق المخلوق ، ووجودهم جائز ونقص الافتقار إلى المخصص
 فيهم ظاهر بين ، فإن يكون الباري جل وعز أحق بصفات الكمال أولى .
 واجدر . ثم هذا أمر مستقر في نفس كل مؤمن . وإنما لجأ الإمام
 أبو المعالي في الاستدلال في هذا إلى الإجماع ، وإن كان الكتاب العزيز

(٢) قلنا هذا : ط

(١) الدليل : ط

(٤) تقديس : ط - تقديس : خ

(٣) الأئمة : ط

قد ورد بوصف البارئ - تعالى - السميع البصير . فان أهل البدع يتأولون السميع البصير على ماسبق ، فيجعلونه تارة بمنزلة العلم على ماسبق . فلما كان ذلك ظاهرا ، ربما نظرن اليه بالتأويل ، احتج بالاجماع . وهى قاعدة عظيمة من قواعد الشرع قطعية .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : الاجماع لا يدل عقلا

وانما دل السمع] على كونه دليلا ، والسمع وان تشعبت طرقه ، فماله كلام الله - تعالى - الصدق ، وقوله الحق . والافعال لا تدل على الكلام ، بل سبيل اثباته ، كسبيل اثبات السمع والبصر كما سنذكره . فلو وقعت الطلبة فى الكلام نفسه ، واسندنا اثباته الى نفي الآفة ، ثم رجعنا فى نفي الآفة الى الاجماع (٢) الذى لا يثبت الا بالكلام ، (٣) كنا محاولين اثبات الكلام بما لا يثبت ، الا بعد تقدم العلم بالكلام عليه (٤) . وذلك نهاية العجز »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تصوير هذا السؤال ان يقال :

ان الاحكام السمعية مستندة الى كلام الله تعالى . وكلام الله تعالى انما ثبت من حيث ثبت السمع والبصر ، لان الحى يقبل الكلام ويقبل ضده ، الذى هو الخرص . والكلام كمال للحى والخرص نقص فيه . وقد اجتمعت الامة على ان البارئ جل وعز لا يتصف بالنقائص . فاذا كان الكلام انما ثبت بعد العلم بنفى النقائص ، فكأنه قد اثبت الكلام بالكلام . وللاستاذ « ابي اسحق » نظر آخر فى اثبات الكلام وهو انه قال : ان الالهية لاتعقل الا لمن له امر ونهى . فجعل اثبات الكلام من جهة العقل ، اذ ربط الالهية باثباته . كما ارتبطت بكونه جل وعز عالما قادرا . وادا صح هذا انفصل به عن السؤال ، اذ كلام الله معلوم عقلا على رايه .

(٢) الاجتماع : خ

(٤) عليه : ط

(١) ما بين القوسين : سقط من خ

(٣) لكنا : ط

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : المعجزات لاتدل على

صدق الأنبياء لأعيانها ، دلالة الأدلة العقلية ، وانما تدل من حيث
تنزل (١) منزلة التصديق بالقول - على ما سنذكره فى باب المعجزات -
فاذا كان المعجز يدل من هذا الوجه . لأنه يحل محل قول (٢)
مصدق . فكيف يدل العجز على قول ، ووجه دليله : نزوله منزلة قول ؟
قلنا : هذا تخييل (٣) . ولكن الحق يتبين عند التحصيل ، فان من ادعى
فى محفل أنه رسول ملك ، وقام على رعوس الأشهاد ، وادعى أنه رسول
الملك الى من شهد وغاب ، بمرأى من الملك ، ومسمع ، ثم قال : آية
رسالتى : أنى اذا اقترحت على الملك أن يقوم ويقعد ، فعل على خلاف
المعتاد منه ، ثم عقب على (٤) ما قال بالاقتراح ، فوافقه الملك .
فيضطر أهل المجلس الى العلم بكونه رسولا مصدقا من المرسل . وقيل
لايخطر لبعضهم كون المرسل متكلم . وقد يحضر المجلس من ينفى كلام
النفس ، ويعتقد أن لا كلام الا العبارات ، ثم يستوى الحاضرون فى درك
العلم بكونه رسولا مع اختلافهم فى الذهول عن كلامه . اذ ذاك . والعلم
به . فاعلم ذلك ترشد .

وهذا الفصل لا يليق بمقدار هذا المعتقد . ولكننا ألفنا (٣) فصلا
يعرف ذوو الاملاء . ضمنناه هذا المعتقد . وبالله التوفيق . وسبيل
اثبات العلم بكونه (٦) - تعالى - سميعا متكلم : كسبيل اثبات
العلم بكونه سميعا بصيرا . ولكن المقصد (٧) منه لايتضح قبل ان
يثبت (٦) كلام النفس ، ويرد على منكريه «

(١) تنزل : ط (٢) قول : ط

(٣) مخيل ملبس : ط (٤) على : ط

(٥) فضلا تقدر لدى الاملاء : ط ألفنا فصلا يعرف ذوو الاملاء ،

ضمنناه : خ

(٦) بكونه سميعا تعالى متكلم : خ - بكون البارئ تعالى متكلم : ط

(٧) القصد : خ (٨) نثبت - نرد : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا السؤال كما ذكر الامام ،

يتوقف الاعتناء على فهمه [على المعجزات] والمعجزات لا محالة ليس حكمها حكم الأدلة العقلية ، التي تجب أطرادها ولو كان الأمر كذلك ، لزم ان يكون كل خارق للعادة دال على صدق من انخرقت على يديه . وليس الأمر كذلك . فان الكرامات تنخرق بها العادة ، ولا تدل على ما سيأتى فى المعجزات .

ملك . ومجلس الملك حافل ، فأدى رسالته الى أهل المجلس . وقال : آية صدقى على الملك : انى أقترح عليه أن يقوم فى مجلسه ، ويقعد على خلاف عادته فقام الملك وقعد ، فان أهل المجلس يضطرون الى العلم بصدق الرسول ، فيما ادعاه من الرسالة ، ويعلمون أن الملك قصده تصديقه . وهذا أمر يشترك فيه من علم كلام النفس ، وأثبتته ، ومن لا يثبت كلاما ، الا حروفا وأصواتا . فدل ذلك : على أن العلم الضرورى يقع كلامه بصدق النبى ، اذا اتحد بمعجزة ، فجاءت على وفق تحديه . ولا يشكون فى ذلك . وان كانت المعجزة نازلة منزلة القول . ولكن حصول العلم الضرورى لمن حصل انخراق العادة من غير أن يخطر بباليه . كلام النفس ، دليل قاطع على أن هذا نظر ضرورة . وكون البارئ تعالى متكلم ، انما يعلم بنفى النقائص عنه ، على الوجه الذى علم منه كونه سميعا بصيرا .

فصل

في أنه لا يوصف الباري - تعالى - بأنه ذائق وشام . . الخ

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : قد وصفتم الرب (١)

بكونه سميعا بصيرا . والسمع والبصر ادراكان . ثم يثبت شاهدا ادراكات
سواهما : ادراك يتعلق بقبيل الطعوم ، وادراك يتعلق بقبيل الروائح ،
وادراك يتعلق بالحرارة والبرودة (٢) واللين والخشونة . فهل تصفون
الرب - تعالى - بأحكام هذه الادراكات ام تقتصرون على (٣) وصفه
بكونه سميعا بصيرا ؟ قلنا : الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصفه
بأحكام الادراك (٤) اذ كل ادراك ينفيه ضد ، فهو آفة . فما دل على
وجوب وصفه بأحكام (٥) السمع والبصر ، فهو دال على وجوب (٦)
وصفه بأحكام الادراكات .

ثم يتقدس الرب - سبحانه وتعالى - عن كونه شاما ذائقا لامسا .
فان هذه الصفات منبئة عن ضروب من الاتصالات . والرب يتعالى عنها .
ثم هي لاتنبىء عن حقائق الادراكات . فان الانسان يقول : شممت تفاحة
فلم أدرك ريحها . ولو كان الشم دالا على الادراك ، لكان ذلك بمثابة
قول القائل : أدركت (٧) ريحها ولم أدركه . وكذلك القول في الذوق
واللمس »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم : ان هذه الادراكات في

حقنا . منها ما لا يدل على الاتصال باجماع . ومنها ما يدل على الاتصال
باجماع . ومنها ما يختلف فيه . هل يتصل او لا يتصل ؟ فاما الذي أجمع

(٢) والبرودة : ط

(٤) الادراك : خ

(٦) وجوب : ط

(١) الباري تعالى : ط

(٣) على كونه : خ

(٥) وجوب بحكم : خ

(٧) أدركت ريحا ولم أدركها : خ

على أنه لا اتصال فيه ، فهو السمع . هذا رأى من يرى أن الأصوات .
أعراض . وأما المتفق على أنه يكون باتصالات ، فهو الذوق واللمس [اذ]
لا بد من اتصالات بين الذائق والمذوق ، واللمس والملموس . وأما المختلف
فيه فالبصر والشم . فمذهب أهل السنة : أن البصر لا اتصال بينه وبين
المبصر ، وكذلك المشموم ، لا اتصال بينه وبين المشموم .

وقالت المعتزلة أن المبصر تتصل من عينيه أشعة الى المبصر ، وعند ذلك
يدركه . وهذه المسألة ستبين في اثبات رؤيته الله - جل وعز - وكذلك
يقولون : أن المشموم يستنقل منه أجزاء لطيفة الى حاسة الشم . وعند ذلك تدرك
الرائحة . وأعلم : أن هنا خمسة أفاظ . وهى حاسة وادراك ونظر واصغاء
وشم . فالحاسة راجعة الى الجوارح ، التى أجرى الله - جل وعز - العادة بان
يحس بها . وكذلك النظر والشم أحد اللفظين عبارة عن التأمل والتلفت ،
والثانية عبارة عن استدعاء ادراك الرائحة ، لا عن نفس الادراك .
يدلك على ذلك : أنك تقول نظرت فى الأفق ، فلم أر الهلال ، وشممت
المسك ، فلم أدرك ريحه . والبارى - جل وعز - إنما يتصف من هذه
الصفات بالادراك ، الذى لا ينبىء عن اتصال ولا انفصال . وأما كل معنى
تتبنى العبارة عنه عن الاتصال . فإن ذلك محال عليه . لأن الاتصال إنما
يكون بالأجسام . وهذه الادراكات كلها كمال للمدرك . وضده نقص
فيه . ألا ترى أن المخدور لا يحس باللين والخشونة والأخشن الأنف .
لا يحس بالرائحة الأريجة ولا الكريهة الشم . كذلك الالهى وهو الذى
أصيبت لهاته ، فلم يتميز له اللذيذ من المطعومات من غير اللذينة .
فلما كانت أضداد هذه النقائص ، وكان الادراك لا يقتضى العقل الى كون
تلك الاتصالات شرط فى وجوده ، وإنما كان ذلك بجري عادة ، كان
البارى تعالى مدركا لجميع هذه المدركات ، مع تنزهه - جل وعز -
عن الاتصالات . ولو لم تثبت له هذه الادراكات ، لا ثبتنا له نقائصها
وأضدادها ، وهى نقائص .

فصل

فى أن الرب باق مستمر الوجود

قال الإمام أبو المعالى : « الرب - تعالى - باق مستمر

الوجود . وكان الترتيب الذى يبنى عليه الكلام فى الصفات ، يقتضى أن تعد هذه الصفة فى الأبواب المشتملة على ذكر صفات النفس . فان الذى نرتضيه : أن الباقى باق بنفسه (١) . وليس كونه باقيا من الأحكام التى توجبها المعانى . وسنوضح ذلك من بعد ان شاء الله - تعالى - وكل ما دل على قدم البارى - جل وعز - واستحالة عدمه ، ووجوب وجوده ، فهو دال على كونه - تعالى - باقيا . والذى ذكرناه لمع مغنية فى اثبات العلم (٢) بأحكام الصفات (٣) . ونحن الآن نخوض فى اثبات العلم (٤) بالصفات الموجبة أحكامها . مستعينين بالله تعالى (٥) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى - جل وعز - قد

وجب له الوجود ، وثبت له القدم ، فيستحيل عدمه . واذا استحال عدمه ، لزم - لا محالة - بقاءه . ثم اختلفت الأئمة فى البقاء . هل يرجع الى ذات الباقى ، أو يرجع الى بقاء زائد عليه ؟ فمذهب «الشيخ أبى الحسن» أن البقاء زائدة على ذات الباقى .

قال الامام أبو الحسن : وذلك أن الحادث فى حال حدوثه

ليس باقيا ، وان استمر وجوده سمي باقيا . كما تقول : الجوهر فى حال سكونه لا يكون متحركا ، فاذا تحرك فى ثانى حال ، علمنا بكونه

(٢) العلوم : ط

(١) لنفسه : ط

(٤) العلم بأحكام الصفات : خ

(٣) الصفات الموجبة : ط

(٥) عز وجل : ط

متحركا ، ثبوت الحركة له . كذلك علمنا أيضا بكونه باقيا في ثانى
حال وجوده ، على أنه باق ببقاء . وذهب « القاضي أبو بكر »
الى أن الباقي باق بنفسه . ولما ألزم هذا السؤال انفصل عنه بأن قال
« الجوهر في حال كونه متحركا ، مخالف له في حال كونه ساكنا ، فلزم
ذلك أن يكون لصفة زائدة . وأما الجوهر الباقي في ثانى حال وجوده ،
هو الجوهر الذى كان في أول حال وجوده ، لم يختلف حاله ولا تغير
أثره . ولو كان تعاقب الأوقات عليه ، يوجب له صفة قائمة به ، للزم
أن تقوم به في الحالة الثالثة من حال وجوده ، بقاء مخالف للبقاء
الأول . ثم كان يجب أيضا في الزمان الرابع ، ولما لم يقل ذلك قائل ،
لزم أن يرجع ذلك الى وصف الواصف . وتسمية المسمى ، لا الى شيء
قائم بالذات الموصوفة . ولو كان البقاء معنى ، للزم أيضا أن يكون القدم
معنى . وهذا مالا يقول به « الشيخ أبو الحسن » وان كان « عبد الله
بن سعيد » قد قال به . وهو مردود بما رد به ، قول من زعم أن البقاء
صفة . ويتوجه أيضا اليه مزيد انكار . وهو أن يقال له : أن الصفة
ترجع الى وجود ، والقدم يرجع الى نفي ، لأن القدم معناه الذى لا أول
لوجوده ، فكيف تفسر اثباتا بنفى ؟

باب

القول في اثبات العلم بالصفات

قال الإمام أبو المعالي : « مذهب أهل الحق أن الباري - تعالى - حي عالم قادر • وله الحياة (١) القديمة والعلم القديم والقدرة القديمة والارادة القديمة • واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل (٢) الأهواء على نفي الصفات • ثم اختلفت آراؤهم في التعبير عن وصفه بأحكام الصفات • فقال قائلون : انه - تعالى - حي عالم قادر لنفسه • واختار آخرون عبارة أخرى • فقالوا • هذه الأحكام ثابتة له [بنفسه • وقال ابن الجبائي : هذه الأحكام ثابتة] (٣) للذات بكونه على حالة ، هي أخص صفاته • وتلك الحالة توجب له كونه حيا عالما قادرا • وذهب ذاهبون من نفاة الصفات الى أن الباري - تعالى - عن قولهم - حي عالم قادر ، لا لعل ولا لنفسه • ونحن نرى أن تقدم على الخوض في الحجاج فصلين ، يشتمل أحدهما على اثبات الأحوال والرد على منكريها • ويشتمل الثاني على تجويز تعليل الواجب من الأحكام (٤) فإذا تجزا ، خضنا بعدهما في الحجاج »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أهل الحق في صفات الباري

- جل وعز - جارون على ما تقتضيه العقول ، لأنهم علموا : أن بين العلم والعالم والمعلوم ، علاقة اضافيات ، فلا بد لكل واحد من هذه الألفاظ أن تتضمن سائرهما • فكما يدل العالم على المعلوم ، ويرتبط به ،

(١) له : ط

(٢) أهل : ط - والمقصود بنفي الصفات : نفي زيادتها على الذات

(٣) له بنفسه • وقال ابن الجبائي هذه الأحكام ثابتة • سقط ط

(٤) والأحكام : خ

فكذلك يدل على العلم لامحالة . ومن خزل العالم عن العلم ، طوليه
بان يخزل العالم عن المعلوم .

ثم أيضا : أن حكم الأسماء المشتقة أن تتضمن المعانى التى اشتقت
منها . الا ترى أنا نقول : سواد . فيدل هذا اللفظ ، على كون لم يحل
فى محل . ثم نقول : هذا سواد . فيدل على السواد مع زيادة قيامه
بالمحل . فلا بد فى الأسماء المشتقة من دلالتها على ما اشتقت منه مع
زيادة . فمن زعم : أن العالم لا يدل على العلم ، والقادر لا يدل على
القدرة ، فقد أبطل التلازم الذى بين المتضائفات ، وأبطل أيضا حكم
الأسماء المشتقة التى يجب لها أن تدل على ما اشتقت منه ، مع
زيادة معنى . واعلم : أن المعتزلة انما سلخوا فى نفي الصفات مسلك
الفلاسفة ، فانهم نفوا الصفات كما نفوا هؤلاء . ونفاة الصفات يظهر
بطلان قولهم بأدنى نظر . فانا نقول لله - جل وعز - انه موجود .
ثم نقول : انه عالم . فيدلنا قولنا هو عالم على ما لم يدل عليه قولنا هو
موجود . اذ قولنا هو عالم ، أعطى أنه موجود مع زيادة .
وتلك الزيادة لا يصح أن تكون هى نفس الذات ، فلم يبق الا أن تكون
زائدا على الوجود . وذلك الزائد هو العلم . ومن نفي الصفات يلزمه
أن يقول : لا فرق بين قولنا موجود ، وبين قولنا البارئ - تعالى -
عالم . والتفرقة بين اللفظين ، معلومة بعلم نظرى ، قريب من بدائه
العقول .

ثم ان المعتزلة لما اتفقوا على نفي الصفات ، اختلفوا فى التعبير .
فقال بعضهم : أنه حى عالم قادر لنفسه . واختر آخرون : أنه حى
عالم قادر بنفسه . فأما الأولون فان مرادهم بقولهم : ان البارئ - جل
وعز - حى عالم قادر بغير علة . ورغب من قال : أنه عالم بنفسه عن
عباراتهم . لأن اللازم عندهم يعلل بها [اذ] يقول : كان المتحرك متحركا
لحركة ، وكان الساكن ساكنا لسكون . ولما كانت هذه الأحكام لاتعمل عند
المعتزلة لوجوبها ، فروا عن اللام فى قولهم لنفسه ، الى الباء أيضا فى قولهم
بنفسه . لأن اللام يعلل بها . قالوا : فكيف نحيل التعليل ونأت بلفظ

حكمه أن يعلل به ؟ وأما قول « ابن الجبائي » أن هذه الأحكام ثابتة للذات ، لكونه على حالة هي أخص صفاته ، وتلك الحالة توجب له كونه حيا عالما قادرا . والصفة التي يشير اليها ، لأنها أخص صفاته ، هي قدمه . وقدمه عنده يوجب كون البارئ - تعالى - حيا عالما قادرا .

وأما من قال من نفاة الصفات : أن البارئ - تعالى - حي عالم قادر ، لا لعل ولا لنفسه . فإن هؤلاء صرحوا بنفي العلل لاستحالة تعليل الواجب عندهم . ولم يقولوا : أن ذلك للنفس ، لأن النفس وجود والوجود ليس علة للأحكام . فلما لم يكن علة ، لم يدخلوا عليه اللام ، التي هي للعلة . والذي منعه من ادخال اللام على النفس ، لا يلزم . فإن الذي يطلقه يفصح عن مراده . ألا ترى أن الجوهر نقول : هو متحيز لنفسه . ونفس هذا بأن معناه : أنه متحيز لغير علة . فاذن بين المعنى المقصود ، لم تضر العبارات (١) .

ولما كان الخوض في اثبات الصفات ، انحصاراً ينبني على اثبات الأحوال ، وعلى تجويز تعليل الواجب ، لزم أن يقدم قبل تبين الأدلة في اثبات الصفات ، اثبات الأحوال ، والرد على من أنكره . وتصحيح تعليل الواجب ، والرد على من أنكره . فإذا كملت المقالة في هذين الفصلين ، حقق عند ذلك الاستدلال على اثبات الصفات . ان شاء الله تعالى .

(١) اعلم : أن النزاع بين المعتزلة وأهل السنة هو في زيادة الصفات على الذات ، لا في نفي الصفات كما قال المؤلف . إذ أن المعتزلة يقولون : أن الله موجود وقادر وحى وسميع . . . الخ . والمؤلف يفرق بين صفة الوجود والعلم في الظاهر ، ليثبت زيادة الصفات وتميزها . واستدل بظاهر اللفظ من أن الوجود غير العلم . واستدلله باطل فإن الله قال عن نفسه « فليعلمن » وهو لفظ على ظاهره يدل على جهل الله بالأشياء قبل حدوثها . وهذا لا يصرح به عاقل . ولو أنه قال : أن الله يتحدث عن ذاته للبشر على قدر عقولهم ، أما هو فليس كمثله شيء لحل النزاع بين أهل السنة والمعتزلة .

فصل

فى

اثبات الأحوال

قال الإمام أبو المعالي : « الحال صفة لموجود ، غير متصفة

بالوجود ولا بالعدم (١) ثم من الأحوال ما يثبت بالذات (٢) معللا .
ومنها ما يثبت غير معلل . فاما المعلل منها فكل حكم ثابت للذات على معنى
قائم بها . نحو كون الحى حيا ، وكون القادر قادرا . وكل معنى (٣)
قائم بمحل ، فهو عندنا يوجب له حالا ، ولا يختص ايجاب الأحوال
بالمعنى التى يشترط فى وجودها (٤) الحياة من خلاف العلل « (٥)

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من خاض فى العلل ، لم

يكن له بد من اثبات الحال . وهى المعلولة فاذا قام العلم بمحل ،
وجب كون ذلك المحل عالما . وكونه (٦) هو الحال . ومن لم ير الحال
لم يصح منه أن يقول بعلّة ولا بمعلول . اذ ليس عنده الا محل يقوم به العلم ،
وعلم قائم به ، فلا يصح أن يكون المعلول نفس العلة . لأن الشئ لا يكون
علة لنفسه ، فلا بد من اثبات الحال ، لتكون المعلولة . فقد تبين : أن
ههنا ثلاث معلومات : المحل القائم به العلم ، والعلم ، وكون المحل
عالما . فالعلم ومحلّه ذاتان ، والحال معلولة غير ذات .



(٢) للذوات : ط

(١) ولا بالعدم : ط

(٤) ثبوتها : ط

(٣) قام : خ

(٥) الحياة من خلاف العلل : خ - من خلاف العلل : سقط ط

(٦) بكونه : خ

قال الإمام أبو المعالي : « وأما الحال التي لا تعلق ، فكل صفة اثبات لذات ، من غير علة زائدة على الذات . وذلك كتحبز الجوهر ، فإنه زائد على وجوده . وكل صفة لوجود لا تنفرد بالوجود ، ولا تعلق بموجود ، فهي من هذا القسم . ويندرج تحته كون الموجود عرضا ، لونا ، سوادا ، كونا ، علما . الى غير ذلك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما كون الموجود ، لونا ، سوادا كونا علما حالا . فبين . وأما تقدير كونه عرضا حالا ، فإن فيه نظرا . فمن حد العرض بأنه الذي لا يبقى وجوده ، فلا يصح كون العرضية على هذا ، حالا . لأن الحال كما ذكر صفة لوجود والعرض يرجع الى نفي البقاء ، فلم يصح لهذا أن يكون حالا . وأما من حد العرض بأنه الذي يقوم بغيره فيصح أن يقدر كونه عرضا حالا .

... ..

قال الإمام أبو المعالي : « وانكر معظم المتكلمين الاحوال .

وزعموا : أن كون الجوهر متحيزا ، عين (١) وجوده . وكذلك قولهم في كل ما حكمنا بكونه حالا لموجود زائد على وجوده . والدليل على اثبات الاحوال : أن من علم وجود الجوهر ، ولم يحط علما (٢) بتحيزه ، ثم استبان التحيز (٣) فقد استجد له (٤) علما متعلقا بمعلوم . ويسوغ تقدير العلم بالوجود ، دون العلم بالتحيز . وإذا تقرر تغاير العلمين ، فلا يخلو معلوم العلم الثاني من أمرين : أما أن يكون هو المعلوم بالعلم الأول ، وأما أن يكون زائدا عليه . وباطل أن يكون المعلوم بالعلم الثاني ، هو المعلوم بالعلم الأول . لأوجه : منها أن العاقل يقطع

(٢) علما : ط

(٤) له : سقط ط

(١) غير : خ

(٣) تحيزه : ط

عند الاتصاف بالعلم الثاني ، انه احاط بما لم يحط به قبل ، واستدرك ما لم يستدركه اولا . ويجوز تقدير الجهل بالتحيز مع العلم بالوجود . فلو كان تحيز الجوهر وجوده ، لاستحال ذلك كما يستحيل أن يعلم [الوجود ، ويجهل في حال (١)] . ومن الدليل على ذلك : انه اذا اتحد معلوم (٢) العلمين الحادثين ، لم يتقدر (٣) القضاء باختلافهما ، قياسا على العلمين بوجود الجوهر «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا دليل بين واضح لاخفاء

به . لأن الوجود يدخل تحته القديم ، والحادث . والحادث يدخل تحته الجوهر والعرض . فاذا أخبرني بأن موجودا حدث ، وقع للمخبر العلم بمحصل الوجود . فاذا علم التحيز ، استجد معلوم آخر ، فلو كان التحيز هو نفس الوجود ، لما استجد معلوما ، ولعلم اولا ، ما علم آخر . ولم يتصور أن يجهل التحيز حين علم الوجود ، كما لا يصح له أن يعلم الوجود ، ويجهله . ومن الدليل على ثبوت الأحوال : أن الكليات يعقلها العقل فيعرف الحيوان ويعرف العرض على الجملة . وكذلك أنواع العرض . فذلك الذي يعقله العقل هو الحال . والوجود انما هو في الأشخاص المحسوسة . فالأشخاص موجودة والكليات معقولة بالجوهر يعمه التحيز ، اذ كل جوهر متحيز ، فالتحيز معقول من حيث كان معقولا ، وكذلك كونية الكون ، ولونية اللون ، وعلمية العلم ، كلها أحوال .

قال الإمام أبو المعالي : « وربما يطلق نفاة الأحوال : أن

الشيء يعلم من وجه ، ويجهل من وجه . والتعرض للوجوه اثبات للأحوال [ولا يستغنى خائض في هذا الفن ، عن التعرض للأحوال] (٤)

(١) الموجود من يجله في حالة واحدة : ط

(٢) معلوم : ط (٣) يتقرر : ط

(٤) ما بين القوسين من ط

أما بتسميتها أحوالا أو وجوها أو صفات نفس ولا ينبغي أن يكع ذو
 تحصيل (١) من تهويل نفاة الأحوال ، بان الحال لا يتصف بالوجود
 ولا بالعدم . فان قصارى ما يذكرونه : استبعاد (٢) لا يمكن اسناده الى
 دعوى ضرورة ، وتمسك بدليل . ومذهبنا : أن المعلومات تنقسم الى
 وجود ، وعدم ، وصفة وجود لا يتصف بالوجود ولا بالعدم «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اضطر النظر الى ذكر الوجود

[التي] تعرض لذكر الأحوال . والشئ المتحد اذا كان معلوما ، لم
 يصح ان يكون مجهولا . لأن العلم بالشئ يضاد الجهل به . فاذا قالوا :
 انه يعلم من وجه ، ويجهل من وجه ، فقد عددوا أمرين ، يكون أحدهما
 معلوما ، والآخر مجهولا . وهذا هو نفس قول القائلين بالأحوال .
 واما ردهم لها بقولهم : ان المعلوم ينقسم الى الموجود والمعدوم ،
 وليس بين الوجود والعدم واسطة . فان هذه الواسطة التي أوما اليها
 الأئمة ، قد بانت بالدليل ، فمحال أن نعارضه بالعلم الضروري . وتحقيق
 القول في الحال : أن المعلومات تنقسم الى معقولات . وهي الكلية
 والى محسوسات . وهي الأشخاص . والكليات هي الموجودة في الأذهان
 لافى الأعيان . فكونها معقولة بالعقل ، هو المعبر عنه بالحال . ولا بد
 من ثبوت ذلك .

قال الإمام أبو المعالي : « فاذا وضح ما قلناه . فاعلم : ان

اثبات العلم بالصفات (٣) الأزلية ، ما يتلقى (٤) الا من اختبار الغائب
 بالشاهد ، والتحكم بذلك من غير جمع يجر الى الدهر والكفر (٥) وكل

(١) التحصيل : ط

(٢) لا : ط

(٣) بالصفة : ط

(٤) استبعاد وادعاء : ط

(٥) والكفر : ط

جهالة تاباها العقول . فان من قال : نقضى على الغائب بحكم الشاهد من غير جمع ، لزمه أن يحكم بكون الباري - تعالى - جسما من حيث لم يشاهد فاعلا الا كذلك ، ويلزم منه القضاء بتعاقب الحوادث الى غير اول ، من حيث لم يشاهدها الا متعاقبة . الى غير ذلك من الجهالات «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حمل الغائب على الشاهد ،

يؤول الى ترك الشاهد . وذلك أن الدهرى اذا قال ان الحوادث لا نهاية لأعدادها ، فقد حكم للغائب بما لم يدركه شاهدا . إذ لم يجد حوادث الا وهى متناهية . فاذا زعم أنها فى الغائب على غير حكم الشاهد ، فقد ترك حمل الغائب على الشاهد . مع ما فيه من القصور . وهو مبدأ اضلال الضالين من الالزام . ولايد أيضا من حمل الغائب على الشاهد ، إذ لو التزمنا أن يكون الغائب على خلاف حكم الشاهد ، لأدانا ذلك الى أن تخالف بين الحادث والقديم ، فى الوجود . وذلك محال .

قال الإمام أبو المعالي : « فاذا لم يكن من جامع به .

فالجوامع بين الشاهد والغائب ، أربعة : أحدها : العلة . واذا ثبت كون حكم معلولا بعلة شاهدا ، وقامت الدلالة عليه غائبا (١) ، لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول (٢) شاهدا وغائبا ، حتى يتلازما ، وينتفى كل واحد منهما عند انتفاء الثانى . وهذا نحو حكمنا (٣) بأن كون العالم شاهدا معلل بالعلم (٤) . وسنوضح ذلك على قدر الكتاب ، اذا خضنا فى الحجاج «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العلم انما أوجب كون محله

عالما بصفة نفسية فيه . والصفة النفسية تلزم شاهدا وغائبا . ولو لزم

(٢) والمعلول : خ

(٤) بالعلم : سقط خ

(١) غائبا : سقط ط

(٣) ما حكمنا : ط

شاهدا ولم تلزم غائبا ، لكان ذلك كسرا لها وخروجا عن صفة نفسها .
 وخروج الشيء عن صفة نفسه محال . ومن زعم : أن القديم - جل وعلا -
 عالم بغير علم ، فقد قدح في تضاييف العلم والعالم ، وقدح في كون
 الاسم المشتق متضمنا للمعنى المشتق منه . وكل ذلك مما سبق وتقدم .
 والطريقة الثانية في الجمع : الشرط . فإن ثبت كون حكم مشروطا بشرط
 شاهدا ، ثم يثبت مثل ذلك الحكم غائبا ، فيجب القضاء بكونه مشروطا
 بذلك الشرط ، اعتبارا بالشاهد . وهذا نحو حكمنا بأن كون العالم
 عالما ، مشروطا بكونه حيا . فلما تقرر ذلك شاهدا اطرد غائبا . والطريقة
 الثالثة : الحقيقة . فمهما تقرر حقيقة شاهدا في محقق ، اطردت في
 مثله غائبا . وذلك نحو حكمنا بأن حقيقة العالم من قام به العلم ، والطريقة
 الرابعة في الجمع : الدليل . فإذا دل الدليل على مدلول عقلا ، لم
 يوجد الدليل غير دال شاهدا أو غائبا . وهذا كدلالة الأحداث
 عن المحدث . فهذا أحد الفصلين الموعودين .

وأما الجمع بالشرط بين الشاهد والغائب ، فلازم متعين . وذلك
 أن الشرط هو المصحح لوجود المشروط ، ولا يصح وجود المشروط دون
 وجود شرطه ، وإن كان يجوز وجود الشرط بدون وجود المشروط . وبيان
 ذلك : أن الحياة شرط في وجود العلم ، فلا يصح كون العالم عالما ، من
 غير أن يكون حيا . وقد توجد الحياة ، ولا يلزم بوجودها وجود العلم ،
 فعلى هذا يكون كل عالم حي ، ولا نعكس . فنقول : كل حي ، عالم .
 وإنما يكون الاطراد والانعكاس في العلة وفي الحقيقة فإنا نقول : كل علم
 فإنه يوجب للمحل القائم به كونه عالما ، وكل عالم فله علم ، أوجب كونه
 عالما . وأما الحقيقة وهي الحد فانها في اطرادها وانعكاسها ، وجب
 أن تلزم غائبا ، كما تلزم شاهدا . فإنا إذا قلنا بما قاله الشيخ
 « أبو الحسن » أن حقيقة العلم ما كان العالم به عالما ، فيجب أيضا من
 ذلك أن يكون كل عالم من قام به العلم .

وأما الدليل . فإن حكمه في الغائب والشاهد سواء . إذ يجب له
 الاطراد . ولو لم يطرد ، لم يكن دليلا . ولما دلنا الاحداث على المحدث ،

أو على العلم بالمحدث ، على اختلاف الأئمة : هل المدلول هو العلم أو المدلول هو المعلوم ؟ فنعلم إذا حدثنا عن أحداث وقع مما غاب عنا على الأحداث الشاهد ، حتى يكون موصلا الى العلم بالمحدث .
فهذه الروابط الأبع هي الجوامع بين الغائب والشاهد . فلما كان كون العالم عالما ، معلل بالعلم شاهدا لزم أن يكون الباري - تعالى - عالما معلل بالعلم . ولما كانت الحياة شرطا في وجود العلم شاهدا ، لزم أن يكون الباري - جل وعز - حيا ، من حيث كان عالما . ولما كان حد العالم من قيام به العلم ، انبغى بحكم اطراد الحد أن يكون الباري - جل وعز - وهو عالم له ، علم قام به .
وكذلك لما استدللنا شاهدا بكون العالم عالما على حكمه ، وجب بحكم الأطراد ، الدليل أن يدلنا كون الباري - جل وعز - عالما على قيام العلم به . والمعتزلة كسرت اطراد العلة ، واطراد الحد ، واطراد الدليل ، حين أوجبوا في حق العالم منا قيام العلم به ، ومنعوا ذلك في حق الله - جل وعز - وأوجبوا فينا : أن حقيقة العلم من قام به العلم ، ومنعوا ذلك في حق الله - تعالى - وكسروا الدليل ، استدلوا بكون الواحد منا عالما على قيام العلم به ، ومنعوا ذلك في حق الباري - جل وعز - وأما الشرط فانهم كسروه أيضا من وجه ، ثم زعموا : أنهم لم يكسروه . وذلك أنا لما قلنا : ان الحياة شرط في وجود العلم ، وهم قد قالوا : ان الباري - جل وعز - لا حياة له ولا علم ، فقد كسروا الشرط على هذا الوجه . ولكنهم يعتذرون منه ويقولون : كون الحي حيا ، شرطا في كونه عالما ، فلا يجعلون التلازم بين الشرط والمشروط الا في الحكم ، في العلة . وهذا لا يغنيهم . اذ لولا الحياة فينا ، لم يكن الحي حيا ، واذا لولا العلم لم يكن العالم عالما .

قال الإمام أبو المعالي : « قاما الفصل الثاني ، فهو

مشمتم (١) على تعليل الواجب ، والرد على منكريه . والذي تبني

(١) مشتمل : خ - يشتمل : ط

المعتزلة فاسد معتقدتهم فى نفي الصفات عليه • مصيرهم الى ان كون
البارى - تعالى - عالما ، واجب • والواجب يستقل بوجوده عن مقتض
يقتضيه • وليس كذلك كون العالم عالما شاهدا (١) كونه جائز ممكن •
فاذا ثبت ، افتقر الى مخصص او مقتض • وشبهوا الحكم الواجب
او الجائز ، بالوجود الواجب والجائز • فالقديم (٢) - سبحانه تعالى -
لما كان واجب الوجود ، لم يتعلق وجوه بمقتض • والحادث لما كان جائز
الوجود ، افتقر وقوعه الى مقتض • وهذا الذى ذكروه دعوى عرية «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة فى تسويتهم بين

الوجود الواجب ، والحكم الواجب ، غالطون بان الوجود هو نفس
الموجود ، وهو ذات من الذوات • والحكم خال من الأحوال • فكيف
يشبه وجود بكونه عالما واحدهما ذات والآخر ليس بذات ؟ ثم ان الوجود
لو تخصص بمتعلق ومقتض ، لكان ذلك المقتضى فاعلا • والقديم لا يفعّل •
والحكم اذا ثبت فانه معلل بعلة قائمة • وأى بعد فى أن يتعلق الحكم
الواجب بعلة واجبة فى حق الله - جل وعز - ويتعلق الحكم الجائز فى
حقنا بعلة جائزة فيطرد حكم العلة لاقتضائها معلولها ، وان كانت
العلة فى القديم واجبة • وهى فى حقنا جائزة ، كما وجب فى حقه
كونه عالما ، وكان ذلك فى حقنا جائزا ؟

قال الإمام أبو المعالي : « فيقال لهم : بم تنكرون على من

يزعم أن الحكم الواجب ، يتعلق بموجب واجب ؟ والحكم الجائز يتعلق
بعلة جائزة ؟ واما استشهادهم بالوجود ، فلا محصول له • فانا لم نحكم
بما قالوه ، لوجوب وجود القديم - سبحانه وتعالى - بل قضينا به من
حيث انتفتت الأولية عن وجود البارى - تعالى (٣) - وما لا أول له ،

(٢) والقديم : ط

(١) كونه : خ - فانه : ط

(٣) سبحانه : ط

يستحيل أن يتعلق بفاعل ، فإن لكل (١) فعل لمبتدا . فاستحال لذلك
تعلقه بفاعل ، واستحال أيضا تعلقه بعلة . فإن الوجود لا يعطل شاهدا
وغائبا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الزمهم الامام - رضى الله

عنه - أن يعلقوا الحكم الواجب بالعلة الواجبة ، وأن لا يكتفوا بالوجوب
لأن وجوب كونه عالما ، لا يخلز العالمية عن العلم ، كما لا يخلز المعلوماتية
عن العلم . ألا ترى أنا اذا علمنا البارى - جل وعز - فان معلومنا
جاء واجب الوجود . ولم نعلمه ، الا بعلم متعلق به . فهلا قالوا : ان كون
المعلوم واجب الوجود ، كان يغنينا عن أن يتعلق به علمنا ، بل يكون
معلوما لنا بلا علم ، لوجوبه . كما كان هو عالما بلا علم لوجوبه ؟ فقد
بان من هذا : أن الوجود لا أثر له فى منع العلم عن البارى - جل وعز -
الذى يجب بكونه عالما ، كما لا أثر لكون المعلوم واجبا فى منع تعلق
العلم . واما الاستشهاد بالوجود ، فلا وجه له . لأن وجوده - جل وعز -
لما كان واجبا ، لزم أن يكون ذلك الى غير أول ، لأن الواجب هو الذى
لا بد من وجوده ، فلو قدرناه معلقا بمقتضى فاعل (٢) ، لكان حدثا . اذ ليس
يجوز كون الفعل قديما ، لأن الحدوث فى مقابلة القدم . ولأن ذلك مؤدى
الى وجود حوادث لا نهاية لها . فامتنع لذلك أن يكون وجود البارى -
تعالى - متعلقا بمقتضى فاعل . وكذلك يستحيل أن يكون وجوده متعلقا
بعلة واجبة . لأن الوجود لا يعطل . اذ لو علل لم يخل من أحد وجهين
اما ان يكون علة عدما أو وجودا . ومحال أن تكون علة عدما . لأن
العدم نفى محض ، والنفى المحض لا اثر له . وان كانت العلة وجودا ،
قلنا : انها علل الوجود ، لكونه وجودا . فلو قدرنا علة وجودا ، لافتقر
الى علة . ثم تفتقر علة الى علة . ويتسلسل القول الى ما لانهاية له .
وذلك محال .

(١) كان : خ - لكل : ط

(٢) يقتضى فاعلا : ص

قال الإمام أبو المعالي : « فاما تعليل الجائر ، فباطل

بالوجود • فانه جائز للحادث (١) وهو غير معلل • فان قالوا وجوب الحادث (٢) وان لم يعلل فهو متعلق (٣) بالفاعل • ومن حكم الجائر ان يتعلق بمقتضى ثم قد يكون المقتضى علة ، وقد يكون فاعلا • قلنا : الوجود عندكم (٤) حال للجوهر • والجوهر كان في عدمه جوهرا ، ثم طرا عليه حال الوجود • فهلا زعمتم : ان كون العالم عالما (٥) شاهدا ، حال يطرأ على الذات (٦) [المستمرة الوجود بالقادر كالوجود الطارى على الذات الموصوفة بخصائص الصفات في العدم] وذلك يفضى الى نفي العلل شاهدا • ولا محيص عن ذلك •

وقولهم يستقل الواجب بوجوبه • يبطل عليهم بأشياء : منها ان (٧) كون العالم عالما شاهدا ، اذا ثبت ، فقد التحق بالواجبات ، من حيث لا ينتفى ما وقع (٨) حتى يصير كان لم يقع ، فوجب أن يكون (٩) الحال الواقع معللا • والدليل على ذلك : أصلان من مذاهب المعتزلة : أحدهما : أنهم قالوا : الحادث غير مقدور في حال (١٠) حدوثه • وإنما تتعلق القدرة به قبل الحدوث ، فكما استقل الحوادث بالوقوع عن تعلق القدرة ، فلتستقل الحال عند الوقوع عن إيجاب العلة »

(٢) الحوادث : ط

(١) للحوادث : ط

(٤) عندنا : ط

(٣) وهو متعلق : خ

(٥) عالما : سقط خ

(٦) على الذات الموصوفة بخصائص الصفات ، وجودا وعدمًا -

وذلك يفضى الى نفي العلل شاهدا ، ولا محيص عن ذلك • الخ : ط

(٨) ما لم يقع : خ

(٧) أن : ط

(١٠) حال : ط

(٩) أن لا يكون : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة في توفيقهم التعليل

على الجائز ، كاسرون دليلهم ، وعاكسون له . فاما كسرهم الدليل
فبالوجود . لانه جائز في حكم الحادث . ومع ذلك هو غير معلول .
فان راموا ان ينفصلوا عن ذلك ، بان يقولوا : ان الوجود الحادث
الجائز ، وان لم يكن معلولا بعلة ، فانه مقتضى لفاعل ، فلم يخل من
مقتض . وهذا تعليل للنقض ، لانهم لما قالوا : التعليل انما هو للجائز ،
فكانهم قالوا : كل جائز معلول . ثم نقضوا ذلك ، وعللوا انتقاضه
بان الوجود تعلق وجوده بفاعل ، ثم ان اعتقادهم في ان الوجود
حال للجوهر ، وانه قد كان في العدم ذاتا وعينا ، ولم يطرأ عليه
الا حال الوجود : مبطل عليهم بثبوت الاعراض . فان للقائل ان يقول :
ان كون المتحرك متحركا ، حال طرات على الجوهر ، وكذلك كون
العالم عالما . وهذا يفضى الى نفى العلل شاهدا .

ثم ان قولهم : ان الواجب يستقل بوجوده عن علة ، كما يستقل
بوجوده عن فاعل . فقول مردود عليهم ، لاشياء : منها : ان التماثل واجب
لتماثلين . وهم قد عللوه بالآخص . فهذا ابطال منهم لقولهم باستحالة
تعليل الواجب .

ذكر الامام ابو المعالي : انه ناظر شيخا من مشيخة المعتزلة ،
فالزمه ان يبطل أحد الاصلين . اما تعليل التماثل ، واما احالة تعليل
الواجب . قال : فاجلنى في الانفصال شهرا [فأجلته] ثم سألته بعد
انقضائه : أتجد حجة تنفصل بها ؟ فقال لى : لا . ولا بد من ابطال أحد
الأصلين . ثم كون العالم عالما ، اذا وجد التحقق بالواجبات ، اذ لا يجوز
في حال كونه عالما ، ان يكون جاهلا . فاذا كان واجبا من هذا الوجه ،
هلا قالوا : انه غير معلل طردا لمنع تعليل الواجب ؟ . وهذا يؤيده أصلان
من أصول المعتزلة : أحدهما : قولهم : ان المقدور ما لم يوجد تعلقت

القدرة القديمة به ، فاذا وجد استغنى بوجوده عن تعلق القدرة به .
فيلزمه على هذا ، أن يستقل العالم بوجود كونه عالما فى الحال ، عن
علم يفرض علة له .

ثم انهم اثبتوا صفات تابعة للحدوث ، تتعلق القدرة بالحدوث ،
ولا تتعلق بهذه الصفات . فمنها : تحيز الجوهر . فان القدرة اذا تعلق
بحدوث الجوهر ، تبع حدوثه تحيزه . وكذلك اذا اثرت القدرة فى
حدوث العلم ، كان كون العالم عالما واجبا كما أن التحيز واجب .
واستغنى بوجودهما عن تعلق القدرة بهما . فاذا حكموا بأن كون العالم
عالما واجب ، مع ايجابهم تعليقه . فقد نقضوا ما اصلوه من أن الواجب
مستغن . وهذا يبين أن الوجوب لا ينافى التعليل .

...

...

...

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يبطل ما قالوه : أنهم

طردوا الشرط شاهدا وغائبا ، وحكموا بأن كون العالم عالما ، مشروط
بكونه حيا . ثم قضوا بذلك فى كون البارى - جل وعز (١) - عالما
قادرا . فاذا لم يفتلوا بين الواجب والجائز ، فى حكم الشرط ، لم
يسغ لهم الفصل فى حكم العلة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لامرية فى ان ارتباط العلة

بالمعلول ، أشد وأقوى ، من ارتباط الشرط والمشروط . لأن العلة
توجب الحكم بوجودها ، وتمتنع بعدمها . والشرط ان امتنع وجود
المشروط دونه ، فلا يمتنع وجود الشرط مع عدم المشروط . اذ يجوز
ان يكون الحى حيا ، ولا يكون عالما . وان لم يجوز أن يكون عالما مع

(١) تعالى : ط

انتفاء كونه حيا . فاذا كان هؤلاء متساوون بين الشرط والمشروط غائبا .
وشاهداً ووجوباً وجوازاً ، فأحرى وأولى أن يساووا بين العلة والمعلول
غائبا [وشاهداً] ووجوباً وجوازاً لما ذكرناه من قوة العلاقة التي بين
العلة والمعلول .

قال الإمام أبو المعالي : « فاذا ثبت فضمون - الفصلين » ،

خضنا بعدهما في الحجاج . ونحن الآن نقيم على الخصوم ثلاثة أدلة ،
يفضي كل واحد منهما ، الى القطع . والله المستعان »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تشاغل « أبو المعالي » في

أول أخذه في اثبات الصفات بهدم القواعد التي بنت عليها المعتزلة رأيها ،
في نفي الصفات . فهدم تعليل الواجب وبين صحة الأحوال وثبوتها ،
وأوضح كون العلة من الأمور التي يجمع بها بين الشاهد والغائب ،
فلما أحكم هذه الأصول ، أخذ الآن في ثبوت الصفات .

قال الإمام أبو المعالي : « فالطريقة الأولى : أن نقول :

سلمتم لنا أن كون العالم عالماً ، حكم ثابت للذات . كما أن كون المرید
مریداً حكم (١) ثابت للذات . ثم منعتم كون الباري - تعالى - مریداً
لنفسه . وكل ما صدكم عن ذلك في كونه مریداً ، فهو منقرر (٢) في
كونه عالماً ، فيتضح (٣) الجمع في السبر والتقسيم . ونقول : امتناع
كون الباري - تعالى - مریداً لنفسه ، لا يخلو أما أن يستند الى وجوب
تعليل هذا الحكم غائبا . كما ثبت تعليله شاهداً . فان كان الأمر كذلك

(٢) متقدر : ح

(١) حكم : ط

(٣) ويتضح : ط

فيجىء من مضمونه ، تعليل كونه - تعالى - عالما ، طردا للعلة المقدرة
 شاهدا . وان كان مذكرناه في حكم الارادة ، يستند الى ما هذوا به ،
 من انه (١) لو كان مريدا لنفسه ، لكان مريدا لكل المرادات . وقيد
 اوضحنا ابطال ذلك عليهم ، عند كلامنا في حكم الارادة . فاذا بطل
 معولهم في منع كون الباري - تعالى - مريدا لنفسه ، فلا يبقى بعده
 الا مذكرناه . وليس يجري كون المرید مريدا ، مجرى كون الفاعل
 فاعلا . فان للمرید بكونه (٢) مريدا ، حكما وحالا على التحقيق .
 وليس للفاعل بكونه فاعلا حال . فهذه طريقة قاطعة فيما نلتتمسه «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة نقضت ما أصلته من
 كون الباري - جل وعز - عالما بنفسه ، وأنه ليس عالما بعلم ، بما اعتقدوه
 من كونه مريدا حين منعوا أن يكون مريدا لنفسه . والعلة قد ثبت أنها
 تطرد غائبا وشاهدا ، وكذلك ما ينوب متاب العلة ، وهو تعليق حكم
 العلم بالنفس ، يجب أن يطرد . ولما لم يطردوه ، كان كسرا للدليل
 منهم له ، فلم يكفهم أن كسروا العلة وملازمة حكمها لها ، حتى جعلوا
 حكمها في الغائب على خلاف حكمها في الشاهد ، حتى كسروا أيضا حكم
 النفس ، فأثبتوه في موطن . ونفوه في موطن . والذي حملهم على أن
 يفرقوا بين كونه مريدا وبين كونه فاعلا ، وان كان كونه مريدا انما
 اقتضته ارادة حادثة في غير محل . لأن كونه مريدا حال للباري ،
 وليس تحت كونه فاعلا ، الا وجود الفعل . ولا يرجع الى الذات منه
 حال ولا حكم .

فان قيل : - اذا كانت الارادة والحوادث أيضا حادثة ، فلم يرجع
 الى ذاته من الارادة الحادثة حكم . ولم يرجع اليه من فعله سائر
 الحوادث حكم . والذي فصلوا به بين الارادة الحادثة وسائر الحوادث :

(١) لأنه : خ - من أنه : ط

(٢) كونه : خ

أن الحوادث ان كانت أعراضا فلا بد لها من محال تقوم بها ، فترجع أحكام تلك الأعراض الى تلك المحال . وان كانت جواهر فالجواهر لا توجب أحوالا . والارادة التي أثبتوها لله ، ليست في محل . وزعموا : أنها لما لم تكن في محل ، رجع الحكم منها إلى ما ليس في مكان محل ، فلهذا فرقوا بين كونه مريدا وبين كونه عالما . وابطال ارادة حادثة في غير محل ، يأتي بيانه مستقصى ان شاء الله تعالى .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالي : « والطريقة الثانية (١) : أن نقول :

قد ثبت أن كون العالم عالما شاهدا ، معلل بالعلم . والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان . ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثاني (٢) ولو جاز تقدير كون العالم عالما دون العلم ، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالما . ولا معنى لايجاب العلم حكمه ، الا ان يلزمه . فانه لا يثبت اثبات القدرة مقهورها ، فلو جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجود العلة دون حكمها لوجوبها . والعبارة المتداولة بين الأصوليين : تسمية (٣) العالم عالما تقتضى علة موجبة ، موضوعة للتفاهم ، واليز بين باب وباب . (٤) واذا ثبت ذلك شاهدا ، وجب القضاء به غائبا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يقدر أن العلم والعالم والمعلوم ،

بينهما نسب اضافية فالعلم ما علم به المعلوم ، والعالم من علم بالعلم المعلوم ، والمعلوم ما عرفه العالم . فكل هذه النسب ، فالى العلم تنتسب لان العالم ليس اسما جامدا ، كاسد وحجر . وانما هو اسم

(٢) فلو : ط

(١) الثالثة : خ

(٤) فاذا : ط

(٣) أن تسمية : ط

المشتق من العلم . وحقيقة الأسماء المشتقة : أن تدل وتتضمن الاسم المشتق منها مع زيادة . والعلم لما كانت حقيقة معرفة العلوم على ما هو به ، وكان معنى العالم : العارف بالعلوم على ما هو به ، ابتغاء أن يكون فيه العلم الذي به عرف العلوم ، على ما هو به ، ولم يكن دالا على أن اللفظ المشتق ، يدل على اسم الأول المشتق منه . انك تقول : هذا لون . فيدل على معنى لم يقترن بموضوع . فإذا قلت : ملون ، دل على لون مقترن بموضوع .

ثم الزيادة تكون على وجوه : منها الاقتران بالموضوع . كما ذكرناه . ومنها نسبة اضافية . كقولنا : المعلوم . فإن بين العلم والمعلوم تضائفا لا يصح وجود أحدهما دون الثاني . وقد تكون الزيادة زمانا ، كقولنا : قعود ، فيدلنا على معنى لم يقترن به زمان . ثم نقول : قام فيدل على المعنى الأول مع زيادة الزمان .

فإذا ثبت أن العالم مشتق من العلم ، لزم أن يتضمن العلم لامحالة . ولو أنا نخزل العالم عن العلم وهو مشتق منه ، لخزلنا العالم عن المعلوم ، حتى يوجد عالم لا معلوم له . والمتضائفان متلازمان ، لا يصح أن يتصور العقل أحدهما دون الآخر . وكذلك الاسم المشتق يتضمن اللفظ المشتق منه ، لا محالة . ومن زعم : أن العالم لم يضح ثبوته من غير علم ، فقد قدح في أصلين عظيمين . وهما تلازم المتضائفين ، وتلازم المشتق والمشتق منه .

وأما قول « الامام » أن تسمية العالم عالما ، يقتضى علة موجبة موضوعة للتفاهم ، والميز بين باب وباب ، فإن الأمر في هذا راجع الى المعانى ، لا الى العبارات والتسميات . لأن التسميات راجعة الى اللغة . واللغة لا مجال للعقل فيها . وتكلمنا نحن هنا على أمر معقول . فالواجب : الاعراض فيه عن ذكر العبارات والتسميات الراجعة الى اللغات .

وقد قال بعض الأئمة : إن العلم إذا قام بمحل ، فإن لذلك المحل اسمين وجيز وطويل . فالطويل قولك ذو علم . والوجيز قولك عالم ، فكما صرح الاسم الطويل عن العلم ، وهو قولك ذو علم ، كذلك يضمن الاسم الوجيز العلم . والذي يدل على ثبوت العلم للبارئ جل وعز : أنه نقول فيه : أنه موجود قديم ، فيعطينا الوجود أنه ليس بعدم . ويعطينا القديم : أنه لا أول له ، ثم نقول : عالم فيفهم منه ما لا يفهم من الموجود . وما ذاك شيء ، إلا العلم . ومن زعم : أن البارئ تعالى عالم بلا علم ، فيجب عليه أن يقول : أن مفهوم قولنا عالم ، مفهوم قولنا موجود . لأن موجودا لما لم يتضمن علما ، لا يفهم منه أنه عالم . فلو كان عالم أيضا لا يتضمن علما ، لا ينبغي أن يكون مفهوم الوجود ، لأجتماعنا في أن كل واحد منهما لا يتضمن علما . ولما فهمنا من عالم ما لم نفهمه من موجود ، علمنا أن ذلك المفهوم هو العلم لامطالعة . فإن قالوا : يكون العالم شاهدا أنما يغفل لجوازه ، فقد قدمت ما يبطل ذلك في النفخ والاعتبات ، يشير إلى الوجود الجائر الذي لا يغفل ، وإلى كون العالم عالما ، إذا حصل . فقد وجب ذلك وهو مع ذلك مغل . وهذا كله مما سبق مستوفى .

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قالوا : كون العالم عالما غائبا ، على خلاف كون العالم عالما شاهدا ، وإذا ثبت حكم المعلل (١) لعلة ، فإنما يلزم تعليل مثل ذلك الحكم بالعللة طردا . قلنا : (٢) الوجه الذي يقتضى العلم لأجله (٣) شاهدا حكما يقتضيه غائبا ، وإذا اختلف العلمان فلا يثبت حكم الاختلاف بحكميتهما (٤) من الوجه الذي تقتضى

(١) معلل لعلة : ط

(٢) الوجه الذى : خ

(٣) لأجله : سقط ط

(٤) لحكيميتهما : ط

العلة معلولها لأجله (١) . فان العلم شاهدا يخالف العلم القديم عندنا
بكونه حادثا ، عرضا مختصا بمتعلق واحد . الى غير ذلك . والحكم
بهذه الوجوه لا يوجب كون العالم عالما ، وانما يوجب من حيث كان (٢)
علما . وذلك ثابت شاهدا وغائبا .

ثم ما ألزمونا في تباين الحكمين في حكم العلة ، يلزمهم في
تباينهما (٣) في حكم الشرط «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان علم الباري - جل وعز -

قدیما ، خالف علمنا الحادث ، ولما كان صفة قائمة بذاته ، خالف علمنا الذي
هو عرض . ولما كان متعلقا بالمعلومات التي لا تنتهي ، خالف علمنا
المتعلق بمعلوم معين واحد . فظنت المعتزلة أن حمل وجوب العلم لله -
جل وعز - إذا كان عالما كوجوب العلم لنا ، إذا كنا عالمين ، لأن العلمين
لو قدر ثبوت العلم القديم الذي نفوه مختلفان ، فكيف يصح أن يجمع
بين مختلفين في قضية واحدة ؟ ولا فرق بين من يقول : انا لما كنا
عالمين ، ولزم أن نكون عالمين بعلم ، لزم أيضا أن يكون الباري -
تعالى - عالما بعلم ، مخالفا لعلمنا .

وأى فرق بين من يقول هذا ، وبين من يقول : إذا قام
الدليل على أنا قادرين بقدره ، فيلزم أن يكون الباري - جل وعز -
عالما بعلم ؟ لأن القدرة كما خالفت العلم ، كذلك أيضا يخالف العلم
القديم الحادث . وهذا الذي قالوه ليس بحجة علينا ، ولا قاذح في
دليلنا . فان القدرة خالفت العلم من حيث كانت قدرة ، وكان
العلم علما ، وكانت القدرة متعلقة بالمكتسبات وكان العلم متعلقا

(٢) يكون : ط - كان : خ

(١) من أوجه : خ

(٣) تباينها : خ

بالمعلومات ، وأما العلم فإنه علم قدر قديما أو حادثا . وحقيقة العلمية ثابتة لهما . ثم مايقع به اثبات كون العالم عالما ، لايرجع الى شيء مما يخالف به العلم الحادث العلم القديم . فان كون علمنا حادثا ، لا أثر له في كوننا عالمين . اذ الجوهر حادث والقدرة حادثة ، ولا اثر لواحد منهما في كوننا عالمين ، كذلك أيضا لم يكن كون علمنا عرضيا ، مما يوجب لنا كوننا عالمين . فان السواد عرض ، واذا قام بمحل لم يوجب له كونه عالما ، كذلك أيضا اختصاص علمنا بمتعلق واحد ، لا يوجب لنا كوننا عالمين . فان قدرتنا تتعلق بمتعلق واحد . وقد علمنا أن القدرة اذا قامت بنا ، لم توجب لنا كوننا عالمين . فاذا ثبت أن هذه الأمور الذي وقعت المخالفة بها بين علمنا والعلم القديم ، لا يوجب واحد منهما كوننا عالمين . وإنما يوجبه كون علمنا علما . والعلمية تتحقق في العلم القديم ، كما تتحقق في العلم الحادث . فاذا أوجبت العلمية في علمنا الحادث ، أن لانكون عالمين الا بقيامها بنا كذلك أيضا يجب في حق القديم ، ألا يكون عالما الا بقيام العلم به ، لأن العلمية هي الموجبة للعالمية . وهي موجودة . كما أنها موجودة شاهدا .

ثم العجب منهم أن يفصلوا بين علمنا والعلم القديم . بالاختلاف الذي ذكروه حتى حكموا بأن العالم منا لا يكون الا عالما بعلم ، والبارى - جل وعز - عالم ، وليس عالما بعلم . ولم يفصلوا بين كوننا عالمين ، وكون البارى - جل وعز - عالما . وان اختلف حكمنا في ذلك ، مع حكم الاله في حكم الشرط ، بل قالوا : ان كون البارى - تعالى - حى ، شرط في كونه عالما . كما كان ذلك في حقنا .

قال الإمام أبوالمعالى : « والطريقة الثالثة : وهى عمدة

شيخنا - رضى الله عنه - ان نقول : العلم (١) المتعلق بالمعلوم ، علم .

(١) العلم : ط

فإذا زعمتم أن الباري - تعالى - عالم بالمعلوم ، والمعلوم في حقيقته
 محاط به ، فلا يتقدر معلوم محاط به ، لا يتعلق به متعلق . ثم المتعلق
 بالمحاط به ، يستحيل أن يكون خارجا من قبيل العلوم . ولا معنى
 لتعلق العلم بالمعلوم ، إلا أن كون المعلوم محاطا به . وهذا أكد على
 أصول المعتزلة . فانهم قالوا : تعلق العلمين بالمعلوم الواحد ، يوجب
 تماثلهما . وبنوا على ذلك : مماثلة العلم القديم - لو ثبت - للعلم
 الحادث . وذلك قاطع إذا تأملته .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الصفات تنقسم إلى صفات

لا تتضمن متعلقا ، كالحياة والحركة والسكون . ونحو ذلك . وإلى صفات
 تتضمن متعلقا لأبدسمة ، ولا تعقل إلا بمتعلقه ، كالعلم والقدرة والإرادة
 والأدراكات . فالقدرة لأبد لها من مقدور ، وكذلك العلم ، وكذلك الإرادة ،
 وكذلك الإدراك . فالباري جاهل وعزير له المعلومات التي لا يتناهى ، لا يبدلها
 من متعلق يتعلق بها . ثم المتعلق بها ، لا يجوز أن يكون موصوفا .
 لأن الموصوف ليس في نوعها متعلق ، وإذا لم يكن بد للمعلوم من
 متعلق ، وقد بطل أن يكون ذات الباري - تعالى - متعلقه . لانها
 موصوفة ، لم يبق إلا أن يكون المتعلق من قبيل الصفات . ولا يجوز
 أيضا أن يكون المتعلق من قبيل الصفات ، التي لا تعلق لها ، كالحياة .
 وكذلك أيضا لا يجوز أن يكون المتعلق بالمعلوم قدرة ، ولا إرادة ، ولا إدراكا
 إذ لاتصايف بين المعلوم والقدرة ، ولا بين الإرادة والمعلوم ، ولا بين
 الإدراك والمعلوم . نعم قد يكون بين الإرادة والمعلوم تلازم ، لا على سبيل
 الإضافة فإذا نبين أن المعلوم مفتقر إلى متعلق . ويطل كون الذات وكون
 الصفات التي من شأنها أن لاتتعلق بمتعلق ، ويطل أيضا كون القدرة
 والإرادة والأدراك متعلقا بالمعلوم ، لعدم النسبة الإضافية بينة وبين هذه
 الصفات ، لم يبق وجه تعلق بها إلا العلم .

ومن نفى العلم ، أبطل النسبة الإضافية التي بينه وبين المعلوم .
 وعن « الشيخ » عن المعلوم بالمخاطبة . وهذا صحيح في تعلق علم الله
 جل وعز - وقد يصح (١) لفظا في حقنا ، إذا تعلق علمنا بحدوث الله - جل
 وعز - وبعلمه ، ولأن الشرع نفى عنا الاخطاء به - قال الله تعالى :
 « ولا يحيطون به علما » (٢) وقال تعالى : « ولا يحيطون بشيء من
 علمه الا بما شاء » (٣)

وجعل المعتزلة تعلق علمين بمعلوم واحد قاضيا بتمامهما ، حين
 اعتقدوا أن أخص صفات العلم تعلقه بمعلوم واحد . والتماثل عندهم
 انما يكون بالاتجاه في الأخص . والرؤونا على ذلك أن نقول : إن علم
 الباري - جل وعز - إذا تعلق بمعلوم ، وتعلق علمنا بذلك المعلوم ،
 فيجب تماثلهما . وهو محال ، لأن علم الواحد منا حادث ، وعلم الباري
 - جل وعز - في حق من أثبتته قديم .

وهذا الذي قالوه غير صحيح . فانا وإن حكمنا بأن علمنا متعلق
 بمعلوم واحد ، فلا نقول ذلك في علم الله - جل وعز - وله الاخطاء
 بما لا يتناهى . فكيف يصح لنا يماثل علمنا ، الذي لا يصح أن يتعلق
 إلا بالتعلق المعين ، علما ، له الاخطاء بالمعلومات ، التي لا تتناهى ؛
 وأخص صفات العلم القديم تعلقه بما لا يتناهى ، من المعلومات . فقد
 بان : أن المعلومين لم يجتمعا في الأخص ، بل للعلم القديم عموم
 التعلق ، وللعلم الحادث خصوصه .

قال الإمام أبو المعالي : « ومعلوم نفاة الصفات على طرق

منها ادعائهم تعليل الواجب - كما قدمناه - وقد سبق الاعتراض عليه

(٢) طه ١١٠

(١) يفتح : ص

(٣) البقرة ٢٥٥

بما فيه مقتنع • ومما يتمسكون به أيضا (١) أن قالو : لو اثبتنا صفات
 قديمة ، لكانت مشاركة للبارى - تعالى - فى القدم • وهو أخص صفات
 الذات • والاشتراك فى الأخص ، يوجب الاشتراك فيما عداه من
 الصفات • ومساق ذلك (٢) يقضى بكون الصفات آلهة • وهذا الذى ذكره
 تعرض للدعاوى من غير برهان • وأما قولهم : الاشتراك فى الأخص
 يوجب الاشتراك فيما عداه (٣) من الصفات ، ثم لو سلم لهم ذلك جدلا ،
 نوزعوا فى كون القدم أخص أوصاف البارى - تعالى - ولا يجدون
 الى اثبات ذلك سبيلا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم الرد عليهم فى كون

الأخص علة توجب التماثل فى جميع الصفات ، بالبرهان القاطع •
 ثم يقال لهم : لا معنى للقديم الا أنه الذى لا أول له ، فاذا رجع القدم
 الى انتفاء الأولية • كيف تجعلونه صفة ؟ ثم تزعمون : أنه أخص
 الصفات • والصفات ابدا إنما هى صفات ثبوت ، وكل ما يرجع الى النفى ،
 فليس بصفة • وهذا وجه يبطل عليهم القدم من الصفات •

... ..

قال الإمام أبو المعالى : « ثم يقال لهم : الارادة التى

اثبتموها للبارى - تعالى (٤) - حادثة قائمة فى غير محل ، مثل على
 زعمكم للارادة الثابتة للعبد ، القائمة به ، اذا تعلقنا بمتعلق واحد • وهما

(١) أيضا : ط (٢) ذلك : ط

(٣) فيما عداه • فهم فيه منازعون • ثم لو سلم لهم ذلك جدلا ،

نوزعوا فى كون القديم أخص أوصاف البارى - تعالى - ولا يجدون

الخ : ط

(٤) تعالى فى غير محل ثابتة مثل على : ط - تعالى فى غير

محل ثابتة مثل على : خ

مشتركتان في الأخص ، يثبت لأحدهما وجوب القيام بالمحل ، ويستحيل ذلك على الثانية ؟ • وهذا ينقض ما حاولوه من وجوب اشتراك المشتركين في الأخص ، في جميع الصفات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا قد تقدم • وهو مبطل لقول

المعتزلة ، لأن إرادتنا عرض من الأعراض لا بد لها من محل تقوم فيه • وإرادة الباري - جل وعز - عرض من الأعراض ، لم تفتقر إلى محل وإذا تعلقت الصفتان المتعلقتان بمتعلق واحد ، وجب تماثلهما ، وقد تعلقت إرادة الباري تعالى - بغير ما تعلقت به إرادتنا • ووجب لإرادتنا المحل • واستغنت إرادة الباري - تعالى - الحادثة عن المحل • فقد تباينت الإرادتان • هذا التباين • وهما مع ذلك متماثلان • وبطل بذلك قولهم بأن الاجتماع في الأخص ، يوجب الاجتماع فيما عداه •

قال الإمام أبو المعالي : « على أنا نقول لهم : منعكم

تعليل الواجب ، يناقض مصيركم إلى أن الاجتماع في الأخص ، يوجب الاجتماع فيما عداه • فإن تماثل المثليين واجب ، وتعرضكم لتعليله تصريح بتعليل الواجب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا قد تقدم • وقد ظهر

منه : أن المعتزلة لا بد لها من أن تنقض أحد الأصلين : أما منع تعليل الواجب ، وأما منع تعليل التماثل ، وهو بين لا أشكال فيه •

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يتمسكون به (١) أنهم

قالوا : علم الباري - سبحانه وتعالى - على زعمهم - (٢) يتعلق بما

(٢) زعمكم : ط

(١) أن : ط

لا يتناهى (١) من المعلومات على التفصيل . وهو في حكم علوم (٢) مختلفة حادثة . إذا لا يتعلق العلم بالحادث بالسواء والبياض (٣) فإذا تعلق علم الباري - سبحانه - بالمعلومات المختلفة ، كان في حكم العلوم الحادثة (٤) وإذا لم يبعد ذلك ، لم يبعد أيضا كونه في حكم القدرة . وإن كانت القدرة والعلم مختلفين شاهدا . ويلزم من مفاد ذلك : الاجتزاء بصفة واحدة ، تكون في حكم العلوم والقدرة والحياة (٥) .

وهذا الذي ذكره مما لا يلزم الجواب عنه ، نظرا . فانكلام (٦) مبهم في تفصيل الصفات ، ومصيرهم الى نفي أصلها . ثم إذا أوضحنا (٧) في معتقدنا . وإن لم يكن يلزمنا في طريق (٨) الخجاج . قلنا : القضية العقلية تدل على اثبات الصفة على الجملة ، فاما كون العلم زائدا على القدرة ، فمما لا يتوصل (٩) الى القطع به عقلا . والسبب فيه : التمسك بأدلة السمع . فإن المتكلمين في البصقات بالنفي والاثبات ، مجتمعون على نفي صفة هي (١٠) في حكم العلم والقدرة . ومن رام اثبات صفة في حكمها ، كان خارقا للاجماع .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما نفوا صفات

الباري - جل وعز - لم يصح منهم في حكم الجهد : أن يكالمونا في

(١) يتعلق : ط - زعمهم ما : خ

(٢) العلوم المختلفة الحادثة : ط

(٣) والبياض : ط (٤) الحادثة : ط

(٥) والحياة والقدرة : ط (٦) منهم - ط مبهم : خ

(٧) فيه : ط (٨) طرق : ط

(٩) لا يتوصل القطع اليه عقلا : ط

(١٠) هي : خ

اثبات صفتها ، لأن تفاصيل الصفات ، فزرع الثبوت (الصفات) ، وناقياها
 لم يثبتها ، فضلا عن أن يثبت لها تفاصيل أحكام ، ثم انانقول : العلم [لايدمنه]
 اذا تدل الأدلة عليه ، لأن العلوم متعلق ولا بد له من متعلق ، والموصوف
 لا يتعلق ، وكذلك الخيانة ، وكثير من الصفات لا تتعلق ، وكذلك القدرة
 لا تتعلق بالمعلوم ، من حيث هو معلوم ، وانما يتعلق به العلم ، وهذا
 كله مما سبق بيانه .

فاذا ثبت أن العلم لايد منه ، علم من طريق سمع أيضا : أن القدرة
 لايد منها ، وأنها زائدة على العلم ، وكذلك الارادة ، وسائر الصفات .
 وهذا مما يعلم بالسمع . فان الاجماع انعقد على أن الباري - جل وعز -
 ليس له صفة واحدة ، توجب كونه عالما وحيا وقادرا . إذ الأمة تنقسم
 الى نفاة الصفات ، والى مثبتتها . والمثبتون لها ، يثبتون العلم والقدرة
 وسائر الصفات ، وليس فيهم من يثبت صفة تنوب متاب الصفات .
 والمثبت لها حارق للاجماع .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : اذا لم يبعد ثبوت

علم في حكم علوم ، فما المانع من مصيرنا الى أن الباري - تعالى - عالم
 بالمعلومات بنفسه . قادر عليها بنفسه . وتكون نفسه في حكم العلم
 والقدرة . وذلك يفضى الى الاستغناء بالذات عن الصفات ؟ قلنا : هذا
 ليس باستدلال (١) . فانكم بنيتم قولكم هذا ، على اصل تعتقدون
 فسادها . إذ العلم الذي اعتقدناه ، غير ثابت عندكم ، فكيف تبنون مذهبكم
 على ما تعتقدون بطلانه ؟ ثم مضمون ما جولتم عليه : يقضى بما توافقوننا

(١) بالاستدلال : ط

على بطلانه [(١) وذلك أن ذات الباري - تعالى - ان كان في حكم العلوم لكان عالما ، وهذا مالا ينتحله أحد من أهل الملة . وقد قال « أبو الهذيل » : الباري تعالى عالم بعلم وعلمه نفسه ، ونفسه ليس بعلم . وعد هذا من فضحاته (٢) وهو مع مفارقة ما نكره سائر المعتزلة ينكر كون الباري تعالى علما وقدره . وحق الناس بمنع (٣) ذلك المعتزلة . فانهم قالوا : لو ثبت للباري تعالى علم متعلق بمعلوم علمنا كان مثلا لعلمنا . ولو قضوا بكون ذاته في حكم العلوم ، لالزموا كون ذاته علما ، وهذا ما يابونه « (٤) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا يصح ان يكون كونه جل وعز

عالما ، حكما أوجبه الذات . لأن الذات الموصوفة لا توجب الأحكام ، وانما توجبه الصفات . فلو كانت الذات توجب كونه عالما ، لكانت الذات علما . وهذا مالم يقل به قائل . وهو قلب للأعيان ، لأن كون الصفة والموصوف صفة ، أو في معنى الصفة محال وعن هذا المحال أراد أبو الهذيل أن يفر ، حين قال : إن الباري عالم بعلم ، وعلمه نفسه . وهذا كان يقتضى انقلاب الموصوف صفة . فقال بعد ذلك : ونفسه ليس بعلم . وهذا الذي قاله محال . لأن النفس واحدة ، والواحد لا يتطرق اليه النفي والاثبات .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : ان كان ما ذكرتم

دفعاً لكلام الخصم ، فبم تدفعون ذلك عن أنفسكم . وقد زعمتم ان العقل يقضى باثبات الصفة على الجملة ؟ والكلام في التفاصيل موقوف على أدلة السمع (٥) ؟ قلنا : هذا مما لا يحتمل هذا المعتقد استقصاؤه (٦) وبسطه

(٢) فضائحه : ط

(١) من ط

(٤) وهذا مما يابونه أضلا : ط

(٣) بالتزام : ط

(٦) استقصاؤه : سط ط

(٥) الأدلة السمعية : ط

ولكن القدر اللائق به ان العقل يدل على اثبات العلم ، ثم المصير الى ان العلم زائد على النفس : مدركه السمع . فاذا دل العقل على اثبات العلم وانعقد الاجماع على ان وجود البارى تعالى ليس بعلم ، فيحصل من مدلول العقل والسمع (١) : اثبات علم زائد على الوجود . وبالله التوفيق «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الفصل طريف من كلام

الامام ، لانه جعل العقل موصلا الى العلم يثبت العلم ، وجعل كون وجود البارى - تعالى - ليس بعلم : معلوم بالسمع . وكيف يصح ان يصرف وجود البارى - تعالى - الى علم وهو - جل وعلا - قائم بنفسه مستغن عن المحل ؟ وهذا مما ثبت من صفاته الواجبة . والعلم مفتقر الى المحل ، فكيف يصح ان يقدر وجوده غير مستغن عن المحل ، من حيث هو علم مستغن عنه ، من حيث هو قائم بنفسه ؟ هذان حكمان متناقضان لا يصحان من موجود واحد ، وكيف يصح ان تكون ذات البارى تعالى فى حكم العلم ، وذاته من حيث هى ذات موصوفة ، لا توجب حكما ، ولا تتعلق بمتعلق ؟ كما لا يوجب الجوهر حكما ، وهو موصوف ، ولا يتعلق بمتعلق . والعلم يوجب للمحل الذى قام به كونه عالما ، ويتعلق بالمعلوم على ما هو به .

ثم ان الذات من حيث هى ذات موصوفة لا يفتقر وجودها ، الى شرط يصح ثبوتها ، والعلم مشروط بوجود الحياة ، لا يصح وجوده دون وجودها . وهذه كلها براهين عقلية توصل الى العلم بان وجود البارى - تعالى - ليس بعلم . وايضا : فاننا لم نعلم البارى ضرورة . واذا علمناه .

(١) السمع والعقل : ط

بنافعاله : وافعاله لا تنضح الا لمن قادر عليها ، امراد لها ، عالم بها ، متصف
بالحياة : اذا العجزية والخافلون والجهلة والموتى لا يفعلون . فلو كانت ذاته
اعلمنا صبح ان يكون قادرا ولا يعلمنا ولم يخيار مريدا . لان الصفات لا تقوم
بالصفات . واذا كثر الدليل الموحى لنا الى العلم بالله - يعلم وعزب مقتضيا
كون المدلول : حيا عالما قادرا مريدا ، لزم بالعقل ان يكون موصوفا .
وكونه موصوفا يحيل كونه صفة فلم يحال العلم على ان البارى تعالى ليس
يعلم على السمع والاجماع . واي حاجة مع هذه القواطع من البراهين ،
الى الالتجاء فى ذلك الى السمع ؟

فان قيل : قد يقال ان العلم على السمع والاجماع هو العلم على السمع والاجماع
الذي هو العلم على السمع والاجماع . فلو كان العلم على السمع والاجماع هو العلم
على السمع والاجماع . فلو كان العلم على السمع والاجماع هو العلم على السمع
والاجماع . فلو كان العلم على السمع والاجماع هو العلم على السمع والاجماع .
فان قيل : قد يقال ان العلم على السمع والاجماع هو العلم على السمع والاجماع
الذي هو العلم على السمع والاجماع . فلو كان العلم على السمع والاجماع هو العلم
على السمع والاجماع . فلو كان العلم على السمع والاجماع هو العلم على السمع
والاجماع . فلو كان العلم على السمع والاجماع هو العلم على السمع والاجماع .
فان قيل : قد يقال ان العلم على السمع والاجماع هو العلم على السمع والاجماع
الذي هو العلم على السمع والاجماع . فلو كان العلم على السمع والاجماع هو العلم
على السمع والاجماع . فلو كان العلم على السمع والاجماع هو العلم على السمع
والاجماع . فلو كان العلم على السمع والاجماع هو العلم على السمع والاجماع .

فان قيل : قد يقال ان العلم على السمع والاجماع هو العلم على السمع والاجماع
الذي هو العلم على السمع والاجماع . فلو كان العلم على السمع والاجماع هو العلم
على السمع والاجماع . فلو كان العلم على السمع والاجماع هو العلم على السمع
والاجماع . فلو كان العلم على السمع والاجماع هو العلم على السمع والاجماع .
فان قيل : قد يقال ان العلم على السمع والاجماع هو العلم على السمع والاجماع
الذي هو العلم على السمع والاجماع . فلو كان العلم على السمع والاجماع هو العلم
على السمع والاجماع . فلو كان العلم على السمع والاجماع هو العلم على السمع
والاجماع . فلو كان العلم على السمع والاجماع هو العلم على السمع والاجماع .

قال الإمام أبو المعالي : « قد ذكرنا الدليل على اثبات كون
البارى تعالى مريدا عندما تعرضنا لاثبات العلم بأحكام الصفات ثم مذهب
اهل الحق : أن البارى - تعالى - مريد بارادة قديمة . وقد زعمت المعتزلة
البصريون : أنه مريد بارادات (٢) حادثة ، لافى محال . وذلك باطل من
أوجه : منها : أن ارادته لو كانت حادثة لافتقرت : الى تعلق ارادة بها .
فان كل فعل ينشئه الفاعل ، وهو عالم به وبايقاعه على صفة مخصوصة
فى وقت مخصوص فلا بد أن يكون قاصدا الى ايقاعه ، ونفى (٣)
القصد الى ايقاع فعل مع العلم به ، يلزم صاحبه نفي المقصود الى (٤)
جميع الأفعال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : علم الله تعالى وارادته وقدرته

صفات متعلقة . وأعمها تعلقا : العلم فانه يتعلق بالواجب والجائز
والمستحيل ، فوجود البارى تعالى واجب ، ووجود صفاته واجبة . وهى
معلومة . واجتماع الضدين وانقلاب الأعيان وكون الجسم فى مكانين .
كل ذلك محال . وهو معلوم . والجائز كنزول المطر ، ونبات النباتات
وتعاقب الأعراض على الجواهر ، جائز . وهو معلوم . ودونه فى
العموم : تعلق القدرة ، لأنها لا تتعلق ، بالواجب الوجود ، ولا بالمحال .
وانما تتعلق بالجائز الممكن . والارادة أخص تعلقا منها ، لأنها انما
تتعلق بما علم الله أنه يوجد ، أو علم أنه يعدم عدما جائزا ، ولا تتعلق
بجميع ما تتعلق به القدرة .

(١) بأحكام الصفات : ط - بالصفات : خ

(٢) بارادة : ط بارادات : خ

(٣) ومنشئ : خ - ونفى القصد : ط

(٤) الى ايقاع جميع : ط

فاذا ثبت هذا ، وعلمنا بالأفعال وتزتيبها واختصاصها ، أنها دالة على الارادة ، علمنا بذلك ثبوت الارادة لله - جل وعز - قديمة قائمة بذاته ، لأنها لو لم تكن قائمة بذاته لم توجب كونه مريدا ، ولو لم تكن قديمة لم تقم بذاته ، وذاته مقدسة عن قيام الحوادث بها .

وأما المعتزلة : فانهم وان نفوا الصفات مع اثباتهم الأحكام ، فقد خالفوا في الارادة ، أصلهم المضطرد في سائر الصفات . فقالوا : ان البارئ جل وعز يريد بارادة حادثة يخلقها في غير محل ، يريد بها الحوادث . وانما حكموا بحدوثها حين رأوا أن الارادة انما تخصص بها المتخصصات فيما لا يزال ، ولم يروا لها حكما في الأزل ، لاستحالة الخلق أزلا . وحكموا أنها في غير محل ، لأنها لو كانت في محل لم يكن بد من أن يكون ذلك المحل حيا ، لأن الارادة مشروطة بوجود الحياة ، كما ان العلم مشروط بوجودها . ولو قامت الارادة بذلك المحل ، لرجع الى المحل كونه مريدا ، ولم يرجع الى البارئ ذلك الحكم . فقدها في غير محل ، ليرجع الحكم منها الى البارئ جل وعز ، وهو موجود في غير محل . وهذا كله باطل . بان الارادة اذا قدرت حادثة ، فلا بد أن تفتقر الى ارادة يراد بها ، ثم يتسلسل ذلك الى غير غاية ، لأننا انما أثبتنا الارادة لتخصص الحوات بها ، ثم التخصص ينقسم قسمين : أحدهما : التخصص بالزمان . وهذا هو تخصص الأعراض وتخصص الجوهر الفرد .

والثاني : التخصص ، بالزمان ، والتخصص بالهيئة وذلك انما يكون للأجسام المؤلفة المترتبة . ولما علمنا أن هذه كلها مفتقرة الى الارادة لحدوثها ، والارادة حادثة ، فلتكن مفتقرة الى ارادة . وأما ما زعموا من أن الارادة لا تتراد . فقول باطل . لو طرد لجاز لقائل أن يقول : ان العلم يعلم به ولا يعلم في نفسه ، قياسا على أن الارادة يراد بها ولا تتراد في نفسها ، فلما بطل ذلك في العلم ، علم أن هذا ليس دليلا صحيحا في

الارادة . ثم انهم جاءوا بعظيمة لا تتسع لقبولها عقول العقلاء . وهى ادعاء ارادة فى غير محل ، والارادة عرض من الاعراض ، والاعراض لاتعقل الا فى محال . وهو الذى فسر ق بين الصفة والموصوف لأن الموصوف يقوم بنفسه ، والصفة لاتقوم بنفسها . فمن حكم بثبوت الارادة فى غير محل ، فقد قلب جنس العرض الذى حقيقته الافتقار الى المحل . ثم جاءوا أيضا بعظيمة أخرى نقضوا به أصلا من أصولهم فى التماثل . وذلك أنهم زعموا أن الاجتماع فى الأخص ، يوجب الاجتماع فى سائر الصفات . وأخص صفات الارادة تعلقها بمراد معين ، وقد تتعلق ارادة الله جل وعز بنفس ما تتعلق به ارادتنا . وهو أخص صفات الارادتين ، ثم مع ذلك وجب لارادتنا المحل ، مع زعمهم أن ارادة البارى جل وعز غير مفترقة الى محل .

ثم قال لهم : هلا زعمتم أن ارادة البارى تعالى قائمة بجماد ؟ فان انفصلوا على ذلك بقولهم : ان الارادة تفتقر الى بنية مخصوصة ، نوزعوا فى اثبات تلك البنية . وابطل عليهم اشراطها . لأن الارادة لاتفتقر الى محل يكون جوهرًا فردًا ، ولا يقوم بجميع الجواهر ، لأن الارادة واحدة ، والواحد لاينقسم . فاذا قامت بجوهر واحد ، فلا أثر للجواهر المتألفة مع الجوهر الذى حلت فيه الارادة فى اثبات الارادة .

ثم يقال لهم : أنتم قد نفيتم المحل ، فلم تشتروا بنية مخصوصة ، ونفيكم لأصل المحل ، أوغل فى المحال ، من نفيكم شرطًا فى المحل ؟

فصل

ذهب جهنم الى اثبات علوم حادثة

قال الإمام أبو المعالي : « ذهب جهنم (١) الى اثبات علوم

حادثة (٢) للرب - تعالى عن قول المبطلين - وزعم أن المعلومات اذا تجددت ، أحدث الباري تعالى علوما متجددة ، بها يعلم المعلومات الحادثة . ثم العلوم تتعاقب حسب تعاقب المعلومات في وقوعها ، متقدمة عليها . والذي ذكره خروج من الدين ، ومفارقة (٣) لاجماع المسلمين ، واضراب عن قضية العقول ، وسبيل الرد عليهم في مدارك العقل : يداني سبيل الرد على البصريين في اعتقادهم الارادات الحادثة الثابتة لله تعالى على زعمهم في غير محال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم وجد الرد على ما في

المحل في الارادات . وكذلك سبيل مدعى علما في غير محل ، يوجب الله تعالى كونه عالما ، لأن كون العلم الا يوجب كون العالم عالما ، الا لمحل الذي قام به ، واما أن يجب له حال وحكم مما لم يقم به فمحال . ولو جاز ذلك لجاز أن يعلم زيد بعلم عمرو ، وفي العلم باستحالة ذلك كفاية وغنية .

وأما ما اعتذر به مثبتو الارادة : وهو قولهم : إن الارادة اذا لمسم

(١) هو جهنم بن صفوان زعيم فرقة الجهمية . وقد ذهب الى الجبر وخلق القرآن ونفى علم الله بما يجد من الأمور حتى يكون ويحدث فعلا . وكذلك زعم أن الجنة والنار يفنيان كما تفنى سائر الأشياء . وقد قتل جزاء بدعته عام ١٢٨ م وقيل عام ١٣٢ هـ

(٢) حادثة : ط

(٣) ومخالفة : ط - ومفارقة : خ

تقم بمحل ، فيعود الحكم منها الى موجود في غير محل ، فهو استرواح لا يغني ولا يشفي ، فانه اذا اتضح لنا أن الحكم والحال لا يكون لمحل الا من صفة قائمة بذلك المحل ، فانتفاء قيامها بالمحل يمنع من أن يرجع اليها حال . ثم ادعواؤهم نفى المخز زيادة في الاحالة .

قال الإمام أبو المعالي : « فنقول لجهم (١) : ان افتقرت الحوادث (٢) الى علوم (٣) بها ، فلتفتقر العلوم الحادثة (٤) الى علوم اخر متعلقة بها ، فانها (٥) مشاركة للمعلومات في كونها أفعالا حوادث . وذلك ان التزمه يجز الى التزام (٦) علوم لانهاية لها ، وهي متعلقة (٧) خادثة ومفاده تسويغ حوادث لا اول لها ، وان لم يلتزم ذلك لزمه من استغناء العلوم عن علوم مع حدوثها استغناء جملة الحوادث عن تعلق العلوم بها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان الحادث مقصودا مرادا ، وكان كل مراد لابد ان يصحبه اعتقاد ما ، علم من العالم أو جهل من الجاهل ، أو شك من الشك . فالباري تعالى مبتزه عن الجهل والشك ، فلزم اذا كان قاصدا للشك أن يكون عالما به ، ولهذا لما [لم] يصر العاقل عاقلا ، لم يكن مزيدا . ومن حق الحوادث أن تكون معلومة بدليل مجرد القصد الى حدوثها . والاتقان والاحكام أيضا دليل على علم المتقن المحكم . وقد أشار الكتاب العزيز الى كون الفاعل عالما ، بقوله :

(١) لهم : خ - لجهم : ظ

(٢) الارادات : ظ - الحوادث : خ

(٣) علوم متعلقة بها : ط

(٤) الحادثة : ط

(٥) بانها : ط

(٦) اثبات : ط - التزام : خ

(٧) متعاقبة : ط

« ألا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير (١) » فإذ كانت الحوادث دالة على كونها معلومة لمحدثها ، وكان العلم حادثا من الحوادث ، لم يخل ذلك العلم . أما أن يكون معلوما للبارى - جل وعز - وأما أن يكون غير معلوم له ، فإن كن معلوما له ، فهل علمه بنفس العلم ، أو علمه بعلم آخر ، لا يجوز أن يكون معلوما له بنفس العلم ، لأنه قد كان عالما به ، قاصدا إليه قبل وجوده ، والمعلوم لا يصح أن يكون له نفسا عندنا .

وان قيل : انه يعلم بعلم جادث فيجب أن يكون ذلك العلم أيضا معلوما للبارى تعالى بعلم حادث ويتسلسل ذلك الى مالا نهاية له ، وان قالوا ان تلك العلوم التى تعلم بها الحوادث غير معلومة لله جل وعز ، كان ذلك طعنا فى احاطة علم الله . وجعلوا الحوادث قسمين معلومات وهى الحوادث التى ليست بعلم . وغير معلومات وهى العلوم المتعلقة بها . ولا أضل خلقا ولا أكفر نفسا ممن يقدر فى احاطة علم الله تعالى بالمعلومات .

ثم ان هؤلاء ان زعموا أن لله علوما لا تتناهى ، كانوا قد قدحوا فى دليل حدث العالم ، لأن ركنه الرابع استحالة حوادث لا أول لها . فمن قدح فى ذلك الدليل لم يصح له العلم بالصانع اذ لا يتوصل الى العلم به ، الا بعد ثبوت حدث العالم . وما لم يثبت فقد انسد عليه طريق العلم به ومن لم يعلم البارى جل وعز كيف يصح منه أن يتكلم فى صفاته ، وفى أحكام علومه . والعلم بالموصوف أولا - ، والعلم بالصفات ثانيا ؛ وان زعموا أن علوم البارى تعالى الحادثة على قولهم غير مفتقرة الى أن تكون معلومة ، فليحكموا على أن سائر الحوادث لا تكون معلومة . واذا قالوا ذلك نفوا عن البارى جل وعز صفة العلم . وكل رأى يفضى بصاحبه الى نفي كون البارى عالما ، فهو ضلال بحث وكفر صراح .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم العلوم الحادثة عند جهم لا تخلوا إما أن تكون ثابتة في غير محال أو قائمة بأجسام أو قائمة بذات البارئ تعالى . فان زعم أنها ثابتة في غير محال . رد عليه بما رد على مثبتى الارادات في غير محال . وان زعم أنها تقوم بذات الرب سبحانه . كان الرد عليه كالرد على « الكرامية » الصائرين الى ان الحوادث تقوم بذات الرب سبحانه وتعالى عن قولهم ، وان زعم أنها تقوم بأجسام ، لزمه أن يجوز قيام علم بجسم ، والمتصف به (١) . جسم آخر ، طرداً لما يجوز من قيام العلم بجسم مع رجوع حكمه الى الله تعالى . واذا بطلت الاحكام ولا مزيد عليها ، اذن بطلانها بفساد المذهب المنقسم اليها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا التقسيم الذى قسمه الامام عليهم صحيح . لان هذه العلوم لا تخلو من أن تقوم في محل أو لا تقوم في محل . وهذه قسمة مترددة بين النفى والاثبات ، وان قامت بمحل فلا تخلو ذلك المحل . اما أن يكون ذات البارئ تعالى أو لا يكون بذاته . فان لم تكن ذاته لم تخل اما أن تكون جسماً واما أن لا تكون جسماً . ولا يصح أن لا يكون جسماً ، لان غير الجسم لا يخلو اما ان يكون موصوفاً أو لا يكون موصوفاً . والموصوف ذات البارئ تعالى ، وغير الموصوف مالا يوجد الا في محل ، كصفات البارئ تعالى القديمة الموجودة في ذاته . والأعراض الحادثة . وكل ذلك لا يصح أن يقوم العلم به ، فلم يبق الا أن يكون قائماً بجسم .

فان زعم « جهم » أن هذه العلوم ثابتة في غير محل . قيل له . مذهب المعتزلة : أن أخص صفات العلم الحادث أن تتعلق بمعلوم متعين .

(١) يحكمه : - به : خ

فاذا تعلق علم الله الحادث وعلمتنا ، فليكن العلمان متماثلان ، لأنهما
اجتمعا في الأخص . وحكم المتماثلين أن يتساويا فيما يجوز ويجب
ويستحيل . وقد وجب لعلوم الله الحادثة الاستغناء عن المخل ، فليجب
لعلمنا الاستغناء عنه . وإذا بطل استغناء علومنا عن المخل ، بطل
ادعائهم استغناء العلوم الحادثة لله تعالى عن المخل إذ ما يجب لأحد
المثلين ، وجب للثاني . وقد اجتمع المثلان في الجهودية والعلمية وتعين
المتعلق ، فليجتمعا أيضا في الاستغناء عن المخل ، أو في الافتقار اليه .
وأما ادعاء استغناء أحدهما وافتقار الآخر ، فباطل ، لا يرضاه لبيب
ولا عاقل . وأما أن زعم أن تلك العلوم قائمة بذات البارئ جل وعز ،
فإن ذلك يضطره إلى الحكم بأحد أمرين : إما حدوث البارئ جل وعز ،
لأن الذي دلنا على حدوث الأجسام ، قيام الأغراض بها .

فإن قامت العلوم الحادثة بذات البارئ تعالى ، فلتدل على
حدوثه . وإن زعموا أنها لاتدل على حدوثه ، كان ذلك كسرا منهم للدليل
الدال على حدث الأجسام . وإذا لم يدل قيام الحوادث بذات البارئ
سبحانه على حدوثه ، فلا يدل أيضا قيام الحوادث بالأجسام على
حدوثها ، وينسده عليهم العظم . يتحدث العالم . وهذا الدليل الموصول
إلى العلم بالله جل وعز . والعلم بكون البارئ - تعالى - عالما ، فرع على
العلم بوجوده . وإذا لم يضح له العلم بوجوده ، فكيف تتعرضون إلى
العلم بكونه عالما ؟

ولما أن زعموا أن تلك العلوم تقوم بأجسام ، فنرجع الحكم إلى البارئ
تعالى وهو محال . لأن الحكم إنما يرجع إلى المخل الذي قامت بینه
العلة . ولو جاز أن يقوم علم بجسم ويكون العالم جنتنا آخر ، لجاز لنا
أن نقول : إن العلم يقوم بجسم في أقصى المشرق ، ويعلم به جسم آخر
في أقصى المغرب . وفرض ذلك وتفهيره مجال . وهذا الذي رد به على
«جهم» لا يصح أن يستدل به المعتزلة لقولهم إن العلم يقوم بجزء من
الإنسان ، ويتصف سائر الجسم بأنه عالم . وحكمهم بأن كون العالم

عالما ، لايتوقف على محل العلم ، بل يتعدى ذلك ، يكسر عليهم مكانة
« جهم » ان حكم بان العلوم تقوم بأجسام ويرجع الحكم منها الى البارى
جل وعز .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : البارى تعالى كان

فى (١) أزله عالما . بان العالم يقع . فلما وقع فيما لايزال ، كان ذلك معلوما
متجددا ، ويتصف البارى تعالى عند وقوع العالم . بكونه عالما بوقوعه .
واذا تجدد له حكم واتصاف ، اقتضى ذلك تجدد موجب للحكم ومقتضى
له . وذلك يقضى بالعلوم المتجددة . قلنا : لايتجدد للبارى تعالى
حكم لم يكن ، ولا تتعاقب عليه الأحوال . اذ يلزم من تعاقبها ما يلزم
من تعاقب الحوادث على الجواهر ، بل البارى - تعالى - متصف بعلم
واحد ، متعلق بما لم يزل ولا يزال ، وهو موجب له حكم الاحاطة
بالمعلومات على تفاصيلها ، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات وان كانت
العلوم الحادثة تتعدد بتعدد المعلومات . ثم كما لا تتعدد ، اذا تعددت
المعلومات ، فكذلك لا تتجدد اذا تجددت »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العلم وهو معرفة العلوم على

ماهو به ، يتعلق بها على حقائقها ، والعلم فى نفسه ثابت على حاله .
فاذا تعلق بالواجب الوجود - وهو البارى جل وعز - تعلق به على
ماهو به ، من وجوب الوجود ولاستحالة الحدوث . واذا تعلق بالمعدوم ،
تعلق به معدوما . واذا وجد المعدوم كان ذلك أمرا متجددا فتعلق به
على ماهو به ، وأن عدم بعد وجوده ، تعلق به أيضا معدوما .

وأقرب مثال يمثل به العلم بالمرآة الصحيحة الوضع ، المستديرة .
الشكل ، المصقيلة التى لا طبع فيها . فانها تنطبع فيها الصور انطباعا

(١) عالما فى أزله : ط

محاكيا لها . فاذا تراءى فيها الجالس حاكته جالسا ، واذا تراءى فيها الرجل القائم حاكته قائما ، وان تراءى فيها المضطجع حاكته مضطجعا . فتلك الاوضاع تتجدد والمرآة في نفسها لا تتجدد . ومثله العلماء بمبنى مرتفع ، يروم حوله طائر ، فتارة يكون فوق ذلك المبنى ، وتارة يكون عن يمينه ، وتارة عن شماله ، وتارة خلفه ، وتارة أمامه . فالطائر تتجدد له أمكنة ، والمبنى في مكانه لا تتجدد له أمكنة .

* * *

« قال الإمام أبو المعالي : » والذي يوضح الحق في ذلك :

ان من اعتقد بقاء العلم الحادث ، ثم صور علما متعلقا بان سيقوم زيد غدا ، وقدر استمرار العلم بتوقع قدومه الى قدومه فاذا قدم لم يفتقر الى علم متجدد بوقوع قدومه ، اذ قد سبق له العلم بقدومه في الوقت المعين . وآية ذلك : انا لو قدرنا اعتقاد دوام علم (١) ، ولم نفرض عند وقوع القدوم (٢) علما آخر سوى ما قدرنا (٣) دوامه ، وقلنا لا يتعلق العلم السابق بالوقوع ، للزم كونه جاهلا بالوقوع ، او غافلا عنه ، مع تقدير دوام العلم بالقدوم المرقوب في السنوات المعين . وذلك باطل على الضرورة . وليس من معتقدنا (٤) : المصير الى بقاء العلوم الحادثة . ولكن الأدلة العقلية تنبئ على الحقائق مرة ، وعلى تقدير اعتقادات اخرى . فاذا لم يلزم شاهدا تجدد علوم عند تجدد المعلومات ، في حق من سبق له العلم بوقوعها في الاستقبال . فلان لا يلزم ذلك في حق البارئ تعالى اولى . فافهم . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بين الامام رضى الله عنه ان علم

البارئ جل وعلا قديم متعلق بالمعلومات المتجددات ، بما فرض العلم

(٣) قدمنا : ط

(٤) معتقده : خ

(١) دوام علم كما صورناه : ط

(٢) اللزوم : خ - القدوم : ط

الحادث ، لو قدر بقاؤه وقدرنا علما يتعلق بقدم زيد في غد ، فان
هذا العلم يتعلق بقدم زيد في حال عدمه .

ثم اذا وقع قدم زيد عند طلوع الشمس ، فانه يتعلق بالقدم
موجودا ، ولا يفتقر عند قدم زيد الى علم آخر يتعلق به . فقد ظهر
أن القدم يتجدد ، وأن العلم الباقي لا يتجدد . ولو قدرنا أن ذلك العلم
لا يتعلق بقدم زيد في حال وجوده ، حتى لا يكون الذي فرضنا قيام
العلم به عالما بقدمه في حال قدمه ، فلزم أن يقوم به ضد من أضداد
العلم ، اما جهل أو ظن أو شك أو غفلة . وهذا يؤول الى معتقده ، الى
اجتماع الضدين . فانا فرضنا العلم باخبار قيام العلم بالقدم وقيام
الجهل ، جمع للضدين . وهذا الذي فرض انما هو تقدير لتحقيق .

والأدلة العقلية قد تبنى على التحقيق وتبنى على التقدير
والفرض ، ودلالة التمانع وهي دليل المرشد الى وحدانيته ، مبنية على
التقدير لا على التحقيق .

فصل

الله متكلم أمرناه

قال الإمام أبو المعالي : « الباري تعالى متكلم أمرناه (١)
مخبر ، واعد متوعد (٢) . وقد قدمنا في (٣) اثبات الصفات المعنوية ،
الطريق الى اثبات العلم بكون الباري (٤) تعالى متكلمنا ، عند استنادنا
نفي النقائص الى السمع ، وتوجيهنا على انفسنا السؤال عما يثبت في
السمع (٥) . فاذا صح (٦) ان الباري سبحانه وتعالى متكلم ، فقد
ان أن نتكلم في صفة كلامه »

-
- (١) ناه : سقط خ
(٢) متواعد : ط
(٣) في خلال : ط
(٤) الرب : ط - الباري : خ
(٥) للسمع : ط
(٦) فاذا وضح كون الباري : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا هو الترتيب الصحيح ،

لان العلم كالأحكام بالصفات يستدل عليها أولا ، ثم يقام الدليل على اثبات الصفة . ولم يختلف أحد من أهل الاسلام في أن البارئ عز وجل متكلم ، ولا أن له كلاما . ثم اختلفوا بعد ذلك في كلامه . هل هو قديم أو هل هو حادث ؟ فمذهب أهل الحق أنه قديم . لان الكلام عندهم صفة تصحب العلم ، اذ كل عالم بمعلوم ، فانه مخبر عن تعلق علمه بذلك المعلوم . ووافق «أهل السنة» في هذا «الكرامية» لأنها قضت بقدم الكلام، لكن الكلام عندهم : القدرة على التكلم - على ما سيأتى بيانه - وأما المعتزلة فانهم حكموا بنحوث الكلام . والذي حملهم على ذلك : أن كلام النفس لم يفهموه ، ولم يثبتوا كلاما الا حروفا واصواتا . والخروف والاصوات حادثة لامحالة .

قال الإمام أبو المعالي : « فاعلموا - وقيتم البسوع - أن

مذهب أهل الحق : أن البارئ سبحانه وتعالى متكلم بكلام أزلي ، لا مفتوح لوجوده ، واطبق المنتمون الى الاسلام على اثبات الكلام ، ولم يصر صائر الى نفيه ، ولم ينتحل احد في كونه متكلماً لحظة نفاة الصفات في كونه عالماً قادراً حياً »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذي حمل المعتزلة على اثبات

الكلام مع نفيهم الحياة والعلم والقدرة ، أن تلك الصفات لو اثبتوها قائمة في ذاته ، لكانت قديمة . والقدم أخص أوصاف البارئ تعالى . والاجتماع في الأخص يوجب الاجتماع في سائر الصفات . وذلك كان يقضى بكون الصفات آلهة . وهذا كله قد تقدم ابطاله . ولما كان الكلام عندهم حادثاً - وهو راجع الى فعل الله تعالى - لم يكن عندهم في اثبات ما زعموه في صفات البارئ تعالى القديمة . فلهذا افترق (١) حكم الكلام عن حكم سائر الصفات .

(١) اقترن : ص

قال الإمام أبو المعالي : « ثم ذهبت المعتزلة والخوارج

والزيدية والامامية ومنعدهم من اهل الاهواء الى ان كلام (١) الله - تعالى عن قول الزائعين - حادث مفتتح الوجود ، وصار صائرون من هؤلاء الى الامتناع من تسميته مخلوقا مع القطع بحديثه ، لما في لفظ المخلوق من ايهام الخلق ، اذ الكلام المخلوق هو الذي بيديه المتكلم تخرصا من غير اصل . واطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام الله تعالى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحروف والاصوات لاخلاف

في كونها مخلوقة ، لانها مترتبة . ألا ترى أنك اذا نطقت بالبسمة فانك تجد الباء متقدمة على السين ، وتجد السين متقدمة على الميم . وهذا حكم الحدوث ، أن يوجد الشيء بعد أن لم يوجد ، وان يكون مسبوقا بغيره . ومن زعم أنه حادث غير مخلوق ، فانه لم يخالف في المعنى وانما ترك لفظ المخلوق لايهام الاشتراك ، لان الخلق يطلق على افتراء القول وافكه . قال الله تعالى : « وتخلقون افكا (٢) » واختلف العلماء في الكذب . لم سمى خالقا ؟ فقال بعضهم : سمى الكاذب خالقا ، لانه يخبر عما لا وجود له . كما أن الخلق الذي هو الاحداث : وجود شيء عن عدم . وقال آخرون : انما سمى خالقا لانه يقدر خبرا . والتقدير يسمى خالقا . فخشي الذي لم يطلق لفظ المخلوق ، ايهام الاشتراك . ففر عن ذلك . واما عن ينافى الاشتراك فانه يطلقه اذ المخلوق مرادف للحادث لا فرق بينهما في المعنى . فاذا اطلقوا على الكلام أنه حادث فقد اعترفوا بانه مخلوق ، اذ لا فرق بين اللفظين في المعنى .

قال الإمام أبو المعالي : « ذهبت الكرامية الى أن الكلام

قديم والقول حادث غير محدث والقرآن قول الله وليس بكلام الله وكلام

(١) الباري : ط

(٢) العنكبوت ١٧

الله تعالى عندهم القدرة على التكلم (١) . وقوله حادث قائم بذاته - تعالى عن قول المبطلين - وهو غير قائل بالقول القائم به ، بل هو قائل بالقائلية . وكل مفتوح وجوده قائم بالذات فهو حادث بالقدرة غير محادث . وكل مفتوح مباين للذات محادث بقوله « كن » لا بالقدرة . في هذيان طويل . لا يسع هذا المعتقد استقصاؤه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما الكرامية فانهم كانوا

نطقوا أولا بكلمة حق يراد بها باطل . حين قالوا : ان الكلام قديم ثم فسروه بأنه القدرة على التكلم . وفرقوا بين الكلام والتكلم حين جعلوا للكلام حكم القدم وللتكلم حكم الحدوث ، لأنه مقدور للقدرة التي عبروا عنها بالكلام .

وفى هذا القول وجوه من الاستحالات : منها أنهم جعلوا الكلام قدرة . ولا فرق بين هذا القول وبين قول من يقول : ان القدرة علم . وهذا قول بانقلاب الأعيان ، ثم تفرقتهم بين الكلام والتكلم . خروج عن المعقول وعن اللغة ، اذ لا فرق بينهما . ثم قولهم : ان القول مخالف للكلام بعيد ، وان كان بعض النظائر قد فرق بينهما . فقال : ان القول هو مما يدل على ما تدل جملته على معنى ، ويدل جزؤه على جزء ذلك المعنى . كقولك : صديق زيد . فان صديقا يدل على مفهوم معقول . ويدل زيد أيضا على معنى آخر معقول بنفسه ، ويخصون القول بما يقع من هذا النمط . ولا يقولون في عبد الملك اسما علما ، انه قول . اذ لا يدل عبد ولا الملك على معنيين مفهومين منها . لأن عبد الملك اسم موضوع له . نعم يكون ذلك قولا اذ كان عبدا لملك . ويكون اسمه زيدا أو عمرا ، فحينئذ يكون عبد الملك قولا ، لأن عبد يدل على معنى . ويدل الملك على معنى آخر . وكل واحد من الاسمين قد دل على جزء من المعنى المقصود .

ثم قول الكرامية ان القول حادث قائم بذاته ، وهو غير قائل به : كلام جامع لضروب من الفساد .

(١) الكلام : ط

أحدهما : قيام الحوادث بذات البارئ سبحانه وتعالى ، التي لو قامت به لدلت على حدوثه .

الثانى : تفرقتهم بين الحادث والمحدث ، مع قضاء العقل فى تسويتهم ، ثم فصلهم بين العلة والحكم ، لأنهم قالوا : ان القول قام به ولم يكن به قائلا . وهذا كقول أصحاب الكمون : ان الحركة تقوم بالجسم وليس الجسم متحركا بها . وكذلك أيضا قولهم : انه قائل بالقائلية ، ذهاب منهم الى نحو من أقوال المعتزلة فى أن العالم والقادر يوجبهما ما ليس بعلم ولا قدرة . فقد خزلوا ما بين العلة ومعلولها ، حين أثبتوا القول ولم يثبتوا الذات قائلة به . وأثبتوها قائلة دون القول ، فخزلوا الحكم أيضا عن العلة .

وأما قولهم : ان المحدث المبين للذات يكون موجودا بكن ، لا بالقدرة . فخرج عن العقول . لأننا نعلم : أن المؤثر فى حدوث الحادث ووجود الموجودات : القدرة . وأما صرف الحدوث الى ما ليس بقدرة فمحال .



قال الإمام أبوالمعالى : « وغرضنا من إيضاح الحق والرد على متكبيه ما يتبين الا بعد عقد (١) فصول فى ماهية الكلام وحقيقته شاهدا ، حتى اذا وضحت الأغراض منها تعطفنا بعدها الى مقصدنا . وقد التزمنا التمسك بالقواطع فى هذا المعتقد على صغر حجمه . وغايتنا اجراءه (٢) على خلاف ما صادفنا من معتقدات الأئمة . وهذا الشرط يلزمنا طرفا من البسط فى مسألة الكلام . وها نحن خائضون فيه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قاله الامام رضى

الله عنه ظاهر ، لأن أول ما ينبغى أن يفيض فيه المعلم الشارح تبين حقيقة المعنى المشروح . فاذا ثبتت حقيقته ثبتت بعد ذلك أحكامه ، وميز قول أهل الحق من أقوال المعتزلة والمخالفين ، وهدمت قواعد

(٢) وأثرنا اجراءه : ط

(١) عقد : ط

المبطلن . ولهذا رأى الامام أن يبدأ تبين معنى الكلام ، وذكر اختلاف الناس فيه ، حتى يتبين الحق من الباطل فى حقيقة الكلام .

فصل

فى

حقيقة الكلام وحده ومعناه

قال الإمام أبو المعالى : « اعلم أرشدك الله ان المعتزلة

ومخالفى اهل الحق تخطوا فى حقيقة (١) الكلام . ونحن نسمى الى جمل من الفاظهم ونتعقبها (٢) بالنقض . فمما ذكره قداماؤهم : أن الكلام حروف منتظمة وأصوات مقطعة دالة على اعراض صحيحة . وهذا باطل ، اذ الحد ما يحوى آحاد المحدود ، والحرف الواحد قد يكون كلاما مفيدا . فانك اذا امرت من وقى ووشى . قلت : « ق » و « ش » فهذا كلام ، وليس بحروف واصوات .

فان قيل : الحرف الواحد لا ينطق به ، ان جرد الامر من هذه الأدوات ، وصل بهاء الاستراحة فقول : قه ، وشه . فلم يستقل الحرف الواحد بنفسه (٣) ، ولا يغنيهم (٤) هذا عما أريد بهم فان « ق » فى درج الكلام ووصله كلام وهو حرف واحد] وانما غرضنا ايضاح ذلك [(٥) ، ثم لامعنى للتقييد بالافادة فان من لفظ بكلمات لاتفيد ، يقال تكلم ولم يفد . فلا معنى للتقييد بالافادة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت الحدود حاصرة لجميع

المحدود بها ، لم يصح أن يؤتى لها بلفظ يخرج منه واحد من الحدود ، وهؤلاء لما حدوا الكلام بالحروف المنتظمة والأصوات المقطعة . الى آخر حدهم ، كانوا قد أدخلوا بحصر الحد ، اذ يوجد حرف واحد يفيد . فقد بطل تقييدهم بالافادة بالحروف المنتظمة .

(٢) ثم نتعقبها : ط

(٤) وهذا لا ينجيهم عما : ط

(١) حد : خ

(٣) بنفسه : ط

(٥) زيادة من ط

ثم انهم أساعوا في الترتيب ، وكان من حقهم أن يقولوا : ان
الكلام أصوات متقطعة وحروف منتظمة ، لأن الأصوات أعم ، إذ تكون
في الموات ، كأصوات الشجر اذا هبت عليها الرياح ، وأصوات الماء
وأصوات الحيوانات التي لا تعقل . قال الله تعالى : « ان أنكر الأصوات
لصوت الحمير » (١)

وأما الحروف فمخصوصة ببني آدم . ومن حذق الحذاق بالحدود
أن يقدموا الأعم على الأخص . ألا ترى أنهم اذا حدوا الحيوان يقولون
في حده : انه جسم متغذ حساس . فيأتون بالجنس الأعلى . وهو
الجسم ، ثم يردفون بالمتغذى ، وهو أخص منه . إذ الجسم متغذ وغير
متغذ . ثم يأتون بالحساس ، وهو أخص من المتغذى ، لأن النباتات
يتغذى ولا يحس . فبالحساس يتم حد الحيوان ، ثم توقيفهم الكلام
على المفيد غير صحيح ، يقول القائل : « تكلم فلان فلم يفد » فلو كان
الكلام لا يفيد ، لكان هذا بمنزلة قول القائل : « أفاد فلان ولم يفد »
ولا خلاف بين العقلاء في ان الايجاب والسلب متقابلان ، لا يجوز أن
يفرضا في ذات واحدة .

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم نقول : الحروف أنفس

الأصوات . فلا معنى لتكريرها . والحدود يتوقى فيها التكرير الذي
لا يفيد [(٢)] . فإذا قالوا : الكلام أصوات مقطعة ، وحروف منتظمة .
وتقديره : الكلام أصوات وأصوات . واذا حذفوا الحروف ، قيل لهم :
الأصوات المقطعة لا تفيد لأنفسها ، ما لم يصطلح على نصبها أدلة . فان
ارتضيتم لك واكتفيتم به ، لزمكم على مساقه (٢) تسمية نقرات على
أوتار ، مصطلح عليها : كلاما . وهذا القدر مغن (٣) في نتيج حدهم «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الأصوات أعم
والحروف أخص ، وحكم الحاذق المتقن أن يوجز الكلام ويختصره ،

(٢) زيادة من ط

(١) لقمان ١٩

(٣) كاف : ط

فاذا كان الحروف تتضمن الأصوات لأنهم لو قالوا الكلام حروف منتظمة ، لعلم أنها أصوات . لأن النوع متضمن لجنسه لا محالة . إلا ترى أن الانسان في ضمنه الحيوان ، إذ هو جنسه . وفي ضمن الحيوان الجسم المتغذى إذ هو جنسه ، وفي ضمن الجسم المتغذى الجسم ، إذ هو جنسه . فكان من جنس الترتيب أن يتركوا الأصوات ويذكروا الحروف . ولو قد فعلوا ذلك ، لكان يرتفع عنهم الاعتراض بتسمية نقرات الأوتار كلاما .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان قال قائل : فما حد الكلام

عندكم ؟ قلنا : من ائمتنا من يمنع من تحديد الكلام وتبينه بالتفصيل . كما سنوضحه عند ذكرنا ماهية الكلام . وجملة المعلومات لاتضبطها الحدود ، بل منها ما يحد ومنها ما لا يحد ، كما أن منها ما يعلل ومنها ما لا يعلل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اختلف العلماء في الحد ،

فمنهم من قال : انه يرجع الى ذات المحدود وصفات نفسه . وعلى هذا فكل معلوم محدود ، لأنه اذا علم بصفات نفسه ، فقد تحقق . والحد عند من يقول بهذا القول هو الحقيقة . ومنهم من يصرف الحد الى قول المحدود ووصفه . وهؤلاء هم الذين يقسمون الموجودات الى محدود وغير محدود ، ويبينون ذلك بأن يقولوا : لورام واحد منا أن يبين بين حلاوة العسل وحلاوة السكر ورائحة المسك ورائحة القرنفل ، ويبين ذلك بقول يفصل أحد الطعمين على الآخر وأحدى الرائحتين عن الأخرى ، لم يقدر على ذلك ، مع تفرقة الحس بين كلا الطعمين ، وكلتا الرائحتين . وأما من يصرف الحد الى ذات الشيء فإنه يقول : انه قد علمت حقيقة الرائحتين وحقيقة الطعمين ، لكن العبارة ضاقت عن تمييز أحد الضربين عن الآخر .

وقال شيخنا - رحمه الله - الكلام ما أوجب لمحلّه كونه متكلما . وهذا فيه نظر . لما كانت الحدود حكما أن تبين المحدود بيانا يشرحه ويجليه ويكشفه ، يخرج هذا الحد عن قانون الحدود ، لأنه إنما فسرّه بحكم من أحكامه ، لأن من حكم العلة أن توجب حالا وحكما لمن قامت به تلك العلة . وطالب الحد ليس ينبغي أن يعرف بما يكون للعلة المحدودة من الأحكام ، إنما ينبغي أن يعرف كنه تلك العلة وحقيقتها ، وليس إيجابها لحكمها مفسرا بمعناها (١) .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « والأولى أن نقول الكلام هو القول القائم بالنفس ، وإن لزمنا البيان (٢) فهو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات ، وما يصطلح عليه من الاشارات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا حد مبين للنوع الواحد عن الكلام . لأن مذهب المحققين أن الحروف المنطوق بها هي الكلام حقيقة ، فإذا كانت كلاما ، لم يتناولها هذا الحد . والكلام القائم بالنفس أمر معقول يتبين ثبوته في الفصل الذي بعد هذا وهو معقول . وأما دلالات العبارات وما يصطلح عليه من الاشارات فليس حكمه حكم الأدلة العقلية ، لأن الأدلة العقلية تطرد ، وهذه العبارات مختلفة . يعبر الفارسي بعبارة لا يعبر بها اليوناني ، ويعبر اليوناني بعبارة لا يعبر بها السرياني فدل ذلك على أن دلالة العبارات على كلام النفس ، إنما حكمها حكم الدلالة الوضعية لا الدلالة العقلية .

(١) بلعناها : ص

(٢) وإن لزمنا تفصيلا : ط - وإن لزمنا البيان : خ

فصل

فى

انكار المعتزلة لكلام النفس

قال الإمام أبوالمعالى : « قد أنكرت المعتزلة الكلام القائم

بالنفس . وزعموا : ان الكلام هو الأصوات المتقطعة والحروف المستعملة (١)
ونفوا (٢) كلاما قائما بالنفس سوى العبارات الآيلة الى الحروف «
الى قوله : « أو برقوم تسمى الكتابة » (٣)

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ان كلام النفس أمر يعقله الانسان

ويعلمه ، ولا يجوز منه أن ينكره . وقد تفتنت له الطائفة المنطقية فانهم
قسموا ما يتحصل علمه بالحدود تصورا ، وما علم بالبرهان تصديقا .
فاذا قال القائل : كل انسان حيوان ، وكل حيوان حساس ، يلزم أن
يفتج : كل انسان حساس . فهذا معنى عقلته النفس وأخبرت به على
ما هو به ، وصدقت ذلك الخبر ، ولولا اثباتها كلام النفس ما صح متهم
أن يسموا ذلك العلم تصديقا . لأن التصديق لا يتعلق الا بالخبر ،
ولا يصح تعلقه بالعلم .

واما « ابن الجبائى » فانه أصاب فى اثبات كلام النفس ، لكنه أخطأ
فى التعبير عنه حين سماه خواطر ، والخواطر ، راجعة الى الفكر ، ثم انه
راغم الضرورة وجحد الحس ، حين زعم أنها تدرك بحاسة السمع . وهذا مالا
يجده أحد من العقلاء ، ثم انه مع تسميتها خواطر ، حكم عليها بأنها
مسموعة والمعتزلة يحيلون أن نسمع ما ليس بصوت كلاما أو غير كلام .
واستدل الامام على اثبات كلام النفس بأن الامير اذا أمر عبده
وجد فى نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا ، ثم يعبر عن ذلك بصيغة
دالة عليه . وذلك الذى يجده فى نفسه هو الأمر والأمر من ضروب

(٢) ونصوا : ط - ونفوا : خ

(١) المنتظمة : ط

(٣) الكتابة : ط

الكلام - وكما يجد في نفسه اقتضاء الطاعة فكذلك يجد في نفسه
استدعاء العلم والاختبار اذا قال لمخاطبه : ازيد قائم ؟ وكذلك يجد في
نفسه افادة المخاطب بما يخبره ، اذا قال : قام زيد أو زيد قائم .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان زعم (١) أن ما ذكرناه من

الأمر انما هو ارادة الأمر امتثال المأمور لأمره ، فذلك باطل . لأن
الأمر قد يأمر بما لا يريد أن يهتلك المخاطب فيه أمره » الى قوله :
« ليس تلهفا على لفظ منتقض (٢) »

قال المفسر أبو بكر بن ميثون : لاخلاف عند اهل السنة ان الأمر

يأمر بما لا يريد و ضرب المحققون في هذا أمثلة ومن
أبينها : ما حدثنا به شيخنا الامام الحافظ الحديث
المتكلم المفسر أبو بكر ابن العربي المعافى رحمه الله ، فانه قال لنا :
شهدت واعظا عالما ، أدى به وعظه وتذكيره الى هذه المسألة ، ف ضرب
لنا مثلا بأن قال : ان رجلا غنيا عظيم الثراء كثير المال ، وكان له ابن عم
هو المنفرد بميراثه ، وكان في نهاية الحاجة والضرورة ، وكان
يسترحمه الدهر فلا يرحمه ، ويستوصله فلا يصله ، وكان مرتقبا ليوم
حينه ، مقطوعا لوقت حمامه ، لأن ذلك هو الذي يثمر له ثمر الغناء ،
ويبلغه غاية المنى . فما مرت الا هنيهة من الدهر حتى اغتال رجل ذلك
الغنى الثرى ، وتصير جميع ماله الى ذلك المدقع المعوز ، فما شغله
مافتح عليه من النعمة وساق اليه قتل ابن عمه من الخير ، عن أن
يطلب ذلك المغتال الفاتك بدمه ، ويحرص على الثار منه ، شفاء
عن وتره ودخله . فقال له ذلك الفاعل : واهالك . أتجزيني على
تعجيلي لك اليسار وتحصيلي لك الدر ، الا بان تسفك دمي ؟ ألم تكن
مريدا لموت هذا الشحيح الضنين وحريصا على هلاك هذا البائر
القاطع ؟ فقال : نعم . قد كان ذلك . فقال له : لم تطلب دمه ؟ فقال
له : لأنى لم أمرك ولو أمرتك لم تبق لى حجة عليك . فانقاد لقوله ،
وتولى قوده .

(٢) منقض : ط

(١) فان زعموا : ط

فاذا بطل كون المأمور مرادا ، علم أن الذى يجده الأمر فى نفسه ليس بإرادة للمأمور .

ومما يبين أن المأمور ليس بمراد : قوله الله تعالى لنبيه محمد ﷺ : « واذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه : أمسك عليك زوجك واتق الله » فأمره بالامساك وهو يريد الإطلاق منه ، يبينه قوله تعالى : « وتخفى فى نفسك ما الله مبديه (١) »



قال الإمام أبوالمعالى : « وان قالوا : الذى يجده فى

نفسه ارادة جعل اللفظ الصادر منه على جهة نذب أو ايجاب . وهذا بطل من أوجه (٢) : منها أن اللفظة تتصرم مع استمرار وجدان الاقتضاء فى النفس والماضى لايراد بل يتلف عليه « الى قوله : « ولايجحد ذلك محصل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذى قالوه من أن الذى يجده

فى نفسه هو ارادته جعل اللفظة ايجابا أو نديبا ، يبطل من وجوه : منها ما ذكره الامام وهو أن اللفظ يتصرم ، واقتضاء الطاعة موجود فى النفس ، والارادة انما تتعلق بالمحدد لأن حدها مشبه لتحديد فلا يصح تعلقها بالماضى . وانما المتعلق بالماضى الندم والاسف ، لا الارادة ، ثم اللفظة التى هى أفعال لم يفهم منها الا اقتضاء طاعة المأمور لفعل المأمور به ، ولا تدل على ارادة جعل الصيغة لايجاب ولا نذب .

ولو كان مفهومها جعل الصيغة دالة على ارادة وضعها للايجاب ، أو للنذب ، لاحتاج اقتضاء الطاعة الى صيغة أخرى ، يفهم منها ذلك . وأيضا فان الارادة تخصص أحد الجائزين بوقت وهيئة ، كأن يجوز أن يكون المخصص على خلافها . والقائل اذا قال : افعل . وهو نادم فان صيغة افعل فى الحالىن واحدة . فما الذى خصصته الارادة ؟ فاذا لم يكن بين اللفظين فرق فى الحالتين ، علم بذلك أن الارادة انما تعلقت باللفظ

بها ، حسب . وأما تخصص الايجاب بها من الندب ، فلا أثر للإرادة فيه ، وإنما ذلك الأثر لكلام النفس

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل الاقتضاء ضرب من

الاعتقاد ، كان محالا « الى قوله : « يطرد لنا فى اثبات غرضنا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الصفات الحالة بالقلوب تنقسم

الى اعتقاد . اما علم أو جهل أو ظن أو شك ، وأما ارادات واما كراعات ، واما كلام . وقد بطل كون مايجده الأمر فى نفسه ارادة ، ويبطل أيضا كون الاقتضاء اعتقادا . فان الاعتقاد جنس يجمع العلم والجهل والشك والظن . وليس اقتضاء طاعة المأمور ، بعلم ولا جهل ولا ظن ولا شك . ولو أحيل الاقتضاء على اعتقاد مجهول ، لأحيل النظر أيضا على اعتقاد مجهول ، حتى يقال : ان الناظر عالم . وذلك مبطل للنظر وللعلم ، لانا اذا جعلنا النظر شرطا فى وجود العلم ، ثم اخرجنا النظر عن كونه نظرا ، بطل وجود العلم المشروط بثبوته . لأن الشرط اذا عدم المشروط . وسبيله يفضى الى انكار كثير من الأعراض وأجناسها ، ويؤدى الى أن يقول القائل : ان ارادة المرید للمراد ، هى علمه . ومال هذا ابطال أجناس كثيرة من أجناس الأعراض .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومن الدليل على اثبات كلام

النفس : أن قول القائل افعل ، قد يتضمن استحبابا « الى قوله « وغيرها من الأمارات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « لما وجدنا لفظة « افعل » تقتضى

ايجابا ، كقوله تعالى : «واقموا الصلاة» (١) وتتضمن ندبا كقوله تعالى : «فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا» (٢) وتتضمن اباحة كقوله تعالى : « واذا

حللتهم فاصطادوا (١) « وتتضمن وعيدا كقوله تعالى : «اعملوا ما شئتم (٢) »
وتتضمن تعجبا كقوله تعالى : « أسمع بهم وأبصر (٣) » واللفظ واحد ، فهو
رجعت هذه المعانى المختلفة الي اللفظ لاستحالة كون اللفظ على صورة
واحدة ، فلولا أن فى النفس كلاما ينقسم الى هذه المعانى ، ما صح
أن تفهم هذه المعانى المختلفة من اللفظة المتفقة لأن حروف هذه
الصيغة لا أختلاف فيها ، لكن هذه الاحتمالات وقعت فى النفس . فاذا
قلت : افعل وأنت توجب ، ففى النفس ايجاب يقتضى طاعة لمأمور
على الوجوب (٤) . واذا قلت افعل ناديا ، ففى النفس ندب يقتضى طاعة
للمأمور على وجه الندب . لا على وجه الالتزام . واذا قلت افعل مبيحا ،
ففى النفس اباحة تجيز للمخاطب فعل الشيء وتركه ، وكذلك اذا قلت
افعل موعدا ففى النفس تهديد يتوجه الى المخاطب بذلك . وكذلك
اذا قلت : أحسن بزيد ، ففى النفس تعجب من تغير من أثنت عليه .
وهذه كلها انما ترجع الى ما فى النفس ، لا الى مجرد العبارة .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : ما ألزمتونا فى

مرامكم ينعكس عليكم فى كون اللفظ دليلا على ما فى النفس . فان
الدليل على الايجاب يجب أن يتميز عن الدليل على الاستحباب .
قلنا : ليس (٥) يرجع تمييز الدليلين الى نفس الأصوات ، ولكن اذا اقترنت
القرائن بالالفاظ ، وشهدت الأحوال اضطراب (٦) المخاطب الى درك مقصود
الالفاظ ، وما ذكرناه من قرائن الأحوال ، ليست من الكلام عند
المخالفين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما الترتيب عند المعتزلة اثبات كلام

النفس حين كانت لفظة افعل مشتركة بين الأمر على طريق الايجاب

(٢) فصلت ٤٠

(٤) الحسب : خ

(٥) ليس يرجع ... انفس : ط - نحن نرجع ... نفس : خ

(٦) واضطر : خ

والإلزام . والأمر على طريق النذب والاباحة والتهديد والتعجب وسائر ما تأتي هذه اللفظة دالة عليه ، وبين أنا لو لم نقل بكلام النفس ، ما صح في هذه العبارات أن تتناول هذه الأمور المختلفة . فلما استيقنت المعتزلة لزوم ما ألزمناهم ذهبوا الى أن يلزمونا في دلالة هذه اللفظة على هذه المعاني ، ما ألزمناهم حتى يكون لكل معنى من هذه لفظا يعبر عنه ويختص به ولا يكون لغيره من الألفاظ الدالة على تلك المعاني .

فبين الامام أن الدلالة على الايجاب أو على النذب أو على سائر تلك الوجوه ، لا ترجع الى الألفاظ لأنه على صيغة واحدة في هذه الوجوه كلها ، وانما ترجع الي قرائن أحوال يميز بها المخاطب بين الأمر على طريق الايجاب من غير تلك المعاني المذكورة وقرائن الأحوال شاهدة بمقصد المتكلم . ولا تنضبط بالقول والذكر ، وتعريفها للمقصود تعريف ضروري ، كما أنا نشاهد بحجل الخجل ووجل الوجل وتعلمه بقرائن أحواله . ولا تقف معرفة الخجل على حمرة الخجل ، اذ قد تحمر ليتمكن صحته وصحة مزاج كبده . وقد تحمر لمداناته للنار وقربه منها . وقد تحمر لغلبة الدم عليه . لكن هناك حالا لا تضبطها العبارة ، عرفت مشاهد ذلك . بخجل ذلك الخجل ووجل ذلك الوجل . ثم ان هذه القرائن المعرفة بكون الأمر موجبا أو كونه نادبا ، ليس شي عنونها كلاما ، لأن الكلام ان كان في النفس ، فهذه القرائن ليست في النفس ، وان كان بحروفا وأصواتا ، فهذه القرائن ليست بحروف ولا أصوات . فقد خرجت عن أن تكون كلاما من كل وجه .

قال الإمام أبو المعاني : « وان رددنا الى اطلاق اهل (١)

اللسان ، عرفنا قطعا ان العرب تطلق كلام النفس والقول الدائر في الخلد . وتقول : كان في نفسي كلام ، وزورت في نفسي قولا . واشتهار

(١) اهل : ط

ذلك يغنى عن الاستشهاد عليه بنثر ناثر ، أو شعر شاعر . وقد قال
الأخطل (١) :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما

جعل اللسان على الفؤاد دليلا «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما بين الامام كلام النفس بالأدلة

العقلية ، أراد أيضا أن يثبت من حيث اللغة ليكون ذلك قمعا لمن أنكر
الكلام الا الحروف والأصوات . فبين أن العرب تطلق كلام النفس وتحيل
عليه . وهو مشهور في كلامها . قال الله تعالى : « ويقولون في أنفسهم
لولا يعذبنا الله بما نقول (٢) » فأثبت لهم قولا في النفس ، يقولون : كان
في نفسى كلام ، وقال عمر رضى الله عنه مخبرا عن يوم سقيفة بنى ساعدة
« كنت قد زورت في نفس قولا » وكان قد حدث ذلك بمجمع من الصحابة .
وهم العرب الفصحاء ، فما أنكروا عليه تزويره الكلام في نفسه ، بل
أقروه واعترفوا به فدل ذلك على شهرته عندهم . وقول الشاعر :

ان الكلام لفي الفؤاد

فجعل كلام الفؤاد متقدما على نطق اللسان ، لأن المدلول له
تقدم على الدليل . فانظر فطنة هذا العربى ومعرفته بكلام النفس وبما
في الفؤاد . وتيقنه أن الفؤاد غيب ، لا يعلم ما فيه الا الله جل وعز .
وصاحب الفؤاد . ولما كان ما بالقلب قد يقصد الى ايصاله الى مخاطب
وتبليغه الى محدث ، جعل الله عز وجل حكمته البالغة اللسان ناطقا
معبرا عما في الفؤاد ، حتى يعلم المخاطب من كلام النفس ما علمه
المخاطب .

(١) شاعر من شعراء الدولة الأموية ، وكان مختصا بالخليفة
عبد الملك بن مروان . ومات في سنة ٩٠ هـ في خلافة الوليد .

(٢) المجادلة ٨

قال الإمام أبو المعالي : « فان قال المخالف : الالفاظ

المفيدة تسميها العقلاء كلاما [على الاطلاق ويقولون : سمعنا كلاما] (١)
ومرامهم ما أدركوه من العبارات • قلنا : الطريقة المرضية عندنا : ان
العبارات تسمى كلاما على الحقيقة [كذلك] (٢) الكلام القائم بالنفس ،
يسمى كلاما [وفي الجمع بينهما ما يدرا به تشييب المخالفين » •

ومن اصحابنا من قال : ان الكلام [الحقيقي ، هو] (٣) القائم بالنفس
والعبارات تسمى كلاما تجوزا (٤) ، كما تسمى علوما تجوزا • اذ يقول
القائل : سمعت علما وادركت علوما ، وانما يريد ادراك العبارات الدالة
على العلوم • ورب مجاز يشتهر اشتهار الحقائق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القول الأول من قول الأئمة

هو الصحيح لان الحقيقة والمجاز ، انما يعرفان بحكم اللغة • وكل اسم
بقي على موضوعه لم يغير عنه سمي حقيقة ، كالاسد للسبع ، وكل اسم
تجوز به عن موضوعه ولم يكن راتبا على ما وضع له ، كان مجازا
كالشجاع يسمى اسدا الا ترى ان الذي نسميه اسدا ، انما ننزله منزلة
السبع في الجراءة • واهل اللغة يطلقون على الالفاظ المنطوق بها كلاما •
فيقولون : كلمت زيدا كلاما فهمه ، وكلمته بلغة الرب ، وكلمته بلغة
العجم • وكل ذلك راجع الى الالفاظ • وان كان كلام النفس متحققا
عندهم فانما يلتفتون الى ما يقع به البيان ويصح به التعريف • وذلك انما
يكون بالالفاظ • فاذا كثر اطلاق اسم الكلام على الالفاظ فلا ينبغي ان
يدعى ان وقوع الكلام عليها مجازا ، كما يدعى المجاز في قول من
يقول : تكلم فلان بعلم ، وسمعت منه علما • فان المجاز هنا بين • اذ

(١) على الاطلاق ويقولون سمعنا كلاما : من ط

(٢) والكلام القائم بالنفس كلام : ط

(٣) الحقيقي هو : ط (٤) تجوزا : ط

المقصد : أنى سمعت منه الفاظا مفهوما العلم ، وتكلم بحروف (١)
مقتضاها المعرفة . لأن العلم لا يسمع الا اذا خرق الله العادة . وهى لم
تخرق فى زماننا . فيبين بذلك أن تسمية الألفاظ كلاما : حقيقة
لا مجازا .

فصل

المتكلم من قام به الكلام

قال الإفتاء أبو المعالي : « المتكلم عند أهل الحق من قام

به الكلام . والكلام عند ^{المتكلم} مثبتى الأحوال منهم ، يوجب لمحلها حالا
وهو كونه متكلما ، وينزل الكلام فى ذلك منزله العلوم والقدر (٢)
والارادات ونحوها من الصفات الموجبات لمحالها الأحكام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كل صفة تقوم بمحل فانها

توجب لمحلها حكما وحالا ، لأن العلة لابد لها من معلول . ويستحيل
أن يكون معلولها نفسها ، لأن الشئ لا يكون علة لنفسه ، ويستحيل
أن يكون معلولها المحل الذى قامت به من وجوه :

أحدها : ان المحل ذات قائم بنفسه ، والمعلول لا يكون ذاتا .
ومنها أن المحل قد كان موجودا قبل قيام العلة به ، والمعلول لا يصح
له ثبوت الا مع وجود العلة . ومنها أن المحل شرط لوجود العلة ،
فلا يصح وهو شرط لها أن يكون معلولا لها ، لأن الشرط لا يتقاضى
المشروط ، والعلة تتقاضى المعلول . فاذا بطل أن يكون معلول العلة
نفسها ، وبطل أن يكون معلولها لمحل ، لم يبق الا أن يكون معلولها
كون المحل على تلك الصفة . فقد تقدم حكم العلة والمعلول . والكلام
يقوم بنفس المتكلم كما يقوم العلم بنفسه .

(٢) العلم والقدرة : خ

(١) بحروف : ط

قال الإمام أبو المعالي : « وذهبت المعتزلة وكل قائل بان

كلام الله تعالى حادث : الى أن كون المتكلم متكلما من صفات الأفعال ،
والمتكلم عندهم من فعل الكلام . ثم ليس للفاعل من فعله حكم يرجع
الى ذاته . اذ المعنى بكون الفاعل فاعلا عندهم (١) وقوع الفعل منه . وعلى
موجب ذلك لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم ، كما لم يجب قيام الفعل
بالفاعل I وهو من أهم ما يعنى به هذا الفصل I (٢) «

ونقول : لو كان المتكلم من فعل الكلام ، لكان لا يعلم المتكلم
متكلما من يعلمه فاعلا للكلام . وليس الأمر كذلك فان من سمع كلاما
صادرا من متكلم ، استيقن كونه متكلما من غير أن يخطر بباله كونه
فاعلا لكلامه ، او مضطرا اليه . فاذا اعتقد كونه متكلما مع الاضراب عن
هذه الجهات (٣) ، تقرر فذلك أن يكون المتكلم متكلما ليس معناه كونه
فاعلا للكلام «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال ان المتكلم لو كانت

حقيقته من فعل الكلام ، لما علم كونه متكلما من لم يعلمه فاعلا للكلام .
وقد نجد سامعا لكلام عالما يكون صاحب الكلام متكلما ، وان لم ينظر
بعد في كونه فاعلا للكلام . ولو كان للكلام في المتكلم ضروريا ، لكان
عند السامع متكلما ، وان لم يفعل كلاما .

قال الإمام أبو المعالي : « والذي يوضح ذلك : أنا نعتقد

الا فاعل على الحقيقة الا الله ، ونصمم على هذا الاعتقاد ، ولا يزغنا ذلك
عن العلم الضروري بكون المتكلم منا متكلما «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فنحن وقد اعتقدنا أن الله جل

وعز هو الفاعل لأفعالنا ، المخترع لها الموجد لجميعها . وكلامنا

(٣) . الجهة : خ

(٢) من ط

(١) عين : خ

من أفعالنا . ومع ذلك نعلم كون المتكلم منا متكلماً وان لم يفعل كلاماً .
وهذا يبطل قول من زعم أن المتكلم هو من فعل الكلام .

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يقوى التمسك به أن نقول

الكلام عندكم أصوات متقطعة ، وحروف منتظمة ضرباً من الانتظام .
فاذا قال القائل منا : قد قمت اليوم الى زيد فهذا المصدر منه
كلامه ، وهو المتكلم به ، فلو خلق الله تعالى هذه الأصوات على انتظامها
فى العقل ضرورياً ، فلا يخلو المخالف . وقد فرضنا الكلام فى ذلك -
أما ان يقضى بكون محل الكلام (١) متكلماً ، وأما أن لا يقضى به . فان
زعم ان المحل هو المتكلم ، فقد نقض المصير الى أن المتكلم من فعل
الكلام . فان الكلام من فعل الله فى الصورة المفروضة . وان زعم أن محل
الكلام أو الجملة التى محل الكلام منها ليست بمتكلمه ، فقد عاند وجدد
ما يدانى البدائه . فانا نسمع من قام به الكلام يقول : قد قمت اليوم الى
زيد ، كما كنا نسمعه يقول ذلك (٢) اذ هو مختار »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا محالة فى أن ما يقوم بالعبث

من الأعراض الضرورية لاقدرة له عليها ، ثم تلك الأعراض القائمة به
تنقسم ، فمنها ما ليس من نوعها مالا يقدر عليه العبد . وذلك كالآلمه
والوانه وصحته ومرضه . هذا كله مالا يقدر العبد عليه ، ولا على نوع من
أنواعه . ومنها ما يقدر العبد على نوع من أنواعه فى وقت . وذلك
كالحركات . فان حركة المرتعش ضرورية ، ويقدر العبد على أن يتحرك
حركة ادارية من جهته التى تحرك اليها حركة ضرورية . واختلف الناس
فى العلوم الضرورية هل يجوز أن تقوم بالعبث وهى اختيارية مكتسبة ؟
فذهب بعضهم الى أن ذلك جائز ، لأن العلم الضرورى اذا تعلق بما يتعلق
به العلم الكسبى . وهما مثلان . والمثلان يجتمعان فيما يجب ويجوز

(١) المحل : خ - محل الكلام : ط

(٢) ذلك : ظ

ويستحيل ، ومنهم من قال : انها كلها غير مقدورة للعبد كما لا يقدر على ألوانه وطعومه وآلامه . ولذاته . وفرق بعض الناس بين العلم الضروري الذى هو العقل وبين سائر العلوم الضرورية ، فقال : ان العلوم الضرورية الذى هو العقل لايجوز أن يقدر عليه العبد ، حتى يكون له اختياريا نظريا ، لأن العقل شرط فى وجود العلم المختار النظرى ، فاذا كان شرطا لم يكن ذلك العلم نظريا مختارا للعالم ، لاستحالة وجود المشروط مع عدم شرطه . واجاز وقوع سائر العلوم الضرورية نظرية مختارية ، ماعدا العقل . والكلام فى ذلك حكمه حكم الحركة ، لأن من قبيله ما يوجد مختارا للعبد ، واذا قدرناه ضروريا لله عز وجل ، لم تتعلق به قدرة العبد ، وكان البارئ جل وعز هو الذى يفعله . فاذا قال العبد : قمت اليوم الى زيد ، وكان ذلك القول منه ضروريا فلا يخلو المعتزلى من أحد ثلاثة أوجه : أما أن يقول : ان العبد هو المتكلم مع تسليمه ، لأن الله جل وعز هو فعل ذلك الكلام ، فيكون تاركا لأصله وقوله ان المتكلم من فعل الكلام . وأما أن يقول : ان الذى قام به الكلام ذلك ، ليس متكلم . فان قال ذلك عاند الضرورة . فانا نسمع المضطر الى أن يقول : قمت اليوم الى زيد ، كما كان يقوله مختارا .

فمن زعم أنه متكلم فى الحال التى يختار فيها الكلام ، وأنه غير متكلم فى الحال الذى اضطر فيها الى الكلام ، لكان مراغما للبدائه . وان قالوا : ان البارئ سبحانه هو المتكلم فى هذه الصورة ، كانوا أيضا مبطلين . لأن المتكلم صفة من كان منه الكلام ، قياما به وحلولاً فيه . وانما اسم من فعل الكلام فاعل للكلام لامتكلم . ألا ترى أنا نقول فيمن خلق الله فيه حركة ضرورية : انه متحرك بها . واذا أردنا أن نخبر عن ايقاع الله جل وعز لها فانا نقول : انه فاعلها . فكما لا يوصف جل وعز بالمتحرك مع فعله للحركة ، كذلك لا يوصف بالمتكلم مع فعله للكلام .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ولو بيننا غرضنا من هذا الفصل

على أصلنا في استبداد الرب سبحانه وتعالى في الخلق ، واستحالة كون غيره موجودا ، فيتضح على هذا الأصل بطلان المصير إلى أن البارئ تعالى إنما كان متكلما ، من حيث كان فاعلا للكلام . إذ هو فاعل كلام المحدثين وليس متكلما به . ويصح الالتزام على النجارية فإنهم موافقون أهل الحق في أن الرب تعالى خالق أعمال العباد ، فلا يستمر لهم . وهو معتقدتهم القول بأن المتكلم من فعل الكلام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إذ تبين أن البارئ جل وعز ،

هو خالق أعمال العباد وأفعالهم وكلامهم من أفعالهم ، فلا يصح على هذا أن يكون المتكلم من فعل الكلام ، لأننا حين قام بنا كلام من فعل الله جل وعز ، لم يكن البارئ تعالى به متكلما . وهذا الذي ذكره المعتزلة هو من وضع وصف المخصوص بدل وصف العموم ، فإن الفاعل أعم من المتكلم ، لأن المفعولات تنقسم إلى جواهر وأجسام وإلى أعراض قائمة بالأجسام . والأعراض تنقسم إلى أعراض ما يشترط في قيامها بالمحل : الحياة . وإلى أعراض تفتقر إلى اشتراط قيام الحياة بالمحل . وحينئذ تقوم هي به . فالأول ، كالألوان والألوان والتأليفات ونحو ذلك والطعوم والروائح . كل ذلك لا تشترط الحياة له والثاني كالعموم والارادات وأضداد العموم الخاصة والعمامة ، كالجهل والظن والشك والغفلة والغشية والنوم . والكلام من هذه الصفات المشروطة بالحياة ، فكيف يستجيزون أن يوقعوا المتكلم مع خصوصه ، حين كان عرضا ، تشترط فيه الحياة مقام فاعل ؟ ومفعول الفاعل ينقسم إلى جواهر وأجسام ، وإلى أعراض لا يشترط لها الحياة ، وإلى أعراض تشترط لها الحياة . والكلام واحد منها . هذا أبعد في النطق ، وانخلال بطرق التسميات والأوصاف .

ثم إنهم وقد قالوا : إن الكلام بحروف وأصوات ، فلئن كان المتكلم من فعل الكلام ، فليكن الصوت من فعل الصوت . ويلزم من سياق ذلك

كون الباري تعالى مصوتا - تعالى عن قول الزائغين - من حيث كان
فاعلا للأصوات . وكل مذهب يؤول بصاحبه الى الألباح في أسماء الله
تعالى فهو باطل ، لا سبيل إليه .

وهؤلاء لما قادهم رأيهم الفائل ، ونظرهم المافون الى تسمية الباري
جل وعز مصوتا ، تبين بذلك انهدام القاعدة التي أدتهم الى هذا
الضلال .



قال الإمام أبو المعالي : « وإذا بطل بهذه القواطع مذهب

من يقول : المتكلم من فعل الكلام ، فلا بد من اختصاص الكلام بالمتكلم
على وجه من الوجوه ، وإذا انتقض وجه الفعل ، فلا يبقى على
السبر والتقسيم بعد بطلان ما ذكرناه ، إلا ما ارتضينا من ان المتكلم من
قام به الكلام . ثم ثبوت هذا الأصل يفرض الى ان الكلام يوجب حكما
لمحله ، هو كونه متكلما ، فان كل صفة قامت بمحل أوجبت له حكما »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما تبين ان الكلام معنى في

النفس زائد على الحروف والأصوات ، وعلمنا ان الله جل وعز متكلم ،
يدليل انتفاء النقائص عنه ، لزم ان يكون الكلام قائما به ، كما كان
العلم قائما به ، وكما ثبت للعلم اذا قام بمحل ، كون المحل عالما ،
فكذلك يثبت قيام الكلام بالمحل كونه متكلما . ولو حكمتنا بان الكلام
لا يوجب حكما وحالا للمحل الذي قام به ، لجرنا ذلك الي ان لا يثبت
للمحل حكما عند قيام العلم به . وذلك لو قلناه ترك واضراب عن العلة
والمعلول . وقد تقدم بيان ذلك ، وتقرر ان العلم بالصفات لا يصح الا بعد
تمهيد ذلك الاصل .



قال الإمام أبو المعالي : « فهذه المقدمات لغرضنا في الرد

على المخالفين ، ونوجه عليهم طلبات قبل الخوض في مقصود المسألة ان شاء الله تعالى . ونقول : الكلام في تفاصيل الكلام فرع لثبوت كون البارئ تعالى متكلما فيم تنكرون على من يزعم أنه ليس بمتكلم أصلا ؟ فان زعموا ان المتكلم من فعل الكلام والبارئ تعالى مقتدر على خلق الكلام وابداعه . قلنا : قد ابطالنا عليكم ذهابكم الى ان المتكلم من فعل الكلام بالطرق المتقدمة ، ثم ما ذكرتموه اكتفاء منكم بأن الكلام مقدور للبارئ تعالى ، فلم زعمتم ان مقدوره وقع ؟ وليس كل ما يقضى العقل بكونه مقدورا للبارئ تعالى ، يجب كونه واقعا . اذ ذلك يؤدي الى وقوع ما لا يتناهى من الحوادث من حيث كانت المقدورات غير متناهية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما المعتزلة وقد غمض عليها

اثبات كلام النفس ، فانها لا تتوصل الى اثبات كون البارئ تعالى متكلما أصلا ، لأنهم اذا قدروا المتكلم من فعل الكلام ، فانهم يسألون عن ذلك الكلام وعن وقوعه وعن دليلهم على وقوعه . ولا يجدون الى ذلك سبيلا . لأن المفعول لا معنى له الا كونه مقدورا للبارئ جل وعز وكونه مقدورا لا يوجب وجوده . ألا ترى أن وجود أضعاف الموجودات يجوز وهو مقدور لله تعالى وكما لا يقتضى كونها مقدورة له وجودها . كذلك ، يدل كون الكلام مقدورا له وجوده . وقد نبه الله تعالى عن ذلك بقوله : « وما قدروا الله حق قدره . اذ قالوا : ما أنزل الله على بشر من شيء (١) » فعرف جل وعز أن من نفى الكلام عن الله فما قدره حق قدره . وما ذلك الا ان الكلام كمال ، وضده نقص .

فمن نفى الكلام عن الله ، فقد قصر في الألوهية وطعن في

الريوية . ولو أرجعوا الكلام الى الفعل ، لما ليموا هذا اللوم ، ولا قرعوا
هذا التقرير . اذ لا يقول القائل : ما قدر الله حق قدره ، من قال : انه
لم يخلق جسما ولا جوهرًا ونحو ذلك . لانا لما علمنا أن القدرة مسترسلة
على جميع الجائزات ، لم يكن ايجاد جوهر في وقت ، طعنا في علاء
الله جل وعز واتساع قدرته .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا : انما عرفنا وقوع
الكلام واتصافه تعالى بكونه متكلمًا بالمعجزات والآيات الخارقة للعادات »
الى قوله : « فلا تكون المعجزات دالة على ثبوت الكلام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما دفع المعتزلة عن اقامة الدليل
دليل عقلي على ثبوت الكلام لله جل وعز لجأوا الى الأدلة السمعية .
فقالوا : أن الانبياء هم المؤيدون بالمعجزات الخارقة للعادة المنزلة منزلة
قول الله جل وعز للعباد : صدق عبدي ، فاذا اخبر النبي عليه السلام بأمر
الباري جل وعز متكلمًا ، علمنا ذلك عنى النطق ، لأن المعجزات صدقت
خبرة على العموم في كل ما يخبر به ، فيقال لهم عند ذلك : سددت
على أنفسكم الطريق الدال الى المعجزة على صدق النبي . فان المعجزة
تتنزل بمنزلة تصديق ملك من الملوك لرسوله بأن يفعل ما لم تجب
عادته أن يفعله . وذلك أن الملك اذا أراد أن يعهد الى رعيته عهدًا ،
ويبين لهم من سر مملكته سرا فجمع ذوي الحل والعقد منهم ، وقام
رجل بين يدي الملك ، فقال لهم : يامعشر الحاضرين ان الملك ارسلني
اليكم لأقرر عندكم أمرا من نخبايا ملكه .

وأية صدقي فيما ادعيه من ارسال الملك اياي : اني اقترح على الملك
أن يقوم في سرير ملكه ، وأن يقعد ، فان فعل ماذكرته لكم ، علمتم بذلك

قصده لتصديقي . ثم يقترح على الملك أن يقوم ويقعد ويوافقه الملك في دعواه ويأتي فيما اقترح بغيره وهواه [فإن] الجاهرين يعلمون تصديق الملك له . وذلك من فعل الملك لا يدل على أن الملك فعل كلاما ، لأن الكلام عند المعتزلة أصوات متقطعة وحروف منتظمة دالة على أغراض صحيحة . ولم يصدر من الملك أصوات ولا حروف .

وكذلك المتكلم عند المعتزلة من فعل الكلام . والملك في تلك الحال لم يفعل كلاما . فكيف يصح للمعتزلة أن يدعوا العلم بأن الملك قصد بفعله ذلك تصديق الرسول ، إذ لم يكن منه حروف وأصوات . وكذلك المعجزات إذ لا تدل على أن الله - جل وعز - خلق أصواتا متقطعة ، فاذا سد عليهم باب العلم بالمعجزات ودليلها على صدق الرسول فكيف يطمعون أن يستأهمو أهل السنة في الاستدلال بالرسول الذي صدقته ؟



قال الإمام أبو المعالي : والذي يوضح غرضنا في ذلك :

أنا بينا بالبراهين « إلى قوله : « فهذه طلية عليهم قبل الخوض في مقصود المسألة »

قال المتكلم أبو بكر بن ميثون : قد تقدم أن المتكلم ليس هو من

شعأ الكلام . والتصديق ضرب من الكلام فلا يكون المصدق أيضا من فعل التصديق ، فقد بطل على مذاهب المعتزلة كون الباري تعالى مصدقا للرسول . لأنه لم يفعل تصديقا . فتبين بذلك بطلان دلالة المعجزة على تصديق الرسول على مقتضى قواعدهم ومفاسد عقائدهم .



قال الإمام أبو المعالي : « ومما نطالبهم به (١) أن نقول :
 بم تنكرون على من يزعم أنه تعالى متكلم لنفسه ، كما أنه عندهم عالم
 قادر لنفسه ؟ » إلى قوله : « فهذا القدر مقصودنا من تقديم هذه
 الطلبات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة اضطربت في صفات كلامه
 اضطراباً شديداً . فزعمت أنه حي عالم قادر لنفسه ، وأنه مرید بارادة
 حادثة يخلقها في غير محل ، وأنه متكلم بأن فعل الكلام في محل .
 يقال لهم : هلا قلتم انه متكلم لنفسه ، كما قلتم : انه عالم لنفسه فارادوا أن
 يتفصلوا عما ألزموه عن كونه متكلماً لنفسه ، لأن الكلام حروف وأصوات .
 والحروف حادثة . فلا يصح أن يصرف ذلك إلى النفس لأن البارئ قديم
 وصفة النفس لازمة ما وجدت النفس فلو كان متكلماً لنفسه لوجب وجود
 الكلام الحادث أزلاً ، والحكم يكون الأمر الواحد أزلياً محال . وفي ابطال
 كون المتكلم من فعل الكلام ابطال لهذا الرأي . وكذلك فروا عن كون
 البارئ تعالى مریداً لنفسه ، لأنهم زعموا : انه لو كان مریداً لنفسه ،
 لوجب أن يكون مریداً لكل الارادات ، كما أنه لما كان عالماً بنفسه .
 وهذه دعوى . لأن العلم في حقنا متعلق بمعلوم معين ، وتعلقه بمتعلق
 معين من صفات نفسه . وكذلك ارادتنا تتعلق بمراد معين ، ووجوب
 ذلك لها بصفة نفسها .

فهذه صفات أنفس لم تقتض عموماً . والبارئ تعالى قادر لنفسه ،
 ثم لم نعم قدرته المقدورات إذ مقدورات العباد غير مقدورة له عندهم .
 وقد تقدم بيان ذلك فإذا تبين وجود صفة نفسية لا يعم تعلقها ، وبطل
 ما ادعوه من عموم التعلق فيما علق بالنفس ، لا تكساره بثما قلناه .

(١) ومما يطالبون به : ط (٢) عندهم حي عالم : ط

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل (١) : الكلام حروف منتظمة وأصوات متقطعة ، فلا وجه لثبوت الكلام (٢) ، صادرا عن النفس . وهذا الذي ذكره تعويل منهم على ما تقرر الفراغ من إبطاله ، إذ قد أثبتنا كلاما قائما بالنفس ليس من قبيل الأصوات والحروف والنعلمات . فهذا القدر مقصودنا من تقديم هذه الطلبات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كلام النفس قد ثبت من جهة العقل حين قرر : أن الأمر إذا أمر عبده ، وجد في نفسه ، اقتضاء الطاعة - على ما سبق بيانه - وثبت بالشرع لقوله تعالى : « ويقولون في أنفسهم » (٣) وقوله تعالى : « اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله . والله يعلم انك لرسوله (٤) » لأن تكذيبهم لم يقع على ما لفظوا به ونطقوا به من حروف وأصوات . وانما كذبهم بما في أنفسهم ، وثبت أيضا باللغة ، يقول عمر رضي الله عنه : « كنت قد زورت في نفسي كلاما » ولقول الشاعر :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
واذا ثبت كلام النفس بهذه الوجوه ، لم يتبق لمنكر حجة يعتمد عليها .

قال الإمام أبو المعالي : « واعلموا بعد هذا ان الكلام مع المعتزلة وسائر المخالفين في هذه المسألة يتعلق بالنفي والاثبات ، فان ما أثبتوه وقدروه كلاما ، فهو في نفسه ثابت . وقولهم انه كلام الله اذا

(٢) التكلم : ط
(٤) أول المنافقين .

(١) فان قالوا : ط
(٣) المجادلة ٨

رد الى التحصيل ، آل الكلام الى اللغات والتسميات . فان معنى قولهم هذه العبارات كلام الله ، اى انها خلقه . ونحن لاننكر انها خلق لله ولكننا نمتنع من تسمية خالق الكلام متكلما به . فقد اطبقنا على المعنى ، وتنازعنا بعد الاتفاق فى تسميته . والكلام الذى يقضى اهل الحق بقدمه هو الكلام القائم بالنفس والمخالفون ينكرون أصله ، ولا يثبتونه ، فتنازعوا بعد اثباته فى حدثه أو قدمه . فاذا تعرضنا للحجاج كان مساقه اثبات موجود ، نقوا أصله »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كله بين لأن تسمية الحروف

والاصوات كلاما لا ينازع فيه أهل السنة . لكنهم مختلفون . فمنهم من يسميها كلاما ، حقيقة . وهو الأولى . ومنهم من يسميها كلاما مجازا . ولا خلاف بينهم فى اطلاق الكلام عليهما ، لكنهم ينازعون كما ذكر فى خالق الكلام ، أنه سمي متكلما . وقد سبق الرد على قائل ذلك . وأما كلام النفس فانا نختص به ولا يشاركوننا فى اثباته . وقد أقمنا عليهم الأدلة فى ثبوته ، مما لا بد لهم من تسليمه ، فاذا أثبتنا البارى - جل وعز - متكلما بكلام وقدرنا الكلام صفة له والعقول تقتضى اختصاص الصفة بالموصوف كاختصاص العلم بالعالم ، والقدرة بالقادر .

ثم هذا الاختصاص لا يخلو من أحد وجهين اما أن يكون من حيث كان قائما به . وهو المطلوب . واما أن يكون فعلا له . وهذا قد أبطل واما أن يكون من حيث يختص بصفة أخرى من صفاته النفسية والمعنوية . وهذا يبطل . لانا لو أجبنا ذلك على تعلم علم الله بها ، فان هذا لا يوجب اختصاصا ، فان علمه جل وعز محيط بجميع المعلومات . ولو اختص الكلام به بكونه معلوما له ، لاختصت جميع أحكام العقول به ، لكونها معلومة له .

وكذلك لو صرفنا الأمر لكونه مرادا ، لبطل ذلك من وجهين : أحدهما : أن الارادة لاتختص . والثانى : أن الكلام الذى نفرضه هو

قديم . والقديم لا يراد . وكذلك لا يستقيم أن يقال : أن الكلام مختص
على وجه بصفة نفسية لله جل وعز ، فإن ذلك اجمال لا دعاء للاختصاص ؛
ونحن في محاولة إيضاحه على التفصيل .

وقول القائل : الكلام مختص به ؛ أو بصفة من صفات نفسه
على اجمال من غير تعرض لقبين وبوجه الاختصاص ؛ لا يتحصل منهما
قيامه بالنفس . ولا يصح أن يقال : أن الكلام اختص به لأن الله جل
وعز قائم بنفسه . إذ قيامه جل وعز اقتضاؤه قيام الحياة والعلم والقدرة
وسائر الصفات به . ولا اختصاص للكلام لذلك . وكذلك إن فرضنا للصفة
النفسية قدمه أو نقاؤه ، أو وحدانيته أو مخالفته للحوادث ؛ لم يوجب
واحد منهما حكم اختصاص الكلام به ، لأن حكم الكلام في ذلك حكم
سائر الصفات .



قال الإمام أبو المعالي : « فإذا بطل صرف الاختصاص إلى

الجهات المذكورة ، لم يبق بعدها إلا القطع بأن كلام الله (١) تعالى يختص (٢)
باختصاص القيام . وإذا تقرر ذلك (٣) ، ترتب عليه استحالة كونه
حادثا ، لقيام الدليل على استحالة قبوله للحوادث .
ولا يبقى بعد بطلان هذه الأقسام إلا مذهب أهل الحق
في وصف الباري تعالى بكونه متكلما بكلام أزلي قديم . وفي طرق الحجاج
العقلية متسع . وفيما ذكرناه مفتح »

قال المفسر أبو بكر بن ميثون : إذا ساق الأدلة العقلية إلى

قيام الكلام بالباري جل وعز ، لزم قدمه ، لأنه جل وعز لا يقبل الحوادث .
إذ لو قبلها لم يخل عنها ، ولو لم يخل عنها لدلت على حديثه . وقد

(١) الباري سبحانه وتعالى : ظ

(٢) يختص به اختصاص : ط

(٣) ذلك : ط

ثبت قدته فاستحال أن يقوم به ما يبدن على حدته ، وإذا لزم قدمه تعين أنه ليس تحرفا ولا صوتا ، لأن الحروف والأصوات بيئة الحدوث يكون بعضها متقدما لبعض ، على ما سيأتى فى الرد على الحشوية

فصل

فى

شبه المخالفين

قال الإمام أبو المعالى : « فَمَا عُولُوا عَلَيْهِ أَنْ قَالُوا :
انتم (١) إذا أثبتتم كلاما أزايا ، لم يخل بعد ذلك من أمرين : أما أن تقضوا
بكون الكلام الأزلنى أمرا ، نهيا ، اخبارا ، وأما أن لاتقضوا بذلك »
الى قوله : « وهذه الطريقة وان درات شغبا (٢) فهى غير مرضية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما انكرت كلام النفس

ارادت أن تقوى ذلك بما تصورته من أن الكلام لا يخلو من أن يكون أمرا
أو نهيا ، أولا يكون أمرا ولا نهيا ، فان كان أمرا ونهيا فكيف يصح أن يوجد
الأمر وهو قديم ولا مأمور له ، ويوجد النهى ولا منهى عنه موجود ؟
قالوا : وان لم يكن الكلام أمرا ولا نهيا فليس بمعقول ، لأن الكلام جنس
حاصل لأنواع : منها الأمر والنهى ، فلا يعقل الكلام ما لم توجد
أنواعه ، وكذلك أيضا لا تعقل الأنواع ما لم يعقل جنسها . وأما
« عبد الله بن سعيد » فإنه نهى بهذا السؤال ، واعتقد أنه لازم ، وزعم :
أن كون الكلام أمرا ونهيا راجع الى الأفعال . وأن الكلام القديم لا يتصف
بكونه خبرا ولا أمرا ولا نهيا ، فإذا خلق الله المخبرين والمأمورين والنهيين
خلق الله خبرا يخبر به ، من حدث من المخبرين ، وخلق أمرا يأمر به من
حدث من المأمورين . وكذلك سائر أنواع الكلام :

(٢) تشغيبا

(١) انتم : خ

وهذا القول مردود بما سبق من [أن] الكلام جنس لا يتحقق الا بوجود أنواعه ولو لم توجد أنواعه ، لكان ما تخيل منه كذبا غير حق .

قال الإمام أبو المعالي : « والصحيح ما ارتضاه شيخنا رضى الله عنه من أن الكلام الأزلى لم يزل متصفا بكونه أمرا نهيا خبرا ، والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلى على تقدير الوجود . والأمر القديم فى نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكون إذا كانوا . والذي استنكروه من استحالة كون المعدوم مأمورا ، لا تحصيل له »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى ذكره الشيخ صحيح

لا اشكال فيه ، فان البارى جل وعز كان فى تقديره أمرا على تقدير وجود العباد المأمورين كما كان قادرا فى أزله ومريدا ، على تقدير وجود المقدورات والمرادات ، وان لم يمتنع كونه قادرا مع استحالة وجود المقدور أزلا ، ومريدا مع استحالة وجود المراد أزلا ، لكن مع تقدير وجودهما كذلك ، لا يمتنع تقدير كون كلامه أمرا نهيا ، مع تقدير وجود المأمورين والمنهيين .

قال الإمام أبو المعالي : « والوجه أولا معارضتهم بأصل

لهم ، يصددهم عن هذا الالتزام . وذلك أن مذهبهم (١) : أن المأمور به معدوم ، وإذا توجه الأمر على العبد بفعل ، والفعل قبل وجوده مأمور به ، وإذا وجد خرج عن كونه مأمورا به فى حال حدوثه ، كما خرج عن (٢) كونه مقدور على أصله . وليس بين النفى والاثبات رتبة . فإذا لم يكن الفعل الثابت مأمورا به ، كان النفى مأمورا به ، متعلقا بالأمر ، فإذا لم يبعدوا

(١) أنهم ومذهبهم : نـ

(٢) كما خرج اذ ذلك . . . على أصلهم : ط

مأمورا به معدوما ، لم يستقم منهم استبعاد مأمور معدوم . وما ذكره أبعد .
فانا تجوز كون المعدوم مأمورا على تقدير الوجود . وإذا وجد تحقق
كونه مأمورا به . ونمنع تقدير معدومه علم الباري تعالى أنه لا يوجد
مأمورا ، أو يستحيل تقدير وجوده مأمورا . فما كان كذلك لم يتعلق
به امر التكليف . والمعتزلة قضوا بأن المعدوم مأمور به ، وهو يخرج عند
الوجود عن كونه مأمورا به . وهذا تمحيص منهم لتعلق الأمر بالعدم .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم أن قصد النظر : الرد

على خصومهم ومعارضتهم بأقوال تبطل مذاهبهم (١) وقد قصد الخصوم
ابطال مذاهب أهل الحق بأن أوجدوا أساليب ، تقضى عليهم ، ليس القصد
منها طلب الحق بالمعارضة ولا تثبيته ، وإنما قصدهم ابطال مذهب
الخصم ليبطل بطلانه ما قصدوه من المعارضة .

فالمعتزلة لما أحالوا أمرا لا مأمور له ، عورضوا من مذهبهم بكون
المأمور منفيا ، لأنهم يقولون : ان المأمور به انما يكون مأمورا به ،
مادام غير موجود ، فاذا وجد استغنى بوجوده عن كونه مأمورا ، كما
استغنى بوجوده عن كونه مقدورا .

فاذا قضوا بأن متعلق الأمر النفي المحض ، لم يصح منهم أن ينكروا
منا تقدير مأمور سيوجد . وقد تقدم إقامة الدليل على أن الباري عز
وجل كان قادرا أزلا ، مع استحالة وجود المقدور في الأزل .

قال الإمام أبو المعالي : « وما يستروحون اليه ان قالوا :

قد أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف ، على أن القرآن كلام الله »

(١) التي قصد الخصوم ابطال مذاهب أهل الحق بأن أخذ في
أسلوب ما يقضى عليهم ليس القصد فيه طلب الحق بالمعارضة ولا تثبيته
وإنما قصده ابطال مذهب للخصم يبطل . الخ : من

الى قوله : « والمصير الى كلام الله اشنع وابشع ممن المفاخرة في طهارة
الكلام »

قال المفسر أبو بكر بن فيموتون : المعتزلة ارادوا ان يدفعوا بهذا
القول الذي زخرفوه بيننا وبين كلام النفس ، لانهم قالوا : الامة
مجمعة على ان القرآن كلام الله ، وانه سور وآيات يترتب بعضها
على بعض . والترتيب يناقى القدم وقالوا : انه الذي تحدى به رسول الله
ﷺ وعجزت العرب عن معارضته . وهذا كله لا يتصور في الكلام القديم ،
الذي زعمتم وجوده ، كما لا يستمر ذلك في العلم القديم . فلما ألزموا
اهل السنة هذا الالزام ، عورضوا باعتقادهم الفاسد ، وانهم قالوا ان
كلام الله كان ، اذ خلقه ، أصواتا ، ثم انصرفت وانقضت . والمتلو المحفوظ
ليس كلام الله . وهذا مذهب كل من يتحذق من متاخريهم . وبقي كلام
الله اشنع وابشع من التنازع في قدمه وحدوثه ولزمهم هذا الالزام ، لانهم
انما ادعوا ان المتكلم من فعل الكلام ، والبارئ من اجل وعز . لما فعل المعجزة
لنبيه ﷺ كان متكلما بها . والأصوات عندهم من الاعراض التي لا تبقى ،
فوجب عدمها بعد وجودها . واذا عدمت فقد علم انه لا شيء بعد محمد
ﷺ تخلق له تلاوة يتحدى بها : آل ذلك بهم الى ثقبى كلام الله تعالى
في وقتنا هذا .

قال الإمام أبو بكر بن فيموتون : « ولما استشعر « الجبائي » ذلك

واتفق (١) انه يلتزم بهذا لو قاله ، خرق اجماع الامة : ابداع مذهب خرق
به حجاب الهيبة وركب جحد الضرورات . وقال : كلام الله يوجد مع قراءة
كل قارئ . ثم الكلام عنده حروف (٢) تقارن الاصوات المقطعة على
مخارج الحروف [وليست هي أصواتا (٣)] وزعم انها توجد عند الكتابة .

(١) وأيقن انه يلزم لو قال بهذا المذهب خرق . الخ : ط

(٢) تفارق : خ (٣) من ط

فاذا اتسقت الحروف المنظومة والرسوم المرقومة ، وجدت حروف (١) قائمة بالمصحف ، ليست الأشكال البادية والأسطر الظاهرة .

ثم زعم : أن الحروف تسمع عند القراءة وإن لم تكن أصواتا ، ولا ترى عند ثبوت الأسطر . وقال أيضا : من قرأ كلام الله تعالى (٢) ثبت مع أصواته حروف هي قراءته ، وهي مغايرة للأصوات . وحروف هي كلام الله ومغايرة للقراءة والأصوات . وإذا ضرب القارئ عن القراءة ، عدم كلام الله . وهو بعينه موجود قائم (٣) بغيره . ومن شنيع مذهبه : أنه قال : إذا اجتمع طائفة من القراء على تلاوة آية ، فيوجد بكل واحد منهم كلام الله تعالى . والموجود بالكل كلام واحد «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كلام « ابي علي » في هذا جامع

لضروب من الخطأ ، وفنون من الدعوى التي يردّها العقل . فأول ذلك : اثبات حروف مغايرة للأصوات ، فانه يسأل عن هذا . ويقال له : هل هذه الحروف مثل للصوت أو خلاف أو ضد ؟ فان كانت الحروف مثل للصوت ، فهي صوت . وكان قوله : انها ليست الأصوات باطل . وان زعم أن الحروف مخالفة للأصوات فانه يقال له : حكم المختلفين أن يجوز وجود أحدهما مع ضد الآخر . كالحركة والعلم لما اختلفا لم يستحل أن يوجد للعلم مع السكون الذي هو ضد الحركة . وعلي هذا يجوز أن توجد الحروف مع الخرص الذي هو ضد الكلام . وهذا لا يقوله . ثم ادعاؤه رؤية حروف عند الكتابة ، ليست الرقوم المنظومة ، دعوى على الحس بما لم يشاهده . فان اللامح للأسطر لا يدرك منها الا تلك الرسوم أو الرقوم المثبتة ، واما غير ذلك فلا يدركه .

واما ادعاؤه أن الكلام الواحد يقوم بجملة قراء ، فجدد للضرورة . لأن وجوده عند قراءة قراء ، مقتض تعدده ، ولتجاوزه يناقض تعدده . فقد حكم على الشيء بالأمر الواحد ، بالاتحاد والتعدد .

(٢) قائم : ط .

(١) تثبت مع لهواته : ط

والذى يبين ذلك : ان المتعدد هو المنقسم ، ثم انه لا يخلو من احد وجهين : اما ان يكون زوجا ، واما ان يكون فردا . فان كان زوجا ، انقسم قسمة متساوية . وان كان فردا لم ينقسم قسمة متساوية مع ثبوت الانقسام له . والواحد هو ما لا ينقسم . فمن حكم على امر واحد بالوحدة والتعدد ، فقد حكم عليه بالنفى والاثبات ، لان التعدد يصح الانقسام والوحدة تحيل ذلك .

قال الإمام أبو المعالي : « ومن فضائح مذهبه : مصيره الى ان العبد يلجا الى خلقه (١) الكلام ، عند اثاره اختراع الاصوات والنعومات . وهذه فضائح بادية لاخفاء بها (٢) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا قالت المعتزلة ان العباد مستبدون بخلق اعمالهم . فاذا تكلموا فاصواتهم ونعوماتهم من فعلهم ، والرب جل وعز لا يد ان يخلق الكلام عند فعلهم الاصوات والنعومات . وهذا قول بشيع ، لان البارى جل وعز انما يفعل من افعاله ما يريد ، فاما ان يرتبط فعله بفعل غيره ، وازادة سواه ، فهذا مالا تقتضيه عظمة الربوبية ومنصب الالهية - تعالى عن قولهم .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم نقول بعد معارضتهم : قد زعمتم ان القرآن كلام الله تعالى . واذا روجعتم فى معنى اضافة الكلام الى البارى سبحانه ، لم تبدو وجها فى الاختصاص ، سوى كونه فعلا لله (٣) ، والذى زعمتم انه فعله . فانتم مساعدون عليه من مذهبنا

(٢) لا يبوح بها عاقل : ط

(١) خلق : ط

(٣) له : ط

وهو أقصى غرضكم بإضافة الكلام الى الله تعالى . فقد تساوت الأقدام في
 إضافة الكلام ، وبقي تنازع في تسميات واطلاقات وليس بالبعيد عندنا
 إضافة فعل لله تعالى اليه ، اذا استقر الشرع على الاذن فيه . وهذا يدرك
 عنا جميع ما شغبوا به »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لا تنازعهم في تسمية
 التلاوة فعلا لله جل وعز خلقا . وانما تنازعنا في اثبات أمر زائد على
 ذلك . فنحن نثبتوه وهو كلام النفس ، وهم ينقونه . وهذا هو التنازع
 كله . ثم إضافة بعض أفعال الله اليه لا ينكر اذا أريد به التشريف والتبويه ،
 لأن المخلوقات كلها وان كانت ملكا لله جل وعز من حيث كانت فعلا له ،
 لا يخص واحد منها بالاضافة اليه ، الا على طريق التشريف . والباري
 جل وعز قد أضاف بعض المخلوقات الى نفسه . قال الله تعالى : « ناقة الله
 وسقياها (١) » وقال عز من قائل : « عينا يشرب بها عباد الله (٢) » وقال
 تعالى : « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا (٣) » واتفقت الأمة
 على أن يقولوا : « الكعبة بيت الله » فاذا لم ينكر إضافة هذه المخلوقات
 الى الله تعالى ، لم ينكر إضافة الكلام الى الله تعالى .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم القرآن قد يحمل على القراءة
 ويقدر مصدرا لقرا ، ويشهد لذلك قول القائل وهو حسان بن ثابت يمدح
 عثمان رضي الله عنه (٤) »

ضحوا بأشمط عنوان السجود له

يقطع الليل تسبيحا وقرانا .

(٢) الانسان ٦

(٤) زيادة من ط

(١) الشمس ١٣

(٣) الفرقان ٦٣

[معناه : يقطع الليل تسبيحا (١)]

يريد : وقراءة . وقد سمي للرب تبارك وتعالى بالصلاة قرآنا ،
لاشتمالها على القراءة . قال عز اسمه : « ان قرآن الفجر كتمان
مشهودا (٢) » معناها : ان صلاة الفجر تشهدا ملائكة لليل والنهار
صاعدين وهابطين . وفي مآثور الاخبار : ان رسول الله ﷺ قال : « ما اذن
الله لشيء كاذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن (٣) » معناه : حسن الترنم
بالقراءة .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه كلها ادلة قاطعة على أن
القرآن يطلق على القراءة ، كما يطلق على كلام الله القديم . فاذا انطلق
على التلاوة ، كان في ذلك انفصال عن استئنيهم على ما سيأتي بيانه .
* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فاما ما ذكر (٤) من اجماع المسلمين

على كون القرآن معجزة للرسول ﷺ مع القطع بانحصار المعجزات في
الأفعال الخارقة للعادت . فنقول لهم أولا : من اصلكم ان ماتحدى به
النبي العرب - وهم اللسن الفصحاء ، واللدالبغاء - لم يكن كلام الله تعالى .
وما خلقه الرب تعالى لنفسه ، كان اذ ذاك منقضيا ، فانما تحدى
الرسول عليه السلام بمثله ، فانتم احق بمراغمة الاطباق من خصومكم ،
من هذا الوجه . ومن تصريحكم فان كل قارئ ، أت يمثل كلام الله
سبحانه . والرب عز اسمه ، قال : « قل : لئن اجتمعت الانس والجن على
ان ياتوا بمثل هذا القرآن ، لاياتون بمثله . ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا » (٥)

(١) يريد : خ - معناه . . . الخ : ط

(٢) الإسراء ٧٨

(٣) رواه الشيخان وأبو داود والنسائي

(٥) الإسراء ٨٨

(٤) وأما ما ذكره : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما ذهب المعتزلة الى التشفيح

علينا ، ونسبتنا الى خرق الاجماع ، نسبناهم أيضا الى ذلك ، وحكمتنا عليهم بمراغمة قول الله تعالى : « لا ياتون بمثله » فانهم زعموا : ان الذى نقرأه الآن ليس بكلام الله الذى خلقه ، معجزة لنبيه ﷺ لأن ذلك قد عدم وهذا مثله . وهذا لا يرضاه مسلم لنفسه ، ولا يتسامح فيه ، الا من خلق ريقة الاسلام من عنقه . وهذه عادة الله فى من جانب الحق ، وأراد أن يطفىء نور الله الثاقب .

قال الإمام أبو المعالى : « ثم ما يدلون به ، هم عليه

مساعدون (١) ومساهمون فان زعموا : ان كلام الله تعالى معجزة الرسول ﷺ وعنوا بكلام الله تعالى كلاما فعله . ونحن نقول : الكلام الذى فعله معجزة الرسول عليه السلام ، فلم يبق لهم اختصاص فى المعنى ، واضمحل جميع ما موهوا به »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعجزة انما تدل على صدق

النبي لكونها فعلا لله جل وعز ، اراد بها تعريف الخلائق بتصديقه لنبيه . فاذا كانت المعجزة مشروطة بكونها فعلا لله جل وعز ، ونحن قد بينا ان القرآن معجزة رسول الله ، فلا بد من أن نقدر ذلك فعلا لله تعالى . والذى رآته المعتزلة من الزامنا ، ظانين أننا لا نلتزمه وعاملين على أن ذلك حجة لهم علينا ، فقد تبين أن الأمر ليس كذلك . وان اعتقادنا لكون التلاوة فعلا ، كاعتقادهم لكننا نفارقهم ونخالفهم باثبات كلام النفس ، الذى لا يثبتونه - على ما سبق -

(١) هم فيه مشاغبون فان زعموا : خ

قال الإمام أبو المعالي : « وما يشغبون به ويستزلون به

العوام ، ان قالوا : قوله تعالى : « اخلع نعليك » وتقدير الاتصاف به في الأزل ، قبل خلق موسى عليه السلام هجر وخلف (١) . والوجه اذا تمسكوا بذلك ان يقال لهم : « اخلع نعليك (٢) » في اجماع المسلمين كلام الله في دهرنا ، وموسى غير مخاطب الآن . فان لم يبعد ذلك متأخرا ، لم يبعد متقدما ، ثم التحقيق في ذلك : ان المخالفين قدروا الكلام حروفاً وأصواتاً ، وبنوا على ما اعتقدوه استحالة مخاطبة معدوم ، بحروف تتوالى . وليس الأمر على ما قدروه . فان الكلام عند أهل الحق معنى قائم بالنفس ، ليس بحرف ولا صوت . والكلام الأزلي يتعلق بجميع متعلقات الكلام على اتحاده . وهو أمر بالمأمورات ، نهى عن المنهيات ، خبر عن المخبرات . ثم يتعلق بالمتعلقات المتجددة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما ألزمت المعتزلة أهل

السنة باعتقادهم قدم كلام الله ، أن يكون البارئ يخلق وعز مخاطباً موسى في الأزل ، بقوله : « اخلع نعليك » واعتقدوا : أن هذا محال ، ألزموا قول الله تعالى في عصرنا ، وهو غير موجود ، لا يبعد ان يخاطب بذلك . وقد تقدم أن الخطاب وتوجه الأمر على الأمور المعدوم ، انما هو بشرط تقدير الوجود ، وقد يكتب الرجل الصالح وصية لولده قبل ان يخلق - أن قدر الله خلقه - ويأمره في تلك الوصية بتقوى الله ونهيه عن موقعة معاصي الله . هذا لا يبعد تقديره .

ومن عادة الناس الفاشية : وقف الأوقاف وتحبب الأخيـاس على البنين وأعقابهم وأعقاب أعقابهم (٣) وتقدير ما يجب لكل واحد منهم ،

(٢) طه ١٢

(١) وخلف من الكلام : ط

(٣) انظر في منع الوقف كتاب مناقب الامام الشافعي تاليف

فخر الدين الرازي

ومع تصرف الدهور وتقلب الأيام . وكل واحد من أولئك لم يوجد بعد . ثم ان منزلة أقدامهم ههنا انما اقتضتته وقفهم الكلام على الحروف والأصوات . وأما من أثبت كلاما لله جل وعز قديما أزليا ، فانه يتعلق بمتعلقاته على حسب أحوالهم . فتعلق بموسى فى الأزل على تقدير وجوده ، وتعلق به التواد المقدس مع حصول وجوده وتعلق به الآن حكاية لما كان فى تقدير وجوده ، وفى حصول وجوده . فتجدد الوجود انما كان لموسى ، والكلام فى نفسه أزلى لم يتجدد .

قال الإمام أبو المعالى : « وسبيله فيما قدرناه سبيل العلم

الأزلى ، فانه فى الأزل كان متعلقا بوجود القديم وصفاته ، وعدم العالم ، وأنه سيكون فيما لايزال . ولما حدث العالم تعلق العلم الأزلى بوقوع حدوثه ، ولم يتجدد فى نفسه فكذلك الكلام الأزلى كان على تقدير خطاب موسى عليه السلام اذا وجد ، ولما وجد كان خطابا له تحقيقا ، والمتجدد موسى دون الكلام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « قد تقدم فى الرد على «جهم»

كون العلم أزليا قديما ، وأنه ان مثل بشيء من المحسوسات فأقرب مثال يمثل به المرآة الصقلية السليمة ألوضع ، فان الشخص المترائى فيها تنطبع فيها على ماهى عليه فتترأى فيها الصور ، البيض بيضا . والصور السود سودا . وكذلك سائر الألوان واذا ترأى فى المرآة متراؤون مترتبون فان ترائيهم فيها متجدد ، والمرآة فى نفسها غير متجددة . فكذلك يتعلق العلم القديم بالمعومات الحادثة فيه . وهى على ماهى به معدومة فى العدم وموجودة فى الوجود . والتجدد انما ثبت لها . والعلم ثابت أزلى يستحيل عليه التجدد ، لأن التجدد معناه العود ، والعود هو وجود بعد عدم . وقد تقدم استحالة عدم القديم . فتبين بهذا :

قدم علم الله جل وعز ، وقدم علمه يؤذن بقدم كلامه ، لأن العالم والمعلوم
يصحب علمه به ، اخباره عن علمه به . هذا أمر بينين لا بد منه .
وإذا ثبت قدم الكلام ، لم يستحل أن يكون خبرا في الأزل ، وأمر
على تقدير وجود المخبرين والمأمورين - على ما سبق بيانه -

قال الإمام أبو المعالي : « وربما يقولون : انما نتكلم
بالرد والقبول على المذهب المعقول . والذي اثبتموه قائما بالنفس غير
معقول . فتكلم عليه . والوجه اذا سلخوا هذا المسلك أن نقول : من أمر
عبده وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه ، ودعاءه الى الامتثال . ومنكر
ذلك جاحد للضرورة . فهذا الذي قضت به العقول : هو الكلام القائم
بالنفس ، عندنا . وهو مفهوم معلوم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا تقدم . وبين فيه الامام أن
ذلك ليس ارادة المأمور به ، وأن الأمر قد يأمر بما لا يريد وبما يريد . وليس
أيضا بارادة جعل اللفظة على صفة لأن ذلك الاقتضاء يجده في نفسه بعد
انصرام النطق باللفظ . والارادة لا تتعلق بما انقضى وانصرم ، وانما
تتعلق بما يتجدد .

قال الإمام أبو المعالي : « فان هم صرفوا الاقتضاء الى
مصرف آخر (١) كان ذلك منهم خوفا (٢) في الجدل . وقد قدمنا في
أدلتنا : ما يوضح صرف الاقتضاء الى ما رمناه ، وفيما أبدينا ردع لتشغيبيهم
بدعوى الجهالة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما ادعوا بطلان كلام
النفس ، وادعوا أن ذلك معلوم عندهم بالضرورة ، ثم راموا أن يجادلونا

(١) مصرف آخر سوى ما ادعينا : ط (٢) خطا : ط

في اثباته ، كان ذلك منهم تركا لدعوى الضرورة ، حين خاضوا في
الجدال . لأن الجدل إنما يكون في منظور فيه ، لا فيما عرف ضرورة
فرجوعه الى الجدل ، ترك منهم الدعوى الضرورة .

فصل

كلام الله قديم عند الحشوية

قال الإمام أبو الباعث : « ذهب الحشوية المنتصون الى

الظاهر الى أن كلام الله تعالى قديم أزلي ، ثم زعموا أنه حروف
وأصوات . . وهذا قياس جهالاتهم ، ثم قالوا : إذا كتب كلام الله في جنم
من الأجسام ، وانتظمت تلك الأجسام رسوما ورقوما . الى قوله : « فكيف
يسوغ حاجة قوم هذه غايتهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحشوية ما هموا المعتزلة في

انكار كلام النفس ، فلم يثبتوا لله جل وعز - كلاما ، إلا حروفا
وأصواتا ، ثم زادوا على المعتزلة ضلالا ، بأن قالوا : إن هذه الحروف
والأصوات ، قائمة بذات الله جل وعز - تعالى الله عن قولهم - وزعموا : أن
تلك الأصوات والحروف قديمة . وما أوتيت الحشوية إلا من جهلهم بمعنى
القديم ومعنى الحادث ، ولو تصوروا القديم وفهموه وعقلوه ، وعقلوا
الحادث أيضا وعلموه ، لما صح منهم أن يعتقدوا هذا المعتقد الفاسد ،
ويباهتوا هذه الضرورة البيئة . وقد تقدم أن القديم هو الذي لا أول له
وإن الحادث هو الذي وجد بعد أن لم يكن موجودا .

وهذه الحروف متحقق أن بعضها مسبق ببعض ، فنحن إذا قلنا :
بسم الله الرحمن الرحيم ، نجد الميم مسبوقة بالعين ، والياء . ونجد الباء
موجودة بعد أن لم تكن موجودة . فكيف يصح أن يعتقد القدم لما سبق بموجود ،

ولما وجد بعد أن لم يكن موجودا ؟ ثم حكم هؤلاء بقيام الحروف والأصوات بذات البارئ جل وعز يلزمهم أحد أمرين ، أما القضاء بحدوث البارئ جل وعز عن ذلك ، لقيام الحوادث به ، وأما الحكم يقدم الجواهر التي تتعاقب عليها الحوادث . ولو فرضنا ذلك ، لأدانا ذلك الى أن لا نعلم الله وجل عز ، لأننا انما توصلنا الى العلم بالله جل وعز بحدوث لانعلم الله جل وعز ، لأننا انما توصلنا الى العلم بالله جل وعز بحدوث الجواهر ، وحدوث الجواهر انما علمناها ، بقبولها للأعراض ، واستحالة خلوها عنها . فاذا بطلت دلالة تعاقبها على الجواهر على حدوثها ، لم يبق وجه نتوصل به الى العلم بالله جل وعز

ثم هؤلاء يشاهدون حدوث الرق المكتوب فيه ، وحدوث الحبر ، المكتوب به ، فاذا كتب الكاتب الحادث ، بالحبر الحادث ، في الرق الحادث : الحروف التي يتلى بها القرآن ، صار ذلك الخبر الحادث والرق الحادث قديما . ومن يحس في فكره انقلاب الحادث قديما ، فقد يشس من علاجه ولا طماعية لطبيب في علاج مزاجه - أعادنا الله من الفضائح البادية والاعتقادات الموبقة المهلكة - وكيف يرجى فلاح من تحكم على الشيء الواحد بالنقي والاثبات ؟ فان القديم على ما قررناه هو الذي لم يسبق بعدم ، ولا بوجود ، والحادث هو الذي سبق بعدم . وهذا هو أول حادث وجد . وقد سبق أيضا بموجود كالحادث التالي لهذا الحادث الأول . فانه مسبوق بعدم ومسبوق أيضا بموجود ، وهو الحادث الأول . فاذا وجدت في هذه الحروف حقيقة الحادث ، فكيف يصح بعد ذلك اعتقاد القدم ؟ لكن الله جل وعز اذا شاء اضلال عبده ، سلبه عقله سلبا لا يحبط عنه رقة التكليف ، حتى يكون مؤاخذا فيه من النظر الفاسد ، ورآه من الرأي الفائل عصمنا الله من جهالة تفضي بنا الى قلب الحقائق وتصور الباطل في صورة الحق .

قال الإمام أبو المعالي : « وما يقرر افتضاحهم في منكرة

الحقائق أن الحروف لو مثلت من بعض الجواهر ، فهي عين كلام الله

تعالى عندهم • والحديد الذي صنعت منه الحروف خارج عن كونه
حديدا • ونحن ندرك زبر الحديد متألفة جسما ، فكيف تسوغ حاجة قوم
هذه غايتهم ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء أثبتوا الكلام • والكلام
صفة من الصفات ، وليس بموصوف ، ثم انهم زعموا : انه اذا كتب من
الحديد فقد خرج الحديد عن كونه حديدا ، الي كونه كلاما • والدعوى (١)
هذه فيها غير ماوجه من الفهيد : ايجدها : انقلاب الموصوف الذي هو الحديد
صفة • وهو الكلام • ولو جاز ذلك ، لجاز أن ينقلب السواد ، حتى يكون
جسما من الاجسم فحما ، أو غرابيا ، وينقلب البياض لبنا أو ثلجا •
وفيه أيضا : انقلاب حادث قديم ، فإن الحديد حادث لا محالة • وهو
جسم تتعاقب عليه الاعراض كما تتعاقب على الجواهر • فمن زعم أن
ذلك الحادث ينقلب قديما ، اذا رسم آية من كتاب الله ، فقد خلع ربة
العقل من عنقه •



قال الإمام أبو المعالي : « ثم جهلتهم مصممون على أن (١)
اسم الله (٢) - تعالى - اذا كتب • فالرقم المرئي (٣) الذي في الكتابة هو
الاله يعينه ، وهو المعبود الذي يصمد إليه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا مخرج لهم على التوحيد ،
لأن كتابا ، اذا كتب كل واحد منهم اسم الله الأعظم بقلمه ، فقد تعدد ذلك
الكتب ، وذلك الكتب هو المعبود عندهم ، فلتعدد اذن [وحدة الله] • وقد
قام الدليل العقلي على وحدة الله تعالى • فانظروا بعد هؤلاء عن تصور

(١) فدعاوى هذا غير ماوجه . . . الخ : ص

(٢) اسم : ط (٣) المرئي : ط

المعقولات فانهم جهلوا (١) بالخط الذي هو تابع للفظ ، كما تبع اللفظ العلم ، كما تبع العلم المعلوم . والجواهر مثلا موجودة ، ثم تعلق بها العلم على ماهى عليه ، فكان العلم تابعا لوجودها . ثم احتيج الى أن يوصل هذا العلم الذى فى نفس العالم الى غيره . فكان اللفظ . ثم احتيج الى التعريف بذلك لمن نأى وبعد عن مخاطبة . فكان الخط . فانظروا بعد هؤلاء عن الحق ، حين جعلوا الخط الذى هو تابع التابع ، هو نفس المتبوع الأول ، والمتبوع الأول الذى هو تحقائق الأشياء . والعلم لا تغير لهما . وانما يكونان على حال وأخذ أبدا . وأما اللفظ والخط فانهما يختلفان بتواضع المتواضعين ، وأصطلاح المصطلحين . فكيف يجعل ما توضع باصطلاح ، نفس ما ثبتت حقيقته ؟ هذا غاية البعد عن الحق ، والانغماس فى الضلال .

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم اصلهم ان الكلام القديم يحل الأجسام ولا يفارق الذات . وهذا تلاعب بالدين ، وانسلال عن ريقه المسلمين ، ومضاهاة لنص مذهب النصارى فى مصيرهم الى قيام الكلمة بالمسيح ، وتدرعها بالناسوت »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « الكلام هو واحد فى نفسه ، ووحدته تقابل تعدده . واذا زعموا : ان الكلام قائم بذات البارئ - تعالى - مع قيامه بذوات القراء ، فقد عددوا . وان زعموا : أنهم وحدوا ، كان هذا كنص مذهب النصارى ، القائلين بتدرع اللاهوت بالناسوت . لاسيما على رأى من يقول ويرى منهم : أنها حلت به ، كما يحل العرض محله ، أو من يرى ما زعمته الروم بأن الكلمة جازجت جسم المسيح وخالطته مخالطة الخمر اللبن . وكل هذا قد تقدم الرد عليهم [فيه] فهؤلاء اذا زعموا : أن الكلمة تدرعت بالمسيح وحلت فيه . فيقال

(١) جاءوا للخط : ص

لهم : أثبتت في الجوهر كما كانت قبل التدرع أم خلا عنها ؟ فان قلت :
انه خلا عنها ، لزمكم أن تقولوا : ان الجوهر ليس له بعد التدرع حال
العلم . وذلك محال . وهم أيضا لا يقولونه . وان زعموا : أن له حال
العلم . فيقال لهم : كيف يصح ذلك ، وقد تدرعت الكلمة بالمسيح ؟
وكانت هذه المسألة قد دارت بـ « المرية » من بلاد « الأندلس »
وكان داعيا بها « وليد النقرى » وكان ذلك في زمن « المعتصم بالله
ابن صمادح » ونشا بسببها فساد كبير ، بـ « المرية » وتدابر وتقاطع .
يكفر بعضهم بعضا ، ويبرأ الوالد من ولده .
واستفتى في ذلك « ابن صمادح » ففهاء الأندلس ، فلم ينقعوأ
له في هذه المسألة غلة ، ولا أرووا له ظمأ . فكتب إليه الفقيه المتكلم
« أبو بكر بن الحسن الحضرمي » وكان بهذه العدوة ، فذهب إلى أن
يعبر البحر ، فحال عليه . وكتب إلى « ابن صمادح » مسألة التلاوة
والمتلو ، مبينة مفسرة مشروحة ، وكتب معها شعرا . وهو قوله :

لا در در سخافة شتعاء ، جاء بها « وليد »
كفر . تكاد لها الجبال - على تقالتها - تميد
وحماقة ممزوجة ، بمقيت جهل لا يقيد
وتقطع في الدين يشهد أنه شرع جديد
أتت النصارى بعضه ، وأتته قبلهم اليهود
ان جاز هذا بـ « المرية » فالذين بها رقود
أو ظنه فقهاؤهم حقا . فما فيهم سديد
حمق المؤذب . فادعى في حيهن (١) مالا يجيد
ورأهم بلها ، فقال لهم بجهل مايريد
قل للرئيس الأحوصي ورأيه رأى سديد :
ما هذه البدع التي جاءت تعج بها الوفود ؟
أكلام ريك أحرف منظومة ، حمر وسود ؟
لو باعها العطار أحيانا ، لجارتها (٢) الجلود ،

(١) ما بينهم : ص

(٢) وجارتها : ص

أو رنة أو نغمة في السر ، أو صوت مديد .
 إن كان هذا قولكم . والحرف تحويه الحدود
 فاعبد ثلاثة أحرف من قبلها ألف مزيد
 واسجد لها ، فإذا امتحت ، يطل التعبد والسجود
 ذا الدين ، دين الأشقياء ، وما يدين به سعيد
 قد كان مجلسك الرقيق القدر ، تحضره الأسود
 هلا استشرت « أبا الوليد » فتحت أخمصه « وليد »
 مكنتموه من الكلام ، وجهله جهل شديد
 وتركتموه مسرحا بين السلاسل والقيود ؟
 أغلا الحديد بأرضكم ، أم ليس يمسكه الحديد ؟
 يكفيه مسمار لكى الرأس ، أو يكفيه عود

قال الإمام أبو المعالي : « ولولا اغترار كثير من العوام

بالاعتزاز الى هؤلاء ، لاقتضى الحال الاضراب عن التعرض لهذه العورات
 البادية ، والفضائح المتناهية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما سبق الى هؤلاء اعتقاد قول

أهل الحق أن كلام الله تعالى قديم ، ولم يتبع فكرهم لإثبات كلام
 النفس ، ولا عقلوا تحققه ، ولم يكن عندهم كلام الا الحروف والأصوات ،
 جملهم ذلك على أن يأتوا بمثل هذه الأمور التي تمجها العقول ،
 وتنبذها الفكر والأفهام والعوام يسبق الى نفوسهم أنه لا كلام الا الحروف
 والأصوات ، ويعتقدون قدم كلام الله ، ويعتقدون بذلك قدم الحروف
 والأصوات ، مع تحققهم بحدوثها . فلهذا مد الامام أبو المعالي مجال
 القول فى هذه المسألة ، لكى يزجر بها العوام ، ويصرفهم عن معتقدتهم
 الواهى الضعيف الفاسد .

وقد صنف القاضى أبو بكر « هداية المسترشدين » ورد فيها على

جميع أهل الأهواء ردا مستوعبا . فلما أفاض في الرد على الحشوية القائلين بقدوم الحرف والصوت اكتفى في الرد عليهم بأن قال : من قال ان السين من بسم الله قديمة مع سبق الباء لها ، فقد فارق المعقول ، واجترا بهذا الدليل عليهم من سائر الأدلة ، لأنه قاطع لولا حكم الله جل وعز ، بطبعه على قلوب المبتدعين ، وتزيينه لنفوس الجاهلين - اعادنا الله من البدع المضلة برحمته .

فصل

القول في القراءة

قال الإمام أبو المعالي : « القراءة عند أهل الحق أصوات القراء ونعماتهم » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا هو الحق لأن القراءة فعل

القاريء ومكتسباته انما تكون في الجائز الممكن من الأفعال . وكلام الله القديم واجب الوجود . والواجب الوجود لا يتعلق به تكاليف المخلوقين ، وأحكام التكليف تتعاور على قراءة القارئ ، فتكون ايجابا ، كقراءة أم القرآن في الصلاة . وتكون ندبا كقراءة القرآن في حالة الطهارة من الحدث الاكبر ، وتكون محظورة في حق الجنب وفي حق الحائض - على أحد القولين - وأحكام التكليف كما ذكرناه ، انما تتعاور الجائز والممكن . والثواب والعقاب متعلقان باكتساب العباد . وأما الصفة القديمة الأزلية فمنزهة عن أن يتوجه اليها التكليف ، ويدخل مع وجودها وقدمها في مضمار الممكنات والمقدورات .

وإذا تحقق أن كلام الله جل وعز واحد فكيف يصح مع اعتقاد هذا اعتقاد القراءة كلما قديما ، وهي تصدر من قراء لا يحصون كثرة ؟ ثم قد يكون منهم مجود ، تستطاب قراءته ، وتستعذب نعمته . وقد يكون منهم جاهل بالقراءة لحن في أداء الحروف ، غير مستحسن النطق

ولا مستلذ السرد . فكيف يصح أن تصرف هذه الأمور المتناقضة إلى كلام
الله القديم الأزلي ؟ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

فصل

القول في المقروع

قال الإمام أبو العباس : « فأما المقروع بالقراءة ، فهو

المفهوم منها ، المعلوم » إلى آخر الفصل

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القراءة من الألفاظ الإضافية

تستدعى قارئاً ومقروءاً ، كما أن العبادة تستدعى عابداً ومعبوداً ،
والذكر يستدعى ذاكراً ومذكوراً . وقد تقدم أن القراءة أصوات القراء .
وهي حالة فيهم وقائمة بهم ، وأما المقروع ، فهو الكلام القديم الذي يعبر
عنه ألفاظ القراء ، ولا يجوز وهو قديم أن يحل بذات القارئ ، لأن
الصفة لا يجوز عليها الانتقال ، قديمة كانت أو حادثة . وكما أن العبادة
حادثة والمعبود بالعبادة قديم ، فكذلك تكون القراءة حادثة ، والمقروع
بالقراءة قديم .

ثم إن الأشياء المسرودة لها ألفاظ يعبر عنها بها ، ليميز بذلك
التعبير بين نوع منها ونوع . قالت العرب : أنشدت الشعر وشدوته .
وخصوا هذه العبارة بالشعر ، ولم يطلقوها على الخطاب ولا سائر
النشيد . وقالوا في التعبير عن كلام الله : تلاوة . وهذا المخصوص بكلام
الله جل وعز لا يقال في غيره . وأما القراءة فإنها تكون عامة في كل
مقروع من كلام قديم أو غير ذلك . يقال : قرأت كتاب فلان إذا وقعت
على ما فيه ، وكذلك السرد والاثر ، يقال سردت الحديث وأخرته ،
فلا تتوقف هذه العبارة على شيء دون شيء . ويسموا الأخبار عن
الغائب ذكراً . كل ذلك ليفصل بين بعض هذه المعاني وبعض

فصل

كلام الله تعالى ليس حالا في المصحف

قال الإمام أبو المعالي : « كلام الله تعالى مكتوب في

المصاحف ، محفوظ في الصدور » الى آخر الفصل

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم ان الكتابة عبارة عن احد شيئين : اما عن فعل الكاتب وحركاته ، واما على الاسطر المرقومة الموجودة بايجاد الله جل وعز عند حركات الكاتب - على ما جرت به العادة المستمرة - فتحن اذا قلنا : ان كلام الله مكتوب في المصاحف ، ثم نرد بذلك وجود تلك الاسطر المرقومة فيها ، لان الاسطر المرقومة حالة في الرق لا محالة . وانما مرادنا : ان المفهوم للسامع من قراءة القارئ ، والقارئ من الكتابة التي في المصحف : هو كلام الله جل وعز ولا يحل كلام الله القديم في الرق بوجهين (١)

أحدهما : انه معنى ، والصفة لا تنتقل - كما تقدم ذكره -

والثاني : ان الكلام لا يقوم الا بحى ، ولا حياة في الرق الذي رقت فيه الاسطر . ونظير هذا : انا اذا كتبتنا اسم الله تعالى في المصحف .. فان لنا ان نقول : ان الله مكتوب في المصحف ومرادنا : ان مدلول الكتابة هو البارى جل وعز مع استحالة خلوله في المصاحف . واما ما ذكره « الجبائي » من ان الكلام يحل في الاسطر ، فمردود على ما سبق . وكذلك ما حدث عن « النجار » ان الرقوم التي هي اجسام ، كلام الله . والكلام اصوات عند القراءة ، واجسام عند الكتابة . وهذا محال . فان تقدير الشيء الواحد جسما عرضا ، لا يقبله عقل ، لان الجسم هو ما يجوز بقاؤه ، والعرض يستحيل بقاؤه والمعتزلة يوافقوننا على ان الاصوات لاتبقى وقتين ، وان خالفونا

(١) بوجه : ص

فى سائر الأعراض ، فكيف يجوز أن يتوارد حكمان متناقضان على أمر واحد ، وهو جواز البقاء واستحالة ؟ .

فصل

كلام الله مسموع

قال الإمام أبو المعالي : « كلام الله تعالى مسموع فى إطلاق

المسلمين . والشاهد لذلك من كتاب الله : [قوله تعالى] (١) « وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم ان السماع لفظة محتملة

تنطلق على الإدراك ، وتنطلق على الفهم . ووقوعه على الإدراك بين ، ووقوعه على الفهم معلوم أيضا مشهور . يقول القائل : سمعت من فلان علما كثيرا ، والعلم لا يدرك فى مجرى العادة ، لكنه يفهم ويعلم . وقد يطلق أيضا على الطاعة والانقياد ، يقال : أملك مسموع منه فى رعيته ، أى مطاع . وفائدة هذا الفرق : أن الواحد منا اذا قال : سمعت كلام الله ، فانه لا يريد به أنه أدركه ، وإنما مراده : أنه فهمه . لانا قد علمنا من جهة الشرع : أن الله جل وعز خصص موسى وغيره من النبيين المصطفين بسماع كلامه . قال الله تعالى : « انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى (٢) » وقال تعالى : « وكلم الله موسى تكليما (٣) » وقد أطلقت الأمة اسم الكليم على موسى ، فلو كان الواحد منا مدركا كلام الله تعالى ، لذهب اختصاص موسى بإدراك كلام الله جل وعز ، فوجب أن يحصل سماع الكلام على فهمه - كما سبق بيانه - فلم يبق الا أن يكون « حتى يسمع كلام الله (٤) » أى حتى يفهم كلام الله اذ ادراك الكلام مختص بموسى - على نبينا وعليه السلام -

(١) قوله تعالى : ط . والآية هى رقم ٦ فى سورة التوبة

(٣) النساء ١٦٤

(٢) الأعراف ١٤٤

(٤) التوبة ٦

فصل

معنى انزال كلام الله تعالى

قال الإمام أبو المعالي : « كلام الله تعالى منزل عن الأنبياء

وقد دل على إطلاق ذلك : آى كثيرة من كتاب الله تعالى » الى آخر
الفصل

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كلام الله قديم وهو المتلو لا يجوز

انتقاله ، ولا نزوله ، لأنه صفة قائمة بذاته ، وانتقال الصفات محال .
لأن المنتقل ينتقل بانتقال يقوم به ، والانتقال صفة حادثة . ومحال قيام
الصفة بالصفة ، وإنما المنتقل الأجسام . وكذلك التلاوة يستحيل انتقالها ،
لأنها أيضا صفة والصفة لا تقوم بالصفة . وإذا علمنا أن كلام الله جل وعز
قائم بذاته ، لم يصح عليه الانتقال ، لأن الانتقال مؤذن بخلو الباري
عن الكلام وذلك محال .

وإنما المراد بالنزول تلقى جبريل كلام الله المدرك ، ثم نزول
جبريل به ، وجبريل جسم من الأجسام يجوز الانتقال عليه . ثم
يختلف فيما نقله جبريل الى النبي ﷺ هل نقل المعنى ، أو نقل المعنى
واللفظ ؟ فيدل قوله تعالى : « نزل به الروح الأمين على قلبك (١) » ان
الذى نزل به جبريل معنى لا لفظا ، لأن القلوب هى محل المعانى .
وأما الألفاظ فإن محلها اللسان واللاهات . ويدل قوله تعالى : « لا تحرك به
لسانك لتعجل به (٢) » على أن الذى أداه اليه الألفاظ . ويقوى
ذلك : أن القرآن معجزة رسول الله ﷺ ومن شرط المعجزة أن تكون
خلقا لله - تعالى - على ما سيأتى بيانه فى باب المعجزات -

(٢) سورة القيامة ١٦

(١) الشعراء ١٩٣ - ١٩٤

قصل

كلام الله تعالى واحد

قال الإمام أبو المعالي : « كلام الله تعالى واحد وهو - متعلق بجميع المتعلقات ، وكذلك القول في سائر صفاته : وهو العالم بجميع المعلومات بعلم واحد ، والقادر على جميع المقدورات بقدرته واحدة . وكذلك القول في الحياة والسمع والبصر والارادة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما الحياة من هذه الصفات

فلا تعلق لها ، وإنما المتعلقات العلم والقدرة والسمع والبصر والارادة . ولما كانت المعلومات لا تتناهى وكذلك المقدورات ، واستحال أن يدخل في الوجود مالا يتناهى ، لم يجز أن يكون علم البارئ تعالى متعلقا بمعلوم ، لافضاء ذلك الى وجود علوم لا تتناهى ، لذلك وجب ايجاد علمه وقدرته ، اذ ليس فرض علوم متناهية مقصورة على عدد باولى من فرض غير ذلك العدد .

فلما تساوت الأعداد في ذلك ، لزم ايجاد العلم ، وكذلك سائر الصفات ثم ان هذا الدليل العقلي يعتضد بقضية الشرع ، وموجب السمع . فان الأمة مع اجماعها على كون البارئ تعالى عالما مختلفون . فمنهم من ينفي العلم ، وهم المعتزلة . ومنهم من يثبت علما واحدا وهم أهل السنة . وأما تقدير علم ثان للبارئ تعالى فمدعيه خارق للاجماع . ويتجه على هذا سؤال وهو أن يقال : ان العلم المتعلق بالمعلومات يقوم مقام علوم مختلفة ، فاذا جاز أن يناوب علم واحد مناب علوم مختلفة ، فهلا جاز أن يناوب العلم القديم مناب القدرة ومناب الارادة ، حتى يقع الاكتفاء بعلم واحد عن جميع الصفات ؟ وهذا أيضا معلوم بالاجماع ، لأن أهل الاسلام انقسموا الى نافرين الى هذه الصفات والى مثبتين لها . والذين اثبتوها قضوا باثبات علم وقدرة وحياة وارادة وسمع وبصر

وكلام . وليس في الملة من يثبت صفة واحدة تنوب مناب العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ؛ وإن بغض الأئمة قد انفصل عن هذا السؤال بأن قال : إن العلوم وإن اختلفت ، فإن العلمية تجمعها . إذ كلها تحديدها واحد ، جاز أن ينوب أحدهما مناب الآخر . ولما كانت القدرة تخذ بحد آخر ، والارادة كذلك ، لم يصح أن ينوب العلم عن واحدة منهما . وفي هذا نظر لأن للقائل أن يقول : إن العلمين الحادثين (١) قد شملتهما العلمية وذلك غير مانع من اختلافهما . فأى منفعة في الاسترواح الى الاجتماع في العلمية ، مع وجود الاختلاف في المجتمعين فيها ؟ فالأولى الاكتفاء بدليل الشرع .

فصل

عدم مغايرة الصفات للذات

قال الإمام أبو المعالي : « قد امتنع مثبتو الصفات من

تسميتها مغايرة للذات . وغرضنا من هذا الفصل ، يستدعى تقديم (١) حقيقة الغيرين [والذي ارتضاه المتأخرون من أئمتنا في حقيقة الغيرين] (٣) أنهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما الثاني بزمان أو مكان أو وجود أو عدم . وهذا أمثل من قول من قال : الغيران كل شيئين يجوز وجود (٤) أحدهما مع عدم الآخر ، فإن معتقد قدم الجواهر واستحالة عدمها ، يقطع بتغاير جسمين مع ذهوله عن تجويز عدم (٥) أحدهما ولا يتحقق العلم بالمحقق له دون درك الحقيقة .»

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كان الأئمة يحدون الغيرين بأنهما

الشيئان اللذان يجوز أحدهما مع عدم الآخر . والزمته المعتزلة :-

(٢) تقديم : ط

(٤) وجود : ط

(١) العلم الحادثين : ص

(٣) زيادة من ط

(٥) عدم : ط

ألا يعلم الدهري تغيير الجسمين ، لأنه لا يجوز عدم أحدهما . فسرأوا
هذا الالتزام صحيحا ، فلجأوا بعد ذلك الى أن قالوا : انهما الموجودان
الذان يجوز مفارقة أحدهما للثاني بزمن أو مكان أو وجود أو عدم .
فان الدهري وان لم يجوز عدم أحد الجسمين مع وجود الثاني ، فانه
يجوز افتراق الجسمين بالمكان . ولكن هذا الحد مع تحقيقه لا يسلم
من اعتراض من وجهين .

أحدهما : ان المفارقة كيون من الأكسوان ولا يتقدر
ذلك في العدم كذلك ولا يتقدر في الزمان ، لأن اختلاف
حالات الجسمين بالزمان انما يكون بعضهم أحدهمنا .
ووجود الثاني ، والعدم لا يسمى مفارقا كما لا يسمى متحركا ولا ساكنا .
ثم ان فيه تداخل لأن ذكر العدم كان يغني عن الافتراق بالزمان ، لأن
الافتراق بالزمان لا يصح الا مع تقدير الوجود . وهذا تداخل في تفصيل
انحاء المفارقة وأقسامها . والتداخل عيب من عيوب القسمة . ثم ان
المتكلمين يختلفون في التقسيم هل هو من الحدود أو لا ؟ مثلا قول
القائل : الخير ما كان صادقا أو كذبا . نقول : من الممكن من لا يجعل هذا
خدا ، لأن حكم الحد ما خص بالحدود . والذي يكون صادقا ونوع والذي
يكون كذبا ونوع . فكيف يجعل هذا خذاً أو أحدهمنا غير الثاني ؟
الحد من هذا القبيل ، لأن المفارقة بالمكان تخص الجواهر والأجسام ،
والمفارقة بالزمان تعم الجواهر والأعراض . فكذلك الوجود والعدم .

ولهذا قال الأمام : « والقول في ايضاح هاتين الخبيرتين ليس من
القواطع عندي ، إذ لا فعل عليه قضية قاطعة ، ولا إمالة قاطعة معينة .
فلسنا نقطع بإبطال قول من قال من المعتزلة : كل شيئين غيرين .
والأمر يؤول الى ترجيح وتلويح ، متلقى من الفاظ محتملة » . والذي
رد به على المعتزلة في قولهم أن الغيرين هما الشيطان . ان قيل غير من
الفاظ الاضافة لا يعقل . وحده ما لم يضاف اليه مغايرة . والشئ معلوم
بنفسه لا يفتقر العلم به الى شئ آخر يقترن معه . فكيف يحد ما ليس
يعلم بنفسه دون مقارنة مقارن له بما لا يعلم الا باضافة الى غيره ؟

قال الإمام أبو المعالي ، « فان قيل : اذا لم تقطعوا بما

ذكره أئمتكم في حقيقة الغيرين ، فهل تقطعون بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات البارئ تعالى وذاته ؟ قلنا : هذا مما نمتنع منه قطعاً ، لاتفاق الأئمة على منع اطلاقه ، فكما لاتوصف الصفات بأنها أعيان للذات ، فلا يقال : انها هي . ولانتحاشي من اطلاق القول بان الصفات موجودات ، والعلم مع الذات موجودان . وكذلك القول في جميع الصفات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : امتنع الأئمة من تسمية الصفات

مختلفة . وأطلق القاضي الإمام أبو بكر رضي الله عنه بانها مختلفة . ومن رأى من الأئمة أن حقيقة الغيرين : الموجودان اللذان يخـوـز مفارقة أحدهما الثاني بزمان أو مكان أو وجود أو عـذـم ، يقـطـع باستحالة تسمية صفات الله تعالى متغايرة في نفسها أو متغايرة لذاته ، لاستحالة العدم فيها . ومن توقف في هذا الحد ولم يره قاطعاً ، يمنع اطلاق التغاير بحكم الاجتماع لاتفاق الأئمة على منع اطلاق ذلك . ولم تختلف الأئمة في أن الصفات موجودات ، وان اختلفوا في تسميتها مختلفة والذي منع من تسميتها مختلفة إنما منعهما لأنه يحد المختلفين بأنهما الغيران اللذان يسد أحدهما مسد الآخر . فتحديداهم المختلفين بالغيرين يمنعهم اطلاق الاختلاف في صفات الله تعالى ، كما امتنعوا من اطلاق الغيرية فيها . وأما القاضي فإنه لا يجد المختلفين الا بانهما الموجودان اللذان لا يسد أحدهما مسد الثاني . ولا يربط الخلافية بالغيرية . ومن ارتضى مذهب المعتزلة في أن الشيان هما الغيران لم يجز له أيضاً أن يقول : ان الصفات موجودات ، لأن جمعها يقضى بتغايرها . وتغايرها ممتنع ، فوجب أن يكون جمعها على هذا الرأي ممتنعاً .

فصل

الكلام في صفة البقاء

قال الإمام أبوالمعالى : «ذهب القدماء (١) من أئمتنا : أن

البقاء صفة للباقي ، زائدة على وجوده بمثابة العلم في حق العالم .
والذي نرتضيه : أن الباقي (٢) يرجع الى نفس الوجود المستمر من غير
مزيد . ولو لم نسلك هذا المسلك للزمنا أن نصف الصفات الأزلية بكونها
باقية ، ثم نثبت لها بقاء ، ويجر سياق ذلك الى قيام المعنى بالمعنى ،
ثم لو قدرنا بقاء قديما للزمنا أن نصفه ببقاء ، ثم يتسلسل القول «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : «انما أخر الكلام في البقاء الى

هذا الموضع ، وكان حقه أن يذكره في صفات النفس من حيث اختلفت
الأئمة فيه ، فأثبتته بعشهم معنى ، فلهذا أخره حتى ذكره في صفات
المعاني . ورأى أبى المعالى : أن الحادث تتعلق به القدرة في حال حدوثه ،
وإذا استمر وجوده سمي باقيا . ولم يكن بقاءه زائدا على وجوده ،
كما كانت حركة الجوهر زائدة عليه بعد كونه ساكنا ، لأن الجوهر اذا
وجد ساكنا لم تحرك بعد سكونه ، فان حركته زائدة على وجوده .
وليس كذلك كونه باقيا . فان وجوده في الحال الثانية هو وجوده في
الحال الاولى .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : الدليل على ثبوت

المعاني تجدد أحكامها على محالتها ، فاذا وجدنا جوهرًا غير متحرك
ثم اتصف بالتحرك ، كان ذلك والا على تجدد معنى . وهذا بعينه
متحقق في البقاء . فان الجوهر في حال حدثه ، لا يتصف بكونه
باقيا ، واذا استمر له (٣) الوجود اتصف بكونه باقيا . قلنا : الاتصاف

(١) له : ط

(٢) البقاء : ط

(٣) العلماء : ط

بالبقاء راجع الى استمرار الوجود ، وهو بمثابة القدم ، فما وجد وكان
جديداً العهد بالحدوث لم يسم قديماً [فاذا عتق وتقدم سمي في الاطلاق
قديماً] ، ولا يدل ذلك على كون القديم (٢) معني «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فرق أبو المعالي بين كون

المتحرك متحركاً وبين كونه باقياً : بأن كون المتحرك متحركاً راجع
الى وجود حركة زائدة على وجود الجوهر ، وأما كونه باقياً فبأن
وجوده في حال البقاء هو نفس وجوده في حال الحدوث ، وأما تسميته
بأقياً فانما ترجع الى استمرار الوجود ، لا لأمر زائد على الوجود .
واحتج في ذلك بالقدم ، لأن الوجود اذا وجد زمانين ، لم يسم
قديماً ، فان تطاولت ازمان وجوده سمي قديماً . ولم يذهب أحد من
الأئمة الى أن القدم معني زائد على الوجود الا « عبد الله بن سعيد »
وهو قول مردود . بمثل ما رد به قول من يقول : ان الباقي باق
ببقاء ، ويتأكد فساد هذا القول على رأي من لا يطلق القديم الا على
البارى جل وعز ، فان حقيقته عنده : الذي لا أول له . وما يرجع
الى النفس لا يجوز ان يعتقد صفة موجودة .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : اذا صرفتم البقاء

الى نفس الباقي ، فما الذي تنكرون من قول من يقول ببقاء الاعراض ،
قلنا : الاعراض (٣) يستحيل بقاؤها لأنها لو بقيت لاستحال عزمها فانا اذا
قدرنا بقاء بياض ودوام وجوده لم يتصور انتفاؤه فيعقبه سواد ، اذ ليس
السواد بنفى البياض ومضادته له ، أولى من البياض بدفع السواد
ومنع من الطرود . ولا معني لما يتخيله بعض الناس من ان الباقي

(١) زيادة من ط (٢) أن القدم : ط

(٣) ببقاء الاعراض . الخ - ببقاء الاعراض . قلنا

الاعراض : ط

يعدم باعدام الله تعالى • فإن الإعدام هو العدم ، والعدم نفي ، محض •
ولا معنى لتعليق القدرة بالنفي المحض • وتحصيل قول القائل يقدر
على اعدام الموجود ، يؤول إلى أنه يقدر على أن لا يكون الموجود »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العريض جائز الوجود ويستحيل

البقاء فاما على رأى من زعم أن الباقي باق ببقاء ، فاستحالة بقاءه
بين ، لأن العرض لا يقوم بالعرض ، واما اذا صرفنا البقاء إلى نفس
الباقي ، فانا نعلم استحالة بقاء العرض ، لأن بقاءه لو كان جائزا لم
يصح عدمه ، لأن عدمها لا يخلو من أحد ثلاثة أوجه : اما أن يصرف إلى
طروء ضد ، أو يصرف إلى انتفاء شرط ، أو يصرف إلى فعل لله جل
وعز ، فمحال أن يصرف إلى طروء ضد ، لأن الضد وان استحال أن يجتمع
مع ضده ، فان الضد الطارئ ليس بأن يمنع الضد الثابت من
الحصول ، فأولى من منع الطارئ له • ثم انا اذا حققنا النظر لم
يكن للضد أثر في عدم ضده ، لانا نعلم أن الضدين لا يجتمعان ولا يطرا
البياض في المحل الأسود ، الا بفرض ارتفاع السواد منه ، إذ لو قضينا
بان البياض يطرا في حال ثبوت السواد ، لكان ذلك حكما منا
باجتماع البياض والسواد • وذلك محال •

فاذا لم يكن بد من عدم السواد ولا بم يطرا البياض بعده ،
فلم يطرا البياض الا والمحل خال من السواد ، فامتنع إذن تأثير البياض
في عدم السواد ، إذ لم يطرا الا على محل خال من السواد • وكذلك أيضا
لا يجوز أن يفرض عدم العرض على عدم شرط ان قدرنا الشرط ، بأن السؤال
نفسه ، يلزم في عدم ذلك الشرط ، وكذلك أيضا لا يجوز أن يصرف العدم
إلى اعدام الله جل وعز ، لأن المتخيل يتخيل الإعدام فعلا لله جل وعز •
وذلك غير صحيح ، لأن الإعدام هو العدم • والعدم نفي محض • والنفي
المحض لا يقدر فعلا •

ولا فرق بين قول القائل فعل الله عدما ، وبين قوله لم يفعل الا أن
قوله لم يفعل لاتناقض فيه • وقول من قال فعل عدما ، قول متناقض

لأن قوله فعل يدل على فعل . والفعل موجود . وقوله عدم . نفس .
فكأنه قد حكم على الشيء الواحد بالعدم والوجود .

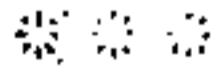
قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل فما معنى عدمه .
الجواهر ؟ قلنا : الأعراض غير باقية . فاذا أزال الله عدم جوهر اقتطع
عنه الأعراض ، بأن لا يخلقها ، فتعدم الجواهر إذ ذلك إذ يستحيل جوهر
بلا عرض »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « قد تقدم أن الجوهر لا يصح
عروها عن الأعراض . وانستدل على ذلك : بانهما لو قدرت موجودة لم
يخن أن تكون مجتمعة أو مفترقة ، أو مجتمعة مفترقة ، أو لا مجتمعة
ولا مفترقة . ومحال تقديرها مجتمعة مفترقة . لما على ذلك من اجتماع
الضدين . ومحال أيضا تقديرها لا مجتمعة ولا مفترقة . لأن تصور ذلك
لا يمكن ولا يصح . ولم يبق الا أن تقدر اما مجتمعة أو مفترقة . وذلك
قضاء بقيام الأعراض بها واستحالة تعريها عنها . فاذا لم تقم بها الأعراض
استحال بقاؤها ، لأن قيام الأعراض بها شرط في استمرار بقائها . فاذا
عدم الشرط عدم المشروط ، كما كانت الحياة شرطا في قيام العلم
بالعالم . فاذا قدرنا عدم الحياة ، لزم انتفاء العلم .

قال الإمام أبوالمعالى : « والمعتزلة نفوا البقاء ،
وزعموا : أن معظم الأعراض باقية . وما يعدم من الباقيات ، فانما
يعدم بضد يطرا عليه . ووافقونا في استحالة بقاء الأصوات والارادات .
في خبط طويل . وزعموا : أن الجواهر تعدم بأن يخلق الله تعالى
فناء في غير محل يضاد الجوهر ، وهو في نفسه عرض قائم بنفسه . ثم
يستحيل عندهم فناء بعض الجواهر وبقاء بعضها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما وافقنا المعتزلة في أن البقاء

ليس بمعنى ، لم يستحل عندهم بقاء الأعراض - على زعمهم - لكنهم اعتقدوا أن عدمها إذا عدت ، فانما يكون بطروء ضد ، وقد أبطنا صرف عدم الأعراض الى طروء ضد ، ثم استصحبوا العدم بالضد ، حتى قدروا عدم الجواهر مربوطا به ، كما قدروا عدم العرض مربوطا به . فقالوا : أن الأعراض لعدم بوجود ضد ، له أو فناء . وذلك الفناء عرض لا يقوم بجوهر ، إذ لو قام بجوهر لعدم . وجعلوا الفناء مضادا لجميع الجواهر . وفي قولهم هذا وجوه من الفساد : أحدها : تقدير التضاد بين العرض والجوهر . وحكم الضدين في الأكثر أن يدخل تحت جنس واحد ، ثم فيه فرض تضاد في غير محل . ثم قولهم : أن الفناء قائم بنفسه محال ، لم يتبين المعتزلة اليه . وقد تقدم استحالة ذلك في الرد عليهم في ادعائهم الارادة في غير محل .



بَابُ

القول في معاني أسماء الله تعالى

قال الإمام أبو المعالي : « التسمية ترجع عند أهل

الحق إلى لفظ المسمى الدال على الاسم . والاسم لا يرجع إلى لفظه ، بل هو مدلول التسمية . فإذا قال قائل : زيد ، كان قوله تسمية . وكان المفهوم منه اسما . والاسم هو المسمى في هذا الحال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التسمية والاسم عند أهل اللغة

كالطحن والطحن . فإن التسمية هي قول المسمى ولفظه الدال على الاسم ، كما أن الطحن هو فعل الطاحن ، والطحن هو المطحون . فكما تبين أن الطحن أمر والطحن أمر آخر ، كذلك تبين أن التسمية أمر والاسم أمر آخر ، وهو المسمى .

قال الإمام أبو المعالي : « والوصف والصفة بمثابة التسمية

والاسم ، فالوصف قول الواصف والصفة مدلول الوصف ، ثم قد يرد الاسم والمراد به التسمية ، وترد الصفة والمراد بها الوصف . ولا يبلغ الكلام في ذلك مبلغ القطع »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ربما توقف بعض حملة اللسان

عن التفرقة بين الوصف والصفة ، وقالوا : إن النحويين ذكروا أن الوصف والصفة مصدران لوصف ، فلا ينبغي أن تقع تفرقة بينهما . وهذا وإن كان مخيلا ، فإنا نجد العرب قد استعملت هذه البنية على ما لم تستعمل عليه الفعل . ألا ترى أنهم يقولون : « زنه هذا السمن منوان » ويسمونه العلامة : « شية » قال الله تعالى : « مسلمة لاشية فيها (١) » ويسمون الرجل

(١) البقرة ٧١

الذى يكون على من صاحبه مولدتيه . وفى حديث رسول الله ﷺ :
 « العدة دين » وهذا كله لو وضع فيه الفعل لم يصح الا على مجاز .
 لو قلت : وزن السمن منوان . وهذا وشى الثوب . وهذا ولد الرجل .
 والوعد دين لم يكن له تمكن لدة وشية وزنة وعدة .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالي : « وهبت المعتزلة الى التسوية

بين الاسم والتسمية ، والوصف والصفة ، والتزموا على ذلك بدعة
 شنعاء . فقالوا : لم يكن للبارى تعالى فى الازل صفة ولا اسم ، فبان
 الاسم والصفة اقوال المسمين والواصفين . ولم يكن فى الازل قول
 عندهم . ومن زعم انه لم يكن للرب فى الازل صفة الالهية ، فقد فارق
 الدين وراغم اجماع المسلمين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة مع مخالفتهم [ما]

اقضه اللغة ، التزموا ما يحلهم عن الدين . وتلك البدعة الشنعاء انما
 قويت شنعائها عليهم ، لقولهم بحدوث الكلام ، فانهم لما صرفوا الاسم
 والصفة الى القول ، وكلمة من عقدهم حدوث كلام الله ، لزمهم من ذلك
 أن يقولوا : ان البارى جل وعز لم تكن له صفة الالهية ، ام لم يكن له فى الازل
 متكلم يصفه به . واما اهل السنة فانهم لو قالوا : ان الاسم والصفة
 راجعان الى الاقوال ، لم تكن عليهم فى ذلك شناعة . لان البارى تعالى
 وان لم يكن له فى الازل متكلمون يصفونه بالالهية ، فانه جل وعز واصف
 نفسه بكلامه القديم ، ولم يخل جلا وعلا من أن يكون موصوفا بالالهية
 اذلا .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم المنطوق على الله الاسم يفتارق

التسمية ويراد بها المسمى : اى من كتاب الله تعالى . منها قوله تعالى :

« سبح اسم ربك الأعلى » (١) وإنما المسبح وجود البارئ تعالى دون الفاظ
الذاكرين . وقال عز من قائل : « تبارك اسم ربك » (٢) وقال تعالى :
« ماتعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم » (٣) ومعلوم أن
عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ والكلام ، وإنما عبدوا التسميات
لا التسميات « (٤) .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذي قاله الامام بين ، ولا يشك
أحد في أن أهل اللغة ، اذا قالوا : اكلت الخبز فانهم انما أرادوا أكل
المطعم الذي هو المعجون من طحين البر ، وانهم لم يأكلوا الخاء والباء
والزاي . وكذلك اذا قالوا : شربت الماء . فانما ذهبوا به الى الروى ،
النافع للعطش ، لا الى الميم والالف والهمزة . وكذلك اذا قال الرجل :
لقيت زيدا ، علم أنه لقي الشخص المسمى بهذه التسمية ، لا الزاي والياء
والدال . هذا مالا يصح الخلاف فيه . وقد شنعوا على أهل السنة
شنعاء سخيفة تدل على أنهم لم يفهموا مقصد القوم . فقالوا : لو كان
الذي يقولونه صحيحا على هذا ، لاحترق فم من ذكر النار ، حتى
قال قائلهم : جهلت يا أخت بنت بما غلطت في الاسم والتسمي ، كقطعه
وكذلك يسمون الشيء الرزين ثقيلًا ويسمون المرأة ثقلا رزانا . فاذا
كانوا لا يتصرفون في التسميات على حسب المعاني ، كان ذلك وإزعاجنا
لنا لأن نقيس في اللغة . واذا امتنع القياس في اللغة ، فامتناعه في
أسماء الله تعالى أخرى وأولى .

فصل

معاني أسماء الله تعالى

قال الإمام أبو المعالي : « قسم شيخنا - رضي الله عنه -
أسماء الرب تعالى ثلاثة أقسام . فقال : من أسمائه ما يقال : أنه هو هو

(١) الأعلى ١ (٢) الرحمن ٧٨ (٣) يوسف ٤٠

(٤) المسمى بالتسميات : خ وامتناعهم : ص

هو كل مادلت التسمية به على وجوده . ومن أسمائه ما يقال : أنه غيره ،
وهو كل ما دللت التسمية به على فعل كالمخالف والرازق . ومن أسمائه
ما لا يقال : أنه هو ولا يقال أنه غيره . وهو ما دللت التسمية فيه على صفة
قديمة كالعالم والقادر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تصرف الأستاذ «أبو اسحق» في

الاسم والتسمية تصرفا حاذقا ، فقال : إذا قال الله عز وجل : « أنا
الله (١) » فإن الاسم ههنا هو المسمى . والتسمية التي هي كلامه .
لا يقال : أنها هو ولا أنها غيره . وكذلك إذا قال : أنا العالم وأنا القادر ،
فإن الاسم ههنا لا يقال : أنه المسمى ولا أنه غيره . ولا يقال أيضا : إن
التسمية التي هي الكلام هي العلم ولا هي غيره . وإذا قال الله عز
وجل : أنا الخالق . فلاسم ههنا غير المسمى وغير التسمية . وإذا قال :
أنا المتكلم . فالتسمية ههنا هي نفس الاسم . والاسم والتسمية لا يقال
فيهما : انهما الله عز وجل ولا أنه غيره ، لأن التسمية من الكلام .
وهو تصرف حاذق مهذب مخلص .

قال الإمام أبو المعالي : « وذكر بعض أئمتنا أن كل اسم

هو المسمى بعينه . وصار إلى أن الرب - سبحانه وتعالى - إذا سمى خالقا ،
فالمخالف هو الاسم وهو الرب تعالى . وليس الخالق اسما للخلق ،
ولا الخلق اسما للخالق . وطرد ذلك في جميع الأقسام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم أن كشف السر في هذه

المسألة أن الأسماء تنقسم على قسمين : أسماء غير مشتقة وأسماء
مشتقة . فأما الأسماء الغير مشتقة ، فإنها تنقسم إلى الأجناس والأنواع

(١) طه ١٤

والى أسماء أشخاص . فاسماء الأجناس كقولك : انسان و فرس و جمل
ونحو ذلك . وأسماء الأشخاص التى تتعين فيه الشخصية كقولك زيد
وعمر و ، فان هذه كلها يكون الاسم فيها المسمى ، فالانسان هو الحى
الناطق ، والأسد هو السبع الضارى ، والفرس هو الحيوان الصهال .
وكذلك أسماء الأشخاص ، اذا قلت : زيد وعمر و ، فانك أوقعته على
نفس المسمى . فهذه الأسماء كلها لاتبدل الا على ذات الشيء غير مقترن
بدلالة أخرى . وأما الأسماء المشتقة فانها الألفاظ المأخوذة من الفاظ
جنس ، ليدل أحدها منها على زيادة معنى ، اما نسبة اضافية كقولك :
معلوم . المشتق من العلم ، فان هذا اللفظ يدل على تضاف بين العلم
والمعلوم . وكزيادة زمان محصل كقولك : ضرب . المأخوذ من الضرب
مع زيادة زمان محصل ، أو يكون اللفظ المشتق يدل على قيام ذلك
المعنى به ، كالعالم الدال على العلم مع دلالة على قيامه بمحله .

فلما كان الاسم المشتق يدل على أمرين : أحدهما : المعنى المشتق
منه . والآخر : قيام ذلك المعنى بمحل ، لاحظ شيخنا « أبو الحسن » -
رضى الله عنه - المعنى المشتق منه ، ولم يلاحظ قيام المعنى بمحل ،
فجعل الاسم فى قولنا العالم ، انما هو العلم ، لا المحل الذى قام به
العلم . ولا يخط من خالفه المحل الذى قام به العلم ، فجعل العالم أى
الذات العاملة هى المقصودة بالتسمية ، ولم يلتفت الى المعنى القائم
بالمحل .

والنظر الصحيح ملاحظة الأمرين ، فيلاحظ المعنى الذى اشتق
منه ، اذ تقع لنا التفرقة بين قولنا علم ، وبين قولنا ذات . فمن
التفت الى الذات وحدها ، انتفى له أن يقول : أن المفهوم من قولنا
عالم هو المفهوم من قولنا ذات . وهذا ما لا يصح لأحد أن يقوله . وكذلك
أيضا من لاحظ المعنى دون قيام المحل ، يلزمه أن يقول : المفهوم من
قولنا عالم ، هو المفهوم من قولنا علم . وهذا أيضا ما يبعد اعتقاده .
فانا قد فهمنا من عالم زيادة على ما فهمناه من علم . فوجب الالتفات

الى الأمرين كليهما . اذ هو المقصود بالأسماء المشتقة . وله وضعت .
 فمن التفت الى أحد الأمرين ولم يلتفت الى الثانى ، لم يعط الاسم
 المشتق ما يجب من الدلالة . واذا تعددت دلالاته حتى نجد يدل على المعنى
 الأول ، ويدل على قيام ذلك المعنى بالمحل ، فلا بد من توفير هاتين
 الداليتين عليهم . وان كان فى هذا الراى مخالفة شيخ المذهب رضى الله
 عنه ، ومخالفة لمن زعم أن الخالق هو اسم الله جل وعز . وفيما ذكرناه
 بيان وافهام للحق فى هذه المسألة .

قال الإمام أبو المعالى : « والمرضى عندنا طريقة شيخنا

رضى الله عنه . فان الأسماء تنزل منزلة الصفات . فاذا أطلقت ولم
 تقتض نفيا ، حملت على ثبوت متحقق . فاذا قلنا : الله الخالق وجب
 صرف ذلك الى ثبوت وهو الخلق . وكان معنى الخالق من له الخلق .
 ولا يرجع من الخلق صفة متحققة الى الذات [قال يهل الخالق الا على
 اثبات الخلق] (١) . ولذلك قال : ثم تنسا : لا يتصرف
 البارى تعالى فى ازاله بكسونه خالقيا . اذ لا يخلق فى الأزل .
 ولو وصف بذلك على معنى أنه قادر ، كان تجوزا . فخرج من ذلك
 أن العلم والقدرة والفعل (٢) كما كانا صفتين ، فكذلك هما اسمان .
 والكلام فى ذلك يؤول الى التنازع فى اطلاق لفظ ومنع اطلاقه »

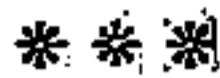
قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا قلنا : الخالق . هل هذا

الاسم على فعل . ولذلك قال العلماء : ان الاسم الذى هو الخلق هو
 غير المسمى الذى هو الذات . فلولا أن الخالق يدل على المسمى وعلى
 الفعل ، ما أطلقت هذه العبارة ، ولا كان فى اطلاقها كبير فائدة .

(٢) والفعل : سقط ط

(١) زيادة من ط

ولا مربة في أن البارئ تعالى لا يسمى في أزله بكونه خالقاً على إرادة وقوع الخلق منه في الأزل ، ولكنه يسمى خالقاً على تقدير أنه سيخلق . كما تقول : زيد خارج غدا . ولا يكون إطلاق هذا الاسم تجوزاً بل هو حقيقة . لأن العرب تطلقه . قال الله تعالى : « ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه (١) » وهو كثير .



قال الإمام أبو المعالي : « وبجميع أسماء الرب تعالى تنقسم إلى ما يدل على الذات ، أو يدل على الصفات القديمة ، أو يدل على الأفعال ، أو يدل على النقي ، فيما يتقدس البارئ ويتعالى عنه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قصر الأسماء على هذه الأقسام الأربعة . فمن الأسماء ما يدل على فعل من أسمائه - جل وعلا - بالوكيل . فان معناه الذي يكل إليه العباد مصالحهم ، وكالودود على أحد الرأيين . فان المراد به المودود من العباد . ومن أسمائه جل وعزما يدل على جميع صفات الألوهية كالعلو والمتعالى والعظيم . فهذان نحوان من أنحاء دلالة أسماء الله تعالى لم يذكرها في هذه الترجمة ، وان كان ذكرها عند شكر الأسماء وشرحها ببيانها .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالي : « ونحن نشير الآن إلى تفسير الأسماء المشهورة على إيجاز فأما « الله » فالصحيح أنه بمثابة الاسم العلم لله تعالى ، ولا اشتقاق له . ثم قيل : أصله إله فزيدت فيه اللام تعظيماً . فقيل إلهة ثم حذفوا الهمزة المتخلة وأدغموا اللام التي

(١) آل عمران ٩

اللتعظيم في التي تليها . وقيل : أصله لاه ، فزيدت فيه اللام تعظيما .
وقال بعض أهل اللغة هو من التاله وهو التعبد . فإله معناه : المقصود
بالعبادة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قول الامام انه بمثابة الاسم

العلم ، ولم يطلق انه اسم علم : حكمة من قوله ، لأن الاسم العلم انما
يقصد به الفرق بين شخصين مجتمعين في نوع ، كرجلين جمعهما نوع
الانسان ثم خص هذا بزيد وخص هذا بعمره ، وليتميز أحدهما عن
الآخر ففي الشوع الإنساني . والباري جل وعز منزله عن أن يدخل
تحت جنس أو يحيط به نوع يشاركة فيه سواه ، فامتنع أن يكون هذا
الاسم في حقه عاما وكان بمثابة العلم من جهة أن العلم ، اختصرت
به الصفات المعرفة والتسميات المميزة ، بأنك تقول لمخاطبك : « رأيت
الرجل » . فلا يعرف من أردته . ثم تقول : « البزاز » فلا يعرفه أيضا ،
لأن البزازين كثير . ثم تقول : « الطويل » فلا يعرفه أيضا . لأن الطوال
كثير . ثم تقول : « الأبيض » فلا يعرفه أيضا لأن البيض كثير . ثم
لاتزال تزيد صفة بعد صفة . فربما عرفه المخاطب بتكثير الصفات وربما
لم يعرفه . فإذا قلت : « رأيت زيدا » اكتفيت بذلك واستغنيت عن
ذكر صفة من الصفات .

ولما كان اسم الله الأعظم اذا نطق ، به يدل على جمعه لصفات
الكمال ولأسماء المدح والثناء ، كان النطق به مغنيا عن سائر صفاته .
اذ كلها في ضمنه وداخلة تحت حصره .

فبهذا المعنى كان بمثابة الاسم العلم . ثم اختلف اللغويون فيه .
فمنهم من يرى أن أصله إله . وإلاه قد نطق به القرآن . قال الله تعالى
« والهكم إله واحد » [البقرة ١٦٣] وقال تعالى : « فاعلم انه لا إله
إلا الله » [محمد ١٩] وقال تعالى : « فاعلموا : انما أنزل بعلم الله وان

لا اله الا هو . فهل أنتم مسلمون ؟ « . [هود ١٤] ثم أدخلت الألف
والألف (١) للتعظيم .

وهذا قد فعله العرب . يقولون : أنت الرجل كل الرجل . وأنت الرجل
حق الرجل . يقصدون بذلك التعظيم . فكان الاله . ثم حذفت الهمزة
حذفاً لا على قياس ، مع حذف الهمزة المتحركة التي سكن ما قبلها ،
لأن تلك وان حذفت لفظاً ، فإنها مرادة تقديراً . يدللك على ذلك : أن
العرب تقول في تسهيل حيل : حيل . فتثبت الياء مفتوحة ، ولاتقلبيها
ألفاً ، مراعاة لثبوتها . وأما همزة الاله فإنها قلبت حذفاً . يدللك على
ذلك قولهم في النداء يا الله ، فجعلوا « يا » عوضاً عن الهمزة المحذوفة .
ثم من أهل اللغة من يرى أن الاله هو التعبد ، وأن الاله المقصود
بالعبادة ومنهم (١) من يرى أن الاله معناه الخالق . ولهذا يقولون :
يا اله الخلق كما يقولون يا خلق الخلق . ومنهم من قال : أن أصله لاه
ومعناه عندهم : أنه الذي تحار العقول فيه ، وهو عند بعضهم مقلوب
من وله يله اذا تحير ، كما كان الجاه مقلوباً من الوجه .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « الرحمن الرحيم هما اسمان

مأخوذان من الرحمة ومعناها واحد عند المحققين . كالندمان والنديم .
فإن كان الرحمن يختص به تعالى ولا يوصف به غيره ، ثم الرحمة
موصوفة مصروفة عند المحققين الى ارادة الباري تعالى انعاماً على
عبده ، فيكون الاسمان من صفات الذات . وحمل بعض العلماء الرحمة
على نفس الانعام فيعود الرحمن الرحيم الى صفات الأفعال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذي ذكره الامام ابو المعالي .

أن الرحمن الرحيم معناهما واحد - هو الصحيح (٢) - وان كان بعض

(٢) والصحيح : ص

(١) ومن : ص

النامى يزعم : أن الرحمن اسم علم ، وأنه ليس فيه اسم الرحمة وكان
بعض أشياخ النحويين يختار هذا ويرجحونه ويزعم أن العرب لم تات
ببنائين مشتقين من لفظ واحد ومعنى واحد ، « لا يقولون ضرب
ضراب ، ولا حسن حسان ، وهذا الذى قاله هذا القائل غير صحيح ، بل
العرب تاتى مثل هذا فى كلامها . فقالوا : رجل جاد مجد ، والمعنى
واحد وان كان جاد من جد ، ومجد من أجد . وقال الله تعالى :
« يا ليتنى مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا » [مريم ٢٣] - فنعت نسيا
بمنسيا . وهما . من لفظ واحد . وقال تعالى : « ويقولون : حجراً
مخجوراً » [الفرقان ٢٤] فسره « منيويوه » : حراماً محرماً . وأنشد
يعقوب .

وشر الرجال الخائب الخلبوت .

وكلاهما مشتق من الخلية . واحتج هذا القائل بأنه يقع مبتداً
به كقوله تعالى : « الرحمن علم القرآن » [الرحمن ١] وقوله :
« الرحمن على العرش استوى » [طه ٥]

قال : والأسماء هى التى يبتداً بها ولا يبتداً بالصفات . وهذا
الذى قاله هذا القائل لا يلزم ، لأن الصفات الغالبة يبتداً بها كما يبتداً
بالأسماء ، يقول : الحسن بن رسول الله عليه وسلم - والعباس ساقى
الحرمين . وهذه صفات غالبة . وأما الأسماء الأعيان فانها « عباس » وحسن
قال : ويدل كونه علماً وقوعه بعد هو ، فى قوله تعالى : « هو الرحمن
الرحيم » [الحشر ٢٢] وهذا أيضاً لا يلزم لأن « هو » يقع بعده الصفة .
قال الله تعالى : « هو الحى لا اله الا هو » [غافر ٦٥] والحى صفة
من صفاته - جل وعلا - ولا يقول أحد أنه اسم علم . والرحمن مختص
به - جل وعز -

وقد قال بعض العلماء : أن الرحمن أعم فى المعنى وأخص فى
التسمية . فأما عموم المعنى فلأن الرحمة التى اشتق منها الرحمن ، تعم

الدنيا والآخرة . كان من دعاء رسول الله ﷺ « يا رحمن الدنيا والآخرة »
وخصوص التسمية انفراد الله - جل وعز - به دون سائر الموجودات
قال : والرحيم أخص في المعنى وأعم في التسمية . فأما تخصيص
المعنى فلأن الرحمة التي اشتق منها تخص المؤمنين ، يدل على ذلك
قوله تعالى : « وكان بالمؤمنين رحيماً » [الأجزاء ٤٣ :] وأما عموم
التسمية فلأن المخلوقين مسمون به . قال الله تعالى في نبيه محمداً ﷺ :
« حريص عليكم بالمؤمنين روف رحيم » [التوبة ١٢٨ :] وقال في
أصحابه - رضی الله عنهم - : « أشداء على الكفار رحماء بينهم »
[الفتح ٢٩] وفي الحديث : « إنما يرحم الله من عباده الرحماء » فهذا
عموم التسمية . وإذا صرفت الرحمة الى ارادة الانعام يتبين أنه راجع
الى صفات الذات ، لأن الرحمة صفة قديمة قائمة بذات الرب - جل
وعز - وأما من صرف الرحمة الى يفقن الانعام ، فإن الاسمين يرجعان
الى صفات الانعام - وهذا يترجح بما روى : « ان الله - جل وعز -
خلق مائة رحمة خبأ منها عند نفسه تسعة وتسعين رحمة ، ووضع
والحدة في الأرض فيها يتراخم البهائم والانسان »
فهذا نص في ان الرحمة مفعول له . وهذا (١) الخبر وان كان خبر
آحاد ، لا يوجب علماً ، فانه (٢) يوجب عملاً ، وأسماء الله جل وعز
ثبتت بخبر الآحاد . فكذلك أيضاً تثبت معانيها (٣) بأخبار الآحاد ،
ولا يفتقر في ذلك الى القطع .

قال الإمام أبو المعالي : « الملك : معناه ذو الملك . ثم

اختلفوا في الملك . فمنهم من فسره بالخلق . والملك الخالق وهو من
أسماء الأفعال . وقال بعضهم : الملك القدرة على الاختراع يقال : فلان
يملك الانتفاع بماله . معناه : يتمكن منه ويكون الاسم على ذلك من
أسماء الصفات والرب - تعالى - لم يزل ولا يزال مليكاً »

(٢) فإنها توجب : ص

(١) وبهذا : ص

(٣) معانيها : ص

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العرب تقول ملكت الشيء أملكه ملكا ، فإننا مالكة . والمالك هو المتصرف فيما يملكه غير ممنوع عنه . والمالك هو المتصرف في المالكين وفيما يملكونه . ثم إن هذا الاسم قد يصرف إلى نفس التصرف ويكون من أسماء الأفعال . ولا يوصف به الباري - جل وعز - في الأزل كما لا يوصف بالخلق في الأزل . وقد تصرف إلى قدره على التصرف فيكون الاسم على ذلك من صفات الذات ، فيكون الباري جل وعز لم يزل ولا يزال مليكا . كما لم يزل ولا يزال قادرا . والباري جل وعز يسمى ملكا . ويسمى مالكا قال الله تعالى : « ملك يوم الدين » ويقرأ : « مالك يوم الدين » [الفاتحة] ٤

قال الإمام أبو المعالي : « القدوس فعول من القدس . وهي الطهارة والنزاهة . ومعناه : التنزيه من صفات النقص ودلالات الحدث . وهو من أسماء التنزيه والنفي »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباري جل وعز كما تجب له صفات الكمال نفسية ومعنوية ، كذلك تستحيل عليه صفات النقص نفسية ومعنوية . فكما يجب له القدم استحالة عليه الحدوث ، وكما يجب له البقاء استحالة عليه انقطاع البقاء ، وكما وجبت له مخالفته للخلق ، استحالة عليه مماثلتهم له . ولاتتم المعرفة بالله جل وعز إلا بعد العلم بما يجب له وما يستحيل عليه وبما يجوز من أفعاله .

ولهذا لم يكن الجسم عالما بالله لأنه مثله بالحوادث ، فلم يكن عالما به . و« قدوس فعول من القدس وهي الطهارة . ولهذا سمي قدوس المائية قدسا ، لأنه مستمر الطهارة لجوارته للماء ، و« قدوس وسبوح » إن لم يأت على فعول غيرهما ، وغير « ضبروح » لواحده

الضرايح . وأما سائر الأسماء فإنها تأت على فعول بفتح الفاء كالكلوب
والسفود والسيوط . والبارى جل وعز منزّه عن صفات الحدث والنقص
وسمى القدوس لذلك .

ولهذا سميت الأرض المقدّسة مقدّسة ، لأنها مبرأة من أوضار
الجبابرة ، وسميت الجنة حضيره القدس ، لأنها معصومة من الآفات ،
مبرأة من التعرض للفناء ، مجبولة على الطهارة والزكاة ، لأنها دار
الطيبين من عباد الله . وكانت طيبة للطيبين . قال الله تعالى اخبارا
عما تقول لهم الملائكة : « سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين »
[الزمر ٧٣]

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « السلام معناه ذو السلامة من كل

آفة ونقيصة . فيكون من أسماء التنزيه . وقيل : معناه مالك تسليم العباد
من المهالك والمعاطب . ويرجع الى القدرة . وقيل : ذو السلام على
المؤمنين في الجنان فيرجع الى الكلام القديم والقول الأزلي . قال
الله تعالى : « سلام قولا من رب رحيم » [يس ٥٨]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى تعالى منزّه مبراه من

كل آفة ونقيصة . والنقيصة تقتضى حدوثه لوجوب وجوده وتحقق قدمه .
فان صرف السلام الى السلامة فيكون المراد بها التنزيه والنفى . وقد
يحتمل أن تكون السلامة فى معنى المسلم للعباد ، فيرجع ذلك الى
الفعل ، وتسليم الله جل وعز العباد من الآفات معلوم مشاهد ، لأن
الانسان مؤلف من جواهر أفراد ، وكان يجوز أن يكون لكل جوهر من
جواهره آفة وأمراض ، فمن عصمه الله جل وعز عن ذلك ، فقد ظهرت
سلامته من الآفات ومن ألم الله ، جزاء منه ، فقد ترك أجزاء كثيرة

لأنه مرفعة . وتسلمه للعباد مشاهد . وقد يحتمل صرف السلام
 إلى القدرة على تسليم العباد ؛ فيكون هذا الاسم ، راجعا إلى صفة
 الذات الثابتة قديما وأزلا . وقد يحتمل أن يرجع السلام إلى تسليم
 الله على العباد ، فيكون أيضا من صفات الذات ، لأن كلامه - جل وعز -
 قديم ، فإذا كان السلام في معنى الذي لا آفة به ، كان التقدير فيه :
 أنه ذو السلامة وإذا كان في معنى خالق السلامة ، فإن معناه المسلم
 لعباده . وكذلك إذا رجع هذا الاسم إلى الكلام فمعناه المسلم على
 عباده .

قال الإمام أبو المعالي : « المؤمن معناه المصدق . فان

الإيمان بالتصديق . » والرب تعالى يصدق نفسه ورسله بقوله المصدق .
 فالإسم راجع إلى الكلام . وقيل : المؤمن معناه يؤمن الأبرار من الفرع
 الأكبر . وعلى ذلك يحتمل صرف الإسم إلى القول ، فإن الله تعالى يؤمن
 عباده يوم العرض الأكبر ويسمعهم قوله « لا تخافوا » [فصلت ٣٠]
 ولا يجوز صرف الاسم إلى القدرة على خلق الأمانة والطمأنينة . ويجوز
 صرفه إلى نفس خلق الطمانينة ، فيكون من أسماء الأفعال «

قال المفسر أبو بكر بن ميثون : المؤمن فئ حقا هو اسم يدل

على قيام الإيمان بنا . وذلك الإيمان حكم من أحكام الشرع لأن وجوب
 الإيمان علينا إنما هو بالشرع ووصف الباري جل وعز به ، أن صرفنا
 الإيمان إلى التصديق فإنه دال على كلامه القديم لأن التصديق ضرب
 من الكلام ، وإذا وجب كون الكلام قديما - على ما سبق الدلالة عليه -
 فكذلك . الإيمان هو قديم . على أن كلامه جل وعز واحد يكون خبرا
 عن المخبرات وأمرًا بالمأمورات ونهيا عن النهيات ، كما أن علمه
 جل وعز يتعلق بجميع المعلومات ، نائب وحده مناب علوم مختلفة ،

لأن علوم الخلق المتعلقة بالمعلومات المتعددة ، مختلفة . كما أننا ان
 خبر الحديث يخالف لأموره وسائر أنواع كلامه . وهذا كله قد تقدم
 الدليل عليه مستوعبا ميتوفيا في الصفات . والبارئ تعالى مصدق
 لخبره الصدق ولسله بالمعجزات التي أظهرها على أيديهم منزلة قوله
 تعالى : « صدق عبي » وهذا بين ظاهر في معنى هذا الاسم ، ويحتمل
 أن يكون هذا الاسم مأخوذاً من الأمن . وذلك يكون على أحد ثلاثه
 أوجه : أما أنه جل وعز يؤمن الأبرار بأن يخلق الأمانة في قلوبهم ،
 فيرجع الاسم الى الفعل . وأما أن يكون المراد بذلك القدرة على خلق
 الطمأنينة في قلوبهم ، فيرجع الاسم أيضاً الى الصفة القديمة القائمة بذاته .
 وأما أن يكون هذا التامين من الله جل وعز بأن يسمعهم كلامه القديم ،
 لأن ذلك اليوم يوم انخراق العادة . وإذا سمعوا كلامه القديم « لاتخافوا
 ولا تحزنوا » وقع لهم العلم الضروري لأن الله عز وجل مكلمهم وأيقن الذي
 سمعوه كلامه ووقع لهم العلم الضروري بانتفاء الخوف عنهم . كل
 ذلك يعلمونه ضرورة . وكما تنحرق العادة للمؤمنين حتى يروا ربهم
 واللهم ، مع أن موسى الكليم حجب عن ذلك ، وقيل له حين قال :
 « رب أرني أنظر اليك » قال : لن تراني « [الأعراف ١٤٣] فأحرى
 وأولى أن يسمعوا كلامه الواقع من موسى في دار الدنيا .



قال الإمام أبو المعالي : « المهيمن . قيل : معناه الشاهد ،

ثم ينقسم معنى الشاهد ، فيمكن حمله على العالم الذي لا يعزب عنه
 مثقال ذرة ، ويمكن حمله على القول بمعنى أن الرب يشهد على كل
 نفس بما كسبت . قال الخليل في تفسير المهيمن : هو الرقيب .
 وسيأتي تفسير الرقيب . وقيل : المهيمن أصله المؤمن فقلبت الهمزة هاء ،
 على قياس قولهم هرقت وأرقت في معنى (١) ، والمؤمن معناه الأمين «

(١) في معنى وهرجت في أرقت وأرجت والمؤمن : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الاسم على تصرفه يرجع الى الصفة القديمة لأنه ان كان بمعنى العالم فالعلم صفة قديمة ، وكذلك ان صرف الى الكلام والقول . فالكلام صفة قديمة ، وان صرف أيضا الى الرقبة وهو العلم ، لأن الرقيب عالم بما يفعله مرقوبه . فهو أيضا الى الصفة القديمة فذلك ان كان معناه الأمين وهو الصادق وعده فان ذلك يرجع الى الكلام ، الا اذا كان المعنى ان الله جل وعز يصدق وعده لعباده وتنعيمه اياهم واهانتهم لهم ، فعند ذلك يرجع الى الفعل ، فيكون من الأسماء الدالة على الأفعال أو الى القدرة على الفعل ، فيرجع ذلك الى الصفة القديمة .

قال الإمام أبو المعالي : « العزيز معناه الغالب والغلبة ترجع الى القدرة . ومن قول العرب من عزيز معناه من غلب استلب ، والأرض الصلبة تسمى عزازا ، لقوتها . وقيل : العزيز العديم المثل . فالاسم على ذلك يرجع الى التنزيه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الغلبة فى حق الله جل وعز ان صرف النفس الى صفات الذات ، فانه يرجع الى القدرة ، لأن القدرة هى التى تغلب المقهور ، اذ لا يمكن العاجز أن يكون غالبا . وقد يحتمل أن تصرف الغلبة الى الفعل وهو وجود المقهور مغلوبا ، فيرجع الاسم عند ذلك الى نفس الفعل ، لا الى الصفة القديمة . وقد يرجع العزيز الى انه الذى لا يغلب ولا يقوى عليه ، فيكون ذلك أيضا من الأسماء الدالة على التنزيه . ألا ترى أن الأرض الصلبة تسمى عزازا لامتناعها على الحافر . وقد يكون العزيز كما ذكر فى معنى العديم : المثل . ومن الكلام المشهور : الياقوت الأحمر عزيز فى الوجود ، وكذلك الكبريت الأحمر .

قال الإمام أبو المعالي : « الجبار قيل معناه مقدر الصلاح من قولهم جبرت العظم فانجبر ، وجبر • فهو من أسماء الأفعال اذن • وقيل الجبار معناه حامل العباد على ما يريد ، ويرجع الاسم اما الى الفعل واما الى القدرة عليه • وقيل : الجبار معناه الذى لا يؤثر فيه قصد القاصدين ، ولا يناله كيد الكائدين • والنخلة اذ بسقت وأرقلت وفاتت الايدى • قيل : نخلة جبارة ، فيقرب معنى الجبار من معنى المتعالى - على ما سيأتى تفسيره - »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اصلاح الله العباد يكون أولا بايجادهم ، اذ لو استمر عدمهم ، لم يتهيئوا لقبول الصلاح • ثم لا يزال اصلاح الله - جل وعز - يحفهم ويكنفهم فى بطون أمهاتهم أولا • ثم فى انفصالهم من ذلك الوجود الضيق الى هذا الوجود الرحب الفسيح • ثم يبذل الله - جل وعز - من الغذاء الذى كانوا يفتنون به ، أيام مقامهم فى المشيمة ، وهو دم الحيض الذى أمسكه الحبل عن الاسترسال والجري ، فتغذى فى هذا الوجود بالأنبثة الملائمة لأجسامهم والألبان الذارة من مرضعهم •

ويقيض الله - عز وجل - حفظة يحفظونهم مما عسى أن ينزل بهم ، ويلم بساحتهم من المكروه ، فتجدهم يوقون مالا يوقى الكبار ، حتى صار الدعاء بأن يرزق الله العباد ، واقية كواقية الوليد ، شائعا مستفيضا •

ثم لا يزال يتردد فى أطوار الأسنان ويتقلب فى أضرار العمر ، وهو مكلوء بحفظ الله ، مرزوق من عطاياها ومننه ، ممنوع من قسمه وهباته •

ثم اذا عقل التكليف ان شاء - عز وجل - ان يصلحه لينال السعادة القصوى ، ويدرك الدرجة العليا ، خلق الايمان فى قلبه ، وشرح له صدره ، واستعمل فى الطاعات جوارحه ، وكف عن المعاصى أعضائه • وأدام ذلك له حتى يوافق ربه ، وتتلقاه البشرى من عند خالقه • وهذه غاية الاعتناء بالعبد •

وأما المصالح الدقية ، فإنها مشتركة بين المؤمنين والكافرين . بل وربما كانت حظوظ الكافرين فيها أوفر من حظوظ المؤمنين ، فإن الدنيا لما لم يكن لها قدر عند الله - بل وعز - ولم يكن للكافرين عنده قدر ، أثر من لا قدر له بما لا قدر له .

...: وهذا الأسم قد يُحتمل أن يُصرف إلى الفعل ، فيكون من الأسماء الدالة على الأفعال . وقد يحتمل أن يُصرف إلى القدرة على الفعل ، فيكون من صفات الذات .

وأما من قال : ان « الجبار » معناه : حامل العباد على ما يريد ، فإنه من أجبر يجبر . يقال : أجبرتك على الأمر ، إذا أكرهتك عليه . والمجبر على الشيء هو المضطر إليه . وقال بعض اللغويين : أنه لم يأت فعال من أفعال ، إلا جبار ودر لك . فأنك تقول : أجبرته وأدرك . قال الشاعر :

وانك ادراك ياوتار

ويحتمل هذا الاسم أن يرجع إلى فعل الله الذي يحمل عليه العبد ، أو إلى القدرة عليه . كما ذكره « الامام » . ومن قال في الجبار : أنه الذي لا يؤثر فيه قصد القاصدين . فإن هذا الاسم يحتمل وجهين أحدهما : صرف الاسم إلى التنزيه والنفى . ويحتمل أن يصرف إلى أنه الذي استحق صفات الالهية - على ما سيأتي تفسيره -

قال الإمام أبو المعالي : « المتكبر بمعناه . ومعنى العلى

والمتعالى والعظيم واحد . ومن العلماء من حمل هذه الأسماء على التنزيه والتعالى والتقديس ، عن أمارات الحدوث وسمات النقص . ومن الأئمة من حمل هذه الأسماء على الاتصاف بجميع الصفات الالهية التي بها

يُخالف الربّ خلقه ، ويتدرج تحت هذه الطريقة تضمنتها للتنزيه . وهذا
أحسن . ولا بعد في اشتغال الاسم الواحد على معان تنقسم إلى النفي
والاثبات .»

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه الأسماء بحق الله - جل

وعز - تجب له دون من سواه فقد تدل على تنزه الباري - جل وعز -
عما يطرق إليه الحدوث ويجوز عليه النقص .

ورأى بعض العلماء أن هذه الأسماء تتضمن جميع معنى الالهية .
والالهية لا يتحصل العلم بها ما لم تعلم الصفات الواجبة لها والصفات
المستحيلة عليها ، والأفعال الجائزة منها . ولما كانت هذه الأسماء متضمنة
لجميع صفات الالهية . ومن الصفات ما يتنزه عنها ، تضمنت هذه الأسماء
للتنزيه ، وتضمنت أيضا للنفي والاثبات .

وقول الأمام انه لا بعد في اشتغال الاسم الواحد على
معان ، تنقسم إلى النفي والاثبات ، فمآله الحدوث ، لأنه يدل على
وجود بعد عدم . وكذلك القدم يدل على ثبوت وجود ، انتفت عنه
الأولية .

قال الإمام أبو المعالي : « الخالق الباري المصور .

أما الخالق فمعناه بين . والخلق قد يراد به الاختراع - وهو أظهر
معانيه - ويراد به التقدير . ومع ذلك سمى الخذاء خالقا ، لتقديره
بعض طاقات النعل على بعض . وحمل المفسرون قوله تعالى : « فتبارك
الله أحسن الخالقين » على معنى التقدير . والباري [معناه] الخالق .
والمصور مبدع الصور »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حقيقة الخلق : الفعل من غير

شيء ، خلافا للمعتزلة الذين يزعمون : أن المعلومات الجائزة ، أشياء

فى العدم • وقد رد الله ذلك عليهم بقوله تعالى : « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا » [مريم ٩] وقد قال بعض الناس : انما سمي الكذاب خالفا ، لانه جاء بخبر لا مخبر له - لم يوافق مخبره - فكان بمنزلة الخالق الذى فعل الشئ عن عدم • وقد يكون خلق بمعنى قدر • والتقدير فى حق الخلق : الروية فى الأمر • وفى حق البارى - جل وعز - وقوع الأفعال على ماكانت عليه فى علم الله تعالى وإرادته • ومنه قوله تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » [المؤمنون ١٤] أى المقدرين • لأن التقدير يكون من المحدثين • وان استحال كون الخلق والايجاد منهم • وأما البارى فهو وان كان بمعنى الخالق ، فانه أخص منه لأن البارى : خالق البرية ، وهم الأنام •

ومن كلام الخطباء المتقدمين أن قالوا : الحمد لله بارىء النسم • وان كان اللغويون مختلفين فى البرية - فمنهم من يهمزها ، ويعتقدونها من براء الله • وعلى هذا يتبين خصوص هذا الاسم • ومنهم من يهمزها ويعتقدونها مأخوذة من البرا ، وهو التراب •

والمصور أيضا أخص من الخالق • لأن معناه مبدع الصور ، والصور عند أهل النظر من المسلمين انما تدل على الأجسام المترتبة على هيئة مخصوصة • قال الله تعالى : « فى أى صورة ما • شاء ركبك » [الانفطار ٨] وقال الله تعالى « وصوركم فأحسن صوركم » [غافر ٦٤] وقد يطلق بعض النظار المتقدمين ، الصور ، على الأعراض خاصة ، ويسمون الأجسام مادة وهيولا •

قال الإمام أبوالمعالى : الغفار : الستار • والغفر :

الستر • ومنه سمي المغفر مغفرا • ثم يمكن حمل الستر على ترك العقاب ، ويمكن حمله على الانعام الذى يدرأ عن العبد مايفضحه فى العاجل والآجل «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يدلك على أن الغفر في اللغة

الستر : قول العرب اغفر ثوبك ، فانه أحمل للودر ، أى استره ، فلا يحمل الودر والوسخ . وستر الله - جل وعز - العباد ، يغفر ذنوبهم ، تركه لعقابهم . لأن عقابهم على الذنوب يفضحها ويكشفها . وقد يرجع حمل الغفر على الانعام . والاسم فى كلا التفسيرين ، يرجع الى الفعل ، لأن ترك العقاب يعقبه الانعام . اذ لا يخلو المحل من الآلام التى تكون مع العقاب ، ولا من اللذات التى تكون بالتنعيم . فاذا عدم العقاب ، كان التنعيم .

قال الإمام أبو المعالي : « القهار ظاهر المعنى . ويمكن

صرفه الى القدرة ، ولا يبعد صرفه الى الأفعال التى تذل الجبابرة ، كالأهلاك ونحوه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القهر معناه الغلبة . والغلبة قد

تكون بأن يفعل الغالب فعلا ، يذل عنده المتكبر . وقد يحتمل أن يرجع الى القدرة هذا الاسم . لأن الأفعال كلها لا بد من تعلق القدرة بها . فكل اسم من أسماء الله تعالى دل على فعل ، فجائز صرفه الى القدرة على الفعل .

ولهذا قال بعض العلماء : لم يزل خالقا : أى لم يزل قادرا على الخلق .

قال الإمام أبو المعالي : « الوهاب مانح النعم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الوهاب هو المعطى لها . والنعم

تنقسم الى ظاهرة وباطنة . قال الله تعالى : « وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة

وباطنة « [لقمان ٢٠] لأن من نعم الله تعالى على العبد ، ما يعلمه غير
المنعم عليه ، كاستواء الخلقة وسلامة الأعضاء الظاهرة من الآفات ،
والثروة . ومنها يارئة لا يعلمها إلا المنعم عليه ، كإيثاره بالله جل وعز -
وخوفه له واخباته وخشوعه ، ونيته للخيرات . ونحو هذا من الأمور
الدينية ، وكفرحه وسروره .»

ومن نعم الله على العبد ما يعلمه (١) العبد من نفسه ، كتسليمه
لأعضائه الباطنة من غير أن يقترن بها مرض يعوقها من أن تمتعض فيما
خلقت له ، كسلامة أسنان الانسان ، حتى يتناول بها الغذاء ، وسلامة
المرىء الذى يسير فيه الطعام من الفم الى المعدة .

الا ترى أن الأسنان اذا كان فيها آلام ، لم يتمكن الأكل من
مضغ الطعام ولوكة . وكذلك ان كان فى المرىء ورم ، منع الطعام من
وصوله الى المعدة . وكذلك سلامة معدته من الآفات ، لأنها ان كانت
سليمة قويت على الهضم ، وان ضعفت ، لم تقو على ذلك ، وأوجب ذلك
سددا ، وأمراضا فى الجسم .

وكذلك سلامة الكبد ، لأن بسلامته قوة تصبيره للغذاء دما . ثم
سلامة المرارة ، حتى تقوى على جذب ما فى الغذاء من المرة الصفراء ،
وسلامة الطحال حتى يقوى على جذب السوداء من الغذاء ، وسلامة الرئة
حتى تقوى جذب البلغم من الغذاء . ويبقى الدم فى الكبد جوهرًا ، يرسله
الكبد الى القلب ، فيتغذى القلب بما يكفيه منه ويرسل
سائره فى الشرايين ، فتؤدينه الشرايين الى الأعضاء ، حتى
تصير فيها لحما . وهذه القوة هى التى تسمى المصورة ومادامت سالمة
لم يفقد الجسم بقاءه على حاله ، وكذلك سائر الأعضاء ولا يعرف المنعم
عليه مقدار هذه النعم حتى يطرا عليه المرض . ومن نعم الله جل وعز
نعمة النفع ونعمة الدفع ، فنعمة النفع ما يكون مثالا عليه من الآلاء ،
ونعمة الدفع هو ما يصرف عنه من المحن والنقم . وحسبك من نعم الله

(١) ما لا يعلمه : ص

جل وعز قوله تعالى : « وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها » [ابراهيم ٣٤]
 وذكر بعض العلماء المتصوفين أن رجلا منهم سأل عن رجل من مشيختهم .
 وقال المستول : أى اسم من أسماء الله يردد صاحبك ؟ فقال : الوهاب . فقال
 السائل : لهذا كثر ماله . ويدل على صحة ما قاله هذا ، قول الله - تبارك
 وتعالى - ذاكرا لسليمان - على نبينا وعليه السلام - : « رب اغفر لي وهب لي
 ملكا لا ينبغي لأحد من بعدى أنك أنت الوهاب . فسخرنا له الريح تجري
 بأمره رخاء حيث أصاب والشياطين كل بناء وغواص » [ص ٣٥ - ٣٧]
 لما سأل عليه السلام أن يوهب له ملكا لا ينبغي لأحد من بعده ، سأل
 بهذا الاسم الذى معناه منح النعم وإرسالها على العباد ، فأجابته الله
 جل وعز بأن سخر له الشياطين والريح ، ولم يسخر شيء من ذلك
 لغيره . وصلى الله على نبيينا محمد . فإنه حدث أصحابه أنه أخذ ليلة
 شيطانا سخره الله له واقتدر عليه . قال : « فربطته فى سارية من سواري
 المسجد لتعابنوه ، فذكرت قول أخى سليمان : « رب اغفر لي وهب لي
 ملكا لا ينبغي لأحد من بعدى » فأرسلته .

رأى صلوات الله عليه ألا يكسر دعوته ، فيقع فيها ، مشاركة
 أو مساهمة لغيره .

قال الإمام أبو المعالى : « الرزاق خالق الرزق ، ومبدع

الامتاع به . وسياتي معنى الرزق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الرزق عند أهل الحق : هو

ما انتفع منتفع من ماله ، ولا يشترط فى ذلك الانتفاع أن يكون محظورا
 أو مباحا . ولا يوقف الرزق على التغذية بل يكون لما انتفع به على غير
 وجه التغذية . ولا يقال بان الرزق هو الملك ، لأن البهائم مرزوقة .
 يدل على ذلك قول الله تعالى : « وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقها »

[هود ٦] والمالك لا يكون الا عاقلا . فقد تبين بذلك : ان الرزق ليس
 الملك ومن الكلام المشهور أن يقال لمن ملك مالا ولم ينتفع به : ما رزق
 الله فلانا من ملكه شيئا . وهذا الاسم يرجع الى الفعل ، الا أن يراد به
 القدرة على الرزق فيكون من صفات الذات .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « الفتح : قيل معناه الحاكم بين

الخلائق . والفتح : الحكم في اللغة . والعرب تسمى الحاكم فتاحا .
 وهو المعنى بقوله عز وجل : « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق »
 [الاعراف ٨٩] معناه : ربنا احكم . واذا حمل على الحاكم فيمكن
 صرفه الى القول القديم ، ويمكن صرفه الى الأفعال المنصفة للمظلومين
 من الظلمة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الفتح في اللغة هو ضد الاغلاق

والمغلق لباب الدار مثلا مانع من دخولها ، والفتاح لها مبيح لدخولها .
 ثم ينقل هذا المعنى الى الحكم ، لأن الحاكم يصرف الظالم عن المظلوم ،
 [ان] يسر له طريق انتصافه ، كما ييسر ففتح الدار طريق دخولها ،
 ثم يكون حكم الله جل وعز ممكن أن يصرف الى الصفة الذاتية على أحد
 وجهين : اما أن يصرف الحكم الى الكلام القديم ، واما أن يصرف الحكم
 الى القدرة على انتصاف المظلومين من الظلمة ، وقد يحتمل أن يصرف
 الاسم الى نفس الانتصاف بالفعل ، ليكون الاسم من أسماء الأفعال ،
 وكذلك يحمل أن لا يصرف الاسم الى الحكم ، بل يصرف الى ابداع
 الفتح والنصر ، فيكون من صفات الأفعال ، أو يصرف الى القدرة على
 ذلك فيكون من صفات الذات .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « العليم معناه العالم على مبالغة

وبناء فعيل من ابنية المبالغة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : . قد تقدم أن العالم هو الذي له

علم . وهذا هو رأي أهل الحق . وليس العليم عندهم مختصا بالله جل وعز ، يدلك على ذلك قوله تعالى : « اجعلنى على خزائن الأرض انى حفيظ عليم » [يوسف ٥٥]

والظاهر من مذاهب المعتزلة : أن عليما مختص بالله تعالى لأنه مستشهد على أن البارئ تعالى ليس عالما بعلم ، لقوله تعالى : « فوق كل ذى علم عليم » [يوسف ٧٦] يعنون بالله جل وعز . وقد أشار الى ذلك « المعرى » فى قوله :

دعيت بضارع وتداركته . مبالغة . فرد الى فعيل

كما قالوا عليم اذ أرادوا تنهاى العلم فى الله الجليل . فدل هذا القول على أن هذا الاسم يختص بالله جل وعز .

قال الإمام أبو المعالى : « القابض والباسط من صفات

لا يرجع الى فعل ، وانما يرجع الى عدم فعل ، لأن التضيق انما هو الامساك أراد »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الظاهر من القابض أنه لا يرجع

الى فعل ، وانما يرجع الى عدم فعل ، لأن التضيق انما هو الامساك على تكثير العطاء ، وأما الباسط فهو راجع الى فعل بلا خلاف .

قال الإمام أبو المعالى : « الخافض الرافع من صفات الأفعال

ومعناها ظاهر . وكذلك المعز المذل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الانخفاض هو سقوط المرتبة

أما فى الدين أو فى الدنيا . والارتفاع هو علو المرتبة . أما فى الدين

أو في الدنيا . والله جل وعز هو الفاعل لذلك ، كما يجعل عزة الأعراف
وذلة الأذلاء .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « الحكم . معناه : الحاكم . ويمكن
صرفه الى قول الله المبين لكل نفس جزاء عملها . ويمكن صرفه الى
أفعال المجازاة في الثواب والعقاب . وقيل : الحكم والحاكم يرجعان
الى معنى المنع ، فمن ذلك سميت الحكمة للجهام حكمة . فانها
تمنع الدابة من الجماح ، وسميت العلوم حكما لأنها تنزع الموصوفين بها
عن شيم الجاهلين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بين الامام ان هذا الاسم

لا يخرج عن أمرين ، اما أن يكون راجعا الى الكلام القديم ، واما أن يكون راجعا
الى فعل الله جل وعز بثواب المثابين وعقاب المعاقبين ، أو يرجع الى منع
بعضهم عن المعصية بخلق القدرة على الطاعة فيهم ، وبمنع آخرين
عن الطاعة بخلق المعصية فيهم .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « العدل معناه العادل وهو الذي
يفعل ماله فعله »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تبين أن العدل يرجع الى

الفعل والبارى جل وعز يملكته للمخلوقات التي ابتداء وجودها ، وبملكته
للباقى منها ، بأن خلق الأعراف فيها ، التي لولاها ما بقى . فتصرفه
فيها على ما ينبغي له أن يتصرف فيه ، اذ لا معنى للمملوك الا ما تصرف
فيه المالك . ومن عدله جل وعز في مخلوقاته احكامه لها واتقانها
لجميعها . واذا فكر العبد في خلق السماوات ، ودوران أفلاكها ، ومطامح
نجومها . وجرى ذلك على حساب واحد ، تبين العدل والقسط فيمنا

جعله - عز وعلا - قال الله تعالى : « ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير » [الملك ٤]

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « اللطيف معناه اللطيف • كالجميل معناه الجميل • وقيل : اللطيف معناه العليم بخفيات الأمور »

قال المغيرة أبو بكر بن ميمون : مجيء فعييل فى معنى

مفعل ، كثير فى اللغة • قال الله تعالى : « ولهم عذاب اليم » [البقرة ٧]
أى مؤلم • وقيل عمر بن أبى ربيعة (١) :

أمن ريحانة الداعى سميع

يؤرقنى وأصحابى هجوع ؟

وأشد سيوبه لساعدة (٢) بن جؤية :

حتى شأها كليل موهنا عمل

به يات اطرايا ويات الليل لم يتم

أراد بكليل موهنا : الداعى المسمع •

وإذا صرف الى العلم فالمراد به : أنه يعلم يعلمه القديم الواجب الوجود ما يخفى عن المخلوقين • والخفاء انما يرجع الى المخلوقين لأن خفاء المعلومات عليهم من قصورهم • وتحقيق الخفاء فى المعلوم أن يكون بينه وبين العلم الأول الذى هو العقل رتب كثيرة ، لأن المعلوم من حيث هو معلوم لا يخفى • وانما يرجع الخفاء لما ذكرناه •

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « الخبير معناه العليم »

(١) عمرو بن معدى كرب : الاصل : والمؤلف ذكره فيما بعد

لابن أبى ربيعة

(٢) لشاعرة بن خيبة : ص والمؤلف ذكره فيما بعد لساعدة

بن جؤية

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تقول العرب قد خبرت

خبرك ، أى علمت علمك . وقالوا : صدق الخبر الخبر ، أى صدق الحديث العلم والمشاهدة . ويحتمل أن يرجع الخبير الى الكلام القديم ، ويكون خبير فى معنى مخبر .

قال الإمام أبو المعالى : « الحليم معناه الذى لا تستفزه

زلات العصاة ، ولا تحمله على استعجال عقوباتهم قبل آجالها . فيرجع معنى الاسم الى التنزيه والتعالى عن الاتصاف بالعجلة . وقيل : الحليم العفو ، ومعناه ينقسم اما الى الانعام واما الى ترك الانتقام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الوجهان قريبان . والبارى

جل وعز بنفوذ قدرته وعموم تعلقها وتنزيهه جل وعز عن المبالاة بعصيان العصاة بمطلهم الى أجل معلوم ، ويؤخرهم الى وقت معلوم مضروب ، فيدل الاسم على تنزهه عن المبالاة ، وان صرف الحلم الى العفو فذلك كما قال يحتمل معنيين : اما أن يرجع الاسم الى فعل الانعام واما أن يرجع الى ترك الانتقام . وترك الانتقام انما هو فعل الانعام . اذ المحل لا يخلو من تألم بالانتقام أو دعة بوجود الانعام .

قال الإمام أبو المعالى : « الشكور معناه مجازى عبادة من

قبل شكرهم اياه . فيكون الاسم على معنى الازدواج » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم ان للشكر ماخذ منها

ماخذ لغوى . ومعناه فى اللغة : الثناء على المنعم . وهذا مستحيل فى حق البارى جل وعز . وقد يطلق فى اللغة على مجرد الثناء . وان كان الحمد أولى منه بهذا المقام . واذا كان كذلك جاز أن يطلق فى حق الله جل وعز لانه تبارك وتعالى من على نفسه وعلى أنبيائه ورسله وعلى الصالحين العابدين من أوليائه .

وله أيضا ماخذ تكليفي . وهو وجوبه على المكلفين . قال الله تعالى « فاذكروني اذكركم ، واشكروا لي » [البقرة ٦٥٣] وهذا أيضا يستحيل في حق الله تعالى . وهذا هو الذي حمل « الامام ابا المعالي » على ان يصرف هذا الاسم الى ازدواج الكلام . وهو كثير في القرآن ، ومشهور في كلام العرب . قال الله تعالى : « ويمكرون ويمكر الله » [الانفال ٣٠] وقال : « اسخر الله منهم » [التوبة ٧٩] وأراد : انه جازاهم على مكرهم بعقاب مستحق عليهم ، وكافاهم على سخرهم بعذاب يستوجبونه لذلك . لكنه سمي ذلك العقاب باسم الذنب ، لان الذنب مكر ، فسمى العقاب مكر أيضا . وتحقيق المعنى فيه : ان الذي يقوم مقام المكر بهم هو هذا العقاب . قال الشاعر :

تحية بينهم ضرب وجيع

أي الذي يقوم لهم مقام التحية ضرب وجيع . وكذلك قالوا : عتابك السيف . أي الذي يقوم مقام العتاب السيف . ومنه قوله تعالى : « فيبشره بعذاب أليم » [لقمان ٧] والمعنى : الذي يقوم لهم مقام البشارة عذاب أليم . وعلى هذا التأويل يرجع الاسم الى الفعل ، ويحتمل ان يرجع الى القدرة الى الفعل ، فيكون الاسم راجعا الى صفات الذات .

قال الإمام أبو المعالي :- « وقيل : الشكور معطى الجزيل على العمل القليل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا النحو أيضا مشهور في كلام العرب . ومن أمثالها : « أشكر من يروقة » . وهي نبات له نعمة ونضرة . اذا غامت السماء ، وانما ينعم سائر النباتات بنزول المطر ، فلما قنح هذا النبات بالغيم ، الذي هو عنوان المطر وظهر ذلك فيه ، نسب الى الشكر وفضل ذلك الشكر منه . فدل ذلك على أن الشكر هو التأثر للقليل

من المؤثرات . وعلى هذا التأويل أيضا يرجع الاسم الى الفعل ، أو الى القدرة الى الفعل . كما سبق .

قال الإمام أبو المعالي : « وقيل : الشكور المثني على العباد المطيعين . فهو اذن راجع الى القول »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى جل وعز لسبعة طووله

وأنفساخ رحمته ، يمن على العبد بخلق الايمان فيه وتوفيقه للطاعة ، مع انه لا حول له ولا قوة على شئ من الأشياء الا بالله جل وعز ثم انه جل جلاله يضعف انعامه ويوالي آلاءه ، حتى يثني على عباده المطيعين وأولئائه المخلصين . وفي الكتاب العزيز من الثناء على الصالحين كثير . كقوله تعالى : « يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم » [آل عمران ١٩١] وقوله تعالى : « لكن الراسخون فى العلم » [التسناء ١٦٢] الآية . وهو كثير فى القرآن وقد تقدم أن الشكر يكون بمعنى الثناء ، واذا كان ذلك رجع الاسم الى الكلام القديم ، ويكون من صفات الذات .

قال الإمام أبو المعالي : « الحفيظ قيل : معناه العليم والحفظ العلم . ومنه قول القائل : فلان يحفظ القرآن ، ومغناه : يعلمه . وقيل الحفيظ الحافظ وهو مدبر الخلائق وكالثهم عن المهالك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحفظ بمعنى العلم المشهور ،

واللوح المحفوظ هو المعلوم . اختص الله جل وعز يعلمه ، لأنه محيط بالمعلومات التى لا تتناهى . فلا يجوز أن يتعلق به الا علم الله جل وعز المتحد . واذا كان الاسم يراد به هذا المراد ، فلا ارتياب فى وقوع هذا

الاسم على صفة الذات . وقد يكون الحافظ في معنى المدبر وتديبير الله جل وعز الخلائق هو حمله اياهم على ماسبق في علمه وفي ارادته ان يكونوا عليه . فقد يرجع هذا الاسم الى الفعل . ويرجع الى القدرة على الفعل وإلى العلم بالفعل .

وكلاءة الله جل وعز عباده هو ان يدفع المضار عنهم . وفي طي دفع المضار جلب المنافع ، لان الخلائق يحث منحلها الاعراض النافعة كالصحة والامن واستمزار العافية ، او يحطها اضرارها من المرض والخوف والمحنة والبلاء . وحفظ الله مسترسل عنى دفع المضار وجلب النفع .



قال الإمام أبو المعالي : « المقيت قيل : معناه خالق الأَقْوَات . وقيل : معناه المقدر ومبدع كل شيء وقيل : معناه القادر . قال الشاعر :

وذى ظعن كفت النفس عنه

وكنت على مساعته مقينا

معناه قادرا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الأَقْوَات هي التي يكون بها

قيام الحيوان لأن الانسان مثلا نوع ، وجنسه الحيوان الذى حده الجسم المتغذى الحساس . فلا بد من القوت . قال الله تعالى : « وقدز فيها أقواتها » [فصلت ١٠] ويقال : فائتى الشيء يقوتنى قوتنا .

أى كفانى وأحسبني . والقوت اسم المتقوت به ، فيحتمل أن يكون هذا الفعل يأتى تارة على فعل ، وتارة على أفعل . فيكون من أفعل مقيت . وإذا كان الأمر كذلك كان الاسم راجعا الى الفعل أو راجعا الى صفة الذات اذا ذهبنا به الى القادر على الخلق . وأما اذا كان

الاسم بمعنى المقدر والمبدع فيحتمل أن يكون مقلوبا من قولك مؤقت لان التوقيت والايقات يقعان في معنى التقدير ، ومن هذا سميت مواقيت الحج . لانها قدرت تلك المسافة وكان الأصل مؤقت ثم أقلت العين الى موضع الفاء فقليل : مقوت . ثم استثقلت الكسرة تحت الواو فنقلت الى القاف ، وسكنت الواو وقبلها كسرة فانقلبت ياء ، كما قالوا : مقيم ومسيم ، ووزنه على هذا في الأصل مفعول . وعلى اللفظ مفعول . واذا كان معناه القادر فلامرية في رجوعه الى صفة الذات والضغن العداوة والمساءة مصدر ، وهو مفعول من سوءته .

...

...

...

قال الإمام أبوالمعالى : « الحسيب قيل معناه : الكافى .

والعرب تقول أعطيته فأحسبته . معناه : حاملته حتى قال حسيبى أى كفى ، وقيل الحسيب معناه . محاسب الخلق ويرجع الاسم الى القول «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « وقوع الحسيب بمعنى الكافى

بين وقد ذكر الامام وجه اشتقاقه . ومنه قوله تعالى : جزاء من ربك . عطاء حسابا « [النبأ ٣٦] يريد كافيا . ولم يرد بذلك أنه معدوم عليهم ، لان عطاء الله جل وعز لعباده فى الجنة لا يتوقف على حساب . قال الله تبارك وتعالى : « أولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب » [غافر ٤٠] وهذا الاسم على هذا التأويل يرجع الى الفعل أو الى القدرة على الفعل ، وأما اذا كان الحسيب بمعنى المحاسب ، فان ذلك يرجع الى القول ، اذ معناه تقرير العباد على اعمالهم واكتساباتهم ، واذا رجع الى القول كان من الاسماء الراجعة الى الذات ، لان الكلام قديم عندنا كما سبق بيانه .

...

...

...

قال الإمام أبو المعالي : « الجليل معناه العظيم • وقد سبق

تفسيره والكريم قيل معناه المفضل ، وقيل معناه العفو (١) ، وقيل
معناه العلى • وخزائن الاموال تسمى كرائم • وكل نقيض كريم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا صرف هذا الاسم الى المفضل

وهو المنعم ، لم يجب رجوعه الى الفعل ، او الى القدرة على الفعل •
واما ان كان معناه العفو فان ذلك يرجع الى احد امرين ، اما الى ترك
العقاب فيرجع ذلك الى نفي فعل عن العباد ، واما الى ايجاد النعيم
بهم لانهم اذا لم يعاقبوا ، نعموا • واذا كان هذا الاسم بمعنى العلى
فانه يراد به الذى لا نظير له • وخزائن الاموال هى التى تتطامح
الابصار اليها وتقف عندها ، يقال : حزرته اذا نظرتة • وكان عمر رحمه
الله يقول للمصدقين : اتقوا حزرات المسلمين ، أى لا تاخذوا منهم كرائم
اموالهم • والكريم لفظ يدل على سرو من اتصف به ، حتى يكون نفيسا
فى نفسه ، ثم قد يتعدى ذلك حتى يكرم بما له على غيره • واذا اريد
التعبير عن هذا المعنى وحده ، قيل : جواد وسمح وباذل •

قال الإمام أبو المعالي : « الرقيب معناه العليم الذى لا يعزب

عنه شئ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان البارى جس

وعز عالما بالمعلومات التى لا تتناهى ، كانت المعلومات فى
حقه شاهدة • لان الرقبة معناها مشاهدة المرقبوب • وعلى
هذا انما يتعلق هذا الاسم على الموجود من المعلومات دون المعدوم ، لان
المشاهد مدرك ، والمعدوم لا يدرك •

(١) الغفور : ط

قال الإمام أبو المعالي : « المجيب يرجع معناه إلى إجابة

دعوات الداعين ، وهو راجع إلى الكلام القديم ، ويمكن حمله على الأفعال التي تقتضى اشعاف المحتاجين ، يقال : اجيب فلان الشيء ملتزمه إذا اشعف فيه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباري - جل وعز - وعد عباده

بالاجابة في قوله : « ادعوتني استجب لكم » [عاقر ٦٠] « وإذا سألك عبادي عني فاني قريب ، اجيب دعوة الداعي إذا دعاني » [البقرة ١٨٦] . وقحمل هذا الاسم على الأفعال المشعفة بها حاجات المحتاجين أولى وأرجح ، لأنه جل وعلا وعد بالاجابة عند الدعاء ، فهو جل وعز يوجد عند دعاء الداعين أفعالا تطلبهم بطلباتهم ، وتقتضى نتائج حاجاتهم . وإنما إذا رد هذا الاسم إلى الكلام القديم ، فإنه لا يتوقف على دعوة الداعين ، لأنه لم يزل مجيباً لمن علم أنه سيدعوه من عباده . فصرفه إلى فعل محدث عند حدوث الدعاء منه ، أولى من صرفه إلى معنى سابق قد كان موجوداً في الأزل قبل دعاء الداعين .



قال الإمام أبو المعالي : « الواسع (١) قيل معناه : الجواد .

فإن ذا الجود يوصف بسعة الصدر ، وينفى عنه ضيق العطن . وقيل : معناه الغنى . وسيأتي تفسير الغنى في أبواب التعديل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : السعة في حق الباري جل وعز

راجعة إلى كثرة العطاء ، وفوت الهبات . لأنه جل وعز متصرف في المخلوقات ، بقدرته للايجاد ، وعلمه للاتقان ، وإرادته للتخصيص ، وقدرته تتعلق بما لا يتناهى من المقدورات . وإذا أراد انزال نعمة إلى

(١) الواسع قيل : معناه العالم . وقيل : معناه الجواد : ط

عبد من عبده ، أثرت القدرة في ايجادها ، فوجدت في الحال التي أراد جل وعز أن توجد فيها . وأذا صرف الاسم الى معنى الغنى كان ذلك بينا . تقول العرب : في وسعي أن أعطى فلانا ألف دينار ، أى في غناى . ومعنى وصف الله جل وعز بالغنى ملكته للمخلوقات كلها ، وَقُدْرَتُهُ عَلَى التَّصْرِيفِ فِيهَا ، لأن الغنى هو الذى يتصرف فى مملوكات كثيرة ، وغنى الله جل وعز هو الغنى المطلق من غير تقييد . فان العبد اذا قدرناه مالكا لبيت مال ، فان قدرته انما تكون فى تصرف بدله أو التعويض به . فأما أن يقدر على التصرف فى ذاته ، فان ذلك لا يكون . لأنها أجسام وجواهر والجواهر لاتتعلق القدرة الحادثة بايجادها . والبارى جل وعز تصرف فيما جواه بيت المال ، تصرف فى أحداث وابداع وايجاد ، بعد أن كان عدما ، ثم تصرف - جل وعلا - فى عطائه وبذله والسماح به لخلقه . فله الغنى على الإطلاق .

قال الله تعالى : « والله الغنى وأنتم الفقراء » [محمد ٣٨]



قال الإمام أبوالمعالى : « الحكيم قيل معناه : العليم . وقيل

معناه الحاكم . وقد مضى تفسيره . وقيل معناه : المحكم المتقن »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا صرف هذا الاسم الى

العليم ، فانه بين لا اشكال فيه ، لأن الحكمة : العلم . قال الله تعالى : «ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا» [البقرة ٢٦٩] واذا كان معناه المحكم المتقن ، فان الاحكام والاتقان هو تحسين المصنوعات وترتيبها . ونحن اذا نظرنا الى صنائع الصانع ، وجدنا منها صنائع مشبحات ، لا يظهر عليها رونق ولا يبدو عليها حسن . ونجد بعضها فى نهاية الحسن وبراعة المنظر ، فنحكم على هذا أنه محكم متقن ، ونحكم على الآخر أنه غير محسن مشبح . ومالك الأمر فى هذه الصنائع مع الهيمنة ، حسن

التقدير ، حتى يكون كل جزء منها على قدر لا يزيد فيه ولا ينقص عنه .
فان زاد أو نقص ظهر الحال وتبين الفساد . وقد نبه الله « داود » نبيه -
على نبينا وعليه السلام - بأن يحسن صنعة الدروع . بقوله تعالى :
« وقدر في السرد » [سبا ١١] يريد جل وعز أن يكون مسمار الدروع
بحسب دقة الحلقة حتى يلائمها ، فلا يكون أصغر ولا أكبر منها . وفعين
بمعنى مفعل ، موجود في الكلام . قال الله تعالى : « فبشره بعذاب
اليم » [لقمان ٧] أي مؤلم . وقال عمر بن أبي ربيعة :

أمن ريحانة الداعي سميع ؟

أي المسمع .

وقال ساعدة بن جؤية :

حتى شأها كليل موهنا عمل

أي مكل . هذا رأي « سيويه » .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : «الودود قيل معناه : الواد وتفسيره

المحب لأوليائه . وسيأتي تفسير المحبة من الله - جل وعز - وقيل :
الودود : المودود »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد ورد في القرآن اطلاق المحبة

من الله - جل وعز - لعباده المتقين قال الله تعالى : « قل ان كنتم تحبون
الله ، فاتبعوني يحيبكم الله » [آل عمران ٣١] وقال عز من قائل : « يا ايها
الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه ، فسوف يأتي الله بقوم ، يحبهم
ويحبونه ، أذلة على المؤمنين ، أعزة على الكافرين » [المائدة ٥٤] .

ثم اختلف العلماء في محبة الله جل وعز عباده . الى أي شيء
يرجع ؟ فقيل : أنها راجعة الى ارادته تنعيم عباده ، فيكون الاسم على

هذا راجعا الى صفات الذات . وينبنى على هذا : أن من آمن وكان وليا لله في ظن العباد ، وقد علم الله أنه يختم له بالشقاء ، فإن الله جل وعز لا يحبه . فإن محبته راجعة الى ارادته . و ارادته لا بد أن يقع مرادها على كل حال . والمراد في هذه الصورة : تنعيم العبد . والتنعيم لا يتوجه الى كافر مختوم له بالكفر . ومن العلماء من صرف المحبة الى نفس التنعيم ، لا الى الارادة . فاذا قيل : أن الله يحب وليه : فالمراد به : أنه ينعمه .

فإن قيل : لم صرفتم المحبة الى الارادة ، وأنتم تقولون : أن الله جل وعز مرید لكل المرادات : طاعات العباد ومعاصيهم . وعلى هذا يلزمكم أن تقولوا : أن الله يحب المعاصي والفواحش . وهذا ما لا سبيل الى اطلاقه . قلنا : أما من صرف من أئمتنا المحبة الى نفس التنعيم ، فلا يلزمه هذا السؤال . وأما من صرف المحبة الى الارادة ، فإنه يقول : أن الفواحش يحبها الله جل وعز ، فواحش يعاقب عليها مرتكبوها .

فإن قيل : هلا جعلتم المحبة غير الارادة ، ولم يلزمكم السؤال الموجه عليكم ؟ قلنا : لو جعلنا المحبة غير الارادة لم يخل ذلك من أحد ثلاثه أحوال . أما أن تكون المحبة مثلا للارادة ، أو خلافا لها أو ضدا . ومحال أن تكون ضدا ، فإن الضدين لا يجتمعان . وحكهما أن تتناقض احكامهما . ألا ترى أن السواد لما كان مضادا للبياض ، كان السواد مناقضا للابيض . وليس كذلك كون المرید للشيء والمحب له . إذ لا يتناقضان . ولا يجوز أن تكون المحبة خلافا للارادة ، لأن حكم الخلفين أن يصح وجود أحدهما مع ضد الآخر ، ما لم يكن أحدهما شرطا للثاني . ألا ترى أن الحركة لما كانت خلافا للعلم ، لم يمتنع أن توجد مع أضداد العلم التي هي الظن والشك أو الجهل . ولو كان الأمر كذلك لوجدت المحبة مع ضد الارادة . التي هي الكراهية حتى يكون الحي محبا للشيء كارها له . وذلك محال .

وانما استثنينا من هذا القانون المطرد كون أحد الخلفين شرطا

الثانى ، لان الحياة مخالفة للعلم ، ولم يجز أن يوجد العلم مع ضد الحياة ، من حيث كانت الحياة شرطا فى العلم . فاذا بطل أن تكون المحبة ضدا للإرادة وخلافا لها ، لزم أن تكون بالضرورة مثلا لها . ومثل الارادة ارادة . لان المعلوم اذا انقسم الى قسمين فبطل أحدهما لزم ثبوت الثانى لامحالة ، واذا انقسم الى ثلاثة أقسام فبطل اثنان منها ، لزم الثالث لامحالة . وأما هذا الاسم اذا قدر بمعنى المودود ، فإنه يرجع الى تعلق ارادة العباد بفعل من أفعال الله جل وعز ، لأنه اذا تقرر أن المحبة ارادة ، وتبين أن الارادة مشيئة لمتجدد ، لزم استحالة تعلق الارادة بالقديم الذى لا أول لوجوده . لكن القائل اذا قال : أحب الله . فان التقدير أحب ثواب الله وتنعيمه ، ليرجع تعلق الارادة بمتجدد مرتقب منتظر .

قال الإمام أبو المعالى : « المجيد قال الزجاج : معناه الحسن

الفعال . وأصله من قولهم مجدت الماشية اذا صادفت روضة أنفا خصيبة . وامجدها الراعى . ومنه قول العرب : فى كل شجر نار ، واستمجد المرخ والعفار والمرخ والعفار شجرتان يقندح العرب بهما ، واستمجد معناه اشتمل على حظ كبير ، فالمجيد على ذلك يقرب من الجواد . والجواد يقرب حملة على المقتدر على الجود والأنعام . ويمكن حمل المجيد على الكريم ، فان المجد سائغ فى اللغة فى معنى الكرم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الاسم يرجع على ما قال

الزجاج الى الفعل ، وعطاء الله جل وعز كثير ، فانه وهب الوجود ووهب للجواهر والأجسام : استمرار الوجود ، ووهب للنبات التغذية ، كحصول النماء واستدامة الوجود ، وخلق للحيوان الحس والتحرك بالارادة . وهما فضلتان . وفضلان انفصل الحى بهما عن النبات . ثم وهب للانسان العقل الذى شرك فيه الانسان مع ملائكته ، وأسهم له فيما

بذلة لروحانيته ، ثم لو ذهبنا أن نعدد نعم الله جل وعز لما استطعنا ذلك ، فوجد نية الله تعالى العقول السليمة على امتناع الإحصاء لنعم الله تعالى بقوله : « وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها » [إبراهيم ٣٤] .

فالحظوا أيها العاقلون بالسر المودع في هذه الآية . لأنه وحده النعمة حتى لا يفهم منها أنها نعم ، ثم نفى عنها الإحصاء . ونفى الإحصاء إنما يكون في الكثير ولا يكون في القليل من العدد فضلا عن الواحد الذي ليس هو من العدد . والمراد بذلك : أن نفسا من انفسنا التي جعلها الله عز وجل يتردد علينا ، فيكون ترددها دوام الحياة ، اذا عدم مناسا نفس . ثم أعاده الله جل وعز في ثاني حال وجوده على القول بصحة إعادة الأعراض - وهو الحق - فتكون النفس الواحد تتكرر ، فلا يحصى نعمة الله فيه لتكرره . وهي مع ذلك نعمة واحدة . اذ هو نفس واحد .

ومن صرف المجيد الى معنى الجواد ، فقد سبق الكلام عليه فيما مضى . وكذلك من جعل المجيد بمعنى الكريم جاز أن يصرف الاسم الى العطاء والبذل ، وجاز أن يصرفه الى العفو والغفر ، وجاز أن يصرف الى العلا على ما سبق بيانه . وإنما حسن عندي في هذا الاسم أن يكون بمعنى العظيم . وقد تقدم معناه ، ويدل على هذا : قول النبي ﷺ : « يقول الله قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين » ثم قال : « يقول العبد مالك يوم الدين ، فيقول الله : مجدى عبدى »

قال الإمام أبو المعالي : « الباعث : ناشر الموتى يوم المحشر . وقيل : باعث الرسل الى الأمم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البعث من الله جل وعز هو نقل من حال الى أفضل منها . فمن بعثه جل وعز بعث النيام من كراههم . قال الله تعالى في أصحاب الكهف : « وكذلك بعثناهم لیتساءلوا

بينهم « [الكهف ١٩] ولا مرية في أن التيقظ أفضل من النوم ، وكذلك بعث من في القبور لأنهم كانوا معدومين ، ثم وجدوا ، يدلك على عدمهم : تسمية البعث إعادة . ولا تكون الاعادة الا بعد فرض عدم . والوجود أفضل من العدم . وكذلك بعض الرسل يرسلون بالحكم البالغة والشرائع المتقبلة . بعد أن كانوا في ضلال وجهالة وحيرة . فلا محالة في أن حال العلم وتحمل الحكمة أفضل من حال الضلالة والجهالة ، فاذا صرفنا هذا الاسم الى نشر الموتى ، كان الاسم راجعا الى الفعل أو الى القدرة على الفعل . واذا كان يراد به بعث الرسل فإنه يرجع الى كلام الله القديم ، لأن الرسل انما يبعثون بالمعجزات . والمعجزات منزلة قول الله تعالى « صدق عبدى » ويحتمل أن يصرف الاسم الى نفس خلق المعجزات ، أو الى خلق كلام الرسول ، أمرا عن الله وناهيا عنه . فيرجع الاسم الى صفات الأفعال .

قال الإمام أبو المعالي : « الوارث الباقي بعد فناء خلقه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الميراث حقيقة انتقال مال من ميت الى حى . فلما كان البارى جل وعز يفنى العباد كلهم ، ويفنيهم بأجمعهم ، فيبقى أموالهم وما تركوه من أحوالهم ، ينفرد الله جل وعز بملكه ، ويختص بالتصرف فيه . وان كانوا اطلاق الميراث فى حق الله جل وعز مجاز . لأن الميراث كما قلناه انتقال من ملك مالك ، الى ملك مالك . والبارى جل وعز كان مالكا لما بيد العبيد فى حياتهم ، لأنه كان ينصرف فيها لامرار وجودها وبارادته لعدمها .

قال الإمام أبو المعالي : « الحق قيل معناه : الواجب الوجود • وقيل معناه : المحق • وهو يقرب من صفات الأفعال على ذلك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحق في اللغة يطلق في مقابلة الباطل ، لكنه في حق البارئ تعالى إنما ينطلق على وجوب الوجود له ، أي حق له ذلك وتعيين • وحق في معنى وجب ، ووجوب الوجود له جل وعلا عبارة عن غناه عن مخصص خصه بالوجود • وإذا صرف الحق إلى معناه المحق احتمل ذلك وجهان : أحدهما أن يصرف الاسم إلى كلام الله تعالى ، لأنه تبارك وتعالى يحق الشرائع المستندة إلى كلامه بإرساله رسله المصطفين بها ، ويحتمل أن يرجع ذلك إلى الأفعال ، أما بأن يخلق الله جل وعز المعجزات المصدقة للرسل ، وأما بأن يخلق الله تعالى العلم والإيمان في قلوب المؤمنين •

قال الإمام أبو المعالي : « الوكيل معناه : القائم على خلقه بما يصلحهم • وقيل معناه الموكل إليه بتدبير البرية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الوكيل في مقتضى اللغة هو النائب عن الموكل في اصلاح أمره وتدبير شأنه • ولما كان البارئ جل وعز المتكفل بأرزاق العباد والضامن لأجراء المصالح عليهم ، تسمى جلا جلالة بهذا الاسم الذي مضمونه الاصلاح والتدبير • وإذا صرف الاسم إلى الموكل إليه تدبير البرية ، فإن هذا مقام يتفاوت فيه الخلق تفاوتاً كثيراً ، فاما الأنبياء المخلصون والصديقون المصطفون ، فانهم جروا في ذلك إلى أبعد غاية حتى قطعوا العلائق بينهم وبين الله جل وعز ، فلم يسندوا إلا إليه ولا أنزلوا حاجاتهم إلا به •

روى أن « إبراهيم الخليل » - على نبينا وعليه السلام - لما انحط
عن كفة المنجنيق ليهوى في النار ، تلقاه جبريل عليه السلام ، وقال له :
الك حاجة ؟ فقال : أما اليك فلا .

وقد وقع منها أشياء للصديقين فلبجؤوا إلى الله جل وعز فيما
نابهم ، قطعوا الوسائل بينهم وبينه ، فكفاهم مهمتهم ، ودفع عنهم
مخذورهم .

روى : أن « الجنيد » سار ذات ليلة في رفقة حفيلة . وإذا هو قد سقط
في بئر ، فهم أن يستدعي الخلق ليعينوه على الخروج من تلك البئر ،
فذكر العقد الذي بينه وبين الله جل وعز ألا يفوض أمره إلا إليه ، فأمسك
عن ذلك . فإذا بحيوان حسن قد دل ذراعيه في البئر ، فتطاول الجنيد ،
واستمسك بتلك الذراع ، فاستقل به ذلك الحيوان وأخرجه من تلك البئر .
فإذا ذلك الحيوان أسد ضار . وإذا قائل يقول : تجيناك من التلف
بالتلف .

وقال رسول الله ﷺ : « لو توكلتم على الله حق توكله ، لرزقكم كما
ترزق الطير ، تغدوا خماسا ، وتروح بطنانا »

وإذا تحقق المؤمنون أن الله جل وعز خالق العباد ورازقهم ، وعلى
أن أرزاقهم لا تنقطع إلا بانقطاع أعمارهم ، كان الأحرى بهم أن يفوضوا
مورهم إليه ، لأنه كما خلقهم ، فقد تحقق خلقه لهم ، فكذلك أيضا
يرزقهم إذ لا يستمر حياة دون الرزق .

ذكر أن عيسى - صلى الله عليه وسلم - كان الله قد أذن له
أن يخلق من الطين كهيئة الطير ، فينفخ فيه فيكون طيرا . باذن الله .
لكنه كان يموت ذلك الطائر عند طيرانه ، ولا تستمر حياته . وإنما كان الأمر
كذلك لأن عيسى عليه السلام كان جعل إليه أن يخلق ، ولم يجعل له
أن يرزق .

قال الإمام أبو المعالي : « القوي معناه : القادر . وفي معناه المتين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القادر هو الذي يوجد بعد العدم ، ويخترع أشياء من لا شيء . فذلك القوي والمتين . والقدرة لا تتعلق بمتعلقها الا في حال الحدوث . واما حال البقاء في الباقيات منها ، فلا تعلق للقدرة بها ، لأن الوجود قد حصل ، فاستغنى بحصوله عن تعلق القدرة به .

قال الإمام أبو المعالي : « الولي معناه : الناصر . وقيل معناه : المتولى امر الخلائق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العرب تقول هذا ولي بين الولاية ، يريدون النصر . ووال بين الولاية . أي متولى مصلحة رعيته . والبارى - جل وعز - له الولاية . اذا كانت له النصر . وله تولى [الخلائق] اذا لا خالق لهم ولا رازق سواهم . واذا صرف الولي الى الناصر ، فان ذلك يرجع الى الفعل أو الى القدرة على الفعل وكذلك اذا صرف الى تولى امر الخلائق ، اجتمع أن يرجع الى الفعل أو الى القدرة على الفعل .

قال الإمام أبو المعالي : « الحميد ومعناه : المحمود ، وحقيقة الحمد الثناء »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباري جل وعز حميد بمعنى محمود ، وحميد بمعنى حامد . فكونه حميد بمعنى حامد هو ثناؤه على نفسه في أزله بصفاته الحسنى وأسمائه العليا . وهذا أيضا محمود لنفسه بكلامه القديم . وهو أيضا حامد لأوليائه وأنبيائه . وهو جل وعز محمود لعباده ، لأنهم يثنون عليه بما علمهم من أسمائه ، وعرفهم به من صفاته .

قال الإمام أبو الثعالبي : « المحصر معناه : العالم المحيط بالمعلومات . وقيل معناه القادر . والوجهان ظاهران في اللغة » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المحصى بمعنى العالم لا اشكال فيه ، لأن الإحصاء هو الحصر ، والحاصر لعدد عالم به . وكذلك أيضا معنى القدرة ظاهر فيه ، لأن الشيء لا يحصر ، ولا يجمع إلا بالقدرة عليه . وقد يحتمل أن يرجع الاسم إلى الكلام ، لأن المحصى لعدد ، مخبر عن مبلغ ما أحصاه .

قال الإمام أبو الثعالبي : « المبدئ المعيد المحيي المميت الحى . لاخفاء بمعانيهما »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المبدئ يدل على إيجاد فعل سبقه عدم . والمعيد ينبئ عن وجودين وعدمين . فالعدم الأول هو السابق لوجوده الأول ، والعدم الثانى هو المتقرر بعد الوجود . فلا بد من المعادين من تقدير وجودين وعدمين ، والألم يتحقق أن يكون معادا . **والمحيي المميت هو خالق الحياة وخالق الموت .**

والموت والحياة عرضان موجودان ، يدلك على وجودهما من
الشرع : قوله تعالى : « الذي خلق الموت » [الملك ٤] والمخلوق موجود .
ولا احتفال بقول من يقول : أن الموت عدم الحياة ، إذ ليس قائل ذلك
بأبعد حال ، ممن يقول : الحياة عدم الموت . ويجر مساقه الى ابطال
الأعراض . وقد تقدم وتقرر : أن الجوهر لا يخلو عن عرض من الأعراض
أو عن ضده . وقولهم هذا يخرج عن ذلك الأصل . لأن الميت عندهم عدمت
منه الحياة . ولم يبق عرض آخر يقوم به . وقد معنى بطلان ما ن قال
ذلك .

قال الإمام أبوالمعالى : « القيوم معناه : مدبر الخلائق
فى الحال والمآل . وهو من صفات الأفعال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القيام بالأمر فى معنى التدبير له
مشهور فى اللغة . تقول فلان يقوم بأمر أهله ، اذا أصلح شأنهم . قال الله
تعالى : « الرجال قوامون على النساء » [النساء ٣٤] وقال عز من
قائل : « ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره » [الروم ٢٥] لأنه -
جل وعلا - بعد صحة الوجود لها ، بايجاده الأعراض التى هى شرط فى
استمرار بقائها . فبان أنه من صفة الأفعال .

قال الإمام أبوالمعالى : « الواجد معناه الغنى من الوجد .
قال الله تعالى : « اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم » [الطلاق ٦]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم معنى الغنى وتفسيره
وبيانه . ويحتمل أن يكون الواجد هو العالم بالخفيات الذى لا تطن

عنه . لأن المظل لايله مثلا لا يعلمها ، فاذا وجدها علمها . فيكون البارى
تعالى واجدا لهذا المعنى ، لأنه لا يعزب عنه شيء .

قال الإمام أبو المعالى : « الواحد معناه : المتوحد المتعالى

عن الانقسام . وقيل : معناه الذى لا مثل له »

قال المفسر أبو بكر بن ميثون : لا يصح اعتقاد التوحيد للمجسمة

لأنهم لم ينزهوا بارئهم عن الانقسام . ولا معنى للوحدانية الا أنه الذى
لا ينقسم . ولذلك لم يكن الواحد عددا ، اذ العدد نوع من أنواع الكم ،

والكم هو الذى يتقدر جميعه بجزء منه ، فكذلك لا تصح الوحدانية الا لمن
نفى عن الله جل وعز المثل والصورة . والمشبهة لا يصح منهم التوحيد .

ومن معانى الواحد : أنه الذى تلجا اليه فى النوازل ويصمد اليه فى
النوائب . يقال : أنت واحدى ، أى الذى ألجا اليه . وهذا لا يصح الا لأهل

السنة الذين يعلمون أن الله جل وعز خالق أفعالهم ، وموجد أعمالهم .
وأنهم لا يوجدون شيئا من ذلك ، فيحصلهم هذ الاعتقاد على أن يفوضوا

أمورهم الى الله تعالى . وأما القدرى الزاعم أنه محدث لأفعاله ، فان
معتقده يبعده عن تفويض الأمر الى الله جل وعز ، لأنهم لا يفوضون

الأمور الى من ليس فاعلا لها .

قال الإمام أبو المعالى : « الصمد قيل : هو السيد . وقيل فى

السيد : انه المالك . وقيل : انه الحليم ، وفسر ابن عباس قوله تعالى فى

صفة يحيى عليه السلام : « وسيدا وحصورا » [آل عمران ٣٩] قال

معناه : حليما . وقيل : الصمد الذى يصمد اليه فى الحوائج . وقيل :

الصمد الذى لا جوف له »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من زعم أن الصمد هو السيد ،

يحتج في ذلك بقول الشاعر - أنشده يعقوب - :

ألا يكر النادي (١) بخيري بنى أمد .

بعمرو بن مسعود ، وبالسيد الصمد .

وفي ضمن كونه سيدا كونه حلما ، لأن السيادة لا تقم لمن لا يحكم
غضبه ، ولا لمن تسلط على الناس حفيظته . وكذلك في ضمنه كونه مصمودا
إليه في الحوائج . وأما وقوع السيد في معنى المالك ، فإنه مشهور .
وتقول للمملوك إذا سألته عن مالكة : أين سيدك ؟ ووقوع الصمد على الذي
لا جوف له مذكورا أيضا . فالبارئ جل وعز يستحق هذا الاسم من هذه
الجهات كلها ، لأنه المالك لجميع المخلوقات . وهو العظيم الذي لا يسقره
عصيان العصاة ولا تستعجله العقوبة إذا تاب المذنبون وهو الذي يصعد
إليه في الحاجات ، أي يقصد ، لأن من علم أنه الفاعل على الإطلاق ،
ولا فاعل سواه ، ينزل حاجاته به جل وعز ، لعلمه أنه قادر عليها
ولا يقدر عليها سواه . وكذلك انتفاء الجوف عنه واجب ، لأنه جل وعز
واحد . والواحد لا ينقسم . قال الله تعالى : « قل : هو الله أحد ، الله
الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد »

بدأ بوحدانيته ، ثم تلاها بصمديته ، لأن الوحدانية إذا ثبتت وجب
الصمدية . ثم ذكر جل وعز أنه لم يلد ولم يولد ، لأن الولادة إنما جاءت
في أشخاص النوع ، من حيث حصلت المادة ، والمادة منتفية عن الله
جل وعز فانتفى عنه أن يلد . ألا ترى أن النوع واحد من جهات النوعية ،
وانما تكثرت أشخاص النوع بالمادة .

واستحال على البارئ جل وعز أن يولد من جهتين :

(١) الناعى في كتاب أساس التقديس للرازي .

أحدهما : الجهة التي استحال عليه بها أن يلد . وهي المايعة التي ذكرناها . والجهة الثانية : أن المولود مسبوق بوالده . وانتفاء الأولوية عن الله تعالى ، يحيل كونه مولودا .

وكذلك يستحيل عليه مماثلة الخلق ، لأن سائر الخلق ، محدثون ، مفتتح وجودهم ، محال للحوادث . وكل ذلك مستحيل في جلال الله تعالى وعظمته .

قال الإمام أبوالمعالى : « القادر المقتدر المقدم المؤخر الأول الآخر مفهومه الظاهر والمعنى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القدرة والاقترار هي الصفة التي توجد بها الموجودات الحادثة ، والمقدم والمؤخر راجعان الى فعل الله جل وعز على حسب ارادته ، لأن الارادة هي التي تخصص بها المتخصصات ، فما تقدم منها ، فانما تقدم لتخصيص الارادة له بالتقدم ، وما تأخر فانما تأخر بتعلق الارادة بتأخره . والأول معناه : السابق للموجودات الحادثات . فوجوب الوجود له جل وعز ، يوجب كونه أولا وآخرا ، اذ الواجب الوجود يستحيل عليه العدم .

قال الإمام أبوالمعالى : « الظاهر الباطن معناه : القاهر . من قولهم : ظهر فلان على فلان . وقيل : معناه المعلوم بالأدلة القاطعة والباطن : قيل هو المحتجب عن خلقه بموانع أبدعها في أبصارهم ، وقيل : هو العالم بخفيات الأمور . »

قال المغنشي أبو بكر بن ميمون : وقوع ظهور في اللغة بمعنى قهر

وعلى : مشهور . قال الله تعالى : « فما استطاعوا أن يظهره ، وما استطاعوا له نقيا » [الكهف ٩٧] معناه : لم يستطيعوا أن يخلبوه ويقهروه . ولكن حمل هذا الاسم على أنه معلوم بالأدلة القاطعة أولى ، لأنه قرن بالباطن . والباطن تبعد مقابله للظاهر . والبارى جل وعز لما خلق المخلوقات وأبدعها وكفرها . وكان الجوهر الفرد والعرض الواحد مستقلان بالتوصيل إلى العلميه ، فلما كثر الأدلة وعدد البراهين ، كان العلم به ظاهرا .

ويسمى جل وعلا باطنا لأحد وجهين :

أحدهما : ما ذكره « الامام » من أنه محتجب عن خلقه بموانع أبدعها في أبصارهم ، بأنه جل وعلا موجود ، ووجوده تجوز رؤيته . لكن البارى تعالى خلق في أبصار العباد موانع مضادة للإدراك له . فلم يدركوه جل جلاله . ولهذا تمدح جل وعز فقال : « لا تدركه الأبصار » [الأنعام ١٠٣]

[والثاني :] وقد يرجع هذا الاسم إلى علم الله جل وعز بالخفيات كما ذكر « الامام » أيضا . والخفاء في العلم ليس يرجع إلى ذاته ، لأن العلم في نفسه جلاء وانكشاف . وإنما يرجع الخفاء إلى بعده عن العلم الضروري بمراتب كثيرة في حقنا . فيكون خفيا لاحتياجنا إلى فكرة كبيرة تنسحب على تلك الرتب . فالخفاء إذا أطلق في العلم فإنما يراد به هذا النحو الذي ذكرناه . وهو مختص بنا . والبارى جل وعز منزه عن ذلك . وقد يحتمل أن يرجع الباطن إلى خفائه جل وعز عن الجاهليين به . وهو جل وعز ظاهر في حق العالمين ، باطن في حق الجاهليين به .

قال الإمام أبو المعالي : « البر معناه : خالق البر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: والبرهي الطاعات . والباري جل وعز هو الذي خلقها للمطيعين . وهو - جل وعلا - بر بخلقه لها .

قال الإمام أبو المعالي: « التواب الذي يرجع انعامه على من حل وعقد أسرارهم من المذنبين ، ورجع إلى التزام الطاعات . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: التوبة: الرجوع . والعبد [إذا] تاب عما سلف من ذنبه ، وقيل الله توبته سمي الله جل وعز بقبول توبته . توابا . لأن العبد حين رجع إلى الله بالندم ، رجع الله تعالى إليه بقبول التوبة .

قال الإمام أبو المعالي: « المقسط: العادل . يقال: أقسط إذا عدل . قال الله تعالى: « وأقسطوا إن الله يحب المقسطين » [الحجرات ٩] وقسط إذا جار . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: قال الله تعالى: « وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا » [الجن ١٥] والهمزة في أقسط همزة السلب ، وإذا سلب الجور ثبت العدل . والباري جل وعز عادل في أحكامه ، لأنه متصرف فيما يملك . والمتصرف فيما يملك عدل . والباري جل وعز إذا حكم على عباده يوم القيامة أخذهم بأعمالهم ، وقرره على سيئاتهم وحسناتهم ، حتى يعملوا ويتحققوا بأنه لم يظلمهم قتيلا . وهو جل وعز العادل في خلقه حين خلق العالم على أتم هيئات الاتقان والأحكام . قال الله تعالى: « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ، فارجع البصر ، هل ترى من فطور » [الملك ٣]

قال الإمام أبوالمعالى : « النور معناه الهادى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان النور قد أجرى الله العادة بان تدرك المدركات بوساطته ، فاذا كانت المرئيات فى ظلمة ، لم تر فى جرى العادة . واذا كانت فى النور رأيت . فكان النور هاديا اليها . والبارى جل وعز هو الهادى على الاطلاق ، لأنه خلق العقول التى يتميز بها الانسان عن غيره . وهدى أيضا الحيوان غير الناطق الى مصالحه ومعاشه . ثم هدى الخلائق بارسال الرسل اليهم ليعرفهم شرائعهم ويميز لهم ملهم التى يسعدون بها فى الدنيا والآخرة .

قال الإمام أبوالمعالى : « البديع . قيل : هو المبدع .

وقيل : هو الذى لا نظير له »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كان البديع بمعنى المبدع ،

لم يخف رجوعه الى الفعل ، او الى القدرة على الفعل . واذا اريد به الذى لا نظير له فهو راجع الى التنزيه والنفى .

قال الإمام أبوالمعالى : « الرشيد . قيل : هو المرشد :

وقيل هو العالم . وقيل : هو المتعالى عن الدنيات وسمات النقص »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كان الرشيد بمعنى المرشد ،

امكن صرفه الى خلق الرشاد فيكون من صفات الأفعال ، ويمكن حملة على القدرة على الفعل ، ويحتمل أن يرجع الى الكلام ، لأن ارشاد الله

العباد هو بارسال الله الرسل اليهم بالشرائع . والشرائع راجعة الى كلام الله جل وعز ، ويحتمل أن يرجع الى خلق أصوات النبي . فيكون من صفات الأفعال . وإذا صرف الى العالم كذلك ، لأن الإرشاد في حقنا إنما يكون لمن علم صواب الأمور وسدادها ، وإذا صرف الى تعالى عن الدنويات وسمات النقص ، فإنه بين أيضا ، لأن غير الرشد ناقص . قال الله تعالى : « وما أمر فرعون برشيده » [هود ٩٧]

قال الإمام أبوالمعالى : « الصبور معناه العظيم . وقد سبق تفسيره »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الصبر في حقنا ألم ، ولهذا عظم الثواب عليه . قال الله تعالى : « إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » [الزمر ١٠] فلا يجوز أن يحمل الاسم على ظاهره . ولا بد من صرفه الى معنى العلم . وقد سبق تفسيره .

فصل

في

اليدين والعينين والوجه

قال الإمام أبوالمعالى : « ذهب بعض أئمتنا : الى أن اليدين

والعينين والوجه ، صفات ثابتة للرب - تعالى - والسبيل الى اثباتها السمع دون قضية العقل . والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر وحمل الوجه على الوجود »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حمل هذه الألفاظ على المحمل الآخر أولى وأحق وأصح . لأن الباري جل وعز لا يتصف الا بصفة تجب له فالقدرة واجبة لله جل وعز اذ بها توجد الموجودات وتحدث الحادثات ، وكذلك الوجود واجب له جل وعز اذ لا تثبت الالهية ، الا لمن ثبت له الوجود وكذلك البصر واجب لله تعالى لاستحالة ضده عليه ، على ما سبق .

وأما التحكم باثبات صفات لا تعلم الا من طريق السمع ولا مجال للعقل في اثباتها ، فأمر بعيد لا وجه له . لأن الشرع جائز . وما ترتب على الشرع فهو أيضا جائز . وتطرق الجواز الى صفات الله تعالى القائمة بذاته محال . لأن الجائز مفتقر الى مخصص والقديم منتزه عن المخصص .



قال الإمام أبو المعالي : « ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار الى أنها زائدة على الذات ، عليه دلالات العقول واستدل بقوله تعالى في توبيخ ابليس : « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ؟ استكبرت [ص ٣٥] قالوا : ولا وجه لحمل اليدين على القدرة . اذ جملة المبتدعات مخترعة بالقدرة . ففي الجهل على ذلك ابطال فائدة التخصيص . وهذا غير سديد . فان العقول قضت بأن الخلق لا يقع الا بالقدرة او يكون القادر قادرا ، فلا وجه لاعتقاد وقوع آدم عليه السلام بغير القدرة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العرب بحكمة لغتها تأتي الى الألفاظ التي صورت بصور ، ووضعت لمعنى من المعانى هي غاياتها والمراد منها ، فتجعل الصورة عبارة عن الغاية . وهذا من براعة كلامها . الا ترى أن الأسد له صورة وهيئة . وغايته : الاقدام والجرأة . فاذا قلنا فى الرجل الشجاع : أنه أسد . فانا لم نخلع عليه صورته الظاهرة ،

وانما خلعنا عليه صورته الباطنة . وكانا حين قلنا : هذا اسد . قلنا : هذا مقدم . كذلك اليد لها صورة ظاهرة ، وترتيب مخصوص . وغايتها : انما هي التصرف بها والبطش ، حتى قال بعض الناس : ان اليد آلة الآت من حيث كانت مستعملة لكل آلة . وعبر الشرع عن القدرة لليد .

وقول الامام : ان العقول قضت ببدائنها ان الخلق لا يقع الا بالقدرة ، او يكون القادر اراد بهذا الجمع بين آراء الاسلام . فان اهل السنة المثبتين للصفات ، يقولون : ان الخلق لا يقع الا بالقدرة . والمعتزلة النافون للصفات يقولون : ان الخلق يقع بكون القادر قادرا . ولا يصح ابدا ان يقع الخلق على طريقة ثالثة لها بين الطريقتين . الا ترى اننا لو فرضنا الحياة مجردا مقتضية وقوع الخلق لما صح ذلك ، لان الحياة ليست من المعانى المتعلقة بمتعلق ، كالعلم المتعلق بمعلومه ، والقدرة المتعلقة بمقدورها ، والارادة المتعلقة بمرادها . وكذلك سائر الصفات . فلما لم يصح فى الحياة التعلق لم يصح ان يقع بها الخلق .

وكذلك لو قدرنا كون المخلوق مخلوقا بالعلم ، لم يصح ذلك لان الخلق تأثير والعلم غير مؤثر . ويدلك على ان العلم غير مؤثر : تعلقه بالواجب والجائز والمستحيل ، كتعلقه بوجود البارى جل وعز او بصفاته القديمة ، وتعلقه بالمستحيلات المعدومة ، التى لا وجود لها . ففى ذلك اقوى دليل على ان العلم غير مؤثر . وكذلك الارادة ليس تأثير فى المراد . وانما لها تخصيصها له بالهيئة والوقت . ولا يعقل فى الصفات صفة تؤثر فى المخلوق ، الا القدرة . فمن ادعى مؤثرا غير القدرة ، فقد جاء بما لا يعقل .

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يوضح ما قلناه : ان آدم

ﷺ ما استحق ان يسجد له بما خصص به من الخلق باليدين . وذلك متفق عليه مقتضى به ، فى موجب العقل . وانما لزم السجود اتباعا

لأمر الله تعالى فاذن وجب على كل محقق القطع بأن آدم عليه السلام لم يسجد له ، لأنه خلق باليدين ، وظاهر الآية يقتضى اقتضاء السجود لاختصاص آدم عليه السلام بما تضمنته الآية . فالظاهر متروك اذن والعقل قاض بأن الذى يقع به الخلق القدرة «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : السجود قضية من قضايا

التكليف . والتكليف كله راجع الى كلام الله ، أمره ونهيه ، وخبره بمعنى أمره ونهيه . فلا يكون التكليف الا بالكلام . خاصة . ولو كان السجود للخلق باليدين كما زعم الزاعم ، لوجب السجود للتوراة وللجنة . اذ قد ورد فى الأمر : « أن الله خلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس الجنة بيده » فلما لم تستحق التوراة ولا الجنة بأن يسجد لهما مع أنهما مخلوقتان بيد الله تعالى - كما جاء فى الأمر - فكذلك لم يستحق آدم عليه السلام أن يسجد له ، بأنه خلق باليد . وانما استحق أن يسجد له بأمر الله جل وعز بأن يسجدوا له . واذا كانت الارادة لا حكم لها فى التكليف ، فأحرى وأولى أن تكون للقدرة حكم فى التكليف .

قال الإمام أبو المعالى : « ثم لا يبعد فى تكريم بعض العباد

فى التخصيص بالذكر . ونظائر ذلك فى كتاب الله تعالى كثيرة . فانه عز اسمه - اضاف الكعبة الى نفسه ، ولا اختصاص لها بذلك . و اضاف المؤمنين بصفة العبودية الى نفسه . والاضافة تنقسم الى اضافة ملك ، و اضافة صفة ، و اضافة تشریف «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما ثبت بالعقل أن المخلوقات

لا تقع الا بالقدرة ، وأن اليدين فى الآية عبارة عن القدرة . فكل مخلوق مقدور بالقدرة القديمة ، لكن الله جل وعز خصص آدم وشرفه بالذكر

من المخلوقات ما يشاركه في الخلق ، كما خصص جل وعلا الكعبة بالاضافة الى نفسه ، في قول اجماع المسلمين : « الكعبة بيت الله » ونحن نعلم أن كل مخلوق ملك لله جل وعز . وكذلك خصص تعالى ناقة صالح بالاضافة اليه في قوله تعالى : « ناقة الله وسقياها » [الشمس ١٣] مع أنها لاتختص بالملك من سائر المملوكات ، كما أنها لاتختص بالخلق من سائر المخلوقات . واما قوله تعالى : « عينا يشرب بها عباد الله » [الانسان ٦] « عباد » يحتمل أن يكون جمع عبد كمشب وشهاب ، فتكون اضافتهم الى الله تعالى اضافة تشريف ، ويحتمل أن يكون « عباد » جمع عابد كنائم ونيام وراع ورعاء ، فيكون اضافتهم الى الله تعالى اضافة اسم الفاعل الى المفعول ، لانهم عبدوا الله .

وكذلك روح عيسى عليه السلام وهو خلق لله جل وعز كما أن سائر ارواح الخلائق خلق له ، ثم اضافته الى نفسه تشريفا لعيسى - على نبينا وعليه السلام - في قوله : « فنفخنا فيها من روحنا » [الانبياء ٩١] واطافة الصفة التي ذكرها الامام رضى الله عنه : صلاة الاولى وممجد الجامع وريح الديور وريح الجنوب ، لانهم جعلوا هذه الصفات أسماء ، وأضافوا اليها الموصوف . واطافة الملك هي . قولك غلام زيد ومال عمرو ، خصصت ذلك المال . وذلك باضافته الى المذكورين . واطافة الشريف هو ما سبق ذكره . والذي يجمعه أن يكون الاسم الاول مشتركا مع غيره باضافته الى الاسم الثانى ، ثم يفردون سائر ماتقدم .

قال الإمام أبوالمعالى : « فأما الآية المشتملة على ذكر

العين فمزالة الظاهر اتفاقا . وكذلك في قوله تعالى في الانبياء عن سفينة نوح : « تجرى بأعيننا » [القمر ٢٤] ولم يثبت أحد من المسلمين أعينا لله تعالى . فالمعنى بالآية أنها تجرى وهى منا بالمكان المحسوط بالكلاءة والحفظ والرعاية ، يقال : أن فلانا مرأى من الملك ومسمع ،

إذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكفئه رعايته . وقيل : المراد بالاعين
في هذه الآية الاعين التي انفجرت من الأرض . وأضيفت إلى الله تعالى
ملكا . وهذا بعيد »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت العين موضوعة على
هيئة وصورة . وكان غايتها الإدراك بها ، عبر عن الإدراك الذي هو
الغاية بالصورة ، حتى يعقله العاملون ويفهمه الثابتون في العلم
والراسخون ، هذا أن حملنا الاعين على الإدراك الذي هو الغاية ، وأن
حملنا الاعين على المتفجرة من الأرض . وهي المذكورة في قوله
تعالى : « وفجرنا الأرض عيونا » [القمر ١٢] فالاشكال مرتفع فيها .



قال الإمام أبو المعالي : « وأما قوله تعالى : « ويبقى وجه
ربك » فلا وجه - لحمل الوجه على صفة ، إذ لا تختص بالبقاء بعد
فناء الخلق صفة لله تعالى ، بل هو الباقي بصفاته الباقية الواجبة .
فالأظهر حمل الوجه على الوجود . وقيل : المراد بالوجه الجهة التي
يراد بها التقرب إلى الله تعالى . يقال : فعلت ذلك لوجه الله معناه ،
معناه لجهة امثال امر الله تعالى . فالمعنى بالآية : إن كل ما لم يرد به
به وجه الله تعالى محيط »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العرب تعظم العظيم فتكفي عن
أسمه . يقولون للسيد : كرم الله حضرتك . نومرأدهم أكرمك الله . ولهذا
أوضعت الكناية صويا لذكر الاسم . فيقولون : أبو القاسم . إذا أرادوا
محمدًا . وأبو بكر إذا أرادوا عتيقا . وأبو حفص إذا أرادوا عميرا .
وأبو عمرو إذا أرادوا عثمانًا . وأبو الحسن إذا أرادوا عليًا . كل ذلك
تشريف لاسمه أن يذكر .

فعلنى هذا يكون هذا الوجه قد قصد ما لاتيان به ميزته الذاتى عن
 الذكر : والمعنى : ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام . وهو كميأ
 قال الامام : ان البقاء لا يختص بصفة من صفات الله تعالى دون سائر
 صفاته . واذا حمل على الوجود يضمن الوجود الذات وسائر الصفات .
 وقد يحسن كما قال ان يكون ان يحمل الوجه على الجهة التى يتقرب
 بها الى الله جل وعز ، لان الاعمال الصالحة وان كانت اعراضا ، لاتبقى
 زمانين ، فان ما ادخر الله جل وعز من الثواب للمتقرب ، باق . وقد
 قال تعالى : « والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا » [الكهف ٤٦]
 فسر ذلك بانه قول المكلف : سبحان الله ، والحمد لله ، ولا اله الا الله ،
 والله اكبر . وهى لاتوجد الا زمان النطق بها . فاذا انقضى النطق بها ،
 عدمت . لكن البقاء راجع الى ثوابها واجرها .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومن سلك من اصحابنا نحو
 اثبات الصفات بظواهر هذه الآيات ، الزمه سوق كلامه ان يجعل
 الاستواء والمجىء والجنب من الصفات ، تمسكا بالظواهر ، وان
 ساغ تاويلها فيما يتفق عليه ، لم يبعد أيضا طريق التاويل فيما
 ذكرناه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وقوع المتشابهات فى كتاب الله
 العزيز ابتلاء من الله جل وعز واختبار ، ليعلى بمعرفتها درجات
 الراسخين فى العلم ، وان زل فيها الجهلاء . ولاننكر ذلك فقد قال
 تعالى : « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا » [البقرة ٢٦] ومما يدل
 على ان هذا ابتلاء واختبار : ان الآية الواردة فى تنزيه البارئ جل وعز
 عن مماثلة سائر الموجودات وقع فيها المتشابه . وهو قوله تعالى : « ليس
 كمثله شىء » [الشورى ١١] لانا لو تركنا وظاهر هذه الآية ، ادنى ذلك

الى اثبات المثل لله . والله جل وعز متعال عن مماثلة الأشياء . فالعلماء علموا أن الكاف في قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » زائدة حتى يكون التقدير ليس بمثله شيء . وهو الغرض المقصود فإذا وردت هذه الظواهر المشكلة التي يظهر منها بادية بدء ، التجسيم ومثابته الأجسام ، فحق على كل مسلم ألا يعتقد ما يدل على ذلك الظاهر ، ثم يختلف بعد ذلك هل يحمل على تاويل أم يسلم عليها لله جل وعز ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « وكنا على الاضراب عن الظواهر ، فإذا عرض ، فسنشير الى جمل منها في الكتاب والسنة . وقد صرح بالاسترواح اليها الحشوية الرعاع المجسمة .

فما يسأل عنه قوله تعالى : « الله نور السموات والأرض » [النور ٣٥] قيل : معناه الله هادي أهل السموات والأرض . ولا يستجيز منتهم الى الاسلام القول بأن نور السموات والأرض هو الاله . والمقصود من الآية : ضرب الأمثال . فهي بذلك على الاجمال . وقد نطق بما قلناه : سياق الآية . فانه عز من قائل ، قال : ويضرب الله الأمثال للناس » [النور ٣٥]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قدم تقدم أن النور جعله الله جل وعز بحكم العادة طريقا الى ادراك المدركات . ألا ترى أن الحاصل في ظلام لا يدرك ما كان يدركه الكائن في ضياء . وذلك بحكم العادة . فلما كان النور طريقا الى الادراك وكان الادراك طريقا الى العلم ، عرفنا الله جل وعز أن هدايته لنا بتعريفه لنا المعلومات المحققة بمنزلة النور الموصل الى ادراك المدركات . وأما اعتقاد أنوار الأرض لها ، فذلك قول المجوس ، المانوية الذين يرون أن النور هو فاعل الخير ، وأن

الظلام هو فاعل الشر ، وكيف يعتقد مسلم أن النور هو الاله . وهو
جسم هوائى والبارى جل وعز يستحيل عليه صفات الأجسام ؟
ثم ان الآية كما ذكر الامام المقصود بها ضرب الأمثال ، فكأنه
جل وعز قال : مثل هداية الله جل وعز مثل النور الهادى لكم الى
مدركاتكم ، وقوله عز من قائل : « ويضرب الله الأمثال للناس » [النور ٣٥]

قال الإمام أبوالمعالى : « وما يسأل عنه قوله تعالى :

« يا حسرتنا على ما فرطت فى جنب الله » [الزمر ٥٦] ولا يلتبس معنى
هذه الآية الا على غر غيبى . اذ لا يتجه فى انتظام الكلام حمل الجنب
على تقدير الجارحة ، مع ذكر التفريط . فلا وجه الا حمل الوجه على
جهات امر الله تعالى وماخذها . وقد يراد بالجنب الجناب والذرا يقال
فلان محتوش برعاية فلان ، لائد الى جنبه ، عائد بجنابه . وليس
ما فكرناه من مضارب التأويل بل على قطع نعلم بطلان حمل الجنب
الذى اضيف « التفريط اليه على الجارحة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لا اشكال فيه . واحسن

وجه قيل فى تاويل الآية : أن المراد بها : يا حسرتنا على ما فرطت فى
مجانبة أمر الله . وجىء بالجنب الذى هو اسم ووضعه موضع المصدر ،
كما يضعون العطاء موضع الاعطاء . كما قال الراعى :

أكفرا بعد [رد] الموت عنى

وبعد عطائك المائة الرتاما ؟

ومن كلام العرب : عجبت من ذهن زيد لحيته - بالضم - وأعماله

فى اللحية . وهو اسم كما يعمل المصدر .

قال الإمام أبوالمعالى : « وما يسأل عنه قوله تعالى :

« يوم يكشف عن ساق » [القلم ٤٢] فالمعنى بالآية الانباء عن احوال

القيامه وصعوبة أحوالها وما يدفع اليه المجرمون من إنكاليهم واذا جد
الأمر في الحرب ، واستعرت الصدور بالغيظ ، وحدثت الأعين بالبغضاء ،
وشمخت الأنوف ، والتحمت المصارع ، قيل : قد قامت الحرب على
ساقها ، ولا ينتحل حمل الساق على الجارحة ذو تحصيل «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من بدائع كلام العرب وضع
اسم الغاية على ذي الغاية . فالمجد في أمره يشمر له ويكشف عن ساقه .
ومن لم يفعل ذلك لم يعد مجدا ، ولا سمى حازما . قال الشاعر :

أوردها سعد وسعد مشتمل

ياسعد لا ترو هذه الأبل (١)

فلما كان كشف الساق مبدأ للجِد والنهوض في الأمر ، خلع على
الغاية اسم المبدأ . وقيل : كشف عن ساقه . والمراد بذلك : انه جد في
أمره ونهض فيه .

قال الإمام أبو المعالي : « وما يسأل عنه قوله تعالى :

« وجاء ربك والملك صفا صفا » [الفجر ٢٢] وكذلك قوله تعالى :
« هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة »
[البقرة ٢١] . وليس المعنى بالمجيء الانتقال والزوال - تعالى الله عن
ذلك - إنما المعنى بقوله : « وجاء ربك » أي جاء أمر ربك وقضائه
الفصل وحكمه العدل . ومن شائع الكلام التعبير عن الأمر بذي الأمر
في إرادة تعظيم ، إذ يقال : إذا جاء الأمير بطل من سواه . وليس
الغرض انتقاله بل المراد اتصال نواقده وأمره وزواجره ، وإذا كان للتأويل

(١) ما هكذا يأسعد تورد الأبل : في بعض الكتب .

مجال رجب ، وللامكان مجرد سهب ، فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضى
تثبت دلاله الحدث

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم تنزه الباري جل وعز

عن صفات الحوادث بوجوب وجوده ، وثبوت قدمه يحيل ما يوجب
تحدثه . والمجى والانتقال اكون تدل على حدث الاجسام التى قامت
بها . فاذا بطل حمل الآية على المجى والانتقال ، يطلب لها محمل
يسوغ حملها عليه . ومعنى قول الامام ان التقدير : وجاء امر ربك ،
يريد شأنه وما يقتضيه فى خلقه . وليس المراد به الأمر الذى هو من
الكلام ، لأن الأمر قديم وهو صفة ، فالانتقال عليه أشد استحالة من انتقال
الذات ، اذ يحيل انتقاله قدمه ، ويحيل انتقاله كونه صفة ، والصفة
لا تحمل الصفة . واذا كانوا يقولون : اذا جاء الأمير بطل من سواه ،
من غير أن يفرض هنالك انتقال الأمير ، ولا ينكر أيضا فرض ذلك فى
حق الله جل وعز .

قال الإمام أبو المعالى : « وما يجب الاعتناء به معارضة

الحشوية بآيات يوافقون على تأويلها . حتى اذا سلخوا مسلك التأويل
عورضوا بذلك التأويل فيما فيه التنازع ، فمما يعارضون به : قوله
تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » [الحديد ٤] فان راموا اجراء ذلك
على الظاهر ، حلوا عقد اصرارهم فى حمل الاستواء على العرش
على الكون عليه ، والتزموا فضائح لا يبيوع بها عاقل . وان حملوا قوله
تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » وقوله : « ما يكون من نجوى
ثلاثة ، الا هو رابعهم » [الحديد ٧] على الاحاطة بخفيات الأمور ،
فقد سوغوا التأويل . وهذا القدر فى ظواهر القرآن كاف »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معارضتهم بهذه الآية تسكتهم

وتفحمهم ، لأنهم ان زعموا أن هذه الآية محمولة على ظاهرها منعهم ذلك بأنه على العرش ، اذ يستحيل كون الشيء في مكانين . وهو محال .
واذا لم يكن بدلهم من تاويل هذه الآية ، فلا يصح منهم انكار تاويل غيرها .



قال الإمام أبو المعالي : « وأما الأحاديث التي تمسكوا بها

فأحاد ، لا تفضى الى العلم . ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغا . ولكننا نوميء الى تاويل ما دون منها في الصحيح »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ينبغي للعالم أن لا يسرع الى

تاويل كل حديث يردده لأنه اذا سارع الى تاويله أوهم أن الحديث صحيح . فمن حقه أن يتوقف حتى يعرف هل دونه المشترطون للصحة أم لم يدونوه ؟ وهذا الشرع القويم بما شاء الله جل وعز من حفظه وأراده عزت قدرته من بقاءه واستمراره ، حرسه عن كل آفة تطرأ وحماه عن كل حادثة تتوقع .

فمن الاعتناء به أن الله جل وعز لما بعث محمدا صلوات الله عليه الى الاسود والأحمر والعربي والعجمي ، وشاء الله تبارك وتعالى وحكم أن يدخل كثير من العجم فيه . ودخل فيه الفرس . وكان سلمان رضي الله عنه سابقهم . ودخل فيه الروم . وكان صهيب رضي الله عنه سابقهم . سوى ما دخل فيه من الترك والديلم والخزر والصقلب والبربر ، وغير ذلك من الأجيال والأمم ، فكان دخولهم في الدين عائدا على لسان العرب بالفساد ، وقاضيا عليه بالتحريف . فأقام جل وعز رجالا ليحرموا الدين ويتكلفوا بحفظ اللسان ويقننوا قانونا يجرى عليه سائر كلام

العرب . وكان ذلك من صدق الوعد الذي وعده الله تعالى في قوله :
« انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » [الحجر ٩ - ١٠]

كذلك طرأ في الشرع رجال غير حافظين للحديث ولا متفنين له ،
وربما كان بينهم من يخلق الحديث على رسول الله ﷺ ، اجترأ على
الله جل وعز وتقحما على الوعيد الوارد عظم رسول الله ﷺ في تبوء النار
لمن فعل ذلك .

فقيض الله عز وجل . رجالا ميزوا بين العدل والثقة ، وبين غير
العدل ليتميز العدل والثقة من غيرهم .
كذلك كان الأمر في أول الاسلام يذودون عن الدين ويردون أهل
البدع بالعذاب الشديد والعقاب الأليم .

فلما كانت أيام بنى العباس كانت البدعة في الملوك . وكان
« المأمون » يدعو الى القول بخلق القرآن فلما كانت عند الأئمة الذين
يردون أهل البدع ولم يمكن الخروج عليهم ، أقام الله رجالا يدافعون
عن الدين ويصرفون عن البدع ويجاهدون في الله حق جهاده . وهم
المتكلمون . فلم يزالوا يناضلون أهل الباطل ويدافعون فيه الزبغ ، حتى
أظهر الله الدين وأكمل الشرع وأتمه . وهذا كله من الاعتناء الرباني
بهذا الشرع القويم والدين الحنيفي .



قال الإمام أبو المعالي : « فمنها حدث النزول وهو ما روى

عن النبي ﷺ انه قال : « ينزل الله تعالى الى سماء الدنيا كل ليلة
جمعة . فيقول : هل من تائب فاتوب عليهم ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟
هل من داع فأجيب له ؟ » الحديث . ولا وجه لجعل النزول على
التجول وتفريغ مكان وشغل غيره ، فان ذلك من صفات الأجسام ونعوت
الأجرام . وتجويز ذلك يؤدي الى طرفي نقيض . أحدهما : الحكم

بحدوث الاله • والثانى : القدر فى الدليل على حدوث الاجسام •
فالوجه حمل النزول وان كان مضافا الى الله تعالى على نزول الملائكة
المقربين • وذلك سائغ غير بعيد • وتظير ذلك قوله تعالى : « انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله » [المائدة ٣٣] معناه انما جزاء الذين
يحاربون اولياء الله • ولا يبعد حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه
تخصيصا •

ومما يتجه فى تاويل الحديث : ان يحمل النزول على اسباغ الله
نعماه على عباده ، مع تماديهم فى العدوان واصرارهم على العصيان
وذهو لهم فى النياى عن تدبر آيات الله تعالى ، وتذكر ما هم بصدده من
امر الآخرة •

وقد يطلق النزول فى حق الواحد منا على ارادة التواضع • فيقال :
نزل الملك عن كبريائه الى الدرجة الدنيا ، اذا حلم عن رعيته وانحصر
عن سطوته مع تمكنه من تشديد الوطأة عليهم •

ومن الدليل على ان النزول ليس من شرطه الانتقال : اطلاق
النزول مضافا الى القرآن مع العلم باستحالة انتقال الكلام • كما
« يبق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى وهو مالك الملوك وخالق
السموات والارض كان حق عبيده ان لا يقدموا على سؤاله ، ولا يجترؤا
على استغفاره ، فما كان من كان واحد منهم من عصيانه ، لكنه جل وعلا
بسعة رحمته وانفساح امتنانه يجيب عبيده اذا سألوه ، ويغفر لهم اذا
استغفروه • فجعل الشرع النزول فى حق الله جل وعز عبارة عن سعة
الرحمة وعظم الامتنان • ولولا ذلك لما اقدم العباد على سؤاله ولا اجترأوا
عليه ، حتى يستغفروه من ذنب عصوا فيه أمره وارتكبوا نهيه • فكان
هذا سعة رحمته كالنزول فى حق ملك من ملوك الدنيا عن مرتبة عالية
الى مرتبة اخفض منها •

وقد يحتمل النزول كما ذكر عبارة عن تنزيل الرحمة ، وتنزلها عبارة مجازية . لأن رحمة الله جل وعز انما هي أعراض يخلقها من تصحيح العباد ومن امراضهم وترفيهم ، عوضا من أتعابهم . ولكن عبر من حصول ذلك لهم بالتنزيل . وأما نزول القرآن فقد تقدم معناه . تلقى جبريل عليه السلام له . ثم تنزيل جبريل به . وجبريل جسم من الأجسام لا يستحيل النزول عليه .



قال الإمام أبو المعالي : « ومما يقع السؤال عنه ما يروى

عن النبي أنه قال : « اذا كان يوم القيامة واستقر أهل الجنان في النعيم ، وأهل النار في الحميم ، وقالت : هل من مزيد ؟ فيضع الجبار قدمه في النار ، فتقول النار : قط قط » . وهذا مما رواه محمد بن اسماعيل البخاري في كتاب التفسير في المسند الصحيح . وللتأويل فيه أوسع مجال ، ويمكن أن يكون الجبار على متجبر من العباد هو في معلوم الله تعالى من أعتى العتاة . وقد ألهمت النار ترقبة ، فهي لاتزال تستزيد ، حتى يستقر قدم ذلك الجبار فيها . فتقول النار عند ذلك : قط قط . وقد ورد في مآثور الأخبار : أن أقدام الخلائق ، البر منهم والفاجر ، تستقر على متن النار ، كأنها أهالة جامدة . فاذا توافقت الأقدام عليها ، ازدردت النار أهلها . ولهي أعلم بهم من الوالده بولدها . ومصداق حمل الجبار على ما ذكرناه : ما روى عن النبي ﷺ أنه قال : « أهل النار كل متكبر جبار ، جظ ، جعظري ، جواظ » ويمكن حمل القدم على بعض الأمم المستوجبة للنار . في علم الله تعالى ، وتكون الاضافة في القدم بمعنى الملك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا ثبتت وحدانية الباري جل

وعز ، علم استحالة انقسامه ولا يصح لموحد اعتقاد التجسيم بجال .

على ما سبق . والقدم وان كانت تقع على عضو معين ، فانها تقع على غير ذلك لوقوعه على جماعة تقدم النار ، ويكون القدم ههنا اسم جمع لاجمعا . وقد ذكر الله تبارك وتعالى : أن قوم فرعون يقدمون على النار ، وأن فرعون يقدمهم . قال الله تبارك وتعالى : « يقدم قومه يوم القيامة فاوردهم النار » [هود ٩٨] ويحتمل أن يكون الجبار واحدا من العباد المتجبرين . وقد سبق في علم الله تعالى واراادته تشديد عذابه وتأكيد عقابه . وقد يحتمل أن يكون الجبار اسما لجنس ، ويكون الضمير في قوله « قدمه » راجعا على اللفظ لا على المعنى .

والمتكبرون هم أحق الناس عذابا يوم القيامة ، لأنهم تناولوا الى منصب الربوبية ، وقرأوا الى مرتبة الالهية . وقد اوعدهم الله جل وعز بأن يقصم من فعل ذلك ، ذكر رسول الله ﷺ أن الله يقول : « العظمة ردائي والكبرياء ازاري فمن نازعنيهما قصمته »



قال الإمام أبو المعالي : « ومما يتمسك به الحشوية : ما روى

عن النبي ﷺ أنه قال : « أن الله خلق آدم على صورته » وهذا الحديث غير مدون في الصحاح ، وان صح فقد نقل له سبب اغفلته الحشوية وهو ما روى أن رجلا كان يلطم عبدا له حسن الصورة ، فنهاه رسول الله ﷺ عن لطمه . وقال : « أن الله خلق آدم على صورته » والهاء راجعة على العبد المنهى عن ضربه . ويمكن صرف الهاء على آدم نفسه . ومعنى الحديث على ذلك : أن الله خلق آدم بشرا سويا من غير والد ووالدة . والغرض من الحديث : أنه ﷺ لم يدر في أطوار الخلق بل أبدعه الله تعالى على صورته . ومن أحاط بما ذكرناه لم يصعب عليه مدارك تاويل كل ما يسأل عنه من مناكير الأحاديث «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ما ذكره الامام من أن لهذا

الحديث سببا وهو أن رجلا كان يلطم عبدا له ، لا يعرفه المحدثون ولا يثبتونه ، فلم يبق الحديث الا أحد وجهين : أحدهما : أن تعود اليه على آدم بنفسه . ويكون معنى الحديث : أن الله جل وعز كرم آدم وأهبطه من الجنة الى الأرض وهو على الصورة التي خلق عليها أولا ، لم يغير خلقه كما غير خلق ما أهبط معه ، وهي الحية وغير ذلك . وقد يحتمل أن يراد أن الله جل وعز خلق آدم على صورته التي لا يشاهدون أمثالها ولا أشباهها ، الا مع ولادة وتردد في ظهور وبطون ، فخص هو ﷺ بأنه خلق على هذه الهيئة من غير تطوره في أطوار الخلق .

وقد يحتمل أن تكون الصورة ههنا بمعنى الصفة . فان آدم خصه الله جل وعز بالعلم ، والعلم صفة من صفات الله جل وعز فكانه قال : وكرمه بأن جعلته محلا للعلم والعلم صفة لى ، ولم يجعله جمادا ولا حيوانا غير ناطق . فكان في هذا اشارة الى ما خص الله به آدم من التكريم والتفضيل .

قال الإمام أبو المعالي : « فهذا - رحمكم الله - كاف في

اثبات العلوم بالصفات الواجبة المنقسمة الى النفسية والمعنوية . وقد اندرج في خلل الكلام في هذا الفن ايضاح ما يستحيل على الله تعالى . واذا تصرم . هذان الركبان لم يبق بعدهما الا الكلام فيما يجوز على الله تعالى ، وينجاز ذلك ، يتصرم المعتقد . وبالله التوفيق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم ان صفات الله تعالى

كلها واجبة . ثم تنقسم الى ما يرجع الى ذاته دون معنى زائد عليه عنى

الذات ، الذى يرجع الى ذاته . فنفاؤه وقدمه ويقع النظر فى كونه قائما
بنفسه . هل يرجع ذلك الى صفة نفسه أم يرجع الى معنى اذ المعنى
بالقائم بالنفس انه الذى لا يفتقر الى محل على أحد الرايين ، او لا يفتقر
الى محل ومخصص على الراى الثانى .

ومن صفات النفس مخالفته للحوادث . وتختلف بعض الأئمة
فى الوجدانية هل ترجع الى صفة نفس أو الى نفي ؟ . فمن الناس
من يصرف ذلك الى صفة نفس وهو الأكثر ، ومنهم من يصرفها الى
صفة نفي ، لأن الواحد هو الذى لا ينقسم . فاذا ثبت فيما تقدم وجوب
ما يجب لله تعالى من الصفات النفسية والمعنوية ، واستحالة ما يستحيل
عليه ومشابهة الحوادث ، لم يبق الا الكلام فيما يجوز عليه . والجواز
فى حق الله تعالى انما يرجع الى فعله ، فاذا انتجز الغرض منه تسم
المطلب الكلامى ، والمراد الاعتقادى ، وانتجز به الغرض المهم . والله
المستعان وعليه التوكل لا رب غيره .

باب

الكلام

في

جواز رؤية الله بالأبصار ووجوب رؤيته في الآخرة للأبرار .

قال الإمام أبوالمعالى : « هذا الباب ينقسم ويتفنى ويندرج تحته أصول عظيمة الموقع ونحن نرى تصديره باثبات جواز تعلق الرؤية بالله تعالى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلموا : إن أكثر المتكلمين يدخلون هذا الباب فيما يجوز من أفعال الله جل وعز لأن رؤيته تبارك وتعالى إنما تكون بأن يخلق للمؤمنين ادراكات يدركونه بها . ومن الأئمة من ادخل هذا الباب فيما يجب لله جل وعز لأنه رأى أن رؤيته جل وعز مرتبطة بوجوده ، ووجوده واجب فليكن ذكر الرؤية مع ما يجب له ، أولى من ذكره مع ما يجوز له . وأيضا : فإن الرؤية لا تستحيل عليه كما تزعمه المعتزلة . إذ لا يشترط في الرؤية مقابلة ولا اتصال أشعة ولا ارتفاع بعد بعيد ، ولا قرب قريب ولا غير ذلك مما يشترطه المعتزلة في الرؤية . ولما كانت المعتزلة تحيلها على الله جل وعز وجب أن يذكر حيث يذكر ما يستحيل عليه ، لأن في ذكرها هنالك بيان أنها ليست بمستحيلة . والأولى في الترتيب ما رتبته سائر الأئمة رضي الله عنهم لأن الوجود وإن كان واجبا للبارى جل وعز ، فإن الرؤية ليست واجبة له ، لأن الواجب هو الذي لا يعدم في حال من الأحوال ، والرؤية إنما توجد في الآخرة ، ولا توجد في الدنيا ، فكان ذكرها فيما يجوز

من أحكام الله تعالى أولى من ذكرها فيما يجب له . . . وأيضا : فلن الرؤية إذا تبين أنها ليست بمستحيلة ، ثبت أنها جائزة ولم يتعين بامتناع كونها مستحيلة ، وجوبها .

فصل

في

اثبات الادراك

قال الإمام أبو المعالي : « الأولى بنا تقديم فصول يتعلق بها احتجاج أهل الحق ، ويستند إليها الانفصال عن شبه المخالفين . فمن أهمها : اثبات الادراك شاهدا . فالذي صار إليه أهل الحق ومعظم المعتزلة : ان المدرك شاهدا مدرك يادراك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التكم في أحكام الشيء مبنى على ثبوته فما لم يثبت لم يتكلم بعد في حكم من أحكامه . ولهذا حذر النظار في حدث العالم الكلام في اثبات الأعراض ، وبعد ذلك بينوا استحالة تعري الجواهر عن الأعراض وسائر ما يجب من أحكامها ، كذلك الكلام في أحكام الادراك مبنى على ثبوت الادراك ، وعرفنا ثبوت الادراك بما نعرف به ثبوت سائر الأعراض ، فانا ترى الواحد منا غير مدرك ثم نراه مدركا . فلا يخلوا هذا المتجدد الذي تجدد له من أن يرجع الى نفس المدرك أو الى شيء آخر سواه . ومحال أن يرجع ذلك الى نفس المدرك ، لأن نفسه كانت موجودة ولم يكن مدركا .

وأيضا : فان الأحكام المعلقة بالنفس تلزم ما وجدت النفس ، فاذا امتنع أن يكون كونه مدركا متعلقا بنفس المدرك لزم أن يكون معلقا بغيره . ثم ذلك الغير لا يخلو من أحد وجهين : اما أن يكون عدما أو يكون وجودا . ومحال أن يكون ذلك الزائد عدما ، لأن العدم

تنفى محض ، وكون المدرك مدركا معنى ثابت ؛ ومحال أن يقضى على
الشيء الواحد بالتنفى والاثبات . فإذا بطل أن يكون الزائد عدما ،
لزم لامحالة أن يكون موجودا .

ثم ذلك الموجود لا يخلو من ثلاثة أحوال إما أن يكون فاعلا ، وإما
أن يكون جوهرًا وإما أن يكون عرضًا . إذ ليس فى الحوادث إلا جوهر
أو عرض . ومحال أن يرجع ذلك إلى الفاعل ، لأننا ما لم نفرض عرضًا
يوجب كون المدرك مدركًا ، فلم نثبت إلا نفس المدرك مستمرة البقاء .
فيبطل أن يرجع ذلك إلى الفاعل لأن الفاعل لا بد له من فعل ، ولا فعل
هنا . ومحال أيضا أن يرجع إلى جوهر غير المدرك ، لأننا لا نشترط
فى ادراك المدرك جوهرًا غيره .

وأيضًا : فلو أثبت جوهر لجوهر آخر كونه مدركًا لأوجبه لنفسه
ذلك الجوهر المدرك ، لأن الجواهر متماثلة . وما وجب لأحدهما وجب
للآخر ، فلو أوجب جوهر كونه جوهرًا آخر مدركًا ، لأوجبه الأول لنفسه .
وقد بطل رجوع كون المدرك مدركًا إلى نفس الجوهر ، فلم يبق يعد
ذلك إلا أن يكون المدرك مدركًا بإدراك قام به ، كما كان كون المتحرك
متحركًا بحركة قامت به .

قال الإمام أبوالمعالى : « وذهب ابن الجبائى وشيعته إلى

تنفى الإدراك شاهداً وغائباً . والمصير إلى أن المدرك هو الحى الذى
لا آفة به ، وكل ما دل على اثبات الأعراض فهو دال على اثبات
الإدراكات . فإنا إذا استدللنا على ثبوت العلم يتجدد حكمه ، وهو كون
العالم عالماً ، ثم سبرنا الدلالة ، وقسمناها على حسب ما سبق من سبيل
التوصل إلى اثبات المعانى ، فيجربنا سياق الدليل إلى اثبات العلم
بكون المدرك مدركاً . وكما يتجدد كون العالم عالماً شاهداً ، ثم لا يلزم

ذلك غائبا ، فكذلك يتجدد كون المدرك مدركا ، ومن حمل المدرك مدركا
ومن حمل كون المدرك مدركا على كونه حيا ، وانتفاء الآفة عنه ، لم
يتجه له انفصال عن من يسلك هذا المسلك بعينه في العلوم والقدر
والارادات وان حمل الادراك على حصول بنية مخصوصة . والجملة
المغنية عن التفصيل : ان نفى الادراكات يطرق القوادح الى سبيل اثبات
الأعراض »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم ان الأدلة يجب اطرادها
فاذا ثبت ان يحدد حكم لجوهر لم يكن له قبل دليل على ثبوت علة
أوجبت ذلك الحكم ، وجب اطراد ذلك في سائر الأحكام المتحددة .
والا كان ذلك كسرا للدليل . واذا انكسر الدليل لم يكن دليلا . فلو صرف
كون المدرك مدركا الى بنية مخصوصة ، للزم ذلك أيضا في سائر
الأعراض . وقد ثبتت الأعراض بتجدد أحكامها ، فليجب ذلك فيها
طرادا .



قال الإمام أبو المعالي : « فاذا ثبت الادراك لما أشرنا
اليه ، فاعلموا : ان الادراك لا يقتصر الى بنية مخصوصة لمن اثبت الادراك
من المعتزلة المجمعون على افتقار الادراك الى بنية مخصوصة . وهذا
باطل من أوجه أقرها : ان الادراك الواحد لا يقوم إلا بالجواهر الفرد ،
ثم لا اثر للجواهر المحيطة بمحل الادراك في محل الادراك . فان
كل جوهر مختص بحيزة ، موصوف بأعراضه . وقد يؤثر جوهر في
جوهر آخر ، فاذا ثبت مما ذكرناه : ان الجواهر التي يقدر اجتماعها
مع محل الادراك غير مؤثرة فيه ، ووجودها في حكمها كعدمها ،
فيفضى مجموع ذلك الى القطع بنفى اشتراط البنية وتركيبها على صفة
مخصوصة . وذلك قاطع في مقصودنا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تبين أن الأحكام للجواهر إنما

هي بقيام أعراضها بها ، ولا يوجب جوهر حكما لجوهر آخر . إذ لو
أوجب له حكما لأوجبه لنفسه . وقد استحال أن يوجبه لنفسه بما تقدم
ذكره . فكذاك يستحيل أن يوجبه لغيره ، لأن الجواهر متماثلات . وحكم
المتماثلين أن يستويا فيما يجب ويجوز ويستحيل . وكذلك لا يجوز أن
يوجب عرض قائم بمحل حكما لمحل آخر .

إذ لو جاز ذلك ، للزم منه أن يقوم سواد بجوهر ويكون الأسود
بذلك السواد ، غير الجوهر الذي قام به السواد . وكان يجب من ذلك أيضا
أن يقوم علم بـ « زيد » ولا يكون عالما به ، بل يكون العالم به « عمرو »
وفى بيان استحالة ذلك : أقوى دليل على أن حكم العرض مختص
بالمحل الذي قام به . وإذا كانت الأحكام [لا] تتوقف على الأعراض .
وأن الجواهر لا توجب أحكاما لجوهر ، علم بمجموع ذلك : أن المدرك
إنما ادرك لقيام الإدراك به ، ووجود الجواهر المماسمة له ، لا أثر لها
فى كونه مدركا . وفى صحة ذلك بطلان البنية التى اشترطها المعتزلة
فى الإدراك .



قال الإمام أبو المعالى : « ومما يقوى التمسك به فى نفي

اشتراط البنية : أن الشرط حكمه أن يطرد شاهدا وغائبا ولذلك قالت
المعتزلة : أنه لما كان كون الحى شرطا فى كونه عالما شاهدا ، لزم القضاء
بمثله غائبا . ولو كان كون المدرك مدركا مشروطا بكونه مبنيا ، للزم
وصف البارئ تعالى بكونه مبنيا . تعالى الله عن قول المبطلين «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما جمعت المعتزلة بين الغائب

والشاهد بالشرط ، وإن كانت لم تجمع بينهما بالعلة . فالتزموا كون

البارى تعالى حيا حين وجب كونه عالما ، لكون وجوده حيا شرط فى وجوده عالما ، لزمهم على ذلك أن يطردوا الشرط فى مسألة الادراك ، لأنهم جعلوا البنية شرطا فى كون المدرك مدركا ، فلزمهم أن يطردوا ذلك غائبا ، لالتزامهم طرد الشرط . وذلك يقضى عليهم بكون البارى جل وعز مبنيا حين كان مدركا . والحكم بكونه مدركا حكم بكونه جسما . والمعتزلة لاتعتقد كون البارى تعالى جسما . لكن أصولهم القاسدة وقواعدهم الواهية ساقتهم الى أن يحكموا بكون البارى تعالى جسما - تعالى الله عن ذلك - وهذا حكم الأصول التى لم تحكم دعائمها ، ولا أسست على الصحة مبانيها .

* * *

قال الإفتاء أبو المعالي : « واذا ثبت الادراك وتقرر عدم

افتقاره الى بنية وجواز قيامه بالجوهر الفرد ، فنبنى على ذلك أصلا فى ايضاحه بطلان عصمة المعتزلة . وذلك أنهم قالوا : لا يدرك المدرك بادراك هو الرؤية حتى ينبعث شعاع من ناظر الرائي ويتصل بالمرئى ، فاذا اشد الشعاع وتحقق انبعائه من الحاسة على المرئى ، واستقرت فواعده عليه ، ولاقى الطرف الآخر المرئى ، ولم ينب عنه ، فيرى عند ذلك

واذا كان بين المرئى والرئى حجاب كثيف يمنع الشعاع من النفوذ ، لم يره اذا ابعدت المسافة بحيث تنبو الأشعة عنها وتبدد ، فلا يرى البعيد . وان أفرط قربه من الناظر ، وامتنع بافراط القرب انبعاث الأشعة ، لم ير أيضا . ولذلك لم ير داخل الاجفان عندهم ، وحملوا رؤية الرئى عند النظر الى جسم ثقيل على ذلك . فقالوا : الأشعة تنبعث فاذا لاقى جسما صقيلا ، لم تثبت فيه ، اذ لا تخرس للثقل ، فينعكس الشعاع على الناظر ويتصل به فيدرك نفسه ، واذا

تُفَرِّجُ الشَّعَاعَ مِنَ الْأَحْوَالِ وَغَيْرِهِ ، لَمْ يَدْرِكْ الْمَدْرَكَ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ ،
لِعَدَمِ اشْتِدَادِ الشَّعَاعِ .

فِي هَذَا نِزَانٍ طَوِيلٍ لَا يَحْتَمِلُ هَذَا الْمَعْتَقِدُ شَرْحَهُ «

قَالَ الْمُفَسِّرُ أَبُو بَكْرٍ بْنُ مَيْمُونٍ : إِذَا قَدْ تَبَيَّنَ فِيمَا مَضَى اسْتِحَالَةَ

اشْتِرَاطِ الْبِنْيَةِ فَاسْتِرَاطِ الْأَشْعَةِ مَمْتَنِعٌ بِمَا امْتَنَعَ بِهِ اشْتِرَاطُ الْبِنْيَةِ .

قَالَ الْإِمَامُ أَبُو الْمُعَالِي : « وَكُلُّ مَا هَذُوا بِهِ مَبْنَى عَلَى مَنَعِ

أَشْعَةٍ هِيَ أَجْسَامٌ لَطِيفَةٌ مُضِيئَةٌ مِنْ حِصَانَةِ الْبَصَرِ ، وَلَا يَجُوزُ انْبِعَاثُهَا
مِنْ غَيْرِ بِنْيَةٍ لِلْعَيْنِ . وَإِذَا أُبْطِلْنَا بِمَا قَدَمْنَا ، افْتَقَارَ الْأَدْرَاكُ وَكَوْنَ الْمَدْرَكَ
مَدْرَكَ إِلَى بِنْيَةٍ ، فَذَلِكَ يَتَضَمَّنُ إِفْسَادَ مَا رَتَّبُوهُ عَلَى الْبِنْيَةِ لِامْخَالَةِ »

قَالَ الْمُفَسِّرُ أَبُو بَكْرٍ بْنُ مَيْمُونٍ : قَدْ تَقَدَّمَ فِيمَا مَضَى أَنَّ الْأَحْكَامَ

لِلْجَوَاهِرِ ثَابِتَةٌ لَهَا بِأَعْرَاضِهَا ، وَتَقَدَّمَ أَنَّ الْجَوَاهِرَ وَالْأَجْسَامَ لَا أَثَرَ لَهَا
فِي قِيَامِ عَرْضِ بَجَوْهَرٍ ، وَلَيْسَ فِي الْأَعْرَاضِ مَا يَشْتَرِطُ فِيهِ وَجُودَ
جَوْهَرِينَ إِلَّا لِلتَّالِيفِ وَالْمَاسَةِ ، لِأَنَّ ذَيْتَكَ الْعَرَضِينَ لَا يَعْقِلُ مَعْنَاهُمَا
إِلَّا مَعَ تَقْدِيرِ جَوْهَرِينَ . فَإِذَا ثَبَتَ هَذَا الْأَصْلُ تَبَيَّنَ مِنْهُ اسْتِحَالَةُ اشْتِرَاطِ
انْبِعَاثِ الْأَشْعَةِ فِي كَوْنِ الْمَدْرَكَ مَدْرَكَ .

قَالَ الْإِمَامُ أَبُو الْمُعَالِي : « ثُمَّ الشَّعَاعُ أَجْسَامٌ لَطِيفَةٌ فِي

دَاخِلِ الْعَيْنِ تَبَعَتْ مِنْهَا عِنْدَ فَتْحِ الْأَجْفَانِ . فَيُقَالُ لَهُمْ : مَا الَّذِي يُوْجِبُ
انْبِعَاثَهَا ؟ وَهَلَا اسْتَقْرَتْ فِي أَحْيَازِهَا ؟ وَمَا الْمَوْجِبُ لِانْقِبَاضِهَا
وَإِنْبِسَاطِهَا ؟ فَانْ زَعَمُوا : أَنَّ فِي الْحَاسَةِ اعْتِمَادَاتٍ تُوجِبُ دَفْعَ الْأَشْعَةِ
فَذَلِكَ عَلَى فِسَادِ أَصْلِهِمْ فِي التَّوَلُّدِ ، وَهُمْ غَيْرُ مُسَاعِدِينَ عَلَيْهِ . ثُمَّ عِنْدَهُمْ
أَنَّ الْعِظْمَاتِ الْمَلْزَمَةَ تَكُونُ سَفَلِيَّةً كَالْعِظْمَاتِ الثَّقِيلَةِ . وَعُلْوِيَّةً

كاعتمادات لهيب النار اذا اضطرمت ، فاما ساير الجهات فالاعتمادات فيها مجتلبة مكنسبة ، والناظر ليس يجتلب اعتماد علي جهة كما يجتلبه اذا حاول دفع ثقل يمنة أو يسرة .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الالتزام الذي ألزمهم الامام

صحيح ، لأن الأشعة اذا كانت متصلة بالجاسة المدركة فكيف يفرضون حركتها وانقباضها ، وانبساطها ؟ وهلا كانت ساكنة ؟ فإن زعموا : أن الاعتمادات علي من أثبتها هي المقتضية للانقباض والانبساط وهذا خوض منه في التولد . والتولد باطل ، علي ما سنبطل في باب :

ثم هذه الاعتمادات لاتخلو من أن تكون طبيعية كما يزعم الطبيائون ، واما إن تكون مجتلية ، فان زعموا : أنها طبيعية فلا يوجد ذلك الا في جسمين ثقيل أو خفيف . والثقل من الأجسام الأرضية والماء فانهما يطلبان المركز . الا ترى أنك اذا سقط حجر من يدك أو ماء من زق . وانب في موضع عال ، فان ذينك الجسمين يطلبان المركز وهما الذاهبان الي الوسط . واعتماد جسمين خفيفين يطلبان العلو وهما الهواء والنار . الا ترى أنك إذا نفخت زقا حتى امتلأ من الهواء ، ثم مهرته ، وادخلته في ماء بغميره ، ثم جللت وجاء ذلك الزق ، فان الهواء يخرج منه ، ويذهب علوا لدورانه حول الوسط . وكذلك الجذوة من النار ، لاتزال تضطرم طالبة الدوران حول الوسط . وهذان الجسمان خفيفان وغير هذين الاعتمادين ، انما يكون مجتلبا الا ترى أنك تأخذ الحجر الثقيل الطالب للوسط ، وترمى به الي الهواء ، فيمر ذاهبا باعتماد مجلب لا باعتماد طبيعي ؟ وكذلك ضغط الهواء في الماء ، بان تأخذ حفنة فتكبيها علي صفحة الماء ، ضاغطا لها حتى تصل الي الأرض والهواء حاصل في الحفنة . فاذا تركت ضغطها انسل الهواء ذاهبا ، دائرا حول الوسط . وهذه الاعتمادات التي في العين ليست طبيعية ، لأنها لم تذهب حول الوسط ولا الي الوسط ، فلم يبقى الا [أن]

يكون مجتلبا . والمجتلب لا يكون الا بقصد القاصد الى ذلك الاختلاف .
والناظر لا يعلم قصده الى اجتلاب اعتماد .

قال الإمام أبوالمعالى : « وإن قالوا إنما ينبعث الشعاع
بحركات الحدقة والأجفان . فذلك محال . فإن من يضطلم أجفانه ، يرى
إذا سكنت حدقته . فإذا ثبت أنه ليس انبعاث الأشعة موجبا ، وإن
عد من خلق الله ، فلزم أن يقدر جواز عدم خلقه حتى يجوز أن يفتح
الحى المدرك غير الموعوف عينه ، وترتفع الحواجب ولا يريد الله تعالى
انبعاث الشعاع ، فلا يرى عند ذلك شيئا »

قال المشير أبو بكر بن ميمون : « إذا رخصوا تلك الاعتمادات الى
حركة الحدقة والأجفان ، يسئلون عن سكون حدقته وأجفانه ولم يكتسب
فهما حركة فلا باعث للشعاع على هذا . وكذلك من قطعت أجفانه
وبقيت حدقته وسكنها ولم يحركها فى جهة ، فحقه أن لا يرى . وهم
يزعمون أنه لا بد له من أن يرى فى هذه الصورة المفروضة . وإذا ثبت
من هذه الأدلة المقامة أن انبعاث الأشعة ليس موجبا للرؤية . وقد وجدت
الرؤية . فحق ذلك أن يصرف الى خلق الله جل وعز .

وإذا كان الأمر كذلك جاز أن يفتح السليم البصر عينه ، ولا يرى
شيئا . إذا لم يخلق الله جل وعز الإدراك له ، لأن خلق الإدراك جائز .
والجائز متردد بين العدم والوجود . وهذا حكم التجويز العقلى .
وأما العادة المطردة وسنة الله المستبته ، فهو أن يرى السليم الحاسة
فى هذا الفرض الذى فرضناه .

وقول الامام « وهذا من أمحل المحال » ان كان اراد الامام بقوله
« أمحل » تفضيل المحاليه . فهو خطأ . لأن الميم فى المحال زائدة ،
وعين الكلمة الواو أو الياء المنقلبة منها فى المضارع ، فكان حقه أن
يقول : من أحول المحال أو أحيل المحال . هذا على رأى من يجوز

بناء التفضيل من أفعال ، وأن كان أراد بأمحل أفعال من المحل الذي هو الكذب ، كما قال الشاعر :

محول كذوب يجعل الله جنة .

فان ذلك جائز لأن المخبر عن ثبوت المحال كاذب .

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يصعب موقعه عليهم : أن

نقول لئن كان الجوهر يرى الاتصال الشعاع به ، فما بال لونه يرى وهو عرض . وقد رئي . ولا يجوز الاتصال بالأعراض ؟ فان قالوا : إنما يرى ما يتصل به شعاع أو ما يقوم بما يتصل به الشعاع فنقول : مفاد ذلك يلزمكم جواز رؤية الطعوم والروائح ، لأنها تقوم بما يتصل بالشعاع به »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « حكم الشرط أن يستقل بتصحيح

مشروطه ، فاذا زعمت المعتزلة أن اتصال الشعاع بالمرئي هو شرط في صحة رؤيته ، ابطال ذلك عليهم برؤية العرض ، فاننا نرى السواوات والبياض . وتختلف الأئمة في رؤية الحركات . فمنهم من يجوز رؤيتها - وهو الأظهر - لانا نفرق بين حال الرجل مثلا واقفا ساكنا ، وبين حاله ماشيا وجاريا ، كما نفرق بين حاله وهو أبيض مثلا واقفا ساكنا ، وبين حاله ماشيا وجاريا ، كما نفرق بين حاله وهو أبيض وبين حاله وهو أسود . ومنهم من قال : ان الحركة لا تدرك ، لأن الرجل اذا كان في سفينة والريح تجرى بها ، فينام ثم يستيقظ فإنه لا يفرق بين حاله عند استيقاظه وبين حاله قبل نومه فلو كانت الحركة مرئية ، لفرق المدرك بين الحركتين كما يفرق بين تضاد البياض والسواد . وهذا مخيل جدا . فاذا تبين أن الأعراض تدرك واتصال الأشعة لا يصح فيها ، إذ لا يتصل متصل الا بجسم ، فقد بطل على هذا قول المعتزلة أن المصحح للرؤية

اتصال الشعاع بالمرئى ، لاننا اريناهم مرئيا لا يجوز ان يتصل به شعاع .

ثم ان المعتزلة لما الزموا هذا راضوا ان ينقصلوا عنه . بان قالوا : المرئى لا بد ان يتصل به الشعاع او يقوم بها يتصل به الشعاع . فيقال لهم عند : ذلك جوزوا رؤية العيوض والجزادات والقدر ، وغير ذلك من الاعراض التى أجرى الله العادة بان لا ترى . فانها وان لم يتصل بها الشعاع ، فقد قامت بالجسم الذى تتصل به الاشعة : فقد انكسر شرطهم . والشرط اذا انكسر بطل كونه شرطا . لا سيما على رأى من يرى ان الشرط علة فى صحة الشرروط . ولا شك ان العلة اذا لم تطرد لم تكن علة .

قال الإمام أبوالمعالى : « ونقول لهم ايضا : عندكم ان الجوهر الفرد لو مثل فى سمت الشعاع لما رئى . وقد اتصل الشعاع على استداد به . ولقد قدرنا انضمام جواهر اليه لما خصه من الشعاع الا ما اتصل به ، اذ قدر فردا . وكل ذلك دال على بطلان الاشعة من الناظر واتصالها منه . »

قال المفير أبو بكر بن ميمون : هذا التزام صحيح يبطل ما ادعوه من اتصال الشعاع بالمرئى ، لان الجوهر الفرد غير مرئى مع اتصال الشعاع به عندهم . فلو كان المصحح للرؤية اتصال الاشعة لمرئى الجوهر الفرد كما يرى الجسم . وفى امتناع رؤيته دليل على بطلان كون الاشعة مصححا للرؤية .

قال الإمام أبوالمعالى : « واذا امتدل المضالفون على ما اعتقدوه من انبعاث الاشعة » الى آخر الفصل :

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إن الله عز وجل جعل قضايا

العقل ثلاثا : ضروريا ومستحيلا وممكنا . فالضروري لا يبد من حصوله
ووجوده . والمحال لا يبد من عدمه . والممكن متردد بين الوجود
والبارى جل وعز أجرى عادات طردها ولم يخرقها إلا معجزة لنبي
أو كرامة لولي . فرأى القدماء ومن تابعهم من المعتزلة أن حكم العادات
ماطرادها كحكم الضرورة التي لا يبد من حصولها ووجودها . ولما رأوا
العادات بان القرب المفرط والبعد المفرط يمنع ذلك كله من الرؤية ،
ظنوا أن ذلك قضية عقلية ضرورية لا يجوز عدمها بحال . ومن قال
بهذا يلزمه انكار معجزات الأنبياء . فإنا نعلم أن الخشب ليس فيه
حياة ولا تقوم به حركة اختيارية . ثم إنا هطمنا بالتواتر المؤدى الى العلم
الضروري : أن الله جل وعز قلب عصى موسى حية تسعى ، ولعنتم
أيضا إن ابراهيم الخليل - على نبينا وعليه السلام - لم تحرقه النار
مع اطراد العادة . على أن النار محرقة . فهذا كله وإن اطراد واستتب ،
فإنما ذلك عادة أجراها الله جل وعز ولو شاء أن يخرقها لانخرقت .

وكان رسول الله ﷺ يرى من وراءه . قال ﷺ : أترون أنه يخفى
على ركوعكم وسجودكم وخشوعكم ؟ إني لأراكم من وراء ظهري « ولم
تكن مقابلته للمرثيات مصححا لرؤيته لها .

وكذلك الشبع والرى . أجرى الله العادة بأنهما يوجدان بعد الأكل
والشرب . وإذا خرق الله العادة جاز أن يوجد دون تقدم أكل ولا شرب .
ولما نهى رسول الله ﷺ أصحابه عن التوصلان ، فقالوا له : يا رسول الله
إنك تواصل ، قال عند ذلك : « إني لست كهيتكم . إني أبيت يطعمني
رى ويمتقيني « فقد جاء بشبعه وريه علي غير الطريق المعتاد .

ودعوى المعتزلة أن البعد المفرط مانع من الرؤية ينقض عليهم
رؤيتنا الكواكب . ألا ترى أننا نرى الكواكب الغائبة وهي في الفلك

الثامن . ونرى « زحل » وهو فى الفلك السابع . ونرى « المشترى » وهو فى الفلك السادس . وكذلك نرى سائر الدزاري على بعد أفلاكيها منا . وكذلك دعواهم أن الحجب مانعة من الرؤية منتقض عليهم برؤيتنا ما وراء الأجسام الشفافة كالبلور والزجاج وغير ذلك ، فإنها حجب كان حقها أن تمتع الأشعة من الاتصال بالمرئى .

فعلم بذلك كله : أنها عادات أجراها الله جل وعز وإذا شاء خرقها خرقها .

روى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان يخطب ذات يوم على منبر رسول الله ﷺ وكان قد وجه « سارية » أميرا من أمرائه لقتال الكفار يد « نهاوند » وأراه الله ذلك الجيش . والمشركون قد أرادوا اغتيالهم يكمين . كانوا قد كمنوه . وكان بقرب سارية جبل ، فقطع « عمر » ما كان من خطيبته . وقال : سارية الجبل فاسمع الله سارية صوته ، فاستند إلى الجبل ، هو ومن معه من المسلمين . وكفاهم الله كمين المشركين . ثم فتح الله للمسلمين فيهم فهزموهم .

فصل

فى الإدراكات

قال الإمام أبو المعالى : « الإدراكات خمسة »

الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إذا أطلق المسلمون الإدراك

فانهم يريدون الصفة التى تقوم بالمدرک ، فيكون بها مدركا ، كما ان العلم صفة تقوم بالعالم فيكون بها عالما . فالبصر مدرک بادراك هو البصر ، وكذلك السامع وكذلك الشام ، له ادراك يدرك بها المشومات ، والذائق له ادراك يدرك بها المذوقات من الطعومات والمشروبات . واللامس له ادراك يدرك به اللين والخشن والحر والبارد . والحاسة

تطلق على الجارحة التي يقوم الادراك بجزء منها كالعين في حـق
المنبصرات ، والانف في حـق المشمومات ، والفم في حـق المطعومات ،
وجميع جسد الانسان في حـق الملموسات ، وأما الشم والذوق واللمس ،
وان عبر بها عن الادراكات ، فليست ادراكات .

ألا ترى انك تقول شممت التفاحة فلم أدرك ريحها ، وذقت الشيء
فلم أجد طعمه ، ولمست النار فلم أدرك حرارتها ؟ فلو كانت هذه الأشياء
هي نفوس الادراكات ، لكان في هذا جمع بين النفى والادراكات . ومحال
تقدير الشيء منفيًا ثابتًا في حال ، ومن الادراكات التي لا بد من اثباته
وجدان الانسان . ألمه ولذته وخزنه وفرحه . ولا ينبغي أن يظن بهذا
أنه راجع إلى العلم ، لأننا نعلم على الضرورة . فجرى العادة أن
المضروب بالسياط بحضرتنا متالم لامحالة ، فنعلم تألمه ولا ندرك
ألمه . فلو لم يكن هنالك إلا العلم لوجب أن نتالم كما يتالم . لأننا
عالمون بتألمه ، أو نترفه كما يترفه . فلما باينت حاله خالفنا ، علمنا
أن ذلك إنما كان لأنه قام به ادراك للألم ولم يقم ببناء .

فصل

كل موجود يجوز أن يرى

قال الإمام أبوالمعالى : «اتفق أهل الحق على أن كل

موجود ، يجوز أن يرى . وذهب المحققون منهم : إلى أن كل ادراك
يجوز تعلقه بقبيل من الموجودات في مجرى العادات » إلى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المصحح للرؤية عند أهل الحق :

الوجود . إذ لو قال قائل : أن المدرك إنما هي الأجسام للزم من ذلك
إلا يدرك . ولو زعم أن المدرك هي الأعراض ، للزم منه ألا يرى الأجسام
ولما وجدنا الرؤية تعم الأجسام والأعراض ، وعلمنا أن الحبال التي
يجتمعان فيها إنما هو الوجود ، قضينا بأن كل موجود يجوز أن يدرك .

وان كانت العادة قد جرت بان بعض الموجودات لا تدرك . كالبارى جبل
وعز الذي لا تدركه في الدنيا ، وبكالعلوم والإدراكات فإنها ذاك جرى
عادة . وكل ادراك يتعلق بقبيل من الإدراكات ، فإنه يجوز أن يتعلق
بمئات المدركات ، التي لم تجر العادة بان يدرك بها ، فأدراك البصر
يجوز أن تدرك به بالمسموعات والمذوقات والمشمومات .

فان قيل : اذا قلتم بان كل موجود يجوز أن يدرك فما تقولون
في الإدراك ؟ أيجوز أن يدرك أم لا ؟ فان قلتم : انه يجوز أن يدرك ،
أفيدرك بنفسه كما يعلم العالم عليه بنفس ذلك العلم ، أم تقولون انه
يجوز أن يدرك بأدراك آخر ؟ وان قلتم ذلك لزم منه أن يجوز ادراك
الإدراك ويتسلسل ذلك . قلنا : لا يجوز أن يكون الإدراك مدركا بنفسه ،
اذا لو كان مدركا بنفسه لوجب أن ندركه في وقتنا . لأن الإدراك انما
يتعلق بالمدرک لنفسه . ولما لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أنه يجوز أن
يدرك بأدراك آخر .

والذي الزموه من أن ذلك الإدراك كان يجوز أن يدرك ، فانا
نجوز ذلك ما لم يؤدي الأمر الى وجود مالا يتفاهى ، وكل ما لم ندركه
فانما لم ندركه لمناح بنا في الإدراك . لكن الموانع القائمة بغير المدرك ،
يجوز أن ندركها حين لم تقم بنا ، فنعدم ادراكنا .

فصل

الموانع من الإدراك

قال الإمام أبو المعالي : « كل ما يجوز أن تدرك فانا
لا ندركه لقيام مانع مضاد لادراك ما يجوز ادراكه » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الجوهر القابل
لعرض وضده فانه لا يخلو عن أحدهما ، فلا بد أن يكون للإدراك ضد
هو مانع منه ، ومضاد له . فاذا لم يقم بنا ادراك قام بنا ضده . ولو

أن مدعيا يدعى أن الإدراك لا ضد له ، للزم أن يقوم الإدراك بمدرك
أبدا . ولا يزول عنه لأن العرض الذي لا ضد له ، لا يخلو المحل عنه
بوجه . والموانع متعددة حسب تعدد الإدراكات . وهذه الموانع التي
أثبتناها ، لم تثبتها المعتزلة . وصرفت هذا إلى القرب والبعد المفرطين ،
وعدم انبعاث الأشعة . وتلك الشروط التي تقدم نقلها وكذلك العماء
ليس عندهم صفة قائمة بالأعمى ، وإنما هو انتقاص بنية الحاسة
والقائل بهذا يضطره إلى انكار الأعراض ، حتى يجعل السهو والذهول
والغفلة والآلام وغير ذلك راجعة إلى انتقاص البنية . وكل ما دل على
إثبات الأعراض وكونها مغايرة للجواهر ، فإنه دال على ثبوت هذه
المذكورات أعراضا . وفيما تقدم في إثبات الأعراض كفاية . ومن شاء
يجدد بها عهدا ، فليجده هنالك .

فصل رؤية الله تعالى

قال الإمام أبوالمعالى : « ذكرنا من مذهب أهل الحق أن
البارى سبحانه وتعالى يجوز أن يرى . ونقلنا مخالفة المخالفين . ثم
معظم المعتزلة متفقون على أن البارى تعالى يرى نفسه . وهو فى معتقد
هؤلاء يستحيل أن يرى بالحواس ، ويستحيل أن يرى من غير حاسة »

قال الإمام أبوالمعالى : لما اشترط المعتزلة فى الإدراك
اتصال الأشعة بالمدرک ، استحال على رأيهم هذا أن يرى البارى تعالى .
لاستحالة اتصالات الأشعة به . إذ لا تتصل الأشعة إلا بجسم . واستحال
عندهم أيضا أن يدركوه من غير حاسة ، لأنهم يعتقدون أن جرى العادات
ثابته ثبوت القضايا العقلية .



قال الإمام أبو المعالي : « وذهبت شذمة من المعتزلة الى

أن الباري تعالى يرى نفسه • وإنما يمتنع عن المحدثين من حيث يرون
بالحاسة ، واتصال الأشعة • وذهب « الكعبي » وصحبه الى أنه تعالى
لا يرى • ولا يرى نفسه ولا غيره • وهذا مذهب الكفار »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لم يوجبوا للباري تعالى

حكم الادراك • وإنما يرجع كونه سميعا بصيرا الى كونه عالما • فلهذا
منعوا كونه رائيا لنفسه • وقد سبق دليل اثبات كونه سميعا بصيرا فيما
تقدم •



قال الإمام أبو المعالي : « والذي نعول عليه في اثبات

جواز الرؤية بمدارك العقول أن نقول : قد أدركنا شاهدا ، مختلفات وهي
الجواهر والالوان • وحقيقة الوجود يشترط فيها الاختلافات وإنما يؤوول
اختلافها الى أحوالها وصفات انفسها • والرؤية لا تتعلق بالأحوال فان كل ما يرى
ويميز على الحقيقة في حكم الادراك فهو ذات على الحقيقة ، والأحوال
ليست بذوات • فاذا تقرر بضرورة العقل أن الادراك لا يتعلق الا بالوجود
وحقيقة الوجود لا تختلف • فاذا رثى موجود ، لزم تجويز رؤية كل
موجود ، كما أنه اذا رثى جوهر لزم تجويز رؤية كل جوهر ، وهذا
قاطع في اثبات ما نبغيه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال الامام • لأننا اذا

رأينا الأجسام تدرك ، وبعض الاعراض تدرك ، ومخالفة الاعراض
الجوهر ، بين ظاهر • ونعلم أن الجسم مارثى لكونه جسما ، اذ لو
كان الأمر كذلك ، لم يرى العرض • وكذلك نعلم أن مارثى من الاعراض

لم ير لكونه عرضا ، اذ لو كان الامر كذلك لم تر الاجسام . والامر
الذى يجتمع فيه الجوهر والعرض ، هو الوجود ، فعلمنا بذلك ان
المصحح للرؤية هو الوجود .

فان قيل : هلا جعلتم الحدوث هو الذى يصحح الرؤية من حيث
اجتمع فيه الجوهر والعرض ؟ قلنا : الحدوث لا يرجع الى ثبوت ،
وانما يرجع الى نفي . لان حقيقته : ما وجد بعد ان لم يوجد والنفي
لا يثبت حكما ولا يصح مشروطا ، لاسيما على رأى من يرى ان الشرط
علة فى صحة المشروط ، والنفي لا يكون علة . والمعترض بهذا قصده نفي
رؤية الله جل وعز لانه اذا جعل الحدوث هو المصحح للرؤية والبارى
جل وعز قديم ، فخرج عن حكم ذلك الشرط .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : لو كانت الرؤية

لا تتعلق الا بالوجود لما أدرك المدرك اختلاف المدركات ؟ وهذا السؤال
وجهه « البهشية » فان من أصلهم ان الادراك لا يتعلق بالوجود ،
وانما يتعلق بخاص وصف المدرك ، والذى ذكره فى نهاية التناقض الى
آخر قولهم » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « ابن الجبائى » لما أثبت

الحال زعم أنها لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة . وكان
هذا رايه لئلا يتخيل متخيل الحال ذاتا . فاذا منع ان تكون معلومة
فكيف يصح ان يقدرها مدركة ، وتعلق الادراك اخص من تعلق العلم ؟
لان العلم يتعلق بقضايا العقل الثلاثة : الواجب والجائز والمستحيل .
فقد تعلق بالنفى المحض والعدم الخالص . واما الادراك فانه لا يتعلق
بالموجود على رأينا أو ببعض الموجودات على رأيهم . ثم كل مدرك
للمشء عالم به ، واثبات ادراك لم يصحبه علم محال .

فان قال « الجبائى » : ما بال الاحوال علمت عند ادراك الوجود ؟

فانه يقال لهم : هذا كادعائكم ان العلم بالتوجود حصل عند ادراك الاحوال . ولا ينكر تلازم أمرين . الا ترى ان الارادة للشيء تقارن العلم به على اختلاف حكم الارادة وحكم العلم ؟ وكذلك الألم اذا قام بمحل فان العلم به يقوم أيضا بذلك المحل .

قال الإمام أبوالمعالى : « واما من نفى جواز الرؤية .

فمما يعولون عليه : ان البارئ تعالى لو كان مرئيا ، لزايناه فى وقتنا . اذ الموانع منتفية . وهى القرب والبعد المفترضان والحجب الحائلة ونحوها . فلما لم نره كان ذلك دالا على اننا لا نراه لاستحالة رؤيته . فنقول لهم : لم حصرتم الموانع فيما ذكرتموه ؟ ولم انكرتم مزيدا عليها » الى آخر قوله

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كل من اراد حصر أمر ما ،

واستدل بانه لم يشاهد غير ما انحصر له ، فانه مقصر فى استدلاله غير آت ببرهان ولا حجة . وما هو الا بمنزلة من قال : انا لم نشاهد الا سماء واحدة . فلا تثبت غيرها من السموات . وهو من القصور بحيث لا يخفى ولا يرتاب فى سقوطه . فاذا قال هؤلاء : لو كانت الموانع غير ما ذكرنا ، لأحطنا بها علما . فيقال لهم عند ذلك : المخلوقون عرضة للزلل ، ومظنة للغلط . ومتى حصلت لهم الاحاطة بالمعلومات حتى يجعلوا بحثهم ونظرهم شاهدا لاصابتهم ودليلا على صحة دعواهم ؟

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم نقول : يم تنكرون على من

يزعم اننا لم نره لموانع قائمة بالحاسة مضادة لادراكة ؟ فان قالوا مفاد هذا المذهب يفضى بمعتقده الى ان يجوز ان تكون بحضرة اطلال واشخاص واطواد شامخة وجبال راسخة وهو لا يراها ، اذ لم يخلق

له الإدراك لها • والتزام ذلك جهل وانسلاخ عن موجب العقل • قلنا :
هذا الذي ذكرتموه تعويل على تهويل لا تحصيل له « الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العادات التي أجراها الله - جل

وعز - لا يجوز للعاقل أن يعتقد أن تنخرق الا معجزه لنبي ، وقد
أجرى الله العادة بأن يدرك المدرك المدركات • فهذه العادة لا يجوز
للعاقل أن يعتقد انخراقها في غير موضعها فلو كانت بحضرتنا أطواد
وجبال ، لأدركناها •

ثم يقال لهؤلاء : جوزوا أيضا في حق الذي يغمض أجفانه أن يكون
الله جل وعز قد خلق في حال تغميضه لأجفانه جبالا وأطوادا •
وهذا مالا يصح أن يعتقد به نبي وان كانت قدرة الله جل وعز متسعة لذلك •
وكما أننا نعلم أن الله جل وعز قادر على أن ينشئ بشرا سويا من غير أن
يردده في أطوار الخلق ومن غير أن تحجبه مشيمة أو سجن في رحم •
كل ذلك جائز ، ومع جواز ذلك لا تتشكك اذا رأينا انسانا لم نعلمه
قبل ، في أنه لم يدر في أطوار الخلق ، بل أنشأه الله في وقته • هذا
ما لاسبيل لنا الى تجويزه ، وكذلك نعلم أن الله جل وعز قادر على أن
يرد دجلة « دما و « الفرات » لبنا محضا • ولا يجوز حصول ذلك
ووقوعه • ولا يتشكك في أن ذلك لم يقع •

فجرى العادات أمر حصل العالم الضروري لنا باطرادها ، حتى
اذا شاء الله جل وعز خرقها لمن خرقت له من الرسل استلب من صدور
العقلاء ذلك العلم الضروري • ألا ترى أن نبينا ﷺ قد خصص برؤية
الملائكة بحضرة أصحابه ، وأصحابه محجوبون عن رؤيتهم ، لما كان
ذلك الزمان زمان انخراق العادات ووقت ظهور المعجزات على غير
المعتاد المألوف •

قال الإمام أبو المعالي : « ومن شبههم ما إذا حقق رجح

الى محض الدعوى . مثل قولهم : الرأى يجب ان تكون مقابلا للمرئى
او فى حكم المقابل ، فيقال لهم فى هذا الضرب : أعلمتم ما ادعيتموه
ضرورة أم علمتموه نظرا ؟ فان ادعوا العلم الضرورى ونسبوا خصومهم
الى جحده سقطت حاجتهم » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لان كل من ادعى الضرورة فى

موطن النظر كان مباحتا ، وادعى عليه أنه يعلم فساد ما زعمه ضرورة .
ولو قبلت منه هذه الدعوى ، لصح لمجسم أن يقول : لا نعقل موجودا
ليس فى داخل العالم ولا خارجه ، ولا مجامع له ولا مفارق . فان
شبه المعتزلة فى نفي الرؤية كشبه المجسمة . فان ظنوا أنها توصلهم
الى العلم . قيل لهم : فالتزموا أيضا شبه المجسمة ، لأنها فى نمط
شبهكم . فاذا اثبتتم التجسيم لم يستحل عندكم جواز الرؤية .

قال الإمام أبو المعالي : « وينبغى للمبتدىء فى هذا الفن

أن لا يغفل عن معارضتهم بالعلم ، لانا كما نعلم الله جل وعز لا يمتنع أن
ندركه . لان الادراك طريق الى العلم »

فصل

رؤية الله تعالى فى الجنة

« قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية البارى تعالى . وهذا الفصل
يشتمل على ان الرؤية ستكون فى الجنان ، وعدا من الله تعالى صدقا
وقولا حقا . والدليل عليه من نص الكتاب قوله تعالى : « وجوه يومئذ
ناصرة ، الى ربها ناظرة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : النظر يقع فى كلام العرب على

وجوه : أحدها : ما يتعدى فعله الى مفعول بنفسه . تقول : نظرت

الرجل بمعنى أبصرته . قال الله تعالى : « أنظرونا نقتبس من نوركم »
[الحديد ١٣]

وقال امرؤ القيس
فاتكما ان تنظرونا ساعة
أى تنتظرانى

ومنه مالا يتعدى فعله الا بحرف جر ، ثم ينقسم ذلك . فان كان المقصد به الرؤية تعدى بالى . تقول نظرت اليك ، وان كان بمعنى الرحمة تعدى باللام ، تقول نظر الولي لليتيم . وان كان النظر بمعنى الفكر تعدى بفى تقول : نظرت فى العلم أى فكرت فيه . وهذا لاختفاء به فى مقتضى اللغة . والبارى جل وعز قد وصل « ناظره » بالى . فى قوله : « الى ربها ناظرة » فوجب ان يكون النظر ههنا بمعنى الرؤية . وهو نص لا وجه من الخروج عنه .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان عارضونا بقوله تعالى :
لاتدركه الأبصار » قلنا : فى الكلام على هذه الآية مسالك . منها : ان نقول الرب سبحانه وتعالى لا يدرك ، جريا على ظاهر الآية بل يرى »
الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ذكر أن « القاضى أبا بكر » لما استجلبه « عضد الدولة » من « البصرة » الى « الكوفة » وكان عنده رؤساء المعتزلة . وكان لرئيسهم مجلس يختص به ، قد وثر له . فجاء « القاضى أبو بكر » فجلس فيه . وكان ذلك بمراى من « عضد الدولة » وكان محتجبا عن أهل المجلس ، فأحفظه ذلك وساءه ان يستشرف الى تلك المرتبة من غير أن يعرض عليه الجلوس فيها . فلما حضر رئيس المعتزلة أرادوا مفاتحته بالسؤال . فقال له : بم تستدل على ان الله جل .

وعز - يرى في القيامة ؟ وما حججتك عليه من القرآن ؟ فقال له : دليلى قوله سبحانه وتعالى : « لاتدركه الابصار » فجعل بعضهم ينظر الى بعض وقالوا : ما نظنه الا لم يفهم السائل ، بل ظن انه يسأل عن انكار الرؤية فجاء بدليلنا . فاعادوا عليه . وقالوا له لم نسالك عن مذهبنا ودليلنا ، اذ نحن نفى الرؤية وانما سالناك عن دليلك على اثباتها . فقال لهم عند ذلك القاضى : قد أتيتكم بالدليل . قالوا : فابن وجه الدليل ؟ فقال لهم : أتقولون بدليل الخطاب أم لا ؟ فقالوا : نقول به . فاذا التزمتم القول به ، فان تقدير الآية لاتراه الابصار مدركا محاطا به . ودليله انه ماتراه (١) غير مدرك ولا محاط به . فعرفوا عند ذلك بعد غوره فى النظر وسداد فكره فى الجدل والخصام (٢) .

(١) من الممكن ان تقرأ : ماتراعى

(٢) لو نظر انسان فى عجائب الدنيا . وقال : رايت الله . فمعنى قوله انه لما رأى الآثار الدالة عليه ، فكانه رأى الله . ومثل ذلك ما لو قرأ انسان عن « مكة المكرمة » وسمع عنها ممن زارها واستيقن بوجودها ، فانه يقول : رايت مكة أى علمت بها علما مؤكدا منزلا منزلة الرؤية . لكن لايقول أحطت بها علما ، أو أدركت كل شىء فيها . لأن الاحاطة والادراك لا يكونان الا بالبصر . أى لا يكون الادراك الا لمن أحاط بالشىء المرئى بالبصر من جميع جوانبه . وفى الآية الكريمة نفى الادراك ، لا نفى الرؤية . لماذا ؟ لأن الآثار الدالة على الله تنزل منزلة رؤيته أى العلم به . والادراك متعذر بوسائل الادراك التى منها سلامة العين للبصر . والرؤية على الحقيقة هى النظر الى الشىء بالعين والرؤية على المجاز هى العلم بالشىء ولو لم ينظر اليه . فإله تعالى يقول لنبيه ﷺ وللمسلمين : « ألم تر كيف فعل ربك بعاد » ؟ وهو لم ير ، والمسلمون لم يروا . ولأن المعنى المجازى يجوز رؤية الله بمعنى العلم به ، لم يقل الله تعالى لاتراه الابصار ، بل قال : « لا تدركه الابصار » لئنفى رؤية البصر على المعنى الحقيقى . فان رؤية البصر هى التى يتمنى بها الادراك . ورؤية الله بالبصر ممتنعة بنص القرآن . فى قوله موسى عليه السلام : « لن نرائى » وفى قوله : « ليس كمثله شىء » =

ولما كان الادراك لفظا مشتركا بين ادراك الثمرة وهو انتهاؤها الى نضجها وادراك المطلوب وهو الانتهاء اليه قال الله تعالى : « لاتخاف دركا ولا تخشى » والى الاحاطة بقول أدرك فلان علما كثيرا ، وجب أن يكون البارئ تعالى غير مدرك ، اذ ليس منتهى الية ولا محاطا به ، فكما يعلم ولا يحاط به كذلك أيضا يرى ولا يحاط به . ثم ان الآية عامة لم تختص بوقت فيجوز أن يكون المراد : « لا تدركه الأبصار » وهو فى الدنيا . والآية التى استدللنا بها دالة على اثبات الرؤية فى وقت معلوم . فانبغى أن يحمل المطلق من هذه الآية على المقيد فى الآية التى استدللنا بها .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « وان عارضوا بقوله تعالى فى

جواب موسى عليه السلام « لن ترانى » فهذه الآية من أصدق الأدلة على جواز الرؤية » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : عقيدة الايمان لا تصح الا لمن

عرف صفات الله الواجبة له ، وعرف ما يستحيل عليه وما يجوز منه ، فمن عكس الأمر فجعل المستحيل جائزا والجائز مستحيلا ، لم يكن عالما بالله . ومن لم يكن عالما بالله فليس مؤمنا به . وقد علمنا أن منصب النبوة ومرتبة التكليم عظيمة شريفة فكيف يظن ممن اصطفى للرسالة وخص بالتكليم أن يعتقد فيما يستحيل على الله عند المعتزلة الجواز ، والمعتزلة ينسبون مجوزى الرؤية الى التكفير ؟ وان رفقا بهم نسبواهم الى التضليل . والأنبياء صلوات الله عليهم لهم الدرجة العليا . وهم المعصومون صلوات الله عليهم أجمعين .

= وما جاء من ان الكفار محجوبون عن ربهم ، فتأويله انهم محجوبون عن رحمته ، لا عن ذاته . وما جاء من أن الوجوه الناضرة تنظر الى ربها . فتأويله أنها تنظر الى نعمه وآلائه .

وما أقيح ممن انعقدت ريقة الاسلام في عنقه أن يظن بنفسه أنه
يفطن من تنزيه الباري جل وعز الى ما غفل عنه موسى الكليم .

قال الإمام أبو المعالي : « وان قال منهم قائل :

إنما يسأل موسى علما ضروريا وعبر عنه بالرؤية . قيل له : الرؤية المعبر
عنها بالنظر الموصول بالى ، نص في الرؤية ، ثم الجواب يحمل على
حسب الخطاب ، فما بال المعتزلة حملوا « لن ترانى » على نفي الرؤية ،
وحملوا السؤال في صدر الآية على غير الرؤية ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « هذا صحيح لأنهم اذا جعلوا

قوله « لن ترانى » دليلا على نفي الرؤية ، انبغى أن يكون قوله : « رب
أرنى انظر اليك » سؤالا للرؤية . وان حملوا النظر المسؤول في معنى
العلم الضرورى ، وكان « لن ترانى » نفيًا للعلم الضرورى ، سقط
حجاجهم بذلك علينا .

قال الإمام أبو المعالي : « وان قال منهم قائل : انما

سأل الرؤية لقومه ، قطعنا لمعاذيرهم اذ كانوا يسألونه ان يرهم الله
بجهرة . قيل لهم : هذا مخالفه للنص فانه عليه السلام أضاف الرؤية
المسؤولة لنفسه ، حيث قال : « أرنى انظر اليك » ثم كيف يظن بالكليم
أن يسأل ربه ما يعلم استحالته في حكمه لأجل قومه ؟ ولما سأله وقد
تجاوزوا البحر في أن يجعل لهم الها ، قال لهم : « انكم قوم تجهلون »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : في اختصاصه صلوات الله عليه

سؤال الرؤية دليل على أنه لم يسألها الا لنفسه ، لأنه صلوات الله عليه
لما كرمه الله بالتكليم شوقه بسماع الكلام الى الرؤية ، فسألها لنفسه
كما اختصت نفسه بسماع الكلام . ولو كان قومه السائلين وهو يعلم

استحالة ذلك على الله جل وعز لم يسألها كجا ذهلهم حين سألوه أن يجعرو
لهم اصناما يعبدونها وآلهة يعظمونها .

قال الإمام أبو المعالي : « وقد ذهبت شذمة من المعتزلة
الى أن موسى عليه السلام كان يعتقد جواز الرؤية غالطا » الى آخر
قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من اعتقد هذا فقد أزرى بالأنبياء
صلوات الله عليهم وجوز في حقهم أن يعتقدوا أن ربهم جسما على الغلط ،
حتى يبين لهم ذلك . فإذا كان الايمان لا يتحصل الا لمن علم ربه بصفاته
الواجبة له ، أو الجائزة وما يستحيل عليه فكيف لا يكون ذلك في حق
الأنبياء ولهم المرتبة الرفيعة والدرجة العلية ؟

قال الإمام أبو المعالي : « فإذا تبين أن سؤال موسى عليه
السلام دال على جواز ما سأل ، ثم سؤاله كان عن رؤية في الحال ،
فلا يقدر في النبوة ذهول النبي عن علم الغيب . وكان عليه السلام يظن ما اعتقده
جائزا ناجزا ، فأعلمه الرب تعالى بمكنون غيبه ، ثم سؤاله كان عن
رؤية في الحال ، فتبين حمل النفي على موضع السؤال » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما سمع موسى الكليم - صلوات
الله على نبينا وعليه - كلام الله الذي ليس بحرف ولا صوت ولا مشابه
لكلام المحدثين ، اشتاق الى رؤية موجود قديم لامثل له ولا نظير ،
فاعلمه الله جل وعز أن ذلك لا يكون ، ثم اختلف الناس في المعنى الذي
أوجب الا تكون الرؤية في الدنيا . فمنهم من قال : ان ذلك لم يكن لأن
الحاسة التي يحس بها في الدنيا فانية ، فلم يصح أن يرى بها
الباقي الذي لا فناء له .

وهذا مردود من وجوه :

أحدها : أن الحاسة لا اثر لها في الادراك - على ما سبق وان المدرك
انما يدرك بادرارك .

والثاني : ان الرؤية لو امتنعت من هذا الوجه لامتنعت أيضا
في الآخرة لأن الحاسة أيضا حادثة . فلو امتنع أن يرى الباقي بالفاتى ،
لامتنع أن يرى القديم بالحدث .

وقيل : أن المانع من ذلك ان العلم بالله واجب فلو أدرك لكان
العلم به ضروريا . والعلم الضروري لا يقع التكليف به . وفي هذا أيضا
نظر لأن من العلماء من يقول : أن الأنبياء يعلمون الله جل وعز ضرورة .
ولهذا فارق علمهم به علم من سواهم . ومن العلماء من يقول : أن نبينا
محمد ﷺ رأى ربه وان أنكرت (١) ذلك عائشة . واحتج من قال ذلك
بقول الله تبارك وتعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا ،
أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولا فيوحى بأذنه » فالتكليم من وراء
حجاب . هي حال موسى ﷺ لأنه أسمع الكلام ومنع الرؤية . وقوله
« يرسل رسولا » هو كافة الأنبياء يأتي اليهم جبريل عليه السلام
وتثبت مرتبة الوحي . وهي التي خص بها نبينا محمد ﷺ فلا يجوز
أن يكون حالها كحال موسى عليه السلام ولا كحال من يرسل اليه رسول ،
لما كان يكون في القسمة من التداخل ، فلم يبق الا أن يكون الوحي
تكليمه ورؤيته ، لئلا تتداخل القسمة .

وأما علم المغيبات فإنه يتوقف على اعلام الله جل وعز آياه لذلك .
الا ترى أن ابراهيم على نبينا وعليه السلام كان يستغفر لأبيه حتى علم
أنه لا يهتدى . ونهى عن ذلك . وكذلك نبينا عليه السلام كان يلح على
أبي طالب بالايمان ويسوقه الى الهدايه ، حتى أعلمه الله جل وعز
أن ذلك لا يكون ، بقوله تعالى : « أنك لا تهتدى من أحببت » [القصص ٥٦]
فأمسك عن ذلك .

(١) أتب : ص

فلم يكن انطواء الغيب عنهما قادحا في غلو مراتبهما وسمو
اقدارهما .

قال الإمام أبو المعالي : **فان قيل قد قدمت ان كل**
ادراك فانه متعلق جوازا بكل موجود ، وقود ذلك يلزمكم تجويز تعليق
الادراكات الخمسة بذات البارئ سبحانه « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم ان الشم والذوق واللمس
عبارات عن اتصالات ، وتبين ان تلك الاتصالات ليست حقيقية الادراك ،
فان الابخشم يقول شممت المسك فلم أدرك ريحه ، والالهى يقول طعمت
السكر فلم أدرك طعمه ، والحدرد يقول : لمست الحديد فلم أدرك لينه .
فلو كانت هذه الاتصالات نفس الادراكات ، لكان هذا . بمنزلة قولك :
أدركت الشيء ولم أدركه ، وتعاور النفي والاثبات على شيء واحد
محال . فالاتصالات محالات في حق البارئ جل وعز لانها من صفات
الأجسام . وأما الادراكات التي لا يشترط فيها الوجود المدركسات
فانها ثابتة في حقه - جل جلاله -

قال الإمام أبو المعالي : **فان قيل :** قد قدمت في الصفات
الواجبة ان الرب سبحانه سميع بصير واثبت العلم بالسمع والبصر فهل
تثبتون سائر الادراكات للبارئ تعالى ؟ قلنا : الصحيح عندنا اثباتها .
والدليل على اثبات العلم بالسمع والبصر ، دال على جميع الادراكات «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم ان السمع والبصر اثبتنا
للبارئ تعالى لانهما صفتا كمال ، واضدادها صفتا نقص . والبارئ

جل وعز مقدس عن النقائص . وكذلك أضداد الإدراكات المذكورات إنما هي آفات مناقضة للكمال . فوجب له جل جلاله وهو الكامل الوجود على الإطلاق ، أن يتصف بها .

قال الإمام أبو الأعلى : « فهذا باب مما يجوز في أحكام الآله وما يتعلق بالجائز من أحكامه ، ذكر خلقه واختراعه المخترعات ، ويتصل بذلك خلق الأعمال . ومما تمس الحاجة إليه من أحكام قدر العباد » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معظم الأئمة يثبتون الرؤية فيما يجوز من أحكام الله تعالى ، ومنهم من يثبتها فيما يجب له ، لأن الذي فعل ذلك يترى أن تمحيها يجعلها فيما يستحيل على الله جل وعز ، فوجب ذكرنا هنالك ، حين وجب تقديم ما يستحيل على الله جل وعز على ما يجوز عليه . والأولى ما رتبته معظم الأئمة فإن رؤية الخلائق لربهم فعل من أفعاله - جل وعلا - وأفعاله جائزة منه ومن مخلوقاته . أفعال العباد ، فوجب ذكرها في هذا القسم .

باب

القول فى خلق الأعمال

قال الإمام أبوالمعالى : « اتفق سلف الأمة قبل ظهور
البدع والأهواء واضطرب الآراء ، على أن الخالق المبدع رب العالمين
ولا خالق سواه ولا مبدع إلا هو . وهذا مذهب أهل الحق . فالحوادث
كلها حدثت بقدرة الله تعالى . ولا فرق بين ما تعلقت به قدرة العباد ،
وبين ما تفرد الرب بالاعتقاد عليه . ونخرج من مضمون هذا الأصل :
أن كل مقدور لقادر ، فالله تعالى قادر عليه ، وهو مخترعه ومنشئه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى جل وعز تمدح - لا اله
إلا هو - بانفراده بالخلق . فقال : « هل من خالق غير الله » ؟ [فاطر ٣]
وهو يوجب شرعا إلا خالق سواه ، ولا قادر غيره . وإذا كان جل جلاله
خالقا للعبد وخالق لجميع أعضائه . والآلة التى يتصرف بها ، يسخرها
جل جلاله تارة ويعطلها أخرى . ألا ترى أن اليد التى هى آلة الآت قد
يعطلها جل جلاله عن التصرف بما يحدث فيها من الفالجة أو الشل أو غير
ذلك . فكيف يدعى المسكين « المعتزلى » أنه قادر يحدث لأفعاله ، وأنه
منفرد بها ؟ وهل أفعاله إلا أعراض لأبدانها أن تقوم بجواهر ، والجواهر
التي تقوم هذه الأعراض هى خلق الله تعالى ، فلو عدمت لما جاز
وجود الأعراض ؟ فكيف يوصف بالاعتقاد والأحداث لعرض من يقر بأنه
غير قادر على إيجاد محله الذى هو شرط فى وجوده ؟

قال الإمام أبو المعالي : « اتفقت المعتزلة ومن تابعهم من

اهل الأهواء واهل الزيغ على أن العباد موجدون لأفعالهم مخترعون
لقدرهم • واتفقوا أيضا على أن الرب - تعالى عن قولهم - لا يتصف
بالاقتدار على مقدور العباد كما لا يتصف العباد بالاقتدار على مقدور
الرب • ثم المقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب
عهدهم بأجماع السلف ، على أنه لا خالق الا الله تعالى •

ثم تجرأ المتأخرون وسموا العبد خالقا على الحقيقة • وأبدع
بعض المتأخرين ما فارق به ريقه الدين ، فقال : العبد خالق والرب
تعالى لا يسمى خالقا على الحقيقة - أعاذكم الله من البدع والتمادى فى
الضلالات - «

قال المغيرة أبو بكر بن ميمون : اعلموا - وفقكم الله - أن تحقيق

مسألة القدر الموجبة لخشوع الخاشع وعبادة العابد • ومقامات الأولياء
من الصبر والتسليم والتوكل ، بل العبودية نفسها لا تصح الا لمن
فوض أمره الى الله وعلم أنه لا حول له ولا قوة من نفسه • واما من
يدعى أنه خالق لأفعاله فالمدعى بأن لله الها غيره لا سيما على رأى من
يرى أن الالهية راجعة الى الخلق ، وأن معنى قولنا : « ألا له الخلق »
كمعنى قولنا : خالق الخلق • فمن رضى لنفسه أن يسمى باسم به نفس
الالهية ، فقد تكبر تكبرا عظيما وعلا فى نفسه علوا كبيرا نعوذ بالله من
عقيدة تورطنا هذا التوريط ، وتبعدنا من الله جل وعز هذا الابعاد •

قال الإمام أبو المعالي : « ونحن الآن نرسم على المخافين

ثلاثة اضرب • اما الضرب الاول فنتمسك فيه بالقواطع العقلية فى خروج
العبد عن كونه مخترعا • ونذكر فى الضرب الثانى الزامات للمعتزلة

ماخذها العقول أيضا • والغرض منها ايضاح تناقض مذهبهم • ونذكر
في الضرب الثالث الأدلة السمعية الدالة على صحة ما انتحاه أهل
الحق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا ترتيب بين • لأن أول

ما يجب أن يرد عليهم به ، بطلان رأيهم من جهة العقل في دعواهم
الكاذبة الأفكة ، حين يقرون بالعجز عن خلق الأجسام ، ويدعون
خلق الأعراض ، ثم أيضا تبين الالزامات التي يلزمونها من جهة العقل
تسوقهم الى تناقض مذهبهم ، ثم يؤتى بعد ذلك بالأدلة السمعية التي
توازن الأدلة العقلية وتعادضها ، إذ لا يناقض السمع العقل •

فصل

ليس العبد مخترعا

قال الإمام أبو الوفاء العالى : « أما الضرب الأول من الكلام

فينحصر المقصود منه في طريقين : أحدهما أن نقول لخصومنا : قد
زعمتم أن مقدرات العباد ليست مقدرات للرب سبحانه وتعالى مصيرا
منكم الى استحالة مقدر بين قادرين ، فنقول لكم : الرب تعالى
قبل أن أقدر عبده ، وقبل أن أخترعه ، هل كان موصوفا بالاقترار على
ما كان في معلومه أنه سيقدر عليه من يخرعه أم لا ؟ الى آخر
قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قدرة البارئ تعالى تتعلق بكل ممكن

وما سيقدر عليه العبد قبل أن تتعلق به قدرته ممكن لامحالة • وإذا كان
ممكنا دخل في جملة مقدرات البارئ جل وعز ، فإذا قدر عليه العبد
لم يصح أن يخرج عن مقدر البارئ جل وعز ، وهل يصح أن يصير
ما كان مقدورا له مستحيلا عليه ، لأجل تعلق قدرة العبد به ؟ وهل هذا

الا كقول الثنوية الذين يلزمهم دليل التمانع ولو أن المعتزلة عظموا الله جل وعز لكان الأليق بهم أن يقولوا : ما سبق كونه مقدورا للبارى جل وعز لامخرج عن أن يكون مقدورا له بتعلق قدرة عبد به ، بل يجب أن تبقى قدرة العبد به ، ويبقى مقدورا للبارى تعالى . وإذا ثبت بهذا كله أن ما سيقدر عليه العبد مقدورا له ، وان تعلق قدرة العبد به لاتخرجه عن كونه مقدورا له ، لزم بذلك أنه محدثه وخالقه ومنشئه ، إذ من المحال أن ينفرد العبد باختراع ما هو مقدور لله جل وعز .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما تمسك به ائمتنا أن قالوا

الأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها ، وتصدر من العبد أفعال فى غفلته وذهوله . وهى على الاتساق والانتظام والاتقان والاحكام . والعبد غير عالم بما يصدر منه فيجب أن يكون الصادر منه دالا على علم مخترعه . وانما يتقرر ذلك على مذهب اهل الحق الصائرين الى أن مخترع الأفعال الرب تعالى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : علمنا أن الغفلة والسهو

والذهول صفات تضاد العلم والارادة . وقد علمنا أن الفعل المحكم مفتقر الى علم محكمه ومتقنه . وعلمنا أن الفعل المختص بوقت ، دال على قصد فاعله فى ذلك الوقت المعين . والغافل لا علم له ولا ارادة . وقد تصدر منه أفعال وهو غافل ذاهل ، فلو كان العبد موجدا لأفعاله ، لانكر علينا دليل كون البارى تعالى عالما بكونه متقنا . وهذا يجزنا الى أن لا يصح لنا دليل يوصلنا الى كون البارى جل وعز عالما بدليل اتقانه وأحكامه لأفعاله . فالمعتزلة بين احدى حالتين اما أن يقضوا باطراد دلالة الأحكام على العلم ، فيبطل عليهم رأيهم وقولهم : انهم خالقون لأفعالهم واما أن يبطل عليهم التوصل الى العلم بكون البارى جل وعز عالما لانكسار الاستدلال بالاتقان والاحكام على علم المتقن والمحكم .

ثم لو سنغ أيضا بطلان دلالة الاتقان على كون الباري تعالى عالما ،
 ليطل الاستدلال بالفعل على الفاعل ، لأن الأدلة العقلية حقها الاطراد .
 وحكمها في الاطراد حكم واحد وان تباينت طرقها ، فانها لو انكسر منها
 واحد لانكسر سائرهما ، ولو بطل الاستدلال بالفعل على الفاعل لم يكن
 لنا سبيل الى العلم بالله جل وعز ، والعلم بالله ج لوعز أصل مترتب على
 النظر في كونه تعالى خالقا لأفعال العباد .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان عكسوا علينا ما ذكرناه في

الكسب . فقالوا : يجب كون المكتسب عالما بما يكتسب ، ثم يجوز ان
 يصدر منه القليل . ولو وجب ذلك في القليل من الأفعال ، لوجب في
 الكثير منها . وقالوا : يجوز على ما أصلتهموه صدور الأفعال الكثيرة من
 العبد من غير علمه بها . قلنا : هذا مما نجوزه في موجب العقل ،
 وانما يمتنع وقوعه لاطراد العادات ، ولو انخرقت لما امتنع من جائزات
 العقول ما طالبتمونا به »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا تبين ان أفعالنا الاكتسابية

خلق لله جل وعز ، هو منشيها ومنتقنها ، العالم بها ، فلا يمتنع في
 العقل أن يصدر منا في حال الغفلة والذهول بان موجدنا عالم بها .
 وان امتنع ذلك في الكثير منها ، فانه لم يمتنع لدلالة عقلية ولا لفظية
 قطعية ، وانما امتنع ذلك لجرى عادة ، ولو شاء الله جل وعز انخرقتها
 لوجد الكثير منها في حال الغفلة كما وجد القليل .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « قد ذكرت عند الكلام في اثبات

العلم بكونه عالما : ان ذلك انما بعلم اضطرارا » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الفصل قد قدمه في الصفات حين اختار أن علمنا بكون الباري تعالى عالما ضروري . ولم يرتضيه كسبياً ، فاعترض على نفسه هنالك ، وقال : أنتم تقولون : ان الاحكام دليل على العلم ، وما يتوصل اليه بالدليل فهو علم نظري . فكيف يجتمع هذا مع انه علم ضروري والعلم الضروري مناقض للعلم النظري ؟ وهذا ليس تناقض من الأئمة .

فلا محالة أن الطريق الى العلم بكون العالم عالما هو الاحكام والاتقان ، لكننا نعلم كونه دليلا علما ضروريا ، فلم نجعل العلم بكون العالم علما نظريا ، لأن النظري انما هو ما علم دليله بالنظر لا بالضرورة ، وأما ما علم دليله ضرورة ، فانه غير نظري . وهذا بين لا اشكال فيه .

قال الإمام أبو المعالي : « وأما الضرب الثاني وهو التعرض للزامهم ، فانه يشتمل على قواطع لا محيص لهم عنها ، فمن اقواها : أن القدرة الحادثة على أصولهم ، تتعلق بالوجود وغيره من الصفات . ثم حقيقة الوجود لكل حادث لا تختلف . واختلاف المختلفات يؤول الى أحوالها الزائدة على وجودها ، وليست هي اثر للقدرة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كانت القدرة لا تتعلق عند « المعتزلة » الا بالوجود . وهذا مقتضى أصلهم لأنهم يرون أن الأشياء أشياء ذوات في العدم ، فالقدرة لم تؤثر في كونها ذوات . اذ قد كانت كذلك . ولا في كونها أشياء . وانما أثرت في مجرد الوجود . والوجود لا يختلف به المختلفات وان وقع الاختلاف فبأحوال وصفات أنفس

كما يخالف الجوهر العرض بتحيزه واستغناؤه عنه ، وافتقار العرض الى المحل : ونحو ذلك .

والقدرة عند هؤلاء لا يختص تعلقها ، فاذا تعلقت بمتعلق تعلقت بأمثاله واضداده . والقدرة على الايمان عندهم قدرة على الكفر ، فيجب عليهم من ذلك أن تعلق القدرة الحادثة بالألوان والطعوم وغير ذلك ، لأن الوجود فيها كلها واحد ، ويلزمهم أن تتعلق قدرتهم بالجواهر ؛ لأنها قد شاركت الأعراض في الوجود . وهذا الزام صحيح لا محيص لهم عنه ولا يجدون انفصالا منه .



قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا : ما ألزمتونا في

الاختراع ينقلب عليكم في تعلق القدرة كسبا ، فاذا تعلقت القدرة بنوع من الأعراض لزمتكم منه ما ألزمتونا من تجويز تعلقها بجميع الحوادث ، وان لم تلتزموا ما عكس عليكم لم يستمر ما ألزمتوه . قلنا : القدرة الحادثة لا تتعلق عندنا . بمحض الوجود بل تتعلق بالذات واحوالها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت قدرة العبد عند أهل

السنة غير مؤثرة لم يمتنع تعلقها بالأحوال التي لا تتأثر كما يتعلق العلم والارادة بها . ولما كانت القدرة عند المعتزلة مؤثرة في المقذور ، لم يصح منهم أن تتعلق بالأحوال التي لا تتأثر .

ثم ان المعتزلة خصصوا تعلق القدرة بالوجود ، والوجود كما ذكره « الامام » لا يختلف في نفسه ، وان وقع اختلاف المختلفات فيغيره ، فلزمهم السؤال ولم يلزمنا .



قال الإمام أبو المعالي : « ومما يعظم موقعه عليهم : أنهم

قالوا : القدرة الحادثة لايتانى بها اعادة ما اخترع بها أولا . ومعلوم أن الاعداد بمتابفة النشأة الاولى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعاد هو الذي وجد . قيل

لا يفرقان الا في أن الحادث يفتقر الى عيّن سابق ، والمعاد يفتقر الى ذلك العدم الذي افتقر اليه الحادث والى عدم ثابتي بعد وجوده . فلا بد للمعاد من أن يقدر له عدم سبق وجوده الأول وهي حالة حدوثه وعدم بعد وجوده ووجود ثان بعد عدمه ، فلا بد منه من تقدير عدمين ووجودين وبه يصح كونه معاد ، أو يثبت بهذا : أن المعاد هو الأول .

وإذا وافقتنا المعتزلة على أن القدرة الحادثة لا تؤثر في المعاد ، لزمها أن تقول : أن القدرة الحادثة لا تؤثر في الوجود الأول ، إذ هو وجود واحد . فإذا عجز عنه في حال الاعادة فلتقصر القدرة أيضا عنه في حال الأحداث . ولكون الاعادة في حكم النشأة الأولى ، احتج الله عز وجل على منكري الاعادة بالنشأة الأولى ، تعريفا منه جل جلاله بأن القادر على الأحداث قادر على الاعادة . وإن ألزمتنا المعتزلة تتعلق القدرة الحادثة بالمعاد ، التزمناه . لأن قدرتنا لم تؤثر في ايجاد الفعل . فكذلك لا تؤثر في اعادته (١) . لكن ما كان مقدورا لنا ، يجوز أن يخلقه الله لنا وتخلق لنا قدرة تتعلق به .

فإن زعم زاعم أن المعتزلة إنما منعت تعلق القدرة بالمعاد ، لأن مقدورات العباد إنما هي أعراض ، والأعراض لا تعاد . لأن المعاد معاد باعادة هي عرض . والعرض لا يحمل العرض . وهذا وإن قال به قائلون فهو مردود . لأن المعاد هو نفس الأول وليس أمرا تجدد . ولو قال قائل : إن الاعادة بمعنى ، لجاز أن يقول آخري : إن الحدوث معنى . ويبطل بذلك ثبوت الأعراض . ولا معنى لإعادة كما ذكرناه إلا تكرر الوجود بقدرة تتعلق تعليق القدرة بالمقدور لا توجب له معنى سوى ايجاده . فيبطل بذلك ما قاله هذا القائل .

* * *

(١) تقرا : امحادثه

قال الإمام أبو المعالي : « وما يلزمهم أن يقول : قبيد

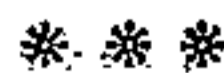
وافقتمونا علي أن ما عدا الوجود من صفات الأفعال لا تقع بالقدرة
الجاذبة . مع أنها متجددة ، كما أن الوجود متجدد . وما الفصل بين
الوجود والصفات الزائدة عليه ؟ فان قالوا : اذا ثبت وجود الحركة وجب
عند وجودها ثبوت أحكام لها « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة وافقنا في أن الصفات

التابعة للحدوث ، لا بالقدرة الجاذبة . وهي متجددة كيتجدد الحادث .
فاذا كانت القدرة الجاذبة قاصرة عندهم عن الصفات التابعة للحدوث ،
فلتكن قاصرة أيضا عن الحدوث لاشتراكهما في التجدد . فان راموا
عن ذلك انفصالا . وقالوا : اذا ثبت الحدوث لزم أن تتبعه هذه الصفات
ولم يكن بد من ذلك . فاذا اثبتت الحركة لزمها صفات واجبة كافتقارها
الى المحل ، وغير ذلك مما يجب لها . والقدرة انما تؤثر في الجائر
لا في الواجب ، فاستغنت هذه الصفات بوجودها عن مؤثر فيها .

وهذا الذي قالوه باطل ، لانهم لم يوجبوا للحادث هذه الصفات
الا بعد الحدوث كجائر . والحدوث قد لا يكون . فاذا انتفى الوجود انتفت
بانتهائها . فكيف يحكمون لها بالوجوب ؟ فان قالوا : نحن انما نحكم لها
بالوجوب مع تحقق الوجود ، فاذا تحقق الوجود لزم ثبوت هذه الصفات . قلنا :
كذلك أيضا يجب الوجود عند ثبوت هذه الصفات . اذ كما يستحيل ثبوت
الوجود دون هذه الصفات ، كذلك يستحيل ثبوت هذه الصفات دون
الوجود . فاجعلوا الوجود اذن واجبا ، وامنعوا تعلق القدرة به .

وهذا الالتزام كالزامنا لهم حين منعوا الباري جل وعز عالما
يعلم ، لوجوبه . والواجب لا يعقل . فقلنا لهم : فلا تعللوا اذن علمنا
لانه اذا حصل العلم وجب كونه عالما ، فقد حصل الوجوب لكون العالم
منا عالما فامنعوا تعليله .



قال الإمام أبو المعالي : « فهذه الزامات لا حيلة للخصوم

فى دفعها . فاما الضرب الثالث من الكلام فالغرض منه التعلق بالأدلة
السمعية . وهى تنقسم الى ما يتلقى من اجماع الأمة ، والى ما يستفاد
من نصوص الكتاب . فاما ما يتلقى من اطلاق الأمة . فاوجه . منها :
ان الأمة مجمعة على الابتغال الى الله تعالى وابداء الرغبة اليه فى ان
يرزقهم الايمان والايقان ، ويجنبهم الكفر والفسوق والعصيان . ولو كانت
المعارف غير مقدورة لله - تعالى - لكانت هذه الدعوة الشائعة والرغبة
الذائعة ، متعلقة بسؤال مالا يقدر البارئ عليه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا ان الرغبة والدعاء

انما هو لتحصيل امر لم يحصل بعد . واذا كان المسلمون يضرعون الى
الله جل وعز فى ان يرزقهم الايمان . والمراد به : ايمان يتبع به ايمانهم
انذى هم فيه . لانهم لم يسألوا ايمانهم حاصل لانه موجود لهم .
وانما سألوه ايمانا معاقبا لايمانهم هذا ، لأن الايمان عرض من الاعراض .
والاعراض لابقاء لها . وانما وجودها كلها حدوث . يدلك على ذلك
قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا : آمنوا » [النساء ١٣٦] ألا ترى
انه وصفهم بالايمان وأمرهم بالايمان . ومعلوم ان الذى أمرهم به غير
الذى وصفهم به ، لأن الامر حقيقته اقتضاء طاعة المأمور بفعل المأمور
به . والحاصل لا يقتضى وانما يقتضى ما لم يحصل بعد .

فاذا سأل العباد ربهم ان يرزقهم الايمان ، فقد علم انهم انما سألوه
ان يرزقهم جائزا عندهم ممكنا فى حقه ان يفعله . فلو كانت أعمال العباد
غير مقدورة لله جل وعز بل يستحيل منه ان يفعلها ، لكان دعاؤهم
له بهذا كدعائهم له بان يجمع بين الضدين ، ويقلب الجوهر عرضا
والعرض جوهرًا ، وسائر المجالات التى لا تتعلق القدرة بها .

قال الإمام أبو المعالي : « وهذي الرغبة محمولة على سؤال
الاقتدار على الايمان والاعانة نخلق القدرة عليه . قلنا هذا غير سديد
على أصولكم ، فان كل مكلف قادر على الايمان . والرب تعالى لا يسلبه
الاقتدار عليه . فلا وجه يحمل الدعاء على ابتغاء موجود ، اذا الداعي
يلتمس متوقفا مفقودا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما اعتقدت ان القدرة
الحادثة تتقدم على المقدور ، ولا يلزم مقارنتها له . زعمت : ان كل مكلف
كافر ومؤمن قادر على الايمان . فاذا كان هذا معتقدهم لم يجر ان يحمل
دعائهم على سؤال ذلك الحاصل ، لان الداعي يقتض امرأ لما يدخل
بعد في الوجود ، واقتضاء المدعو فيه من المدعو كإقتضاء طاعة
المأمور من الأمر بفعل المأمور به . وقد تبين ذلك فيما تقدم بيانا شافيا
قبل .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ثم السلف الصالحون كما سألوا
الله جل وعز الايمان ، كذلك سألوه ان يجنبهم الكفر والفسوق والعصيان ،
والقدرة على الايمان قدرة على الكفر ، على أصول المعتزلة . فلئن كان
الرب تعالى معينا على الايمان بخلق القدرة عليه ، فيجب ان يكون معينا
على الكفر بخلق القدرة عليه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة بقلة معرفتهم بحقيق
الربوبية وقصورهم عن العلم بالالوهية ذهبوا بقدرتهم الحادثة مذهب
القدرة القديمة . والقدرة القديمة واحدة تتعلق بمقدورات ، ولا يلزم مقارنتها
لها . ألا ترى انها ثبتت أزلا وتاخر وجود مقدوراتها ، كذلك جعلوا هم
قدر العباد تتقدم على مقدوراتها ، ولا يلزم مقارنتها لها ، وتتعلق

بمقدورات كثيرة ولا يتعد مقدورها . ثم انها تتعلق بالعرض وضده . وهذا كله بعد عن الحق وقلة امعان في النظر . فاذا كان العلم مع تغلقه بالواجب والجائز والمستحيل ، وهو غير مؤثر في معلوم . لا يتعلق الا بمعلوم واحد ، او بمعلومين لايجوز العلم بأحدهما الا مع العلم بالآخر ، كالمثلين والضدين ، فاحرى وأولى أن تقصر القدرة الحادثة ، ولها التأثير عندهم أن تتعلق بمتعلقات . وهؤلاء اذا كانت القدرة على الايمان عندهم ، قدرة على الكفر . فاذا سألوا الله تعالى القدرة على الايمان لكانوا أيضا قد سألوه القدرة على الكفر ، لأن تعلقها بالكفر كتعلقها بالايمان .

* * *

❦

قال الإمام أبوالمعالی : « ويقوى موقع ذلك : اذا فرضنا

الكلام فيمن علم الله سبحانه وتعالى منه انه اذا أقدره كفر ، فاذا أقدره - والحالة هذه - فهو بالاعانة على الكفر ، أحق منه بالاعانة على الايمان . ومن دعوات النبيين في ذلك : قول ابراهيم وابنه اسماعيل - على نبينا وعليهم السلام - : « رينا واجعلنا مسلمين لك » [البقرة ١٢٨] قول ابراهيم : « واجتنبني وبني أن نعبد الأصنام » [ابراهيم ٢٥]

❦

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فاذا دعا المكلف الباري جل وعز

في أن يرزقه الايمان ومقصده على قول المعتزلة أن يرزقه القدرة على الايمان ، فقد سأل الله أن يرزقه القدرة على الكفر ، لا سيما اذا كان ممن علم الله أنه لا يؤمن بالله بالدعاء على نفسه بالكفر أحق منه بالدعاء لها بالايمان .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « وما تتمسك به تلقيا من اطلاق

الامة واجماع الائمة : ان المسلمين قبل ان تنبغ القدرية كانوا لجمعين
على ان الرب سبحانه وتعالى مالك كل مخلوق ورب كل محدث . ومن
المستحيل ان يكون الرب تعالى مالكا مالا يقدر عليه . والاله مالا يعد من
مقدوراته . ولا يد لكل مخلوق من ملك ورب . واذا كان العبد خالفا
لأعمال نفسه ، لزم ان يكون ربها والهها من حيث استبد بالاعتقاد عليها .
وهذه غزيفة في الدين لا يبيء بها موفق . وقد دل عليه فحوى التنزيل ،
فانه قال عز من قائل : « اذا لذهب كل اله بما خلق ، ولعلا بعضهم
على بعض » [المؤمنون ٩١]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الجارى جل وعز تمدح بأنه رب

العالمين . والرب في حق الله جل وعز : المالك او المصلح . ومالك
الشيء قادر عليه او على التصرف فيه . ونحن اذا قلنا : « زيد يملك
الدار » فمعناه : انه قادر على التصرف فيها . فلو كان افعال العباد غير
مقدورة لله تعالى لما كان ربها ولا الهها ، لان الالهية - على ما سبق
وتقدم - ترجع الى الخلق . بدليل قولنا : اله الخلق . اى خالق الخلق . واذا
ارتبطت الالهية . بالخلق ، لزم على ذلك ان يكون المحدث اله افعال .
لانه خالقها . واستدلال « الامام » في ذلك بقوله تعالى : « اذا لذهب
كل اله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض » اجتدال بين لان ذلك اله
الثانى كان يخلق افعاله ويذهب بها من حيث لم يقدر اله الحق عليها .
فكذلك المخلوفون لو كانوا خالقين لأفعالهم لذهبوا بها ، ولكان يتطرق
من الخالق والمخلوق التمانع (١) ، لانهم سيبوا على قول المعتزلة الذين

صلى الله عليه وسلم

(١) في تفسير الامام العارفين رضي الله عنهم ورضاهم :
(الو كان فيهما) اى في السماء والارض (اله الا الله) اى غير الله
(نفسيهما) اى حركتهما . وذلك من فيهما لوجوب التجانس من الالهية ، لان
كل امرئ تصدق الحق الاصيل فاكمل لم يجر على النظام .

= وقال الامام فخر الدين الرازى : قال المتكلمون : القول بوجود الهين يفضى الى المحال ، فوجب ان يكون القول بوجود الهين محالا ، وانما قلنا : انه يفضى الى المحال لانا لو فرضنا وجود الهين فلابد وان يكون كل واحد منهما قادرا على كل المقدورات ، ولو كان كذلك لكان كل واحد منهما قادرا على تحريك زيد وتسكينه ، ولو فرضنا ان احدهما اراد تحريكه و اراد الآخر تسكينه ، فاما ان يقع المرادان وهو محال ، لاستحالة الجمع بين الضدين ، اولا يقع واحد منهما وهو محال ، لان المانع من وجود مراد كل واحد منهما مراد الآخر ، فلا يمتنع مراد هذا الا عند وجود مراد ذلك ، وبالعكس ، فلو امتنعا معا لوجدنا معا ، وذلك محال ، او يقع مراد احدهما دون الثانى ، وذلك ايضا محال . لوجهين احدهما : انه لو كان واحد منهما قادرا على ما لانهاية له ، امتنع كون احدهما اقدر من الآخر ، بل لابد وان يستويا فى القدرة ، واذا استويا فى القدرة استحال ان يصير مراد احدهما اولى بالوقوع من مراد الثانى ، والالزام ترجيح الممكن من غير مرجح . وثانيهما : انه اذا وقع مراد احدهما دون الآخر ، فالذى يقع مراده يكون قادرا ، والذى لم يقع مراده يكون عاجزا ، والعجز نقص وهو على الاله محال ، ولو فرضنا الهين لكان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات فيفضى الى وقوع مقدر من قادرين مستقلين من وجه واحد ، وهو محال . لان اسناد الفعل الى الفاعل انما كان لامكانه ، فاذا كان كل واحد منهما مستقلا بالايجاد ، فالفعل لكونه مع هذا يكون واجب الوقوع ، فيستحيل اسناده الى هذا لكونه جاصلا منهما جميعا ، فيلزم استغناؤه عنهما معا ، وذلك محال ، وهذه حجة تامة فى مسألة التوحيد فنقول : القول بوجود الهين يفضى الى امتناع وقوع المقدر بواحد منهما ، واذا كان كذلك وجب ان لا يقع البتة ، وجينئذ يلزم وقوع الفساد قطعا ، او نقول : لو قدرنا الهين فاما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا على الشيء الواحد فذلك الواحد مقبدر لهما ومتراد لهما فيلزم وقوعه بهما وهو محال ، وان اختلفا فاما ان يقع المرادان اولا يقع واحد منهما ، او يقع احدهما دون الثانى ، والكلمة محال . =

= فثبت أن الفساد لازم على التقديرات ، واعلم أنك إذا وقفت على حقيقة هذه الدلالة عرفت أن جميع مافى العالم العلوى والسفلى من المحدثات والمخلوقات فهو دليل على وحدانية الله تعالى ، وأما الدلائل السمعية على الوحدانية فكثيرة فى القرآن واعلم ان كل من طعن فى دلالة التمانح ففسر الآية بأن المراد لو كان فى السماء والارض آلهة يقول بالهيتها عبدة الاصنام لزم فساد العالم لانها جمادات لاتقدر على تدبير العالم فيلزم فساد العالم قالوا : وهذا أولى - لانه تعالى حكى عنهم فى قوله « أم اتخذوا آلهة من الارض هم ينشرون » ثم ذكر الدلالة على فساد هذا فوجب أن يختص الدليل به وأما قوله (فسبحان الله رب العرش عما يصفون) ففيه تنزيه الله سبحانه وتعالى عما يصفه به المشركون من الشريك والولد (لايسئل عما يفعل) أى لايسئل الله عما يفعله ويقضيه فى خلقه (وهم يسئلون) أى والناس يسئلون عن أعمالهم والمعنى انه لايسئل عما يحكم فى عباده من اعزاز واذلال وهدى واضلال واسعاد واشقاء ، لانه الرب مالك الاعيان ، والخلق يسئلون سؤال توبيخ يقال لهم يوم القيامة لم فعلتم كذا ؟ لانهم عبيد يجب عليهم امتثال مولاهم ، والله تعالى ليس فوقه أحد يقول له لشيء فعله لم فعلته ؟ قوله عز وجل (أم اتخذوا من دونه آلهة) لما أبطل الله تعالى أن تكون آلهة سواه بقوله : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » انكر عليهم اتخاذهم الآلهة فقال : « أم اتخذوا من دونه آلهة » وهو استفهام انكار وتوبيخ (قل هاتوا برهانكم) أى حجتكم على ذلك ثم قال تعالى مستأنفا (هذا) يعنى القرآن (ذكر من معى) أى فيه خبر من معى على دينتى ، ومن يتبعنى الى يوم القيامة بما لهم من الثواب على الطاعة ، والعقاب على المعصية (وذكر) أى خبر (من قبلى) أى من الأمم السالفة وما فعل بهم فى الدنيا ومايفعل بهم فى الآخرة وقال ابن عباس : « تكررت معنى القرآن » وذكر من قبلى التوراة والانجيل ، والمعنى ارجعوا القرآن والتوراة والانجيل وسائر الكتب هذه تجدون فيها أن الله اتخذ ولدًا ، أو كان معه آلهة (بل أكثرهم لايعلمون الحق فهم معرضون) .

يقولون : ان الله لا يريد الكفر من الكافر ، فاذن قد وقع من الكافر ما لم يرده الله جل وعز ، وبهذا أبطلنا قول من يدعى الثنوية .

قال الإمام أبو القاسم : « وَمَا تَتَلَّاهُ مِنْ هَذَا التَّائِدِ أَنْ

نقول [خلق] المعرفة والطاعات والقربات أحسن من خلق الأجسام وأعراضها التي ليست من قبيل الطاعات ، فإذا اتصف العبد بخلق المعارف كان أحسن خلقاً من ربه ، ولأن أولى بإصلاح نفسه وإرشادها وانقاذها من الغي والمعاطب من ربه . فمن زعم أن العبد أصلح لنفسه من ربه ، فقد راغم اجماع المسلمين وفارق الدين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هَذَا ظَنِّي بَيْنَ .

ذكر ان عضد الدولة « فناخر بن بوى » قال القاضي « أبا بكر بن الطيب » عن مسائل ، فانهم من له الجواب فيها . منها انه قال بجئى بدليل قاطع سمعى يدل على أن الله خالق أفعال العباد . فقال له القاضي : الدليل عليه اجماع المسلمين في أذان الصبح في قولهم : الصلاة بخير من النوم . فسأله عن وجه الدليل . فقال له : ان النوم من فعل الله تعالى لا يكتسبه العبد والصلاة مكتسبة للعبد ، فلولا أن الله هو خالق الصلاة للعبد ، لكان فعل العبد خيراً من فعل الله . وهذا بشتع كل يشيع (١) .

(١) النوم للعبد ، كيدته ورجله . لا دخل له فيه من حيث نفيه عنه ، لكن له دخل فيه من حيث تنظيم أوقاته والاقبال منه . والأما كان الله يمدح المؤمنين بقوله : « تَتَجَافَى جُنُوبَهُمْ عَلَى الْمَضَاجِعِ » وما كان يمدح الصالحين لانهم يتامون كثيراً ، وتوابع الدخ والذم على المكلف ، دليل على . (ان يمدحوا) .

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قالوا : لولا القدرة على

الإيمان لما تمكن العبد من خلق الإيمان ، فالفكرة إذن أصح ، قلنا :
مضمون ذلك يلزم صاحب هذه المقالة أن يجعل القدرة على الكفر ، شرا
من الكفر ، من حيث أنه لا يتمكن إلا بها . والقدرة صالحة للضدين
وليست لأحدهما أولى منها بالآخر ، فلو كان الرب تعالى مصلحا
عبادة بالأقدار على الإيمان ، فليكن مفسدا له بالأقدار على الكفر »

قال المفتي أبو بكر بن ميمون : هذا انفصال ضئيل ، لأن

المعتزلة قالوا لما ألزموا الأول : المقدر لا يصح إلا بالقدرة ، والقدرة خلق
الله تعالى ، فخلقها أصح من مقدورها . فالزموا على ذلك أن تكون
القدرة على الكفر شرا من الكفر ، وهذا مالا يقوله قائل . ثم يلزم منه

= على أن أقدره على أن يفعل أولا يفعل . وهو في فعله وتركه ليس
الها ، وإنما هو عبد لله عز وجل . وقد مكنته الله بالعقل ليتحقق التكليف
وفي قوله : « الصلاة خير من النوم » تنبيه للعبد . بأنه قادر على النوم
وقادر على القيام منه لأداء الصلاة ، وأنت مخير بين النوم والقيام ،
ولو قمت كان في القيام خير . وهذا لا يتوجه إلا من الله تفضل على
العبد بحرية وعقل وإرادة منحها له . والا يتساوى المحسن والمسيء . وعندئذ
يبطل التكليف وفي القرآن نفس المعنى . فإن الله يقول : « ختم الله
على قلوبهم » وفي موضع آخر يقول : « بل طبع الله عليها بكفرهم »
ومجموع القولين يدلان على أن الله لا يختم ولا يطبع إلا إذا حدث عصيان
من العبد . وفي التوراة نفس المعنى : ففيها على لسان الله تعالى : « إن
هذه الوصية التي أوصيك بها اليوم ليست عسرة عليك ولا بعقدة منك .
ليست هي في السماء حتى تقول : من يصعد لأجلنا إلى السماء ، ويأخذها
لنا ويسمعا أياها لنعمل بها . ولا هي في عبر البحر حتى تقول : من
يعبر لأجلنا البحر ويأخذها لنا ويسمعا أياها لنعمل بها . بل الكلمة
قرلية منك جدا في فلك وفي قلبك لتعمل بها . انظروا : قد جعلت اليوم
قدامك الحياة والخير والموت والشو . الخ » [١٥]

أن تكون القدرة على الايمان صلاحا فسادا وخيرا شرا . صلاحا من حيث يكون مقدورها الايمان . فسادا من حيث يكون مقدورها الكفر ، واذا زعم هؤلاء أن الله جل وعز أصلح عبده بالاقدار على الايمان ، فليكن ايضا مفدا له باقداره على الكفر ، لأن القدرة على الايمان هي نفسها القدرة على الكفر .



قال الإمام أبوالمعالى : « وهذا القدر كاف فى مقصودنا

من مأخذ اطلاق الأمة . واما نصوص الكتاب فنحو قوله تعالى : « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شىء . » [الانعام ١٠٢] والايه يعنى تفرد البارى تعالى بخلق كل محنوق . والاسدلال بها يعصده باننا نعلم ان فحواها التمدح بالاختراع والابداع والتفرد بخلق كل شىء . ولو كان غيره (١) خالقا مبدعا ، لانتهى التمدح بالخلق المحمول على الخصوص

(١) الاشكال يزول اذا علمنا معنى « غيره خالقا » فالمؤلف يطلقه على اله غير الله وعلى العبد . والمعتزلة يطلقونه على اله غير الله وليس على العبد . لأنه لا أحد من المسلمين من أى طائفة كانت يقول بان العبد مساو لله فى الخلق ، او هو اله اذا استقل بفعله . لا أحد يقول بذلك . وسياق الآيات تدل على أن غيره خالقا لاله غير الله وليس للعبد . فقبلها : « وما نرى معكم شفعاءكم » - « ان الله فائق الحب والنوى » ثم أقام البراهين على تفرده بالالوهية فقال : « فائق الاصبح . . الخ » ثم وبخ الكافرين بقوله : « وجعلوا لله شركاء » ووبخ النصارى ومن يشبههم بقوله : « أتى يكون له ولد ؟ » ثم قال : « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شىء » من الحب والنوى والشمس والقمر والليل والنهار والنجوم والانسان والنبات والماء ولا اله معه يخلق شيئا مما فى الكون . ولذلك وجب عليكم أن تعبدوه وحده لأنه خالقكم . وقوله : « فأعبدوه » يدل على الاختيار من العبد ، أى أنه ممكن أن يعبد الله أو يعبد غيره . والالم يكن للأمر فائدة اذا كان العبد مجبوراً . وهذا المعنى نفسه جاء فى قوله تعالى : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه » فتشابه الخلق عليهم . قل : الله خالق كل شىء . » [الرعد ١٦] فقوله خالق كل شىء ، منع لوجود اله معه ، ليعبده الناس .

ولساغ من العبد ان يتمدح بانه خالق كل شيء . ومراده انه خالق لبعض
المخلوقات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا استدلال واضح بين ،

قاطع في أن الله جل وعز خالق لكل مخلوق - والشئ هو الموجود . وأفعال
العباد موجودات فهي أشياء ، ولا يتم التمدح بها الا مع جمل الآية عنى
العموم دون الخصوص ، اذ لو كانت على الخصوص لشارك المخلوقون
خالقهم في التمدح ، اذ هم خالقون عند المعتزلة لبعض المخلوقات .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا : هذا الذى تمسكتم به

عموم . وللعلماء فى الصيغ العامة مذهبان : أحدهما : جحد اقتضاء
الألفاظ للعموم . والثانى : القول بالعموم مع المصير الى تعرضه للتأويل .
وكل ظاهر متعرض لجهات الاحتمالات ، فلا يسوغ التمسك به فى
القطعيان . قلنا : لم نتمسك بمحض الصيغة حتى أوضحنا اقترانها
بإرادة التمدح » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا اقترنت القرائن فصيح العموم

وان لم تدل فى وضع اللغة على العموم ، فالتمدح قرينة تخرج اللفظ الى
حصول العموم ، وان لم يحصل من حقه نفسه .

قال الإمام أبو المعالي : « وعلى هذا الوجه يستدل بقوله

تعالى : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه ، فتشابه الخلق عليهم .
قل الله خالق كل شيء » [الرعد ١٦] وهذه الآية نص فى محل النزاع .
فان قالوا : فهى متروكة الظاهر ، وكذلك التى استدللتم بها

قبل ، فان الظاهر في الآيتين يقتضى كون البارئ تعالى خالق كل شيء •
واسم الشيء يطلق على القديم والحادث • قلنا : مخاطب المتكلم في
هذه المواضع لا يدخل تحت قضية الخطاب « الى آخر قوله

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا مفهوم معلوم - من مخاطب

العقلاء. ان يكون المتكلم غير داخل في عموم ما يتمدح به ، ألا ترى أن
القائل اذا قال وهو شجاع : لا ألقى بطلا شجاعا الا غلبته وصرعته •
وكالفصيح يقول : لا ألقى خطيبا مصقعا الا أفحمته • وكالجواد يقول :
لا ألقى جوادا وهايا الا كنت أكثر جودا منه • فلا يدخل المتكلم وان كان
شجاعا تحت عموم لفظه حتى يتناول عليه أنه يغلب نفسه ، وكذلك
المتكلم الفصيح لا يدخل تحت عموم قوله حتى يزعم عليه أنه لا يقحم نفسه ،
وكذلك سائر ما يقصد به التمدج ، فان المتكلم خارج عن عمومه • وكيف
يدفع هذا النص وهذه الفحوى ، بمراوغات تضحل وتبطل سريعا ؟



قال الإمام أبو المعالي : « ويستدل بكل آية في كتاب الله

تعالى دالة على تمدح البارئ تعالى بكونه قادرا على كل شيء •
ولا معنى لذلك عند المعتزلة ، فان المعنى بقوله تعالى « والله على كل
شيء قدير » [البقرة ٢٨٤] أنه قادر على أفعال نفسه « الى آخر
قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن قصد التمدح موجب

حمل هذه الآية على العموم • اذ لو لم تكن كذلك لشارك العبد ربه
والمخلوق خالقه في التمدج • اذ العبد يخلق بعض المخلوقات فلا يصح
التمدج الا بحمل الآية على العموم •



قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يستدل به أيضا قوله

تعالى : « والله خلقكم وما تعلمون » [الصفات ٩٦]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المخلوق لا تتجاوز قدرته محله

على ما سيأتي في بطلان التولد ، فالمقصود بقوله : « والله خلقكم وما تعلمون » : والله خلقكم وعملكم . وهذا أيضا في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى .



قال الإمام أبوالمعالى : « وسنعتقد فضلا في معنى الهدى

والضلال والختم والطبع وشرح الصدور ، ونعتصم فيه بالقواطع من
نصوص الكتاب وفجوى الخطاب (١)

وقد حان أن نذكر عصم المعتزلة وشبههم وهي تنقسم عندهم الى
مدارك العقل وماخذ السمع .

فمما تمسكوا به في مدارك العقول : أن قالوا : العاقل يميز بين
مقدورة وبين مائيس بمقدورة ويدرك تفرقة بين حركاته الارادية وبين
الوانه التي لا اقتدار له عليها . ووجه الفصل بين القبيلين : انييه
يصادف مقدورة واقعا به على حسب قصوده ودواعيه . ولا يقع منه
مالا يقع على حسب انكيافه وانصرافه . فاذا صادف الشيء واقعا على
حسب القصد والداجية لم يستريب في وقوعه به ، ثم لا يقع به إلا الحدوث .
فليكن العبد محدثا لفعله . ولو كان فعله غير واقع به لكان بمثابة لونه

(١) من أول وشرح الى الخطاب : من بط .

وصفاته الخارجة عن مقدوراته • قلنا : هذا الذي عولتم عليه دعاوى
غير مقرونة بالأدلة « الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي قاله المعتزلة منكسر

عليهم لأننا نجد أفعال العاقل والساهى واقعة منه - على رأى المعتزلة -
وهى غير مقصودة ، ولا دعت اليها داعية منهم ، ونجد شيع الأكل
ورى الشارب مقصودين منهما • والداعية لهما حاصله ، مع الاتفاق معهم
على أن الشيع والرى فعل لله جل وعز ، وكذلك اذا صبغ الصابغ ثوبه
لونا ما • فان ذلك مقصود منه ، دعاه اليه داعية • مع اتفاقهم معنا
على ان الألوان ليست مقصورة لنا (١) • وكذلك نعلم اننا قد تدعونا
داعية ونقصد ونريد أن نخجل رجلا أو نوجه ، للتهويل عليه • فيكون
ذلك الخجل والوجل ليس مما يفعله العبد ، فاذا كانت الداعية لم تقتض
فى هذه المواطن كون ماتدعو اليه أفعالا لنا فى هذه المواطن ، فكيف
يصح أن يجعل الداعية دليلا على اننا موجدون لأفعالنا والأحوال فيها
منقسمة كما ذكرنا • اذ حكم الدليل أن يكون له اختصاص بالمدلول • واذا
عم ولم يخص فلا ينتصب دليلا •

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول : من اعتقد ان لخالق

الا الله فلا تدعوه داعية الى الخلق ، ولا يصح مع هذا الاعتقاد منه ،
القصد الى الاحداث • وأفعال معظم الخليقة غير واقعة على حسب

(١) المعتزلة يقصدون انوان المخلوقات • مثل هذا خلق ابيض
وهذا خلق اسود • وهكذا •

القصد ، فان المقصود والواقع بالعبد عند الخصوم ، الحدوث . فاذا
بوضح أنه غير مقصود من الذين ذكرناهم ، بطل استرواحهم الى الدعاوى
بفسد ماعولوا عليه من الدواعى .»

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين واضح لأن السنيين (١)
وهم أغلب الأمة اذا اعتقدوا أن لخالق الا الله ، فانهم لا يقصدون مع هذا
العقد تدعوهم داعية الى الاحداث ، لأن الاحداث خلق ، والخلق
يتفرد الله به جل وعز ، لكن الافعال توجد منهم مع ابتغاء الداعية
وعدم القصد الى اليجاد واستعظامهم أن يكونوا مشاركين لخالقهم فى
الخلق والاحداث .

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول : لا يبعد عندكم ان
يخلق البارئ تعالى فى العبد أكوانا ضرورية ويخلق فيه دواعى ضرورية
ويخلق فيه دواعى ضرورية اليها على الاطراد ، ولو كان الأمر كذلك ،
لكانت الأكوان واقعه على حسب الدواعى ، ثم لا نقضى والحالة هذه
يلون الأكوان الضرورية الواقعة على حسب الدواعى أفعالا لذى الدواعى ،
فبطل ماعولوا عليه من كل وجه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بيان أن الدواعى لاتدل على
أن ما بعدها يكون أفعالا لدى الداعية ، لأن الأكوان الضرورية ليست من
فعل العبد ، كما أن الدواعى اليها ليست من أفعاله ، فاذا لم ترتبط
الداعية بالفعل الذى يقدر عليه العبد ، لم يجب أن تجعل الداعية دليلا
على كون ما دعت اليه مقدورا للعبد . وقد انكسر ذلك فى هذه
المواضع .

(١) السنى : ص

قال الإمام أبو المعالي : « وما ذكروه من ادراك التفرقة بين

المقدور وغيره صحيح ، ولكن التفرقة آيلة الى ادراك تعلق القدرة بأحدهما دون الثاني . وهو كالفرق بين المعلوم والمظنون . مع العلم بأن العلم والظن لا يؤثران في متعلقهما »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التفرقة كما ذكر الامام بين

ما يقدر عليه العبد وما لا يقدر عليه صحيح ، لا نزاع فيه . لأن احد الأمرين تعلقت به قدرة العبد ، والثاني لم تتعلق به . فلا بد ان يتميز له ما تعلقت به قدرته مما لم تتعلق به .

وليس من شرط التمييز والتفرقة التأثير ، حتى يقال : ان المقدور له تمييز عما ليس بمقدور له تأثيره فيه . فان المعتقد مميز بين مظنونه ومعلومه . وهو يعلم ان العلم لا يؤثر في المعلوم ، وأن الظن لا يؤثر في المظنون . وكذلك المرید يتميز له مراده من مكروهه والارادة غير مؤثرة ، فقد تبين بهذا كله : ان التفرقة بين أمرين لا يشترط فيها كون أحدهما مؤثراً وكون الأمر غير مؤثر .

فصل

الفرق بين مطالبة العبد بالوانه وبين مطالبته بأفعاله

قال الإمام أبو المعالي : « ومما تمسكوا به وهو من اعظم

تخيلاتهم ان قالوا : ان العبد مطالب من ربه - تعالى - بالطاعات . ويستحيل في العقول ان يطالب العبد بما لا يقع منه . قالوا : والمقدور عندكم بمثابة القدرة ، في ان كل واحد منهما واقع بقدرة الله - تعالى - . وليس للعبد من ايقاع المقدور شيء . فما المطلوب ؟ وما معنى الطلب ؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألونه واجسامه وبين مطالبته بأفعاله ؟

وربما قرروا هذه الشبهة وقالوا : لسنا نلزمكم [الآن] امره
يتعلق بتقبيح العقل (١) وتحسينه . ولكن اهل الملك متفقون على ان
ما يؤدي الى حمل كلام الرب على التناقض والخروج عن الافادة فهو
باطل . ومن لغو الكلام ان يقول العامل لمن يخاطبه : افعل ما انا فاعله
وابدع ما انا مبدعه . وسبيلنا ان نفتح المعتزلة بعكس هذه الشبهة عليهم
من اوجه « الى آخر قوله .

قال المغيرة أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما قالوا : ان المعدوم
شيء ، ذات في العدم وهي على خصائص صفاتها . فاذا كان الامر
كذلك فكيف يطالب المكلف باثبات ماهو ثابت ؟ اذ لا معنى للموجود
الا كونه ثابتا على خصائص صفاته . واذا كان ثابتا في القدم على
خصائص صفاته فكيف يطالب المكلف باثبات ماهو ثابت ؟ وهذا العقيد
يبطل عليهم معنى الخلق في حكم الباري جل وعز اذ قد كانت صفات
الموجود كلها ثابتة في حق المعدوم .

وأما من أنكر الأحوال من المعتزلة فلا يصح مع انكارها اثبات
الخلق ، اذ لم تتغير عن الوجود عندهم عن حال العدم . اذ الذوات
ثابتة ولا زائد عليها عندهم . واما من اثبت الأحوال منهم فانه يقول :
ان المطالبة تقع باثبات الوجود ، والوجود حال متجددة للذات . وهذا
محال . فان الحال لو كانت تنفرد بالاثبات لكانت ذاتا . اذ كل ما يتخيل
منتفيا . ثم يتقدر تجده بعد ان لم يكن طارئا على ذات ، واقعا
بالقدرة على حاله وانفراده ، فانه ذات لا محالة .

وبهذا استدللنا على ثبوت الأعراض فانا نرى الجوهر ساكنا ثم
نراه متحركا . فنفرق بين حاله في سكونه وحركته . ونعلم ان الجوهر

(١) العمل : ط

هي كلتا الحالتين جوهر وان تلك التفرقة والتمييز والاختلاف ، لم يقع من ذاته . لأن الشيء لا يخالف نفسه والجواهر واحدة والخلافية . تقتضى شيئين لامحالة . ومحال أن يكون الواحد اثنين . فدلنا هذا كله على أن تحركه طراً عليه ، لأمر هي الحركة . والحركة ذات ، أثرت في وجودها القدرة القديمة .

وأما ما زعمته المعتزلة من أن الوجود حال أثرت فيها القدرة . فيبطل ، لأن القدرة إنما تؤثر في ذات ، والحال غير ذات . ولهذا زعموا : أن الصفات التابعة للحدوث لا تؤثر فيها القدرة من حيث لم تكن ذوات ، ثم أن الذي قالوه يبطل عليهم بثبوت الأعراض لأننا إذا رأينا الجواهر متحركاً بعد أن كان ساكناً ، فلقائل أن يقول على رأيهم : إن الحركة حال طرات على الجوهر ، ويثبت بالقدرة من غير احتجاج إلى اثباتها ذاتاً عرضاً زائداً على ذات الجوهر .

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يعكس (١) عليهم من

شبههم أن نقول : العبد عندكم مطالب من ربه بالنظر ابتداءً . ولما يعتقد بعد أمراً . مطالباً . فكيف التوصل إلى العلم بالطلب قبل استيقان الطالب الأمر ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الزام صحيح ، لأن الناظر

غير علم بما نظر فيه ، لأن النظر ضد للعلم . إذ هو طالب له ولا يطلب الشيء إلا من فقده ولم يكن عنده ، وإذا لزم أن لا يكون . الناظر عالماً بأمره ، وقد توجه إليه الطلب بالأمر ، ولم يكن في ذلك تناقض حتى يكون التقدير : ألزمتك النظر الموصل إلى

(١) ومما انعكس به شبههم : ط

العلم بي ، وأنت غير عالم في حال أمرى لك . ولهذا قال العلماء :
ان النظر واجب لا يصح من المكلف التقرب به ، لأن التقرب انما يصح
ممن علم المتقرب اليه . والناظر لا يعلمه ، فلم يصح منه التقرب اليه .

قال الإمام أبو المعالي : « ومما عولوا عليه من الزامنا :

تناقض الطلب قولا ينعكس عليهم بما لا يجدون عنه محيصا . وذلك
انا نقول : من أصلكم ان الرب تعالى مصلح عباده بما كلفهم من طاعته .
فاذا فرضنا الكلام عليكم فيمن علم انه لو اخترمه ولم يكمل عقله
لنجا من العذاب ، ولو أكمل عقله واقدره لكرفر وطغى . فمن هذه حاله ،
فصلاحه على الضرورة في ان يخترم . ومن أبدى في ذلك مرء (١) ،
سقطت مكالمته ودحضت حجته . وكل كلام في اقتضاء تكليف فهو
مقيد عندهم (٢) بقصد الاصلاح .

ولا مزيد في التناقض على ان يقول القائل : أمرك وقصدي بأمرك ،
اصلاحك مع علمي بانك لاتصلح ، ولو لم أمرك لنجوت من موبقات
العواقب ومرديات المعاطب . فهذا - وقبتم البدع - غاية في التناقض ،
لا يخفى مدركها على عاقل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي مثله الامام بين ظاهر

ونضرب في ذلك مثال وهو ان تقدر ثلاثة أشخاص : مؤمن ، وكافر ،
ومخترم قبل ان يجرى عليه قلم التكليف . فيثبت الله المؤمن المطيع
بالثواب العظيم ، فيقول المخترم قبل بلوغه : يا الهى لم حططت رقبتي في
الثواب ، واخترمتني قبل الادراك حتى أصل مرتبة هذا المنعم عليه ؟

(١) ريبا : خ

(٢) عندهم : خ

فيقول له الله : لأنى علمت أنك لو بقيت الى وقت التكليف لكفرت بى ، فكان صلاحك فى اخترامك قبل تكليفك . فعند ذلك يتنادى الكافر المخند فى النار : يا الهى هلا اخترمتنى قبل الادراك وانلتنى هذه الرتبة الدنيا من النعيم ولم تعرضنى الى الدخول فى النار الذى لا صلاح لى فيه (١) ؟

فهذا يبطل دعوى المعتزلة فى الصلاح وفى وجوبه على السارى جل وعز وستأتى المسألة فى بابها مفسرة مشروحة .

(١) هذا المثال الذى ذكره المؤلف يعنى على أساس سريعه وينبطلها . فان الكافر اذا قال وجدت ابائى على الحذر ، وس احيد عن سرعهم ومنهاجهم . لرد الله عليه بقوله : « أو لو جئتم بى على ما وجدتم عليه آباءكم » ؟ ولا ينفعه قوله . ولو قال : لو شاء الله ما أشركت . لرد الله عليه بقوله : « فهل على الرسل الا البلاغ المبين » ؟ وهو يوم القيامة لن يقول لله لماذا لم تمتنى صغيرا ؟ بل هو سيشهد على نفسه بالكفر ، لقوله تعالى : « فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ، أو كذب بآياته . أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب ، حتى اذا جاءتهم رسالتنا يتوفونهم . قالوا : أين ما كنتم تدعون من دون الله ؟ قالوا : ضلوا عنا . وشهدوا على أنفسهم انهم كانوا كافرين . . الخ » [الأعراف ٣٧] . وأما الولد الذى مات قبل البلوغ ، فانه لا يعترض على الله بانه خط عنه رتبة الثواب . لأنه لن يكون من أهل النار لصغره وعدم تكليفه . بل هو فى الجنة - على رأى - مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، يخدمهم ويتمتع بصحبتهم . ولو أن رجلا وزع امواله على اولاده من زوجتين . وكن له ولد ميت من زوجة . كان يستحق شيئا . لما قال لأبيه أخوه من أمه : أعطنى حق أخى الذى مات ، فأنا أولى به من اخوتى لأنه شقيقى لأبى وأمى . ولو قال ذلك لأبيه ، لرد عليه بقوله : لو كان حيا لأخذ . أما الآن فأننا نقسم الموجود على الموجود بلا ظلم ولا محاباة .

قال الإمام أبو المعالي : « وما يعارضون به : ان أوامر

الشرع وزواجره قد تتعلق بالأحوال المعللة بعقلها . وذلك مثل تقدير ورود الشرع بأمر المكلف بكونه (١) قادرا عالما . ولا سبيل الى جحد ذلك من موارد الشرع وموجبات السمع ، ثم كون العالم عالما وان حسن تقدير الطلب فيه ، فليس هو واقعا بالمطالب به على اصول المخالفين ، فانه لا يقع بالقدرة الا حدوث ذات والأحوال توجبها العلل وتثبت واجبة تابعة (٢) للحدوث . فاذا لم يبعد تقدير الطلب فيما لا يقع بالمطالب لم يبعد ما الزمونا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح بين لأن المعتزلة راوا

ان احكام العلل وأحوالها تجب اذا ثبتت العلل ، ووجوبها عندهم يجبل الاقتدار عليها لأن القدرة انما تتعلق بممكن ، واما الواجب فلا تتعلق القدرة به . واذا كان الواجب عندهم لا يعلل ، ولهذا أحالوا ثبوت الصفات للبارئ جل وعز مع ان القدم لا يحيل التعليل ، فأحرى وأولى ان يقولوا : ان الوجوب يناقض كون الواجب مقدورا ، لأن تتعلق القدرة يناقض القدم . واذا لزمهم ان يعترفوا بجواز المطالبة بالأحوال التي لا يصح تغلق قدرهم بها ، لم يبعد أيضا ما ظنوا أنه يلزمنا من مطالبة الله جل وعز لنا بان نفعل ما يفعله هو فينا .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم نقول : ما اسندتم اليه

تخييلكم محض تهويل . فانا نقول : قد سبقت معركتكم بان خصومكم لا يعتقدون كون العبد المأمور والمنهى موقعا لفعله . ثم علمتم اتفاق

(١) قائما : خ

(٢) لا تابعة : خ

أهل المل على توجه الأوامر على المكلفين . ثم ادعيتهم بعد هذين ،
الأصلين استحالة الطلب فيما لا يوقعه المطالب . وسبيل إيجاز الكلام
أن نقول ما ادعيتهم استحالته لا تخلون فيه من أمرين « الى آخر
قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : مدارك العلوم الحادثة شيئان .
ضرورة ، ودليل . فالمعتزلة لا تخلو فيما ألزمتنا من استحالة الطلب
بما لا يوقعه ، من أحد أمرين . أما أن يثبتوه ضرورة أو يثبتوه نظرا .
فان قالوا : انه ثبت ضرورة كانوا مباحثين ، لأن الضرورات لا يختلف
فيها العقلاء . وقد خالفناهم فلا يصح منهم ادعائهم . وان زعموا
أن ذلك علموه نظرا ، فنحن نطالبهم بإبدائه وإظهاره .

وقد ظن بعض أئمتنا أن ذلك سؤال لازم . وقال : ان الذى
طوينا به هو الكسب . وزعموا : أن القدرة الحادثة تثبت حالا للمقدور
ينفرد العبد بها ، وتلك الحال هى متعلق الطلب ، وجاز أن تتعلق
القدرة بالحال . وان لم يكن ذاتا ، كما جاز عند المعتزلة أن يرجح
الخلق الى الوجود . والوجود عندهم حال لا ذات . لأن الذوات كانت
ذواتا فى العدم .

شبهة أخرى لهم

قال الإمام أبو المعالي : « وهى أنهم قالوا : اذا حكمتهم
بأن القدرة الحادثة لا تؤثر فى متعلقها ، فسبيل العلم المتعلق
بالمعلوم ، ويلزم على مقتضى ذلك تجويز تعليق القدرة الحادثة بالألوان
والأجسام والقديم وجميع الحوادث قياسا لها على المعلوم . وهذا
الذى موهوا به دعوى . وهم بإثباتها مطالبون « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء ألزمونا أن تكون القدرة
على حكم العلم . وقد علمنا الخلافة بينهما . لأن العلم يتعلق بأحكام

العقول الثلاثة الواجب والجائز والمستحيل . ولهذا تعلقت بالقديم وتعلقت بالعدم . والقدرة انما تتعلق بالمكن ، اذ لا يصح تغلقها بالقديم . الواجب الوجود ولا بالمستحيل الواجب بالعدم ، فكيف يلزمننا المعتزلة أن تكون القدرة الحادثة في حكم العلم وبينهما من الخلاف ما بيناه ؟

فان زعموا : أن الذى جمع بينهما عدم التأثير ، فان القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها عندنا ، كما أن العلم لا يؤثر في المعلوم . وهذا لا ينتصب علة لعموم تعلق العلم . اذ قد نجد صفة متعلقة غير مؤثرة في متعلقها ، ولا تعم عموم العلم وهي الرؤية . الا ترى أنها مع عدم تأثيرها مختصة بالموجودات . عندنا يجوز تعلقها بكل موجود . وهي مختصة عندهم بالأجسام والألوان . وكذلك علمنا المحدث اذا تعلق بمعلوم معين ، لم تتعلق بغيره وهو مع عدم تأثيره لم يعم تعلقه ، ثم يقال لهم : أنتم قد قضيتم بأن القدرة الحادثة تتعلق بالحدوث ، وبه تقع المطالبة . والصفات التى تختلف فيها المختلفات ليست من أفعال القدرة ، والحدوث من حيث هو حدوث لا يختلف . فهلا قالوا بعد ذلك : ان القدرة تتعلق بكل محدث حتى يجب من ذلك ان تتعلق بالألوان والطعوم والروائح والأجسام . وهذا لازم لهم .

شبهة أخرى لهم

« قال الإمام أبوالمعالى : » وذلك أنهم قالوا : العبد مثاب على فعله معاقب ملوم محمود . وكل ذلك دال على أن فعله واقع منه ، اذ لا يحسن توبيخه والثناء عليه بما لا يقع منه ، كألوانه وأجسامه . وهذا الذى ذكروه لا محصول له ، فان الثواب والعقاب وتوابعهما من الذم والمدح لا يوجبهما فعل المكلف « الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من اصل عقيدتنا : ان البارئ جل وعز ان ينعم عباده دون تكليف ، وان يعاقبهم دون تكليف ، وليس

الثواب والعقاب مستحقين بامتثال الأمر وارتكاب النهي ، بل الثواب فضيل من الله تعالى على الثواب . قال العقاب عدل من الله على المعاقب . وقد بين ذلك النبي ﷺ العارف بسر الربوبية . فقال عليه السلام : « ما أحد يدخل الجنة بحمته . قيل له : ولا أنت يا رسول الله ؟ قال : ولا أنا إلا ان يتغمدني الله برحمته » وإذا اتعم النظر في هذا تبين الحق ووضح الأمر . وذلك ان العبد لو اطاع الله في عامة عمره . ونفرض عمره عمر نوح كان ذلك منقضيها متناهيها . فكيف يزعم زاعم انه يستحق بعمل متناه ثوابا لا نهاية له ؟ فلو تركنا ما تقضيه العقول وما تجرى به العادات ، لما استوجب مستوجب بعمل منقضى ثوابا لا ينقضى . فلولا فضل الله - جل وعز - هذا ، مع ان العبد في حال عمله تتضاعف عليه آلاء الله ونعمه في تزايد انفاسه ، التي اجري الله العادة بان حياته لاتستمر ولاتبقى الا بتردها . فلو ان العبد جوزى وأخذ بنفس واحد من انفاسه تردهه لاستغرق ذلك جميع عمله .

ولئن أحسن أحد العارفين في عظمة الرشيد . وقد نبه على قصور ملكه وضعف سلطانه ، بان قال له : « يا أمير المؤمنين . أرايت لو منعت شربة ماء وأنت صديان . أكنت تشتريها بملكك ؟ قال له : كنت أفعل . فقال له : أرايت أنك لو شربتها ثم اضطررت الى اراققتها فمنعت من ذلك . أكنت تعطى ملكك في اباحة اراققتها ؟ فقال له : كنت أفعل . [فقال له] فما قدر ملك لايساوى الاقدر شربة ماء وراققتها .

وقد جاء في بعض الآثار : أن الله جل وعز يأمر بعبد مجتهد من عباده أن يدخل الجنة برحمته . فيقول ذلك القائل : يارب انما أدخلها بعملى . فيقول : أدخلوه بعمله . فيترك في الجنة مقدار ايام عمره . فاذا استوفاهما قيل له : قد استوفيت من الثواب مقدار عملك ، فاخرج من الجنة . فعند ذلك يتبين له أن دخول الجنة انما هو فضل الله جل وعز فاذا تبين بهذا كله : أن الثواب نعمة من الله وأن العقاب عدل منه ، لم يصح ان يربط بالعمل ولا يقيدا به ، وانما أعمال العباد

أمارات وآيات لما يفعله الله تعالى بعبده . كما قال عليه السلام : « اعلموا
وكل ميسر لما يسر له » وليس من شرط الأمارات أن تكون واقعة من غير
من نصيها (١)

فصل

تعلق القدرة بالحادثه بمقدورها

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : انما يتكلم على
المذهب ردا وقبولا اذا كان معقولا . وما اعتقد تمويه من كون العبد مكتسبا
غير معقول . فان القدرة اذا لم تؤثر في مقدورها ولم يقع المقذور
بها ، فلا معنى لتعلق القدرة بها . قلنا : قد اختلف ائمتنا في وجوه
تعلق القدرة بالحادثه بمقدورها . فصار صائرون الى ان القدرة بالحادثه تؤثر
في اثبات حال للمقدور يتميز بها المكتسب عن الضروري . فاذا فرضنا
حركة ضرورية الى جهة ، وقدرنا اخرى كسبية الى تلك الجهة والكمية
على حال زائدة هي من اثر تعلق القدرة بالحادثه بها . والكمية تتميز
بها عن الضرورية . واما الحدوث واثبات الذوات فالرب تعالى مستأثر
به . وهذه الطريقة غير مرضية » الى آخر قوله .

(١) المؤلف استدل بالأخبار النبوية ، وبآثار الصالحين على أن
الجنة ليست بالعمل وانما بفضل الله وترحمته . وكان يجب عليه أن
يقول : ان الجنة بالعمل ، ودوام وجود الانسان فيها هو بفضل الله
وترحمته . لأن الطائع لو كان يستحق سنة واحدة على قدر طاعته في
الجنة ، فهذا بالعمل . فان ابقاه الله الى عشر سنين ، فهذا بالفضل .
وفي القرآن - وكان يجب على المؤلف أن لا يغفل عما فيه ، وأن يقدمه في
الاستدلال ابتداء - قول الله تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » - « فلهم
أجر غير معنون » - « انما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » -
« من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى
الا مثلها »

٣ قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أهل السنة طائفة: نور الله قلوبهم وسدد نظرهم ونزه عقائدهم عن أن يشاركوا خالقهم في ربوبيته، ويتساموا إلى مصاهمته في الاختراع والخلق . وفهموا قوله تعالى : « هل من خالق غير الله يرزقكم » ؟ [فاطر ٣] وفهموا قول رسول الله ﷺ : « لا حول ولا قوة الا بالله » ولم يثبتوا لأنفسهم خلقا ولا أوجبوا لهم مع ربهم ابداعا ولا اختراعا . ولهذا لم يرتض معظم الأئمة رجوع الكسب إلى حال ينفرد بها العبد (١) ، إذا القول بذلك خروج عما كان أجمع عليه السلف من قولهم : « لا خالق الا الله »

وان قدرت تلك الحال مخلوقة لله تعالى مع ايجاد العبد ، لها ، لكان ذلك فرض مخلوق بين خالقين . ثم ان هذه الحال التي يدعيها هؤلاء باطلة ، لأن أحوال الأعراض ثابتة لها في كل حال . ألا ترى أن كون الحركة عرضا مفتقرا إلى محل وكونها نقلة . كل ذلك أحوال ثابتة لها كما يثبت التحيز للجوهر .

وأما فرض حال تقع بقصد العبد فلا وجه له ، لاسيما والحركة الكسبية مماثلة للضرورة . فكيف يدعى مع تماثلها اختلافها ؟ ثم ليس من شرط التميز التأثير ، فنحن وان ميزنا بين حركتنا المكتسبة وبين

(١) اذن لا معنى للكسب - وهو الصحيح - والكسب هو اقتصران قدرة الله القديمة لقدرة العبد الحادثة ، حال حدوث الفعل . فالعبد لو أراد أن يسرق ومد يده للسرقة ، فعلى معنى الكسب هذا . يكون الله والسارق مشتركان في الفعل . بل يكون الله هو السارق . لأنه اذا اقترنت قدرة الله وقدرة العبد . فمما لاشك فيه أن قدرة الله هي التي ستغلب ويقع بها الفعل - تعالى الله عن هذا علوا كبيرا - والكسب قد قال به أبو الحسن الأشعري ليكون رأيا وسطا بين الحنابلة وبين المعتزلة . والكسب عند التأمل يرجع إلى رأى الحنابلة القائلين بأن العبد ينفذ المرسوم عليه أزلا في اللوح المحفوظ .

محركتنا الضرورية ، فان ذلك لا يرجع الى تأثير القدرة فى الحركة الكسبية دون تأثيرها فى الضرورية ، لانا قد يتميز لنا المعلوم من المظنون - على ما سبق - ولا اثر هناك . فالتميز حاصل وامتناع تأثير القدرة الحادثة فى المقذور بين ، والانفصال عن مطالبة المطالب واضح . فالوجه مع ذلك تقدير حالة مجهوله تجعل مما اثرته القدرة الحادثة .

فصل

فى

الهدى والضلال والختم والطبع

قال الإمام أبوالمعالى : « اعلم - وفقك الله لمرضاته -

ان كتاب الله العزيز اشتمل على آى دالة على تفرد سبحانه وتعالى بهداية الخلق واضلالهم ، والطبع على قلوب الكفرة منهم . وهى نصوص فى ابطال مذاهب مخالفى اهل الحق . ونحن نذكر عرضنا من آيات الهدى والضلال والختم (١) ، ثم نتبعها بالآى المحتوية على ذكر الختم والطبع .

فما يعظم موقعه عليهم : قوله تعالى : « والله يدعو الى دار السلام ، ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم » [يونس ٢٥] وقوله تعالى : « انك لاتهدى من احببت ، ولكن الله يهدى من يشاء » [القصص ٥٦] .
 ١٢٥ وقوله تعالى : « انك لاتهدى من احببت ، ولكن الله يهدى من يشاء » [القصص ٥٦] وقوله تعالى : « من يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » [الأنعام ١٢٥] وقال عز وجل : « من يهدى الله فهو المهتدى ، ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون » [الاعراف ١٧٨]
 وأعلم : ان الهدى فى هذه الآى ، لايتجه الا على خلق الايمان ،

(١) والختم : ص

وكذلك لا يتجه حمل الاضلال الا على خلق الاضلال « (١) الى آخر
قوله .

(١) قوله : لا يتجه حمل الاضلال الاعلى خلق الاضلال . فيه سوء ادب مع
الله - عز وجل - لانه اذا صرح بان الله يخلق الاضلال فى قلب العبد . فقد
وصف الله بالمحاباة والظلم . اذ لقائل ان يقول : لماذا اختار هذا وخلق
فى قلبه الاضلال ، ولماذا خلق هذا ، وخلق فى قلبه الايمان ؟ فان رد
بقوله : لانه علم ازلا : انه سيعصى - يقال له : لسابقة العصيان من العبد ،
خلق فى قلبه الاضلال ، لا انه خلق الاضلال قبل وجود العصيان منه .
وهذا يؤيده قول الله تعالى : « فبظلم من الذين هادوا ، حرما عليهم
طيبات احلنا لهم » اى ان التحريم منه ، كان بسابقة الظلم فيهم .
وهذا هو الحق .

واستشهاده ناقص . لان قوله « ويهدى من يشاء » نص متشابه ،
يحتمل المشيئة من العبد ، والمشيئة من الله . فيكون المعنى : ويهدى من
يشاء لنفسه الهدى وغندئذ يوفقه الى الطاعة والايمان . او يكون المعنى :
ويهدى الله من يشاء ان يهديه . ولان النص متشابه ، يتعين الرد الى
الحكم . والمحكم هو : « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر »

وقوله : « من يرد الله ان يهديه ، يشرح صدره للاسلام » يشبه معناه
قول القائل : من اردت ان اجعله ملكا ، علمته اصول الحكم .
يريد ان يبين قدرته وان يبين ان اصول الحكم فن ينبغى .
ان يدرس وليس باللازم من هذا القول : ان يجعل ملوكا .
فقوله تعالى يدل على كمال قدرته وارادته ، هذا معنى . والمعنى
الثانى : انه وعد بانه لا يهدى الا من كان فى قلبه ميل الى الهدى ، ووعد
بانه لا يضل الا من كان فى قلبه ميل الى الضلال . فى قوله : « وما يضل
به الا الفاسقين » وشبهه ، فاذا اراد ، لان العبد اراد . فمن ذا الذى
يقدر على رد ارادته ؟ والآية التى استشهد بها المفسر وهى « والذين اهدوا
زادهم هدى » . تدل على ان نية العبد واختياره ، يترتب عليهما ان يهدى
الله او يضل . ومثلها : « لئن شكرتم لازيدنكم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم أن الهداية تجيء في

القرآن على وجوه : منها خلق الايمان - كما ذكر الامام - ومنها خنق الطاعات كقوله تعالى : « والذين اهتدوا زادهم هدى ، وآتاهم تقواهم » [محمد ١٧] فالزيادة ههنا ليست من نفس الايمان . لأنه واحد . وانما هو تكرره بالطاعات . وكذلك قوله تعالى : « والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم . سيهديهم ويصلح بالهم » [محمد ٤ - ٥] فالهداية ههنا انما هي في خلق الطاعات لهم اذ قد كانوا مؤمنين بالله ، اذ لا يجاهد في سبيل الله الا المؤمن به . وقد تكون الهداية في القرآن بمعنى الدعوة . كقوله تعالى : « وانك لتهدى الى صراط مستقيم » [الشورى ٥٢] يريد النبي ﷺ . معناه : وانك لتدعى اذ لا يصح أن يحصل ذلك على خلق الهداية ، لأن المحدث اذا استحال ان يكون خالقا الهداية نفسه ، فاحرى واولى أن يكون خالقا لهداية غيره .

كذلك قوله تعالى : « وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » [فصلت ١٧] أى فاما ثمود فدعوناهم . لأنه لو خلق الهداية لهم لكانوا مهتدين . وقد تكون الهداية في القرآن بمعنى السلوك . قال الله تعالى : « فاهدوهم الى صراط الجحيم » [الصفات ٢٣] معناه : اسلكوا بهم .

لكن الهدى وان انقسمت جهاته ، فان الآيات التي استدل بها « الامام » نصوص في خلق الايمان ، ولا ينبغي أن تحمل على الدعوة في كل موطن ، لأن الله جل وعز فصل بين الدعوة والهداية . فقال عز من قائل : « والله يدعو الى دار السلام ، ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم » [يونس ٢٥] فجعل الدعاء عاما في جميع الخلق والهداية خاصة . فلو كانا بمعنى واحد لم يكن بعضها عاما وبعضها خاصا . ثم ان الله جل وعز خلق الهداية على مشيئته وارادته واختياره .

فلا يصح ان يحمل على الارشاد الى طريق الجنان . وايضا : فان كل من يستوجب الجنان عند المخالفين . حتم على الله ان يدخله الجنة . فكيف يصح ان يعلق ذلك بالمشيئة ؟ وقوله تعالى : « فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام » [الانعام ١٢٥] هذا أدل شيء على ان المراد به : احكام التكليف فى الدنيا ، لان شرح الصدر وحرجه ، كل ذلك احكام تكليفية لا تصح ولا معنى لها الا فى دار الدنيا . ثم الاسلام هو الذى يستحق به عندنا الثواب ، وهو الذى ينتفع به المنتفع لمعاده ، ولا يكون ذلك الا فى الدنيا حيث العمل .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان استشهد المعتزلة فى دوم

حمل الهداية على الدعوة او غيرها ، مما يطابق دعواهم ومعتقدهم بالآيات التى تلونها . فالوجه ان نقول : لا بعد فى حمل ما استشهدتم به على ما ذكرتموه ، وانما استدللنا بالآيات المفصلة المخصصة للهدى بقوم والضلال بأخرين ، مع التنصيص على ذكر الاسلام وشرح الصدر وحرجه ، فلا مجال لتاويلاتهم المزخرفة فى النصوص التى استدللنا بها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما انقسم الهدى الى الوجوه

التي ذكرناها ، حاولت المعتزلة ان تصرف كل ما جاء من الهداية الى ذلك المصرف . والآيات التى استشهد بها الامام ، نصوص فى خلق الايمان . لا يمكن فى ذلك الا ما ذكره .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فاما آيات الطبع والختم . فمنها

قوله تعالى : « ختم الله على قلوبهم » [البقرة ٧] وقوله : « بل طبع الله عليها بكفرهم » [النساء ١٥] : « وجعلنا على قلوبهم اكنة ان

يفقهوة « [الأنعام ٢٥] وقوله : « وجعلنا قلوبهم قاسية » [المائدة ١٣]
وقد حارت (١) المعتزلة في هذه الآيات واضطربت لها آراؤهم . فذهبت

(١) لاحيرة في معنى هذه الآيات .

(ا) قوله تعالى « ختم الله على قلوبهم » يفهم مما قبله من الآيات .
وما قبله يبين : أن الله - تعالى - أنزل الكتاب ، فكان هدى للمتقين ،
وكان ضللا على الكافرين . والذين اهتدوا ، زادهم الله هدى وآتاهم
تقوى ، وبالمثل فإن الذين كفروا ، زادهم كفرا واصرارا عليه . حتى
انك إذا أنذرت أو لم تنذر ، فإنهم لا يؤمنون ، كما أن المهتدي إذا زادت
عليه الشكوك ، لن يرجع الى الكفر . والذين اهتدوا ، اهتدوا
باختيارهم ، والذين كفروا ، كفروا باختيارهم . يؤكد قوله تعالى :
« بل طبع الله عليها بكفرهم » أي بسبب الكفر ابتداء من العبد ، كان
الطبع .

(ب) وقوله تعالى : « وجعلنا على قلوبهم أكنة » يفهم مما قبله
من الآيات . وما قبله يبين أن الله أوحى القرآن للانذار به . والمفهوم
من الانذار : أن المرء يقدر بالقوة الممنوحة له من الله أن يؤمن أو أن
يكفر . ليتحقق معنى الانذار والالزام . وأن الذين آتاهم الله الكتاب
يعرفون أن محمدا ﷺ على حق وتجاهلوا المعرفة ، واتجهوا الى الكفر .
فهؤلاء الذين اتجهوا الى الكفر وفضلوه على الايمان ، واستحبوا العمى
على الهدى تدل حالتهم على أنهم آثمون . فاذا طبع الله على قلوبهم
بعد الاثم ، وجعل على قلوبهم أكنة . فإنه لم يطبع ولم يجعل ابتداء .
بل طبع وجعل بعد ظهور نية الكفر والضلال من المعتدين .

(ج) وقوله تعالى : « وجعلنا قلوبهم قاسية » يفهم مما قبله من .
الآية نفسها - وقبيح بالمؤلف ان يكون كالقائل « لاتقربوا الصلاة » ويسكت
عن « وأنتم سكارى » - ونص الآية هو : « فيما نقضهم ميثاقهم ،
لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية ، يحرفون الكلم عن مواضعه ، ونسوا
حظا مما ذكروا به ، ولا تزال تطلع على خائنة منهم الا قليلا منهم ،
فأعف عنهم واصفح ، ان الله يحب المحسنين » فان « وجعلنا » معطوفة
على « لعناهم » واللعن بسبب نقض الميثاق . أي أنه إذا لم يكن قد
نقضوا الميثاق ، ماكان قد لعناهم وجعل قلوبهم قاسية .

طائفة من البصريين الى حملها على تسمية (١) الرب تعيالى الكفرة يذنب
الكفر والضلال » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه الآيات تمدح البارئ جل

وجل وعز بها وعرفنا ان القلوب التى بها صلاح الجسد وفساده منوكة له -
جل وعز - بمصرفه بقدرته متقلبة على حكم مشيئته . فكيف يحمل هذا
على التسمية التى لا اثر لها .

ثم التسمية فى حق الله تعالى راجعة الى كلامه ، وكلامه قديم
لا يصح فيه الجعل الذى هو الخلق . ثم ان التسمية يقدر عليها المخلوقون
وتمدح البارئ تعالى انما يتحقق معناه اذا كان هو المتفرد بأمر لا يقدر
عليه غيره ، ولو كان ذلك راجعا الى التسمية التى يقدر عليها المخلوقون
لبطل التمدح ، وذهبت فائدة الثناء ، اذ لا يعجز عن التسمية والتقليب
أحد من الناطقين . والبارئ جل وعز قد بين تضريره للقلوب وأجراها
على حكم قدرته وإرادته . بقوله تعالى : « ونقلب أفئدتهم وأبصارهم »
[الأنعام ١١٠] وهذا عناية الاقتدار ونهاية القهر والغلبة (٢) .

(١) مشيئة الرب تعالى الكفر بين الكفر والضلال : ط

(٢) كما لم يؤمنوا ، نقلب أفئدتهم وأبصارهم . فالتقليب مثل عدم
الايمان وعدم الايمان كان من الكفار وغيرهم بعد تقلبهم النظر فى
ملكوت الله وفى القرآن . وبعدما قلبوا النظر ، اختاروا الكفر . فبمثل
عملهم ، يقلب الله أفئدتهم وأبصارهم ، ويتركهم فى الدنيا فى طغيانهم ،
الذى فضلوه على الايمان . هذا معنى من معانى الآية . ولها معان
آخر . وليكثر معانيها لاتكون نصا فيما ذهب اليه المفسر .

قال الامام القرطبي فى تفسيره الجامع لأحكام القرآن ما نصه :

« هذه آية مشككة ، ولا سيما وفيها » ونذرهم فى طغيانهم
يعمهمون « قيل : المعنى : ونقلب أفئدتهم وانظارهم يوم القيامة على لهب
التار وحر الجمر ، كما لم يؤمنوا فى الدنيا » ونذرهم « فى الدنيا =

قال الإمام أبوالمعالى : ويحتمل الجبائى وابنته هذه الآية على محمل بشيع يؤذن بقلة اكترائهما بالدين . وذلك انهما قالا : من كفر وسم الله قلبه بسمة (١) تعلمها الملائكة ، فاذا ختموا على القلوب ، تميزت لهم قلوب الكفار من أفئدة الأبرار . وهذا معنى الختم عندهما . وما ذكرناه مخالفة لنص الكتاب ، وفحوى الخطاب « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تبين أن التمدح انما يكون بهذه الآيات اذا كان مقتضاها ملكة القلوب والتصرف فيها ، وأجراها

= أى نمهلهم ولانعاقبهم . فبعض الآية فى الآخرة ، وبعضها فى الدنيا . ونظيرها : « وجوه يومئذ خاشعة » فهذا فى الآخرة « عاملة ناصبة » فى الدنيا .

وقيل : ونقلب فى الدنيا ، أى نحول بينهم وبين الايمان لو جاءتهم تلك الآية ، كما جعلنا بينهم وبين الايمان اول مرة ، لما دعوتهم وظهرت المعجزة . وفى التنزيل : « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » والمعنى : كان ينبغى أن يؤمنوا اذا جاءتهم الآية ، فراوها بأبصارهم وعرفوها بقلوبهم . فاذا لم يؤمنوا كان ذلك بتقليب الله قلوبهم وأبصارهم « كما لم يؤمنوا به اول مرة » ودخلت الكاف على مخضوف . أى فلا يؤمنون ، كما لم يؤمنوا به اول مرة . أى اول مرة أتتهم الآيات التى عجزوا عن معارضتها مثل القرآن وغيره .

وقيل : ونقلب أفئدة هؤلاء كيلا يؤمنوا ، كما لم تؤمن . كفار الامم الصالفة لما رأوا ما اقترحوا من الآيات .

وقيل : فى الكلام تقديم وتأخير . أى أنها اذا جاءت لا يؤمنون ، كما لم يؤمنوا اول مرة ، ونقلب أفئدتهم وأبصارهم « ونذرهم فى طغيانهم يعمهون » يتحiron « اهـ

(١) اذا كانت السمة بعد موت الانسان وانتهاء أعماله ، لىتميز قلب الكافر عن قلب المؤمن . فهذا لا يؤذن بقلة الاكترات فى الدين . فانه فى القيامة تبيض وجوه وتسود وجوه - على رأى المانعين للتأوين والمجاز -

على حكم مشيئة الله تعالى وإرادته بأن يخلق فيها ما يمنعها إيمانها .
 ويسلبها هدايتها . ألا ترى أن قوله : « وجعلنا على قلوبهم أكنة أن
 يفقهوه » نص في أن تلك الأكنة منعت من العلم والتسمية التي ذكرها ،
 وأن لا طريق لها إلى منح العلم ، لأن تلك العلامة إنما هي موصلة
 للملائكة أن يعلموا أحوال القلوب ، فلا أثر لها في منح الإيمان وفي
 ثبوت الكفر ، ثم إن تلك العلامة لو كانت موجودة بعد أن لم تكن في
 قلوب الكفار ، لعلموها كما يعلمون ما يطرا عليهم من أفراحهم وأحزانهم
 وغير ذلك ، فلما لم يكن الأمر على ذلك ، تبين أن الحق ما قاله أهل
 السنة ، وإن ما ادعاه أولئك دعاوى لا يؤيدها برهان ولا يقوم عليها
 دليل .

فصل

القول في الاستطاعة وحكمها

قال الإمام أبو المعالي : « العبد قادر على كسبه . وقدرته
 ثابتة عليه . وذهبت الجبرية (١) إلى نفي القدرة . وزعموا أن ماسى
 كسبا للعبد أو فعلا له ، فهو على سبيل التوسع والتجاوز في الاطلاق .
 والحركات الإرادية بمنزلة الرعدة والرعدة . والدليل على اثبات القدرة :
 أن العبد إذا ارتعدت يده ثم انه حركها قصدا ، فإنه يفرق بين حاله »
 إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء توغلوا في تسليم الأمور

إلى الله ، فأفرطوا في ذلك . وقالوا مما ندرك انتقاضه ضرورة ، فإن

(١) يقصد بالجبرية الذين نفوا الاختيار عن العبد ، صراحة
 لاضمننا . فإن المؤلف يقول به بغير تصريح . والمفسر يبرر قوله . كما
 سبق بيانه .

المرتعش اذا ارتعشت يده ضرورة بالفالج أو غير ذلك من الآفات ، فسان حركته تلك هو عاجز عنها غير قادر عليها ولا يصح أن يجعل ذلك ولا أن يصرف الى اختلاف الحركتين ، لأن الحركة الضرورية اذا كانت الى جهة مخصوصة وكانت الحركة الارادية أيضا الى تلك الجهة ، فقد تماثلتا ، وليس تعلق قدرة العبد باحدهما مما يغير صفة الحركة . فقد علم وتبين أن تلك التفرقة لم ترجع الى نفس الحركتين ، وانما رجعت الى ثبوت القدرة الحادثة وتعلقها باحدى الحركتين ، وامتناع تعلقها بالأخرى التي هي ضرورية . فتلك التفرقة لم ترجع الى حركتين ، وانما رجعت الى صفة قائمة بالمتحرك . وهي القدرة .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ثم نسلك بعد ذلك سبيل السبر

والنقسيم في اثبات القدرة على ما سبق التنبيه عليه عند محاولة الدليل على اثبات الأعراض » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تحرير هذا وتقريبه أنا نجد المحدث يفرق بين حركة الرعشية والحركة الارادية كما يفرق العاقل بين كون الجوهر ساكنا وبين كونه متحركا ، ثم نقول تلك التفرقة لا تخلو أن ترجع الى نفس الجوهر دون زائد عليه أو ترجع الى زائد عليه ، ومحال أن ترجع التفرقة الى نقض الفاعل ، كما يستحيل أن يرجع كون المتحرك متحركا الى نفس الجوهر ، اذا لو رجع الى نفس الفاعل وإلى نفس الجوهر ، لاستمر له التميز . والتفرقة مادامت نفسه ، لأن كل حكم علق بالنفس فإنه يبقى مابقيت النفس .

وان رجعت التفرقة الى زائد على النفس ، لم يخل ذلك الزائد من أحد ثلاثة أوجه اما أن يكون عدما ، واما أن يكون وجودا ، واما أن يكون حالا لا يتصف بالعدم ولا بالوجود . ومحال أن يكون عدما لأن العدم

تفي مجز . ولا فرق بين قولك تحرك الجوهر بعدم شيء ، وبين قولك لم يوجب تحركه شيء . وكذلك لا يجوز أن يصرف الى الحال المجردة ، لأن الأحوال لا تطرأ على الجواهر ، وإنما تكون تابعة لوجود موجود . كما يلزم ثبوت كون العالم عالماً عند وجود العلم ، فلم يبق إلا أن يرجع ذلك الى وجود . ثم ذلك الوجود لا يجوز أن يكون جوهر ، لأن الجوهر لا أثر له في الجوهر ، ولو كان فيه أثر لكان الجوهر نفسه هو الموجب لتحركه ، وقد قام الدليل على بطلان ذلك ، فتعين أن يكون ذلك الزائد عرضاً ، وتعين أن يكون قدرة . إذ كل صفة من صفات المكتسب إلا ويتصور ثبوتها مع انتفاء الاقتدار . إلا ترى أننا لو صورنا العلم والارادة وغير ذلك مع الصفات ، لصح وجودها مع انتفاء الاقتدار ، فإذا اثبتنا القدرة صح لنا ما ابتغيناه وأردناه ، إذ لا يصح فرض القدرة مع العجز عن المقدور بوجه من الوجوه . وهذا يبين مقصدنا فيما قلناه .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : بم تنكرون على من

يصرف التفرقة الى ثبوت الارادة والكراهية ؟ قلنا : الغافل يفرق بين تحريك يده وبين ارتعاده يده ، وإن لم تكن له ارادة في حالتي غفلته وذهوله »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي قاله الإمام فيه نظر ،

لأن الغافل كما أنه لا تقوم به ارادة كذلك لا يقوم به علم يفرق بين تحريك يده اختياراً وبين تحركها ارتعاداً واقشعراراً بل الانفصال عن هذا السؤال بأن يقال : يجوز أن يخلق الله تعالى للمرتعش الذي حركته ضرورية ارادة لحركته تلك وهو مع ذلك يفرق بين حركته ، وإن كانت كل واحدة منهما مراد له ، فيبطل على هذا صرف التفرقة الى ارادة احدي الحركتين والى كراهية الثانية .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « قلنا قيل : جم. أقره وند على من

يصرف التفرقة الى صحة في الجارحة وبنية مخصوصة والى انتفائها 5 قلنا :
هذا باطل من أوجه . أقربها الى غرضنا : أن الأيد الصحيح البنية يفرق
بين أن تحرك يد نفسه قصدا وبين أن يحرك الغير يده ، وإن كانت بنية
يده في الحالتين على صفة واحدة . فإذا بطلت هذه الأقسام تعين
التنصيب على القدرة . وهذا سبيلنا في تعيين كل غرض ينازع فيه . »

قال الخضر أبو بكر بن ميمون : من صرف التفرقة الى البنية كان

كمن صرف الادراك الى صحة البنية . وهذا كله حوم على انكار الاعراض
وإذا أنكرت لم يكن لنا سبيل الى العلم بحدث العالم الذي بحدوثه يعلم
البارئ جل وعز . ثم الذي ذكره الإمام صحيح بين ، لأن الأيد الذي
سلمت بنية يده ولا آفة به ، يفرق بين تحريك يده باختياره وبين أن
يحركها غيره حركة قسرية . وإن كنا لانقول بالتولد ، ولكننا نقول : ان
تلك الحركة إنما هي خلق الله جل وعز ، إذ المحدث لا يتجاوز مقدوره
محل قدرته على ماسياتي بيانه ان شاء الله .

فصل

القدرة الحادثة لا تبقى

قال الإمام أبو المعالي : « القدرة الحادثة عرض من

الاعراض عندنا . وهي غير باقية . وهذا حكم جميع الاعراض عندنا .
واطبقنا المغترلة على بقاء القدرة والدليل على استحالة بقاء جميع
الاعراض : أنها لو بقيت لاستحال عاقبها . وتفوض ههنا الدليل في
القدرة ، ثم نستعين اطرافها فيها عداها . » الى . تنظر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه المسألة مما يتجمعها

القدماء وكثير من المعتزلة على أهل السنة وينسبونهم في ذلك إلى الهوس ، وإلى جحد الضرورة ، لأنهم يقولون : سواد « الغراب » شاهده باقيا وكذلك بياض « القطن » فتقول لهم : أما كون المحل أسود فلا نزاع فيه وأما ادعاؤكم أنه واحد وردكم علينا أنه متجدد ، فمن أين لكم ذلك : فان قالوا : لو كان ذلك لأحسنناه . قلنا : التماثلات لا تقع فيها تفرقة ولا تمييز ، وقد نجد التمييز لا يتحصل بين الضددين في بعض المواطن فضلا عن أن يتحصل في المثليين . ألا ترى أن الصبي الصغير ينتقل في كل يوم ، من قصر إلى طول ومن هزال إلى سمن ، وكذلك الشجرة ولا تمييز ، وقد نجد التمييز لا يتحصل بين الضددين في بعض المواطن . امتناع التمييز في تعاقب هذه الأمثال المترددة . وكذلك أيضا الماء إذا انحدر من علو إلى سفلى ، يظنه الرائي جسما واحدا . وهي أجسام متسلسلة . وكذلك الماء الراكد في الغدير ، إذا كان بين يديه سد يحبسه ، إذا نظر إليه الناظر ظنه ساكنا . وذلك السد يستمر الماء فيه وفيضه عليه . ولو كان كما يخيل للناظر لما سالت منه قطرة .

ثم الدليل على امتناع بقائه : أنا نقول : هل تفرضون عدمه واجبا كما نقول أم تفرضون عدمه جائزا ؟ فإذا كان عدمه واجبا في ثانی حال وجوده ، استحال بقاؤه على ما قلناه ، وإن قدر عدمه جائزا والجائز مفتقر إلى مقتضى ، قيل لهم : ما الشيء المقتضى لعدم العرض ؟ أهو فاعل أم هو طرفان ضد ؟ أم هو انتفاء شرط ؟ فمحال أن يرجع ذلك إلى الفاعل ، لأن الفاعل لا بد له من فعل ، والعدم نفي محض ، ولا فرق بين قولك فعل الفاعل عدما وبين قولك لم يفعل شيئا .

بلى أن قولك لم يفعل شيئا صحيح ، وقولك فعل عدما متناقض ، لأن قولك فعل يقتضى وجودا وقولك عدما يقتضى انتفاء ، وكذلك أيضا لا يصح أن يرجع إلى انتفاء شرط لأن ذلك الشرط لا يخلو أما أن يكون

عرضا واما ان يكون جوهرا ، فان كان عرضا ، قلنا : ما الموجب لانتفاء ذلك العرض ؟ لان السؤال فيه كالسؤال في انتفاء العرض المذكور أولا . ومحال ان يقال : شرطه انتفاء جوهر آخر ليس هو الجوهر الذي كان قائما به ، لانا نعلم ان وجود جوهر ثان ليس بشرط في قيام عرض . بجوهر ثان . وان قدر المقدر انتفاء العرض بطريان ضد ، قيل له التضاد في العرضين متحقق فلم كان الطارئ أولى بنفى الوجود من الوجود بنفى الطارئ ؟ فهلا ثبت الوجود في المحل وكان ثبوته مانعا للثاني من الطريان في المحل ؟

ثم نقول : البياض اذا طرأ على محل السواد . هل تقولون : انه يجتمع معه في المحل أولا يجتمع معه ؟ فان قلتم انه يجتمع معه كان ذلك باطلا لما فيه من اجتماع الضدين . وان قلتم : انهما لم يجتمعا ، فلا اثر للبياض في انتفاء السواد ، اذ لم يحل في المحل ، الا والسواد منتف .

فان قيل : فما السبيل الى انتفاء الجواهر ؟ قلنا : اما المعترلة فانها تقول : ان الجواهر تفتى يوم القيامة بفناء يخلقه الله في غير محل تفتى به الجواهر ، وهو ضد لها .

وفي هذا القول وجوه من الاستحالات :

منها اثبات عرض في غير محل . ومنها تصوير تضاد في غير محل معين . ونحن نعلم ان السواد والبياض وان كانا ضدين متناقضين فان تضادهما انما يتصور لقيامها في محل واحد ، وحينئذ يتناقضان . واما اذا صور السواد في محل والبياض في محل ، لم يتصور التناقض والتنافر . الا ترى ان سواد القطران لم يتناف بياض اللبن ، حين تغاير المحلان .

واما اهل الحق فانهم يقولون : ان الباري جل وعز اذا اراد عدم الجواهر لم يخلق الاعراض فيها فتعدم ، لان استمرار الاعراض على

الجواهر شرط في بقائها ووجودها . وبهذا تعرف قدرة الله جل وعز على
مظروفاته وتصرفه في وجوداته ، إذ كان اختراعها بقدرته واستمرار
وجود مستند الى قدرته .

فصل

في مفارقة القدرة الحادثة للمقدور بها

قال الأيضا أبو المعالي : « إذا ثبت استحالة بقاء القدرة

الحادثة ، فإنها تفارق (١) حدوث المقدور بها » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت القدرة عرض من

الأعراض ، وكانت الأعراض يستحيل بقاؤها وكان المقدور لابد أن تتعلق
به القدرة ، لزم على هذه الأصول أن تقارن القدرة بالمقدور ، ولا يتقدم
عليها ، لأن القدرة لو تقدمت عليها لعدمت في حال وجود المقدور .
وقد علمنا العلاقة والارتباط اللذين بين القدرة والمقدور ، حتى يتلزمنا
ولو قدرنا بقاء القدرة لما استحال تقدمها على المقدور مع مصاحبتها له .
ولذلك قضينا بتقدم القدرة الأزلية على وقوع التدورات ولا يضح منا
قولنا باستحالة بقاء الأعراض أن تتقدم القدرة على المقدور ، لما كان يجب
في ذلك من انخزال المقدور عن القدرة ، كما يستحيل انخزال المعلوم
عن العلم .

(١) تقارن : خ

فصل

فنى

الحادث فى حال حدوثه مقدور لله تعالى

قال الإمام أبوالمعالى : « الحادث فى حال حدوثه مقدور

بالقدرة القديمة ، وان كان متعلقا بالقدرة العائدة فهو مقدور بها واذا
بقى مقدور من مقدرات الله تعالى ، وهو الجوهر ، لا يبقى غيره من
الحوادث ، فلا يتصف فى حال بقاءه واستمرار وجوده مقدورا .
اجمعا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلموا وفقنا الله وأياكم ان

الأعراض لها حال حدوث وهو الحال التى تعلقت القدرة به ووجدت ،
والجوهر له حال حدوث وحال بقاء . فاما حال الحدوث فهو حال تعلق
القدرة به ، والحال الثانية هى حال البقاء وهو فيها غير مقدور ، لأن
القدرة انما اثرت فى وجوده . وقد حصل الوجود فى الحال الأولى
التي هى حالة الحدوث وحالة الخلق ، ثم بقى النظر واختلاف العلماء .
هل يسمى فى الحال الثانية من وجوده مخلوقا محدثا أم لا ؟ فمنهم من
قال : لا يسمى به حقيقة ، وانما يسمى به على طريق المجاز . والأولى
عند الحذاق من الأئمة أن يسمى مخلوقا ، لأنه الأشيخ فى كتاب الله وفى
اطلاق الأمة . قال الله تعالى : « هذا خلق الله فأزوينى ماذا خلق الذين
من دونه » [لقمان ١١] فسماه خلقا فى حال وجوده . وقال تعالى : « لخلق
السموات والأرض أكبر من خلق الناس » [غافر ٥٧] ومن اطلاق الأمة
ان السموات والأرض مخلوق لله . واسم المفعول كما يطلق على الحال
وعلى الاستقبال ، كذلك يطلق على الماضى . فان السموات حين خلقها
الله كانت مخلوقة فى ذلك الحال والبارى جل وعز كلن فى أزله . يخبر

ان السموات والأرض مخلوقة فيها لايزال . وكذلك لما اكمل خلقها —
اخبر عنها أنها مخلوقة أى فيما مضى . فنحن اذا سمينا السموات فى
وقتنا مخلوقة ، فمرادنا بذلك : أنها خلقت وأحدثت فيما مضى .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « ذهب المعتزلة الى ان الحادث

فى حال حدوثه يستحيل أن يكون مقدر للقديم والحادث . وهو بمثابة
الباقى المستمر وانما تتعلق القدرة بالمقدور فى حال عدمه . وقالوا على
طرد ذلك : يجب تقدم الاستطاعة على المقدر ، ويجوز مقارنة ذات
القدرة حدوث المقدر ، من غير أن تكون متعلقة به فى حال وقوعه .
والدليل على أن الحادث . مقدر وأن الاستطاعة تقارن الفعل : أن
قول : القدرة من الصفات المتعلقة « الى آخر قوله .

قال المغيرة أبو بكر بن ميمون : اعلم ان مثابة القدرة والمقدور

كمثابة العلم والمعلوم . فلا بد من ارتباطهما وتلازميهما فكما لا يصح وجود
علم لامعلوم له أو وجود معلوم لا يتعلق به علم ، فكذلك يستحيل وجود
مقدور لا يتعلق به قدرة . ونحن اذا فرضنا قدرة متقدمة وفرضنا مقدورا
متاخرا فى وقتين متعاقبين فلا يتقدر على أصول المعتزلة تعلق القدرة
بالمقدور ، لأن الحالة الأولى وهى حال وجود القدرة وتعلقها على زعمه —
مع عدم المقدر . واذا وجد المقدر استغنى على رأيهم بوجوده عن تعلق
القدرة به . وهذا محال لأن القدرة من الصفات المتعلقة . فمن حقا أن
تلازم مقدورها ، كما يلزم العلم معلومه فكيف يصح منهم أن يحكموا
بان القدرة تتعلق بالمقدور فى حال عدم القدرة ، واذا وجد المقدر
ارتفع التعلق . وهذا خزل أحد المتضايقين عن الثانى . وهو قول قبايه
العقول . اذ لا بد لأحد المتضايقين من لزوم الثانى له . الا ترى ان
المتماثلين لا يعقلان الا بوجود كل واحد منهما ، وما لم يوجد لم

يعقلا . واذا أمعنا النظر في قول المعتزله لم تتقدر تعلق القدرة بالمقدور ،
لأننا اذا نظرنا في حال وجود القدرة وتعلقها - على زعمهم - لم يصح
عند ذلك وجود المقدور . واذا فرضنا حال وجود المقدور لم يصح تعلق
القدرة به . فاذا لم يتمكن في الحالة الأولى وجود المقدور ولم تتقرر
في الحالة الثانية وهي حال وجود المقدور كونه مقتدرا عليه ، فلا
يبقى لتعلق القدرة بالمقدور معنى ولا وجه يعقل عليه .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ونعتضد بعد ذلك بوجهين :

أحدهما : أن المقدور لا يخلو أما أن يكون عدما وأما أن يكون وجودا .
ويستحيل كونه عدما . فإنه نفي محض والموجود عند المخالفين غير
مقدور . والوجه الثاني : أنهم زعموا أن الحادث بمثابة الباقي في
استحالة كونه مقدورا . ثم الامكان في الحالة الأولى من وجود القدرة
والحالة المتوقعة بعدها ليست حالة تعلق القدرة ، فإن ساغ ذلك فليكن
الباقي مقدورا في الحالة الأولى من القدرة ، كما أن الحادث مقدور
قبل وقوعه في الحالة الأولى من القدرة . ولا محيص لهم عن ذلك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المقدور ان صيره عدما

كان محالا ، لأن العدم نفي محض . ولا فرق بين قولك قدرت على
مقدور معدوم ، وبين قولك لم أقدر على شيء .

فاذا ثبت هذا قلنا اذا وجد المقدور لم يكن مقدورا عند المعتزلة
اي لم تتعلق به القدرة . فقد آل اذن المقدور الى عدم . لأنه حين تعلقت
به القدرة لم يكن موجودا ، وليس بين العدم والوجود مرتبه . وحين
وجد لم يكن مقدورا . واذا زعموا أن الحادث بمثابة الباقي في استحالة
كونه مقدورا ، اذ لا يصح عندهم في حال وجود القدرة وجود المقدور ،
فنيحكموا بان الباقي مقدور ، لأنه وجد في ثاني حاله وقوع القدرة .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قالوا : الحادث واقع .

كائن • والحاجة تمس الى القدرة للايقاع بها • فاذا تحقق وقوع الحادث بها انتفت الحاجة الى القدرة وينزل الحادث منزلة الباقي المستمر • قلنا : هذا الذى ذكرتموه يبطل بالحكم المعلن بالعلة الموجبة له ، فان الحكم فى حال ثبوته تقارنه العلة « الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قول المعتزلة ان المقدور

استقل بوجوده عن تعلق القدرة به ، يبطل عليهم بالحكم المعلن ، لاننا اذا قلنا : ان العالم انما يكون عالما بالعلم ولايد : اذا حصل العلم به كون العالم عالما • فيقال لهم : هلا استقل كون العالم عالما بتوجبه ولوومه وحصوله ، على أن تقارنه العلة او توجبه ؟ ولما يكن بد عندنا وعندهم ان يكون كونه المحدث عالما مفتقر الى علم بتوجبه ونحن نزع عن ان البارئ جل وعز عالم بعلم ولا يستقل كونه عالما ولا وجوب خلقه له عن العلم • فلما لم يستقل الحكم عن العلة بل افتقرت اليه وقارنته ، فكذلك لا يستقل وجود الحادث عن تعلق القدرة به • ولولا تعلقها لم يتوجد وكذلك ايضا السبب المولد عندهم قد يقارن وقوع السبب ويجب ذلك فيه ، وليس يستقل بوجوده عن كونه مفتقرا الى السبب •

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم حق العاقل ان يفرض فى

تصوره ثلاثة احوال : حالة عدم وحالة حدوث بعدها وحالة بقاء بعد الحدوث • فاما حالة العدم فجارية على استمرار الانتفاء واما الحالة الثانية فلو كانت لا تتعلق بالقدرة فيها ، لاستمر العدم ، فلما تعلق القدرة كان الوجود بدلا من العدم المجوز استمراره • واما الحالة الثالثة فقد استمر الوجود فيها ، فلا حاجة الى تقدير تعلق القدرة «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لامحالة لأن المعتزلة

إذا حكمت بأن القدرة توجد في حال لا يوجد فيها المقذور ، فالمقدور معدوم في هذا الوقت . فإذا وجد المقذور فهل وجد إلا بعد تعلق القدرة به ومقارنته له ؟ إذ لو لم تقارنه لاسترسل فيه العدم . وأما حال البقاء الثانية في ثاني حال الحدوث ، فإن الوجود فيها مستمر غير مفتقر إلى تعلق القدرة لاستمرار وجوده . وأما حالة الحدوث فلولا تعلق القدرة بالمقدور في تلك الحال لما وجد المقذور .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم قد التزمت المعتزلة أمرا

لأخفاء بطلانه . فقالوا : إذا تقدمت القدرة على المقذور بحالة واحدة ، فيجوز أن يقع في الحالة الثانية عجز مضاد للقدرة ، ثم العجز يظهر أثره في الحالة الثالثة من وجود القدرة . وهي الحالة الثانية من وجود العجز ، فيجوز عندهم وقوع المقذور في الحالة الثانية مع العجز » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما اعتقد هؤلاء أن القدرة

لا تقارن المقذور ، بل إذا وجدت القدرة تعدم ويوجد المقذور بعدها . فجازوا أن يوجد عند عدمها عجز مضاد لها يكون مقارنا للمقدور ، حتى يكون مقدورا معجوزا عنه . وكذلك أيضا لو مات القادر في الحالة الثانية كان يجوز عندهم ويتصور ، أن يقارن المقذور للموت عندهم ، إذا لم يكن المقذور من الصفات التي يشترط فيها الحياة ولا شيء أوغل في المحال من هذا أن يقارن وجود العجز حصول المقذور ، وأن يقارن وجود المقذور الموت .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل كل صفتين متعلقتين

متضادتين ، فانهما يثبتان على قضية واحدة مع التناقض في التعلق .
فاذا حكمتم بان القدرة الحادثة تقارن المقدور ، فيلزمكم ان تحكموا
بمقارنة العجز المعجوز عنه « الى آخر قوله

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ثبوت الصفتين المتضادتين

على جهة واحدة بين لاخلاف فيه . الا ترى ان العلم . كما يتعلق
بالوجود والعدم والحدوث والعدم ، فكذلك يتعلق الجهل المضاد له
بهذه الاشياء . لكن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به ويتعلق الجهل
بالمعتقد على ما ليس به ، ولما وجد هذا السؤال على اهل السنة ظن
بعض المتكلمين انه لازم بفرق بين القدرة والعجز ، ولم يوجب للعجز
من مقارنة المعجوز ، ما اوجب للقدرة من مقارنة المقدور . وهذا باطل ،
بل العجز . مقارن للمعجوز عنه . الا ترى ان حركة المرتعش توجد
عنه وهو عاجز عنها معها . وقد كان يجوز ان يكتسبها وان تجرى على
حكم ارادته وعلى طريق اقتداره ، ولا يتصور العجز الا فيما يتصور
الاقتدار عليه . واما تسمية الجمهور مالا يقدر عليه المحدث عجزا ، فانه
مجاز . ومن يقول : انه عاجز عن الاجسام والالوان فقد تجوز .

وكذلك تسمية خوارق العادات وآياتهم معجزات . هو على طريق
المجاز من وجهين :

أحدهما : اسناد الاعجاز اليهما . والمعجز هو الله .

والثاني : ان ذلك يقتضى وجود المعارضة ، لان العجز انما هو عن
المعارضة . والعجز مقارن للمعجوز عنه . ولو ثبت المعارضة لبطلت
الآية ، فلو حملت المعجزة على الحقيقة في اللفظ لبطلت حقيقتها في
المعنى . لكن الجمهور يطلقون العجز حيث يتصور منه وجود المعجوز

عنه . وذلك بمثابة الجهل . وهو عند المتكلمين اعتقاد يتعلق بالاعتقاد على ما ليس به . وتسمية القدماء الجهل بمعنى الحال . ويطلقه الجمهور على الغافل الذي لا علم عنده . وهذا تسمية القدماء الجهل على طريق الملب .

فقد بان من هذا كله : أن المضطر الى حركته عاجز عنها ، كما ان المتحرك على الاختيار قادر عليها . فقد تبين مقارنة القدرة للمقدور ، ومقارنة العجز للمعجوز عنه .

فصل

مقدور القدرة الحادثة واحد

قال الإمام أبوالمغالي : « القدرة الحادثة لا تتعلق الا

بمقدور واحد ، وذهبت المعتزلة الى أن القدرة تتعلق بالمتضادات . وذهب الاكثرون منهم الى تعلقها بالمختلفات التي لا تتضاد » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا أن تعلق العلم

بالمعلومات اعم من تعلق القدرة بالمقدورات لأن العلم يتعلق بأحكام العقول الثلاثة : الواجب والجائز والمستحيل . والقدرة انما تتعلق بالممكن خاصة . فاذا كان العلم الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد ، هذا مع أنه مؤثر . فأحرى وأولى ألا تتعلق القدرة الحادثة الا بمقدور واحد مع خصوص تعلقها وتأثيرها عندهم في مقدورها .

ثم نقول لهم : كيف يصح منكم ادعاء تعلق القدرة بالأضداد ، وقد ألزمتكم وجوب مقارنة القدرة للمقدور ، فان تعلقت القدرة بالضدين للزم وجودهما واجتماعهما . واجتماع الضدين تعرف استحالته ببدائه العقول ؟ . وأما من قال منهم : ان القدرة تتعلق بالمختلفات التي لا تتضاد . فانا نقول : لو كان الأمر كذلك وكانت القدرة الواحدة يصح بها أنفا كون ما يصح كونه مقدورا للعبد ، للزم من ذلك أن تكون الذرة القادرة على الدبيب قادرة على العلوم والارادات وجميع ما يقدر عليه الحي .

ثم من جوز أن تكون الذرة عالة بالرد على « النظام » في طفرته
والرد عليه : أن الجوهر مركب من أعراض وغير ذلك ، وتكون مجادلة
لـ « أبي هاشم » في قوله :

ان المتماثلين معلان بالاجتماع في الأخص . وغير ذلك من دقائق
المسائل ؟ ومن جوز أن تكون الذرة على هذه الحال ، فقد خرج عن
احزاب العقلاء .

قال الإمام أبوالمعالى : « ونقول للمخالفين : اذا

حكمتم بأن القدرة الحادثة تتعلق بضدين ، فلم يختص أحد الضدين
بالوقوع بدلا عن الثانى ؟ فان قالوا : انما يقع من الضدين بالقدرة
ما يتجرد القصد اليه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : احوالتهم التخصيص على

الارادة أمر لانكره . لكنهم معترضون بمن لا ارادة له من غافل ونائم .
فان هؤلاء قد يقع منهما أحد الضدين والارادة سالحة للتعلق بهما ،
وليست بوجود أحد المتعلقين أولى من وجود الآخر . وقد حصل أحدهما
دون الثانى ، مع استحالة قيام الارادة بالغافل والنائم ثم يلزمون أمرا
يلزمهم بحكم معتقدتهم الفاسد الضعيف . فيقال لهم : القدرة المتعلقة
بالارادة تتعلق بالكراهة التى هى ضد لها . ثم قد توجد الارادة بدلا
عن الكراهة والارادة عندكم لاتراد . فكيف تحيلون اختصاص أحد
الضدين على حصول الارادة وقد بطل عليكم ذلك بالارادة ؟

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يلزم المعتزلة فى ذلك أن

يقال لهم : الغفلة تضاد العلم . ولذلك يعدم العلم عندكم بطريان
الغفلة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يلزم المعتزلة الذين ادعوا

أن القدرة على الشيء ، قدرة على ضده ، أن يقولوا : أن القدرة على العلم بالشيء قدرة على الغفلة عنه ، أو على السهو أو على النوم . وقد علمنا أن الغفلة غير مقدورة للعبد وإنما تطرأ عليه ضرورة . وكذلك النسيان وكذلك النوم .

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قالوا : سبيل القادر أن

يتحيز بين الأقدام على الشيء والانتفاك عنه . وإنما يتحقق ذلك عند التمكن من الضدين . ولو كانت القدرة لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، لكان العبد ملجأ إليه غير واجد عنه محيصا . وهذا الذي ذكره دعوى محضة » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اشتراطهم تعلق القدرة

بالضدين ، والتزامهم ذلك أعجب شيء ، لأننا قد بينا : أن تعلق العلم أعم من تعلق القدرة . ونحن إذا علمنا معلوما لم يجب من ذلك أن يتعلق علمنا بحد ذلك المعلوم ، فإذا كان المعلوم لا يشترط فيه ذلك مع عموم تعلقه وعدم تأثيره لا يتعلق بالضدين ، فكيف يكون ذلك في القدرة التي لها التأثير وخصوص التعلق بهم ؟

ثم إنهم يعتقدون أن المقيد المربوط قادر على المشي في الهواء والصعود إلى السماء مع امتناع وقوع المقذور ، فإذا لم يستحل منه وجود القدرة مع امتناع المقذور ، فكيف يستبعدون من إثبات القدرة على الشيء من غير اقتدار على ضده . والقدرة تلزم المقذور وليس يلزم الضد الضد ؟ فإذا قطعوا هم العلاقة بين القدرة والمقدور ، فجوزوا وجود أحدهما مع امتناع الثاني فكيف لا يجوز منا أن نحكم بالاقتدار على الشيء من غير اقتدار على ضده . إذ لا تلازم بين الضدين ؟

فصل

التكليف بما لا يطاق

قال الإمام أبو المعالي : « فاذا قيل : قد شاع من مذهب شيخكم تجويز تكليف ما لا يطاق ، فواضحوا ما ترتضون منه ، وايدوه بالدليل بعد تصوير المسألة . قلنا : تكليف ما لا يطاق تكثر صورته » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التكليف راجع الى الأمر

وجائز عندنا أن يأمر الله جل وعز بجمع الضدين ، ويأمر بما لا يقدر العبد عليه . قال الله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون » [الحاقة ٤٢] - وقال رسول الله ﷺ : « ان أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة . يقال لهم : احيوا ما خلقتم » (١) وقال عليه السلام في الكاذب في الرؤيا : « انه يكلف أن يعقد بين شعيرتين » (٢) .

والدليل عليه : أن الأمر يتوجه بالقيام للقاعد . وقد علمنا : أن القاعد في حال قعوده لا قدرة له على القيام ، وان القيام منه في ذلك الوقت غير ممكن من وجهين :

(١) قال تعالى : « يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات » وقال القرطبي في تفسيره : ان علماء المسلمين مختلفون في التصوير ، فمنهم من جوزه ومنهم من منعه وقال ان « مكى » في الهداية له قال : ان فرقة تجوز التصوير ، وقال النحاس : قال قوم عمل الصور جائز لهذه الآية ولما أخبر الله عز وجل عن المسيح . (٢) الكاذب في الرؤيا ، كالكاذب على الأحياء . وحكم الاثنين المذكور في قوله تعالى : « انما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله » .

أحدهما : أنه لاقدرة له عليه لما سبق من أن القدرة تقارن المقدور .
والثانى : أن القيام لو وجد فى ذلك الوقت ، لكان ذلك جمعا بين

ضدين .

وقد راموا اعتراضا على هذا . فقالوا : القيام ممكن على الجملة
بخلاف جمع الضدين فإنه يقال لهم : فرض القيام مع عدم القدرة عليه :
محال .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : المأمور بالقيام منهى

عن تركه . فلئن كان القاعد فى حال قعوده غير قادر على القيام المأمور
به ، فهو قادر على القعود المنهى عنه . وهو متعلق التكليف . وهذا
اقرب وجه ذكر فى ذلك ، وهو على حكم العقل باطل من وجهين

أحدهما : ان الأمر بالترقى الى السماء من تكليف المحال عند
نفاته ، وان كان الاستقرار على الأرض مقدورا ممكنا وهو ضد للترقى
والتحليق فى جو السماء .

والوجه الآخر : ان القعود وان كان منهيًا عنه فليس هو المقصود ،
بل المقصود بالطلب مالا قدرة عليه وهو التحلق فى جو السماء »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بين ان الأمر بالشئ قد لا يكون

نهيا عن ضده . الا ترى ان الأمر بالاستقرار فى الأرض ليس منهيًا عن
الصعود فى السماء ، وان كان ضده ، لان الصعود فى السماء محال ،
والمحال لايتوجه التكليف به عندهم . ثم ان المأمور بالقيام فى حال
قعوده لم يكن الطلب الا القيام ولم يكن الطلب فى القعود .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا : الأمر بالضدين ينهى »

عن طلب جمعتهما ، وطلب الجمع يتطلب ارادة . و ارادة جمع الضدين مستحيلة . قلنا : هذا مبنى على ان المأمور به يجب ان يكون مرادا للأمر . وليس الأمر كذلك « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم ان المأمور . يجب

ان يكون مرادا للأمر ، وقد أمر الله ابراهيم - على نبينا وعليه السلام - بذبح ولده ، ولم يكن ذلك مرادا له .

وقال الله تعالى : « واذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه :

امسك عليك زوجك واتق الله . وتخفى في نفسك « فالنبي ﷺ أمر بان امسك عليك زوجك واتق الله . وتخفى في نفسك « [الأحزاب ٣٧]
فالنبي ﷺ أمر بان يمسك زوجته وهو غير مزني لامساکها ، يسدلك على ذلك قوله تعالى : « وتخفى في نفسك ما الله مبديه »

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : ما جوزتموه عقلا هل

اتفق وقوعه شرعا ؟ قلنا : قال شيخنا رضي الله عنه ذلك واقع شرعا . فان الرب تعالى أمر ابا لهب بان يصدق النبي ويؤمن به في جميع ما يخبر به . ومما اخبر به : انه لا يؤمن فقد أمره بان يصدقه بانسه لا يصدقه ، وذلك جمع نقيضين «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لان الايمان لا يصح

الامن صدق الله جل وعز في كل ما انبا عنه . ومعلوم ان « ابا لهب » مأمور بالايمان لانه واحد من المكلفين العقلاء واذا أمر بان يصدق الله في كل ما اخبر عنه ، وقد اخبر عن « ابي لهب » بأنه لا يصدقه :

اذ فيما توعدده به من قوله : « سيصلى ناراً ذات لهب » وما ذمه به من قوله : « تبت يدا ابي لهب » أقوى دليل على كفره وخلوده في النار ، فاذا أمر بان يصدق بانه لا يصدق ، فقد تبين جمع النقيضين .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « وقد نطقت آى من كتاب الله تعالى بالاستفادة من تكليف مالا طاقة به فقال تعالى : « ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به » [البقرة ٢٨٦] ولو لم يكن ذلك ممكنا ، لما ساءت الاستعاذة منه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح لأنه ان كان ذلك هو المقتضى للاستعاذة منه وان كان محالاً لم يستعذ منه لأن المحال لا يمكن وقوعه .

فصل

القدرة على الألوان والطعوم وتحوها

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : بم علمتم خروج الألوان والطعوم عن كونها مقدورة للعباد ؟ قلنا : لو كانت مقدورة لأحسوا بالعجز عنها ، اذ لم يقتدروا عليها ، اذ المحل لا يخلو عن الشيء وضده » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العجز حال باطنة من أحوال الانسان يدركه كما يدرك قدرته وعلمه وإراداته ، فلو كان عاجزاً عن ألوانه ، لأحس وأدرك عجزه عنها . ولهذا أحس الذى ترعش يده رعدة ضرورية عجزه عنها ، فاذا لم يدرك عجزاً عن الألوان ولا اقتداراً عليها

قطع بقبيلها عن قبيل المقدورات ، اذ لو كانت مقدورات لانضمت القدرة
عليها . اذ لو كانت معجوزا عنها لأحس أيضا العجز .

فصل

في

قدرة الله تعالى على ما لا يقع

قال الإمام أبو المعالي : « ما علم البارئ سبحانه أنه لا يقع

من الحوادث ، فإيقاعه مقدر له » الى آخر قوله

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا علم الله جل وعز وقوع

ممكن في وقت معين ، فإنه قبل ذلك الوقت مقدر له ، الا ترى
أن قدرة الله جل وعز أزلية وتعلقت في الأزل بمقدورات تقع فيما لا يزال
ومن الأئمة من قال : ان ذلك محال ، لأنه لو وجد في وقت علم الله أنه
لا يوجد فيه ، لانقلب العلم جهلا . وانما المراد ان كل ممكن في نفسه
مقدور لله جل وعز ، وهذا ممكن ، ولا اثر لتعلق علم الله جل وعز به ،
فان العلم ليس من الصفات المؤثرة . وما علم الله أنه لا يكون فلا يكون
قطعا .

فصل

في

مشمول على الره على القائلين بالتولد

قال الإمام أبو المعالي : « القدرة الحادثة لا تتعلق الا بقائم

بمحلها ، وما يقع مباينا لمحل القدرة فلا يكون مقدورا بها ، بل يقع
فعلا للبارئ تعالى من غير اقتدار للعبد عليه . فاذا اندفع حجر عند
اعتماد العبد عليه ، فاندفاعه غير مقدر للعبد عند أهل الحق . وذهبت
المعتزلة : الى ان ما يقع مباينا لمحل القدرة أو للجملة التي محل القدرة
منها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القائلون بالتولد يتبعون-

في هذا للقضاء وأهل الطبائع ، والدليل على الرد عليهم : أن يقال لهم : ما وصفتوه بكونه متولد هل هو مقدر أو غير مقدر ؟ فإن كان مقدورا ، فباطل من وجهين :

أحدهما : أن السبب موجب للمسبب عندهم . فإذا كان واجبا فقد استغنى بوجوده عن تعلق القدرة به ، ولو اعتقد معتقد التولد ورأى أن وجود السبب يوجد المسبب لامحالة ، وإن لم توجد القدرة فلأن السبب يوجد ، وأيضا : فإن المسبب لو كان مقدورا لتصور وجوده دون وجود السبب ، ولذلك لما وقع مقدورا للباري جل وعز لم يمكن العبد أن يتسبب إليه ، لأنه يقع مقدورا له من غير افتقار إلى توسط سبب .

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قالوا : الباري سبحانه

قادر بنفسه والعبد قادر بالقدرة ، والقادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا ترك لأصولهم لأن القدرة.

عندهم لم تؤثر شهادة في المقدر ، وإنما المؤثر فيه كون القادر قادرا . ثم هذا الحكم يعلل شاهدا ولا يعلل غائبا لوجوبه . ولهذا زعمتم : أن أثر كون القادر قادرا لا اختراع وجعلتم أن العبد لا تنتهي مقدراته كما لا تنتهي مقدرات الباري تعالى . فهذا مساواة منكم بحكم قدرة العبد ، وكون الباري تعالى قادرا . فكيف حكتم باختلاف الأمرين مع تسويتكم بينهما في معظم الأحكام .

قال الإمام أبو المعالي : « فاذا بطل مما ذكرناه كون

المتولد مقدورا للعبد . وهذا القسم الذي اعتنينا بإبطاله مذهب كفاة المعتزلة ، فلا يبقى بعد ذلك الا الحكم بكون المتولد غير مقدور ، فان قضى بذلك قاض ، كان مصرحا بأنه ليس فعلا لفاعل السبب ، فان شرط الفعل كونه مقدور للفاعل « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا منح كونه مقدورا

للفاعل لم يكن منتسبا اليه . ولو جاز ان يوجد فعل لفاعل له ، لكان ذلك سدا على نفسهم الاستدلال بوجود العالم على الجارية تعالى ، حتى يعتقد معتقد أن للعالم لم يفعله فاعل . وانما وقع مقولدا عن سبب - وهو محال - ومفارقة للدين ومخالفة لإجماع المسلمين . وكل مذهب يسوق صاحبه الى التشكك في احداث الله جل وعز العالم فهو مردود لامحالة .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم المصير الى التولد يجبر

على معتقده فضائح تاباها العقول ، ويدرك فسادها بالبداء وذلك ان من رماسهما وقد اخترمته المنية قبل ايصال السهم بالرمية « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كانوا ينسبون الفعل

المتولد الى فاعل السبب ، فان الرامي اذا رمى سهما فقتل ، فان ذلك القتل هو عندهم من فعل الرامي ، فاذا أمكن ان يرمن الرامي سهمه ثم يصيب الرامي سهم آخر ينفذ مقاتله ووصل السهم بعد موته الى حيوان فلم يجهز عليه ، لكنه بقي اليما مريضا من شدة

ذلك الجرح وسرايته في جسمه مددا طويلة وهو في ذلك كله متألم غاية التألم ، ويشتكى غاية التشكى وتلك الآلام كلها هي من فعل الرامى وقد رمت عظامه وتمزعت أوصاله . فكيف ينسب فعل الى ميت ؟ ولو صح ذلك لانكسر استدلالنا على حياة البارى جل وعز بأفعاله . لأن من ادعى امكان فعل من ميت ، فقد ادعى محالا . وهذا يبطله قول اصحاب التولد . وكل راي ساق الى اسناد فعل الى ميت فهو حال .

قال الإمام أبوالمعالى : « وكل ما دللنا به على تفرد البارى

تعالى بخلق كل حادث ، فهو جار ، فى هذا الفصل ، ردا على من يزعم ان المتولدات مختزعة لفاعل الأسباب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « اذا كان يبطل كيون

المحدث موجدا لأفعاله القائمة بمحل قدرته ، فاحرى وأولى ان لا توجد أفعال تجاوزت محل قدرته . وقد تقدم من الأدلة فى ذلك ما فيه كفاية .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قالوا : وجدنا المسببات

واقعة على حسب القصد والدواعى ، ومبالغ الأسباب ، كما ان المقدورات المباشرة بالقدرة القائمة بمحالتها تقع على حسب الدواعى والقصود . وهذا الذى ذكره مما نقضناه فى خلق الأعمال » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « زعم هؤلاء ان هذه الامور

المتولدة ناتى اختيارية بحسب القصد اليها ، فيقال لهم : يمكن ان يخلق الله للعبد دواعى ضرورية غير مكتسبة له تخرج لكونها ضرورية عن

ان تكون اختيارية . فاذا جاز ذلك لم يصح أن تقيد الدواعى بالاختيار حتى نصب ذلك دليلا على أن ما وقع كذلك يكون منتسبا الى فعل المرید المختار .

ثم أيضا : انا نجد أشياء تفعل على طريق القصد مع اتفاقهم معنا ، على أن ذلك المقصود اليه ليس فعلا للمحدث ، وذلك أن الأكل قصده الشبع ، وأن الشارب قصده اليرى . وقد علمنا أن الشبع واليرى فعلا لا اكتساب لنا فى وجودهما . وانما هما من فعل الله جل وعز ، وكذلك القاصد الى ايلام غيره يكون ذلك عن داعية له اليه ، والالام مما ينفرد الله جل وعز بخلقها ، وكذلك من روع غيره حتى وجل وخاف وأجل آخر حتى استحيا وخفر ، فان هذا كله واقع على حسب قصد القاصد وبعث الداعية اليه . ثم ذلك كله من فعل الخالق .

فتبين بذلك كله : من استدلالهم بالدواعى التى فرضوها لاتنتصب دليلا على كون المتولد فعلا لفاعل السبب المولد ، على ما مضى بيانه وتحقق برهانه .



قال الإمام أبوالمعالى : « فان قالوا : ما استشهدتم به يختلف الأمر فيه ولا يطرد على وتيرة واحدة . قلنا : فكذلك سبيل الرمى والجرح ورفع الثقل وشيله . وكل ما يتنازع فيه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال . لأن الرامى كما يصيب تارة فقد يخطىء تارات وكما تصيب رميته فقد تخطىء وقد يكون القاصد برميه مریدا قتل المرمى ، فيستوى ذلك من رميه ، ولا يصيب مقتلا . فقد تبين بذلك كله : أن الدواعى لاتحصل الأمر المراد ، ولاتتقاضاه تقاضيا لايصح وجوده الا كذلك .

فصل

فى القوى والعقول

قال الإمام أبو المعالى : « ذهب الفلاسفة الى ان الكون

والفساد المعبر بهما عن تركيب العناصر الاربعة وانحلالها بعد التركيب من آثار الطبائع والقوى . وما يجرى فى العالم المنحط عن فلك القمر ومداره من الاستحالات الضرورية فكلها آثار طبيعية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الفلاسفة قسموا الحركات

منا . حركتين للجوهر وهما حركة الكون والفساد . وحركة الكون هى خروج الشئ عن أن يكون الجوهر الى أن يكون ذلك الجوهر كالزجاج مثلا يكون حجرا وليس بزجاج فى ذلك الوقت ، فاذا حول وعولج صار زجاجا . وبعضهم يعبر عن هذا بأن يقول : هو خروج الشئ من أن لا يكون جسما الى أن يكون جسما . وفى هذا نظر لأن الحجر الذى سيكون زجاجا هو جسم لامحالة ، لكنه ليس زجاجا . وحركة الفساد هى خروج الشئ عن كونه جسما الى أن لا يكون ذلك الجسم ، كالخشب مثلا اذا أحرقناه ، فانه يخرج عن أن يكون جسما الى أن لا يكون جسما بل يكون رمادا . وحركتان فى الكم وهما النمو والاضمحلال . والنمو هو امتداد أبعاد الجسم . والاضمحلال هو انقباضها ، كالشجر ينمو مثلا وتتزايد أبعاده . واضمحلاله ان يدوى فتتقبض أبعاده . وحركة فى الكيف وهى الاستحالة كعصير العنب يصير خمرا وكالخمر يصير خلا . وحركة فى الأين وهى الانتقال من اين الى اين . وهى الحركة المشهورة عند الجمهور ، فالحركات الخمس ، وهى الكون والفساد والنمو والاضمحلال والاستحالة لاتوجد منهما واحدة فى العالم العلوى . وهى حركة الأين موجودة فى هذا العالم السفلى وتوجد حركة الأين

فى العالم العلوى . الا ترى أن الأفلاك متحركة . وكذلك الذرارى
تتحرك فى أفلاكها .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومايجرى فى العالم العرى من
النار والهواء والماء والأرض . فهو من آثار نفوس الأفلاك وعقولها . ثم
تلك الآثار مستندة عندهم الى الروحانى الأول . وهو يستند الى الموجود
الأول . وهو البارى جل وعز على زعمهم . وهو مسبب الأسباب
وموجبها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء يقولون : أن الله
جل وعز فاض عنه وجود هو العقل ، والعقل بما عن نفسه فاض عنه
وجود الفلك التاسع ، وبما غفل من بارئه فاض عنه نفس الفلك التاسع
وعقله ، وبما غفل الفلك التاسع عن نفسه فاض عنه نفس الفلك الثامن ،
وبما غفل من العقل الأول ومن بارئه ، فاض عنه نفس الفلك الثامن
وعقله . وهكذا هو الأمر عندهم حتى - ينتهى الى فلك القمر .

قال الإمام أبوالمعالى : « وليس من مقتضى أصلهم أن
الموجود الأول يفعل شيئا على اختيار فى أيقاعه . بل هو موجب
للروحانى الأول . والروحانى الأول موجب للفلك نفسه وعقله . وكذلك
القول فى الفلك الأعلى مع الذى يليه الى الانتهاء الى فلك القمر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه كلها دعاو من غير
برهان عليها . وانما يحاولون أن تتسلم منهم تسليما .

وكان أحد من عاصرنا من الفلاسفة ينصف في هذه المسألة ويقول :
 ان الفلاسفة لما ترقّت في النظر من العالم السفلى الذي ادعوا ان بعضه
 فاعل في بعض ، وأن أجزاء مؤثرة في أجزاء . ثم ارتقوا إلى العالم
 العلوى . ثم أنهم تجاوزوا الطبيعة إلى ما بعدها .
 ومنع مجاوزتهم الطبيعة استبقوا حكمها ، لأن
 الطبيعة عندهم لاتفعل باختيار ، فزعموا ان الأمر الالهى فى حكم
 الأمر الطبيعى ، وجهلوا ان الكمال اللائق بالربوبية انما هو الفعل
 بالاختيار ، وهو قول شديد ، وان لم يسقه فى معرض البرهان . وانما
 ساقه فى معرض القول الخطابى ، فانه حسن مقبول .
 ثم العجب منهم لأنهم ان منعوا الأفعال الطبيعية عن ان تكون
 اختيارية ، فمن حيث كانت الطبيعة غير قابلة للارادة ، لأن المرید
 الابد ان يكون حيا . والبارى جل وعز حى ، فلم لا يكون مریدا مختارا
 وحياته تصح كونه مختارا ؟



قال الإمام أبو المعالى : « والآثار العلوية متناشئة لا اختلاف

فيها ، يعثورها قبول اختلاف الأشكال ، فالشمس لا يتصور تقديرها على
 هيئة اخرى غير الهيئة التى هى عليها ، وانما يتعرض لقبول الأشكال
 المختلفة : هيولى عالم الكون والفساد ويعبرون فى هذه المواضع بالهيولى
 عن الجواهر ، ويعبرون عن أعراضها بالصور »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لاعتقادهم ان هيئات

الأفلاك واجبة لها لا يصح منه حدوثها لأن المصحح لحدوث الحوادث
 جوازها وامكان خروجها عن هيئاتها ، فاذا اعتقدوا فيها الوجوب ،
 لزمهم القول بقدمها .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم حقيقة أصلهم أن العالم العلوي

وعالم الكون والفساد لا مفتح لهما وهما مع الموجود الأول كالمعلول مع
العلّة . والأولى بنا أن نقيم الدلالة القاطعة على حدث الأعراض وكون
العالم معرضا لاعتراض الأكوان عليه . وفي اثبات ذلك نقض أصلهم «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال . لأن الدليل

القاطع قد سبق بحدوث العالم ، فوجب العلم بحدوثه واستحالة بعد قيام
الدليل على حدوث قدمه .

قال الإمام أبو المعالي : « ولا يرون لأنفسهم في

هذه المواقف التي يسمونها الالهيات اصطبار على اعتبار النظر
وامتحانهم اياهم بمسالك الحجاج ، وهم يعترفون بذلك ، ويزعمون
أن الالهيات إنما يتوصل اليها بتهديب القريحة بالرياضيات التي هي
خواص الأعداد والهندسة والطبائع وعلم الألحان . ومن تهذيب بها قبل
الالهيات من غير حجاج «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا غريب من قولهم

وفساد من نظرهم ، لأنهم مع اعتقادهم أن الالهيات أغمض المعارف وأدق
العلوم يقنعون فيها لأن تتقبل متسلمة وتتلقى غير مبرهنة مع أرائهم
على أدلة المتكلمين ، وزعمهم أنها ليست ببراهين ، ثم يقسمونها إلى
سفسطة وإن تعلت عن ذلك فتكون أقيسة جدلية . ثم يقنعون فيما هو
أغمض المعارف وأدق ما ينظر فيه النظر بالتسليم لها من غير حجة
ولا إبداء نظر .

قال الإمام أبو المعالي : « ويقال لهم : هلا اكتفيتم بالموجود
الأول في إيجاب كل ماعذاه ؟ وما الذي دلکم على إيجابه الروحاني
الأول ثم إيجاب الروحاني مادونه ؟ وهل هذا إلا تحكم لامحصول له ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما نفى هؤلاء أن يكون فعل

الباري تعالى ليس على طريق الاختيار ، رأوا أن الروحاني الأول الذي
هو العقل الأول ، فاض عنه حين لم يكن جسما . كما أن الباري جس
وعز ليس بجسم ثم أفاض عن ذلك جسم الفلك التاسع ، لأنه لما كان
ثانيا عن الأول ومتواترا عنه ، صح منه أن يقع عنه الجسم . وهذا كله
تحكم ، ولو سدّدوا إلى الصواب وجعلوا فعله اختياريا ، لم يبعد
عندهم أن يجعل الأجسام إذ لا مشاركة بين الفاعل المختار وبين ما يفعله .

قال الإمام أبو المعالي : « وأما ماسمونه طبائع فيما دون فلك

القمر فلا محصول له . فانهم عنوا بكل ما أشاروا إليه اجتماع العناصر
على اقدار ، فان عنوا باجتماعها تداخلها فذلك محال . لأن المتحيز
لا يقوم بحيث متحيز ، ولو جاز قيام متحيز بحيث متحيز « إلى آخر
قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء ان قالوا بتداخل

الأجسام جاؤوا بمحال ، لأن الأجسام لو تداخلت لأمكن أن يكون العالم
كله في حيز خردلة ، ثم كان يلزم من ذلك اجتماع الأضداد ، فان
النار وهي حارة يابسة لو اجتمعت مع الماء وهو بارد رطب ، لكان ذلك
حكما باجتماع ضدين وكذلك الماء رطب والنار والأرض يابسان ،
لا يصح أن يجتمعا ، فان قضوا هم بالتداخل فقد قضوا باجتماع الأضداد
لامحالة .

قال الإمام أبوالمعالى :- « وان زعموا أن العناصر تتجاوز

وكل عنصر مختص بحيزه منفرد بصورته فينبغي أن تبقى بسائط على صورها في مراكزها . والعناصر متحيزة فانها شواغل أحياء ذوات أشكال . وهى أجزاء هيولانية على صور . فاكتفوا بذلك فى هذا المعتقد »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إذا زعم هؤلاء أن التولد

للمولدات الثلاثة التى هى المعادن والنبات والحيوان ، انما كان يتجاوز هذه العناصر ، قيل لهم : التجاوز لا يوجب حكما ، لأن المتجاوزات جواهر والجواهر لا يؤثر بعضها فى بعض ، وانما تؤثر فيها الأعراض القائمة بها ، فلو كان بعضها مؤثرا فى بعض ، لاستغنى الجوهر فى تحركه عن حركة تقوم به . وقد ثبت أن الجوهر متحرك بحركة قائمة به ، فاذا لم يقتض تجاوزها تولد متولد عنها بطل قولهم وعلم أن ماتولد منهما فانما هو فعل لله جل وعز مبتدع له مخلوق بإرادته ومشيئته .

فصل

فى ازادة الكائنات

قال الإمام أبوالمعالى :- « لما رأينا هذا الفصل متعلقا

باحكام الارادة وخلق الاعمال ومتعلقات القدر ، رأينا تقديم هذه الأصول . وقد حان ان نذكر مذهب اهل الحق . فى ارادة الكائنات ، والرد على مخالفهم .

فمذهبنا : أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ، ولا يختص تعلق مشيئة الباري تعالى بصنف من الحوادث دون صنف « الى آخر قوله »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما تبين أن الله جل وعز

خالق كل مخلوق ، لزم منه أن يكون جل جلاله مريدا لكل حادث .
إذ المخلوق لابد أن يكون مرادا مقصودا للخالق . ولما كانت أعمال
العباد مخلوقة له كانت مرادة له .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم من أئمتنا من يطلق ذلك

عاما ولم يطلقه تفصيلا . فإذا سئل عن كون الكفر مرادا لله تعالى لم
يخصص في الجواب وذكر تعلق الإرادة به ، وإن كان يعتقد ، ولكنه
يجتنب إطلاقه لما فيه من إيهام الزلل » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء تنكبوا من ذلك ،

لاعتقاد أكثر الناس أن المراد بأمر الله به والبارئ جل وعز لا يأمر بالكفر ،
قال هو هؤلاء : ينبغي أن يطلق إطلاقا خاصا أنه مراد لله لما يتوهم
متوهم أنه أمر بها . وقد يطلق لفظ على العموم ولا يطلق على
الخصوص . ألا ترى أننا نعلم أن العالم كله لله ، فإذا أريد منا أن نطلق
ذلك في الولد على الخصوص أو على الزوجة حتى نقول : الولد لله
والزوجة له ، لم تترك . وهذا الإطلاق لما فيه من الإيهام .

قال الإمام أبو المعالي : « ومن حقق من أئمتنا أضاني

تعلق الإرادة إلى كل حادث معما ومخصصا مجملا ومفصلا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا يتميز تفسيره أثناء الكلام

أن شاء الله تعالى :

قال الإمام أبو المعالي : « وما اختلف أهل الحق في إطلاقه ومنع إطلاقه : المحبة والرضا . فإذا قال القائل : هل يحب الرب تعالى كفر الكافر ويرضاه ؟ فمن أئمتنا من لا يطلق ذلك ويأباه . ثم هؤلاء تحزبوا حزبين » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من الأئمة من يصرف

المحبة والرضا إلى الإرادة . ومنهم من يصرفها إلى فعل الله جل وعز وهو انعامه فمن صرفه إلى الانعام لم يجز منه أن يقول : أن الكافر وكفره يحبهما الله ، إذ لا معنى للمحبة عنده إلا التنعيم ، وتنعيم الكافر لا يكون . فكذلك المحبة منه لا تكون للكافر . ومنهم يصرف المحبة والرضا إلى الإرادة . ولكن ذلك يكون على الخصوص لا على العموم . فإرادة الباري تعالى المتعلقة . بتنعيم عبد تسمى محبة ورضا . وإرادة المتعلقة بالانتقام منه والعقاب له تسمى سخطا .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ومن حقق من أئمتنا لم يكح عن تهويل المعتزلة . وقال : المحبة بمعنى الإرادة وكذلك الرضا . فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرا معاقبا عليه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إذا ثبت أن كل واقع

فإنما يقع لاحداث الله جل وعز له ، وعلمنا أن الحادث لا بد من أن يكون مرادا للمحدث مقصودا له ، ثبت أن الكفر مراد لله جل وعز مرضى عنه ولكنه يريد كفرا يعاقب الكافر عليه ، ويرضى الانتقام منه بسببه .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فإذا ثبت أن المحبة هي الإرادة ،

فيترتب على ذلك أمر معترض في الفصل ليس من مقصوده . وهو أن

تعلم ان الرب تعالى لا تتعلق به المحبة على الحقيقة . فان الارادة لا تتعلق
الا بمتجدد ، والرب ازل لا اول له « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا ثبت ان المحبة هي

الارادة ، استحال مع ذلك كون البارى تعالى متعلقا بمحبتنا . فان
قدمه يوجب استحالة ذلك عليه ، لان الارادة مشيئة لمتجدد ، فمن وجب
له القدم ، استحال ان تتعلق به الارادة . فاذا كان الباقي لا يراد حين
لم يكن متجددا فى حال بقائه فاحرى وأولى أن لا يكون القديم متعلقا
للارادة .

فان زعم زاعم : أن المحبة ليست هي الارادة . قيل له : ان لم
تكن المحبة الارادة لم يخل من أشياء . اما أن يكون مثلا لها أو ضدا
أو خلافا لها . فان كانت مثلا لها فلتكن ارادة ، لان المتماثلين يتساويان
فيما يجب ويجوز ويستحيل . ولا يجوز أن تكون ضدا لها لأن الضدين
تتناقض أحكامهما ولا يتناقض حكم المحبة والارادة حتى يستحيل أن
يكون المرید لأمر ما ، محبا له . فلم يبق الا أن يكون خلافا . ولو كانت
خلافا لوجب أن توجد مع ضد الارادة كالسواد مع الحركة ، لما اختلفا
جاز أن يوجد السواد مع السكون الذى هو ضد الحركة ، وأن يوجد
البياض الذى هو ضد السواد من الحركة ، وكان يجب على هذا أن
نوجب المحبة مع ضد الارادة وهي الكراهية ، حتى يكون المحب للشيء
كارها له . وفى فساد ذلك ما يدل على أن المحبة ارادة .

ومن الدليل على استحالة تعلق الارادة بالبارى جل وعز وجوب
وجوده . وذلك مانع من تعلقها به ، ألا ترى أن اجتماع الضدين لما كان
مستحيلا وكانت استحالته واجبة ، امتنع أن يريد المرید استحالة اجتماع
الضدين لوجوبهما . وكذلك لما كان السواد سوادا واجبا استحال أن يريد
المرید كون السواد سوادا .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « قالت المعتزلة : البارئ تعالى

مرتب لأفعاله سوى الإرادة والكراهة . وهو مريد لما هي طاعة وقربة
من أفعال العباد ، كارهة للمحظورات من أفعالهم . وأما المباح منها ومالا
يدخل تحت التكليف من مقدورات البهائم والاطفال ، فالرب تعالى عندهم
لا يريد لها ولا يكرهها . ولنا في سبر ذلك مسلكان في العقل » الى آخر
قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لهذه المسألة دليل عقلي

وأدلة سمعية . فالدليل العقلي : ما تقدم من أن البارئ جل وعز خالق
لأفعال العباد ، ولا يصح الخلق الا من فاعل له قادر عليه عالم به مريد
له . فالدليل القائم على كون البارئ تعالى خالقا لأفعال العباد ، دليل
على أنه مريد لها قاصد الى ايقاعها واختراعها ، اذ لا يصح أن يكون
خالقا لها وهو غير مريد لها : اذ قد تخصصت بأوقات دون أن تتقدم
عليها أو تتأخر بعدها . ولا يصح التخصيص الا بالإرادة . فهذا الطريق
العقلي .

قال الإمام أبو المعالي : « والثاني : أن نخصص الفصن

بطرق مستغنية عن البناء على خلق الأعمال مشوية بالسمع وموجب
الشرع .

فمما يستدل به أن نقول : اتفق مثبتو الصانع تعالى ، على تعاليه
وتقدسه عن سمات النقص » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة ضاهت ربها في

الخلق وأوجبت له القصور - تعالى عن ذلك - لأننا نعلم أن الملوك كلما

نفذت ارادة أحدهم ، كان ذلك أشد ملكه وأقوى لسلطانه . ولو وقعت أمور رعيته على كراهية لكان ذلك وهنا ملكه وضعفا لسلطانه . فكيف يصح أن يكون ملك الملوك رب الأرباب يجرى أفعال عبادة المخلوقين المتعبدين مجرى أفعالهم وأحوالهم على كراهته ، وعلى خلاف ارادته ؟ وهذا لما التزمته المعتزلة حارت فيه البابهم ، ودهشت خواظرهم وراموا الانفصال عن ذلك بأشياء يستدل مثلها الطغام والعوام .

فمما ذكروه أن قالوا : الرب تعالى قادر على الجاء الخلق واضطرارهم إلى الايمان بأن يظهر آية تظل أعناق الجبابرة لها خاضعة ، وإنما كان يلزم وصفه بالقصور لو لم يكن مقتدرا على سوق الخلق اقتهارا واقسارا إلى ما أراد .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي قالوه لا يجرى على

قواعدهم فإنهم مجمعون مطبقون على أن الايمان لا يخلقه الله جل وعز في قلوب العباد ، وإنما أرادوا أن الله جل وعز قادر على أن ينزل آية تظل أعناق الجبابرة لها خاضعة . والبارى تعالى قد أظهر الآيات على أيدي الأنبياء ، فلم يهتد بها إلا أفراد من الناس . ألا ترى أن عصا موسى - على نبينا وعليه السلام - انقلبت ثعبانا . فما زاد على ذلك فرعون وقومه إلا اعتوا واستكبارا فإذا كان مجيء القرآن لا يحصل الايمان ضرورة ، فكيف يقدر المعتزلة هذا انفصالا عما سقناهم اليه من وصف الله جل وعز بالقصور ؟ وقد قال تعالى : « وان يروا آية يعرضوا » [القمر ٢٢] وقد كانت ناقة صالح - على نبينا وعليه السلام - آية عظيمة ، فما زادت ثمود إلا كفرا حتى انتدب منهم منتدب إلى عقرها .

ثم يقال : البارى جل وعز لو ألجا عباده إلى الايمان لما كان ذلك الايمان حسنا مثابا عليه ، بل كان قبيحا . والرب جل وعز لا يريد القبيح وإنما يريد الايمان المحصل للثواب . وإذا كان هؤلاء لا يختارون ايمانهم ولا ينبعثون اليه من عند أنفسهم ، فإنهم يلجأون اليه لأن الإلتجاء والاضطرار

يناقى الاختيار ، فالذى أرادته جل وعز من عباده وهو ان يؤمنوا به
ايماناً يثابون عليه ، لم يقدر على خلقه . والذى خلقه فهم من الايمان
لم يردده . فكان هذا ابين من القصور . اذ كون فعل الفاعل جارياً على
خلاف ارادته وعلى وفق كراهته ، اذ على القصور من وقوع فعل غيره
على خلاف ارادته .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا اذا جاز ان يكون

مانهى عنه ولا يكون ما امر به ، فلا يمتنع أيضا ان يقع ما يكره ولا يقع
ما يريد ، وهذا ساقط من الكلام فان ما لم يقع مما امر به انما لم يقع
لانه لم يرد ان يقع » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح . لان البارئ

تعالى اذا امر وتعبد وأراد جل جلاله الا تقع طاعة المطيع ، فانما لم
تقع من حيث لم يردّها ، فلم يرجع ذلك الى قصور حين وقع الأمر
على ما أرادته . وانما القصور فيما قالوه لانهم حكموا بان العباد فعلوا
ما لم يردّه الله

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يقوى التمسك

به : اجماع السلف - الصالحين - قيل ظهور الأهواء واضطراب الآراء -
على كلمة متلقة بالقبول غير معدودة من الجملات المتاولات وهى قولهم :
ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وهذا نص جلى فى

ابطال ما قاله المعتزلة لان كفر الكافرين وعصيان العاصين كان . ودل
كونه ووجوده على تعلق مهيئة الله جل وعز به . ومن قال : ان المعاصى

تقع وتوجد ، والله جل وعز غير مرید لها ولا شاء لجمیعها فهو خارق لهذا الاجماع . وقد توعد الله جل وعز خارق الاجماع فی قوله تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين ، نوله ماتولى ونصله جهنم وساعت مصيرا » [النساء ١١٥]

قال الإمام أبوالمعالی : « ومما يطيس عقولهم : اتفاق

العلماء قاطبة على أن المدين القادر على ابراء ذمته ، اذا قال : والله لأقضين حق غريمى غدا ان شاء الله تعالى ، فاذا تصرم الاجل المصروب والأمد المرقوب ولم يقضه ، فلا يحنت الحانت لاستثنائه بمشيئة الله تعالى ويتنزل ذلك منزلة مالو قال القائل : لأقضين حق غريمى ان شاء زيد ، فشاء . واو استبهمت مشيئته ولم يحط بها علما لحنت ، فلو كان الرب تعالى مریدا لقضاء الدين لامحالة لتتنزل ذلك منزلة مالو قال لأقضين حق غريمى غدا ان شاء زيد . ثم شاء زيد فلم يقضه فيحنت لا محالة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما قالت المعتزلة : ان

الرب جل وعز يريد الطاعات . وقضاء الدين طاعة وأمر لازم . فاذا حلت هذه الكلمة اليمين ، علم بذلك أن المطل بذلك الدين قد اراده الله جل وعز ، اذا لم يرده لما انحلت اليمين به . وهذا اجماع من الأمة وهو ما لم يجدوا عنه انفصالا .

وقصارى ما قال فيه « أبو هاشم » حاذقهم ان قال : ان هذه كلمة وضعت فى الشرع لحل اليمين ، لا يعقل معناها . وهذا قول يستقل بالانفصال عما ألزموه ، لأن ظاهره أن الله جل وعز شاء مطل الماطل . وهذا ظاهر القول . والماطل اذا كان واجدا فانه ظالم فى مطله . فكيف

جاءت هذه الكلمة في الشرع تحل الايمان بما لايجوز عندكم في حق الله تعالى من ارادته ، ابراء الذمة .وصرف الحق الى أهله .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يقوى الزامه ان نقول :

الرب تعالى عندكم يريد ايمان الكافرين . وذلك واجب في حكمه ، فبينوا معاشر المعتزلة مانسائلكم عنه واوضحوا الوقت الذي تنقرر الارادة له ، والارادة حادثة عندكم غير مرادة . فلا يكادون يضبطون في ذلك وقتا موقوتا ، ولا يلقون لأنفسهم ثبوتا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وهذا الزام صحيح .

لانا نعلم ان المخصص للأشياء الموجودة : الارادة . فاذا كان ارادة الله جل وعز ايمان الكافرين واجبة ، فمتى تقع هذه الارادة ؟ وما الذي قرر لها وقتا لا تتقدمه ولا تتأخره وهي غير مرادة ؟ والتخصيص انما يكون بالارادة . ثم انهم يسألون كيف جمعوا بين الوجوب والحدوث ؟ فانهم يقولون : ان الله جل وعز يجب عليه ان يريد ايمان المؤمنين والارادة التي اوجبوها حادثة والحادث ممكن . والجمع بين الامكان والوجوب غير جائز فبان بذلك كله اضطراب آرائهم .

شبهة للمعتزلة

قال الإمام أبوالمعالى : « فمما تمسكوا به . وفي ذكره

والانفصال عنه تمهيد اصل متنازع فيه . ان قالوا : الامر بالشئ يتضمن كونه مرادا للامر » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء زعموا ان المأمور

به لايد ان يكون مرادا للامر به . وقالوا : انه لايفرق بين قول القائل أمرك بكذا وبين قوله أريد منك كذا . ولا بين قوله : أنهاك عن كذا ،

وبين قوله أكره منك كذا . قالوا وقد ثبت ان كل مكلف مأمور بالايمان ، فوجب أن يكون ايما ن كل مكلف مراد لله من حيث كان مأمورا له .
وللائمة فى هذا أمثلة من أوجزها واحدها : ان يقول الرجل اذا كان له عبيد يبالغ فى ضربهم وعقابهم وتكثير عذابهم وبنكل بهم غاية التنكيل ويبرح بهم أشد التبريح ، حتى شاع ذلك عند سلطان الوقت فأحضره ، وهم بعقوبته . فقال معتذرا : ايها الملك انى ما عنفتهم ولا اشتددت عليهم لاعلاتهم بالمخالفة لى . أمرهم فلا يطيعونى وانهاهم فيرتكبوا ذلك المنهى . فقال السلطان له : هذه دعوى منك . من لى بصدقها ؟ والسلطان فى ذلك كله قد اشتد عليه غضبه واستعر بالغيظ صدره . فقال السيد للسلطان : آية ذلك انى أمرهم بحضرتك فان عصونى علمت صدق قولى ونجوت من عقابك ، وان أطاعونى عملت كذب دعواى ووجب على عقوبتك . فقال له الملك : سأختبر ذلك من صدقك وكذبك فأمر السلطان باحضارهم وجعل يأمرهم بين يدى الملك ، وهو يقتضى منهم الطاعة بفعل ما أمرهم به فهل يشك عاقل أن السيد لا يريـد ما يأمرهم به الا منع ما يستحقه على ذلك من عقاب السلطان وأليم عذابه ؟ فقد تبين فى هذه الصورة أن المأمور به قد لا يكون مرادا للأمر .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا ما يصدر منه فى

الصورة التى فرضتموها لى بأمر على الحقيقة وليس الغرض منه اقتضاء الطاعة . قلنا : هذا جحد للضرورة فان الأمر اذا يدر من السيد مقترنا بقرائن من أحواله قاطعة لاقتضاء الطاعة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الأمر يدل على اقتضاء

الطاعة بقراين تقرن بالصيغة . والقرائن توقع العلم للمأمور بقصد الأمر ، وكذلك الحاضرون يعلمون كونه اقتضاء طاعة لمشاهدة تلك

القرابين . فالعبيد قد تحققوا أنه مقتض لطاعتهم ، والسلطان أيضا
 قد تحقق ذلك . ولولا تحققه لأنه أمر على الحقيقة ما كان ذلك عذرا
 له ولا حظ عنه عقاب المذنب . فلما تبين صفح الملك عنه ، علم أن عذره
 قد وضح وأن ما جاء به قد قبل وأن دعواه السابقة منه دعوى صادقة
 إذ عصاه العبيد .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما يدل على أن المأمور به

لا يجب أن يكون مراد للأمر : أصل النسخ . فانه رفع الحكم بعد ثبوته .
 ويستحيل تقدير كون المنسوخ مرادا . فان الواجب اذا حظر وحرم ،
 يجب على أصل المعتزلة أن يعود ما كان مرادا مكروها . وذلك غير
 سائغ فى أحكام الله تعالى اجماعا . وهو دال - لو ثبت - على البداء .
 والرب تعالى متقدس عنه . فاذا ثبت أن النسخ يصادف مأمورا به ،
 وتقرر أن المراد لاينقلب مكروها فيخرج من مضمون ذلك : أن المأمور
 به اولا لم يكن وقوعه مرادا للأمر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لأن المعتزلة اذا

قالوا ان كل مأمور به مراد لله ، فاذا حرم فينبغى أن يكون مكروها لله .
 وفى هذا وصفه بالبداء . والبارى جل وعز لا يوصف به ومسألة النسخ
 انما تتبين فى النبوات عند الرد على اليهود فى ابطالهم النسخ .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما تمسك به الأئمة فى أن

المأمور به يجوز أن لا يكون مرادا للأمر : قصة ابراهيم وولده الذبيح على
 نبينا وعليهم السلام فانه ﷺ أمر بذبح ولده ولم يرد ذلك منه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه حجة واضحة لأن

البارى جل وعز لو أراد ذبح ولد ابراهيم لوجد الذبح ، ولما لم يوجد مع أنه قد أمر به علم بذلك أن المأمور به ليس من شرطه أن يكون مرادا للأمر .

قال الإمام أبو المعالي : « وللمعتزلة خبط في درء حجة

الله تعالى ، لا يغنيهم عما أريد بهم . فمنهم من يقول : لم يكن ابراهيم عليه السلام مأمورا بذبح ولده تحقيقا ، وإنما تخيل أمرا في حلمه وحسبه أمرا ، وهذا ازدراء عظيم على الأنبياء وحط من أقدارهم . وكيف يستجيز ذو دين أن ينسب الى ابراهيم خليل الرحمن الاقدام على ذبح ولده من غير أمر جازم ؟ وكيف يسوغ ألا يحيط ولده علما بكونه مأمورا او غير مأمور ؟ وتجوز ذلك يسقط الثقة بما ينقلون من أوامر الله تعالى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ما أسوأ أدب المعتزلة مع

الأنبياء . قالت طائفة منهم كما سبق أن موسى الكليم - على نبينا وعليه السلام كانت رؤية الله جل وعز عنده جائزة ممكنة - على استحالتها عندهم - فسألها زالا غالطا . وقال هؤلاء : أن ابراهيم تهيأ لذبح ولده من غير أمر ، فنسبوا الى النبي المتخذ خليلا : أنه لا يميز الأمر من غيره . وكذبوا الذبيح في قوله : « افعل ماتؤمر » فيكون الذبيح يسميه أمرا . وهو المبتلى بذلك . ويكون هؤلاء لا يجعلونه أمرا ، والأنبياء صلوات الله عليهم بان اصطفاؤهم الله جل وعز لنبوته ، واختار منهم من اختير برسالته ، عصمهم في النوم كما عصمهم في اليقظة فكانت رؤياهم

وحيا . قال رسول الله ﷺ : « رؤيا الأنبياء وحى » وقد شهدت المعجزات للأنبياء بصدقهم فيما ينقلونه عن الله جل وعز ، لأنها تنزلت منزلة قول الله - جل وعز - صدق عبدى . فكيف يظن بخليل الله أنه يقدم على ما يناقض الرحمة ويباين الشفقة من ذبح ولد ، بأمر ملتبس ، لا يدري أهو أمر جازم أم ليس بأمر جازم .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومنهم من يقول انما كان مأمورا

بالشد والربط والتل للجبين ، وأرهاف المديّة والتعرض لمقدمات الذبح دون الذبح . وهذا من الطراز الأول . فانا نعلم على اضطرار من اعتقاد القصة : ان ابراهيم - على نبينا عليه السلام - ابتلى بذبح ولده . ولهذا عظم بلاؤه . كما قال تعالى : « ان هذا لهو البلاء المبين » واقتداؤه بالذبح العظيم اصدق آية على ذلك ، ولايسوغ ان يعتقد بالنبي فى أمر الله تعالى خلاف مقتضاه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قاله رضى الله عنه

فان ابراهيم على نبينا وعليه السلام لا يخلو من أحد حالين اما أن يكون انه اعتقد بالذبح وهو غير مأمور به ، فيكون هذا وضعاً من منصب النبوة . حتى حين وصف بأنه لا يعلم حقيقة الأمر المتوجه عليه . أو يقال انه مأمور بالشد والربط والتل ، وعلم أنه غير مأمور بالذبح . وهذا مناقض للآية ، لأن الابتلاء والبلاء المبين انما هو فى الذبح لا فى الشد والربط والتل ، اذ لو لم يعلم ابراهيم أنه لم يؤثر بالذبح لهان عليه الشد والربط والتل وارتفعت المحنة عنه ولم يقع اقتداؤه بالذبح العظيم منه ، موقع السرور والراحة ، ولا كان للاقتداء معنى لأن الاقتداء انما هو تعويض من أمر ، لولا ذلك العوض لوقع الأمر النازل بالعوض بالأول المعوض منه . والذبح العظيم ذبح . فكذلك كان الذبيح مأمورا بذبحه . واتفاق العلماء على تسميته ذبيحا أدل على فساد ما قالوه .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : فان قالوا : الدليل على أنه لم

يكن مأمورا بالذبح : أنه لما شد يديه ورجليه رباطا وتله للجبين . قيل له : « قد صدقت الرؤيا » [الصافات ١٠٥] فذلك على امتثاله مقتضى الأمر وبلوغه منتهاه . وهذه غفلة منهم وذهول عن الحق . فانه ما قيل له : حقت الرؤيا ، بل قيل له : « صدقت الرؤيا » أى اعتقدت صدقها وابتدرت لما أمرت به ، فأنحجز الآن عن امضاء الأمر ، فقد رفع عنك وفدى ولدك عن الذبح المأمور به ، بالذبح العظيم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : استدلالهم بقوله تعالى :

« قد صدقت الرؤيا » حين شده وتله للجبين : دليل على أن ابراهيم لم يؤمر الا بذلك : ضعيف . لأن الشد والربط والتل أفعال ليست بكلام ، والتصديق انما يرجع الى الكلام . فان قيل : الأمر من الكلام ولكنّه لا يصدق كما أنه لا يكذب . وكيف قيل : صدقت الرؤيا وهو مأمور فيها بالذبح ؟ والجواب فى ذلك : أن الأمر قد يأتى فى صدق الخبر . فقيل له : يا ابراهيم قد أمرتك بذبح ولدك ، فوقع التصديق على صيغة الخبر ، ولو كان المراد ما قالوه لما قيل له : صدقت . وانما قيل له : حقت أى أوقعتها حسب ما أمرت بها .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : لو كان ابراهيم يقطع

حلقوم ولده ويفرى أوداجه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما قامت حجة الله تعالى

على المعتزلة فى ان ابراهيم - على نبينا وعليه السلام - أمر بذبح ولده - ولم يرد منه . زعموا : ان الذبح قد وقع وان ابراهيم كان يذبح حلقوم

ولده ، فيلتم ذلك . وهذا افتراء على كتاب الله تعالى واساءة في تاويله
لان البارى جل وعز لما أخبر أنه لما أسلم وتله للجبين وقع عند ذلك
الافتداء ، ثم أن الذبيح الشق فاذا التام فى اثر شقه ، لم يسم ذلك ذبيحا .
ولو كان الامر كذلك لم يكن للافتداء معنى ، لان الذبيح لم تفت نفسه
بذلك الذبيح ، فلاى شىء فدى وقد قطع حلقومه وفريت أوداجه ؟

قال الإمام أبوالمعالى : « وما ذكروه من تناقض الجمع
بين الامر بالشىء وايداء كراهيته دعوى . ولاتناقض عندنا فى الجمع
بينهما . وكيف يسوغ دعوى التناقض وامر الله تعالى عام تعلقه بالمكلفين
مع نصوص لا يقبل التأويل ، دالة على أن الله تعالى لم يرد ايمان الكفرة
وطاعة الفجرة ؟ فاذا عم الامر تعلقا ودلت الآيات نتمسك بها على أنه
تعالى أراد ضلال من ضل وهدى من اهتدى ، فيبطل بذلك ما موهوا به »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا ارتياب فى ان الله جل

وعز عم الخلائق بالتكليف ، وأرسل الى الخليقة الرسل ، منذرا اليهم .
قال الله تعالى « : وان من أمة الا خلا فيها نذير » [فاطر ٢٤] فاذا
كان الايمان عاما فى جميع البشر وقد أخبر الله جل وعز أنه أراد اذلال
كفره لم يخلق الايمان فى قلوبهم ، فكيف يصح مع هذا ادعاء كون كنى
مامور مرادا للامر ؟

قال الإمام أبوالمعالى : « ومن الدليل على ذلك : ان

الواحد منا لو قال لعبده : قد أزحت علتك وقويت منتك وأتممت عدتك ،
حتى لاتألوا جهدا فى اقتناء الخيرات والتسرع الى القربسات وسد
الثغور مع علمى قطعاً بأنك تفجر وتقطع الطرق وتسعى فى الأرض

بالفساد وتستعين بما امددتك به على خلاف الرشاد ، فلا (١) يعد ذلك تناقضا . عرفا واطلاقا « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من اصول المعتزلة ان الله

جل وعز يريد صلاح من يمهله ويمد في اجله ، ويعلم انه في امهاله يسعى على الردى او يتبع الهدى . ولو اخترمه قبل التكليف لنجا وفاز ، وهذا ان لم يكن متناقضا عندهم ، اذا قدر في حق الله فان لا يتناقض كون الامر غير مرید للمامور به أولى .

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يتمسكون به كثيرا ان قالوا :

الارادة تكتسب صفة المراد بها فاذا كان المراد سفها كانت الارادة سفها . وهذا من تخيلهم العرى عن التحصيل وهم مطالبون عليه بالدليل . غير مخلين بالاقْتصار على محض الدعوى « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من داب المعتزلة قياس

افعال الله جل وعز على افعال العباد ، والسفه انما هو أمر ذمه الشرع فلا يتصف به الامكف ، فمن يعلم من المكلفين السفه أو اراده كان مذموما بحق الشرع . ولو أن الارادة تكتسب صفة المراد لوجب أيضا ، اذا قالوا ان الرب أراد الطاعة فيكون أيضا مطيعا . وهذا رأى من لا يقدر بآرائه ولا يعظم خالفه ، ثم ارادة الله عندنا أزليه والسفه والطاعة ونحو ذلك انما يتصف به الحادث المبتدأ الوجود . الا ترى اننا نعلم أن من اكتسب علما ، كالفواحش والفجور من غير حاجة ماسة الى ذلك فهو سفه . وقد علمنا : ان الرب يعلم المعلومات كلها خيرها

(١) فيعد : ط

وشرها بعلمه القديم الذى يتنزه عن أن يتصف بما يتصف به ، علمنا
المكتسب (١) .

فصل

مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة بظواهر من كتاب الله لم يخطوا
بفحواها ولم يدركوا معناها .

قال الإمام أبو المعالى : « منها قوله تعالى : « ولا يرضى
لعباده الكفر » [الزمر ٧] وفى الجواب عن هذه الآية مسلكان :
أحدهما : الجرى على موجبها « الى آخر قوله » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن من الأئمة من

يطلق الرضا على ارادة ايمان المؤمنين أو على تنعيم المؤمنين . فعلى
هذا نقول : ان الله جل وعز لا يرضى كفر الكافرين أو لا يرضى تنعيم من
يكفر ، وان قلنا بما قال به معظم الأئمة ، فنقول : ان عباد الله ههنا
ليسوا جمع عن وانما هو جمع عابد ، كما قالوا : قائم وقيام ونائم ونيام .
والعباد الذين وفقهم الله جل وعز لعبادته لم يرض لهم الكفر ولم يرده ،
حين لم يخلقه فيهم . ونظير هذا قوله : « وعباد الرحمن الذين يمشون
على الأرض هونا » [الفرقان ٦٣] وقوله تعالى : « عينا يشرب بها عباد الله »
[الانسان ٦] ونعلم أن هؤلاء ليسوا جميع الخلق ، وانما هم المصطفون
المخلصون للنعيم المقيم . وقد يحتمل أن يكون عباد جمع عبد ، شرفهم
الله جل وعز بالأضافة اليه ، كما شرف الناقة بقوله : « ناقة الله
وسقياها » [الشمس ١٣] وكما تقول الأمة جمعاء : الكعبة بيت الله .

(١) فى ط : فصل مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة [استدلال
المعتزلة] بظواهر ... الخ

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يستروجون اليه قوله

تعالى : « وقال الذين أشركوا : لو شاء الله ما أشركنا » [الأنعام ١٤٨]
قالوا : فوجه الدليل من هذه الآية : ان الرب تعالى أخبر عنهم وبين أنهم
قالوا : « لو شاء الله ما أشركنا » ثم ويختم ورد مقاتلتهم ، ولو كانوا ناطقين
بحق مفصحين بصدق ، لما قرعوا قلنا : انما استوجبوا لانهم كانوا يهزأون
بالدين « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لما بعثت الرسل

وكان من عادة الأنبياء صلوات الله عليهم تفويض الأمور الى الله جل وعز
فلما طولبوا بتقبل الشرع راموا الرد على الأنبياء بما ينطقون به ، لأن كل
شيء راجع الى ارادة الله جل وعز ومشيئته ، ولم يكن في نفوسهم علم
بذلك ، لانهم كفاراً جهالاً به . ومن يجهل الله يجهل صفاته ولكونهم
جاهلين بما قالوا ، أو ظانين له ، قال الله لهم في توبيخه : « قل :
هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن » [الأنعام ١٤٨]
وقد اعلم الله « ان الظن لا يغني من الحق شيئاً » [النجم ٢٨]

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يستزلون به العوام :

الاستدلال بقوله تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون »
[الذاريات ٥٦] وهذه الآية عامة في صيغها متعرضة لقبول التخصيص ،
عند القائلين بالعموم [مجمله] (١) عند منكري العموم . ولا يسوغ
الاستدلال في القطعيات بما يتعرض للاحتمال أو يتصدى للجمال (٢) .

(١) مجمله : ط

(٢) هذا عجيب من المؤلف . عجيب منه قوله : « ولا يسوغ الاستدلال
في القطعيات بما يتعرض للاحتمال أو يتصدى للجمال » لأنه يتعصب
لذهب الجبر ولسائر المسائل الخلافية ، مع أن أدلتها في نظره كمي
قال .

ومن مذهب المعتزلة : ان العموم اذا دخله التخصيص صار مجملا في بقية
المسميات « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا ان هذه الآية

مخصصة بالصبيان والمجانين بان الله جل وعز لم يكلف الأطفال ولا كاف
المجانين ولا ألزمهم عبادة . فاذا أخرجت عن عمومها تعرضت لتخصيص
آخر . فمن الأئمة من قال ان الله جل وعز بين بهذه الآية غناء الله جل
وعز عن عباده وافتقار عباده اليه ، فقال : « ما أريد منهم من رزق
وما أريد ان يطعمون » [الذريات ٥٧] وانما خلقتهم لأمرهم بالعبادة
وأوجه اليهم التكليف . والعبادة معناها الذلة . والبعير المذل هو
الذي أذله القطران ، والطريق المعبدة هي التي أثرت فيها حوافر
الدواب وأقدام السيارة . فاذا خلقوا لتظهر عليهم الذلة ، ممن خضع
لله اختيارا بذلته لله وخشوعه ، ومن جحد وعاند ، فآثار الحدوث عليه ،
بادية وشواهد الافتقار عليه ناطقة . وكيف يعتقدها المعتزلة دليلا لهم
ولو كانت على مقتضى رأيهم لتناقض المعنى ؟ لأن الرب تعالى علم ان
معظم الخلائق يكفرون ، فيكون التقدير : وما خلقت من علمت أنه يكفر .
الا ليؤمن . وهذا لا يصح ان يكون عليه معنى الآية .

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يستدلون عليه : قوله تعالى

« ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة ، فمن نفسك »
[النساء ٧٩] قلنا : الآية المتقدمة على هذه الآية دلالة قاطعة على بطلان
مذهبكم . فانه عز من قائل قال : « وان تصيهم حسنة ، يقولوا : هذه
من عند الله ، وان يصيهم سيئة يقولوا هذه من عندك . قل : كل من عند
الله » [النساء ٧٨] الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الاصابة اذا اطلقت فانما

تدل على أمر لا يقصد ولا يراد ولا يختار . ألا ترى أنك تقول : أصاب

زيد المرض وأصابه التثكيل والعقاب . ولا تقول : أصابه الأكل والشرب
 ولا أصابه الترفه والتودع وركوب الخيل والمشى على سبيل الاختيار ، كل
 ذلك لا يقال . وإنما معنى الآية : ان كفار قريش كانوا اذا أصابتهم سيئة
 أو أذى أو شدة ، نسبوا ذلك الى محمد ﷺ واذا نالوا حظا وأذركوا سعة
 قالوا : هذا منا ومن يمن آلهتنا ، فرد الله ذلك عليهم وخاطب رسوله ،
 وهم المعنيون فقال « ما أصابك من حسنة » أى من نعمة « وما أصابك
 من سيئة فمن نفسك » أى من ضيق فهو جزاء عمك . والنعمة والضيق
 لايجرى تقدره . الانسان ولا يقصده اليها . ثم ان المعتزلة تخالفوا آرائهم
 هذه الآية لأن افعال العباد خيرها وشرها موجودة بقدرهم ، ولا قدرة
 لله جل وعز على شىء من ذلك . والبارى جل وعز قد أسند الحسننة
 الى فعله بقوله : « ما أصابك من حسنة فمن الله »

قال الإمام أبوالمعالى : « وربما استدلوا فى خلق الأعمال

بقوله تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » [المؤمنون ١٤]
 وزعموا : ان ذلك يدل على اتصاف العباد بالخلق والاختراع . وهذا
 وهم منهم وزلل . فان الخلق قد يراد به التقدير ، ومن ذلك سمي الخذاء
 خالقا « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وقوع الخلق بمعنى التقدير

موجود فى كلام العرب . كما أنشد الأمام بيت زهير :

ولأنت تفرى ما خلقت ^{بعض} النجوم يخلق ثم لا يفرى

والتقدير : وهو قياس شىء بشىء مقدير ، والبارى جل وعز ذكر
 أطوار الخلق وانتقالهم فى الأرحام ، ونزل ذلك فى الأرحام « ولقد
 خلقنا الانسان من سلاة من طين » الى آخر قوله . فلما ذكر تقديره له

فى أطوار الخلق ، قال : « فتبارك الله أحسن الخالقين » أى المقدرين .
ولو كان المقصود بالخالقين المبدعين ، لما جرى ذلك على قواعدهم
بأنهم يقولون : ان العبد يخلق الايمان لنفسه والطاعات . وخلق له لذلك
أحسن من خلق الأجسام والأعراض . فالعبد عندهم أحسن الخالقين -
تعالى الله عن ذلك -

قال الإمام أبو المعالي : « ثم نتمسك بعد ذلك بنصوص

الكتاب ، فى وقوع الكائنات مرادة الله تعالى . قال الله تعالى « : ولو
اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا .
ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون »
[الأنعام ١١١] فهذه الآية ترد على المعتزلة من وجهين :

أحدهما : أعلم ان الايمان لا يكون الا ممن شاء الله منه وخلق فيه .

والثانى : ان الآيات التى زعموا ان الله قادر على خلقها حتى يذل
بها رقاب الجبابرة ، قد بين البارى جل وعز انه كان ياتى بها ثم
لا يؤمنون عندها . واية آية أعظم من تنزيل الملائكة اليهم وتكليمهم
الموتى وحشرهم عليهم . ثم ذلك كله لم يتكفل بوجود ايمانهم ،
ولا استقل بحصول هدايتهم ، الا ان يشاء الله تعالى .

فصل

التوفيق والخذلان

قال الإمام أبو المعالي : « التوفيق : خلق قدرة الطاعة ،

والخذلان : خلق قدرة المعصية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لفظة التوفيق مأخوذة من

وفق الشيء . وذلك أن المطيع وافق أمر ربه بالامتثال ووافق نهيه بالترك والاجتناب ، فسمى ذلك من فعل الله جل وعز توفيقا وسمى به العبد موقفا . وإذا كان التوفيق انما هو ما يكون بالطاعة والامتثال ، لا يتحصل اكتسابا الا بالقدرة فكان خلق الله القدرة على الطاعات هي التوفيق ، وإذا خلقت له القدرة على الطاعة ، أطاع لامحالة - لما تقدم بيانه من أن القدرة الحادثة تقارن المقدور - كذلك اذا خلق للمخذول القدرة على العصيان وجد العصيان لامحالة .

قال الإمام أبو المعالي : « وصراف المعتزلة التوفيق الى خلق

لطف ، يعلم الله انه يؤمن عنده . والخدلان محمول على امتناع اللطف »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : صرف المعتزلة التوفيق

الى اللطف أمر مبهم ، لا يعلم ولا يفهم ، وانما حملهم على ذلك أنهم لما رأوا واعتقدوا أن المحدثين خالقين لأفعالهم ، ورأوا أن الله جل وعز قد أخبر أن له توفيقا ينعم على العبد به ، صرفوه بلا أمر يعلم ما هو ، ثم يسألون عن ذلك اللطف . أهو مخلوق في الموفقين يطيعون به ؟ فان قالوا ذلك وافقناهم عليه ، ولم يكن بيننا وبينهم الا اختلاف في العبادة وان زعموا : انه ليس بمخلوق فيهم ، لكنه أمر آخر يخلقه فيؤمن عنده من علم انه مؤمن كآية يظهرها لهم أو نحو ذلك ، فهي دعوى لا يعلمها المطيعون ولا يشهدونها الموفقون .

ثم أن المعتزلة يقولون : ان الرب تعالى لا يقدر على توفيق جميع الخلائق . وهذا رد لنصوص القرآن العزيز ، كقوله تعالى « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » [السجدة ١٣] : « ولو شاء ربك لجعل الناس

أمة واحدة « ودأب المعتزلة أبدا نسبة بارئهم الى القصور والعجز -
 تعالى الله عن ذلك - فتارة يضاھونه في الخلق والاختراع ، وتارة
 يعجزونه على الاقتدار على هداية من شاء هدايته ، وتارة يقولون : ان
 العصاة المذنبين يفعلون ما يكرهه الله تعالى ولا يريد . وكل ذلك بعد عن
 تقديس الله جل وعز ، وتنزيهه ، وجهل بحق الربوبية والالوهية .



قال الإمام أبو المعالي : « والعصمة هي التوفيق . فان
 عممت كانت توفيقا عاما ، وان خصت كانت توفيقا خاصا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : جعل التوفيق والعصمة

بمعنى واحد . وان كان التوفيق يرجع الى وجود - كما تقدم بيانه -
 والعصمة ترجع الى عدم لأن معناها البعد عن الذنب والانكفاف عنه .
 لكن الانكفاف عن الذنب انما كان لوجود فعل الطاعة راجعا الى معنى
 واحد ، فاذا عصم العبد عن جميع الذنوب كالملائكة والأنبياء - صلوات
 الله عليهم - سمي كل واحد منهم معصوما على الاطلاق . واذا عصم
 العبد عن ذنب معين سمي معصوما عن ذلك الذنب بتقييد . قال الله
 تعالى : « ولقد راودته عن نفسه فاستعصم » [يوسف ٣٢] أي فاستعصم
 عن ذلك الذنب .

فصل

ذم القدرية

قال الإمام أبو المعالي : « اتفق أهل الملل على ذم القدرية

ولعنهم . وقال رسول الله ﷺ : « لعنت القدرية على لسان سبعين
 نبيا » (١) ولا ينكر لعن القدرية منكر « الى آخر قوله »

(٢) القدرية في نظر المؤلف هم الذين يقولون : ان العبد يقدر
 على ان يفعل أو لا يفعل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القدرية راموا أن يدفعوا

عن أنفسهم هذا الشين الذي لزمهم في الشرائع . وقالوا لنا : أنتم القدرية الذين اعتقدتم إضافة القدرة الى الله سبحانه وتعالى وهذا منهم مباحته وتوافق . فانا نحن سلمنا الأمور الى الله تعالى ولم نجعل لأنفسنا حولا ولا قوة الا به (١) ، وهم أضاقوا لأنفسهم الاقتدار ، وجلعوا لهم في أعمالهم الاختيار . وهم أولى بتحمل هذا الشين ، والتحلّى بهذا الوصم . لاسيما وقد قال رسول الله ﷺ : « القدرية مجوس هذه الامة » (٢)

فان المجوس ثنوية اعتقدت الهين أحدهما فاعل خير وهو النور ، ويسمونه «يزدان» وآخر فاعل شر هو الظلمة ويسمونه «أهرمن» كما أن القدرية تزعم أنها تفعل الكفر والمعاصي ، التي لا يفعلها الله جل وعز ولا يريد لها بل يكرهها . ويفعلون الطاعات ويخلقونها بقدرهم وان كان الله يريد لها . وجاء في الأثر عن رسول الله ﷺ أنه قال : « اذا قامت القيامة نادى مناد في أهل الجمع أين خصماء الله تعالى ؟ فتقوم القدرية » لأنهم الذين شاركوا الله في الخلق - علي زعمهم - وجعلوا أعمالهم كلها مبدعة

(١) هذه مغالطة من المفسر . فان كل مسلم يعتقد انه لا حول ولا قوة الا بالله . والمعترلة لما قالوا : ان الانسان حر في اختيار أفعاله ، قالوا : بقوة منحها الله للإنسان . لأنه قال في القرآن : « فلما زاغوا ، زاغ الله قلوبهم » أي أن الله لم يزغ القلوب ، إلا بعد ميلنا اختيار الفساق الزيغ أولا . وقال : « وما يضل به الا الفاسقين » أي أنهم لا يضل ابتداء ، بل بعدما يوجد الفسق من الفساق .

(٢) رواية الطبراني

بَاب

فى التعديل والتجوير

قال الإمام أبو المعالى : « اعلموا - احسن الله ارشادكم - :

أن مضمون هذا الاصل العظيم والخطب الجسيم « الى آخر الفصل .

فصل

التحسين والتقييح

« العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه فى حكم التكليف . وانما يتلقى التحسين والتقييح من موارد الشرع وموجب السمع . وأصل القول فى ذلك : ان الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة نفسية لازمة له . وكذلك القول فيما يقبح « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لو قال الحسن والقبح

ينصرفان الى صفات نفسية لانسد باب النسخ ، لان الشيء قد يحرم تارة ويحل أخرى ، فاذا كان المحرم انما حرم لانه قبيح بصفة نفسية ، فلا يجوز مع هذا ان يكون حسنا حتى يحل لحسنه اذ صفات النفس لايجوز تغييرها وانقلابها . وقد قال الله تعالى فى عيسى : « ولاحل لكم بعض الذى حرم عليكم » [آل عمران ٥٠] ثم ان المعتزلة انفردوا برأى لم يقل به احد متقدم ولا متاخر ، لانهم جعلوا المشهور الذى يرجع الى الراء فى حكم المعقول الذى لا يكون فى العقل الا كذلك . ولا يصح ان يكون وجوده محسوسا الا على حكمه معقولا . والقدماء قد قسموا مالا يدرك بنظر ولا رؤية اربعة اقسام : معقولا اول ومحسوسا ومشهورا

ومقبولا . فلو رجع المشهور الى المقبول لكان ذلك تداخلا في القسمة .
والقسمة الحكمية لا تتداخل ابدا . ولما صرفت القدرية الحسن والقبح الى
الى صفتين نفسيتين لم يقفوهما الشرع .

قال الإمام أبوالمعالى : « وما يجب الاحاطة به قبل
الخوض في الحاجة : ان ائمتنا تجوزوا في اطلاق لفظة . فقالوا :
لا يدرك الحسن والقبح بالشرع . وهذا يوهم كون الحسن والقبح زائدا
على الشرع » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معنى تسمية أهل الحنفى

الشيء بأنه قبيح : أنه محصور محرم . ومعنى الحصر : ورود الأمر
بالترك . وكذلك المعنى بالحسن : ورود الأمر بالفعل . فلا زائد في
القبح من ورود النهى به . ولا زائد في الحسن على ورود الأمر به
والحسن والقبح لم يكتسبا بورود الأمر بأحدهما والنهى عن الآخر ، بل
هما صفتين متجددتين بل بعد توجه الأمر الى أحدهما والنهى الى الآخر ،
على حكمهما قبل ورود الشرع .

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم المعتزلة قسموا الحسن
والقبح . وزعموا : ان منها ما يدرك قبحه وحسنه على البديهة والضرورة
من غير احتياج الى نظر ، ومنها ما يدرك الحسن والقبح فيه ينظر
عقلى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « وسبيلنا ان نوجه عليهم القول ،
فنقول : ما ادعيتم حسنه او قبحه ضرورة ، فانتم فيه منازعون ، وعن
دعواكم مدفوعون . واذا بطل ادعاء الضرورة بطل به رد النظريات اليها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون :

المعتزلة لما زعمت أنها

تعلم بالضرورة : أن الكفر معلوم قبجه بالضرورة . يقال لهم : الضرورات لا تختلف فيها العقلاء . ألا ترى أنهم لا يختلفون في عملهم بنفوسهم ، وبباطن أحوالهم ولا في محسوساتهم ، فلو كان الكفر معلوما قبجه بالعلم الضروري لما واقعته الكفار ولا خالفوا فيه المؤمنين . ألا ترى أنهم لا يخالفونهم في سائر معلوماتهم الضرورية . ثم لو كان الكفر معلوما قبجه بالضرورة ، ولما وقع التكليف به كما لا يقع التكليف بما علم ضرورة . كالادراكات وغيرها . ثم يقال لهم : نحن عقلاء مثلكم وقد خالفناكم في أنا لا نعلم قبج الكفر ضرورة من حيث ادعيتم العلم به منه . نعم نعلمه ضرورة من حيث تواتر عندنا قبجه في الشرع ضرورة . فقبحه علمناه من حيث تواتر عن النبي ﷺ الأخبار عن قبجه .

وإذا الزمنا المعتزلة بطلان قولهم وادعائهم العلم الضروري ، وخالفنا لهم ، راموا انفصالا عن ذلك . وقالوا لنا : انتم توافقونا على التقييح والتحسين لكن طرقنا اختلفت : فزعمتم انتم : أن التقييح والتحسين يرجع الى الشرع ، وزعمنا نحن : أنه راجع الى العقل . والضرورات قد يختلف فيها العقلاء على هذا الوجه ، فان أخبار التواتر يعقبها العلم الضروري .

وقد زعم « الكعبي » وأشياعه : بأن طريق العلم بما تواترت الأخبارية : استدلالى ولم يقدح ذلك في العلم الضروري ، إذ العلم قد حصل وإن اختلفت طريقه . وهذا الذى راموا أنه انفصالا ، لا يصح لهم : فانا قدمنا أن الحسن والقبح ليسا صفتين ثابتتين للحسن والقبح ، وليسا باكثر من ورود الشرع بالأمر بأحدهما والنهى عن الثانى فادعائهم صفتين ثابتتين للقبح والحسن ، وزعمهم : انهما يعلمان بالضرورة هو موضع نزاعنا . فنحن ما اجتمعنا معهم في مطلب واحد .

قال الإمام أبو المعالي : وما يوضح الحق في درئهم عن معنى الضرورة : أن الذي ادعوه قبيحا على البديهة ، قد أطبق مخالفوهم على تجويزه واقعا من أفعال الله تعالى ، مع القطع بكونه حسنا . فانهم قالوا : للرب تعالى أن يؤلم عبدا من عبده ابتداء من غير استحقاق ولا تعويض على الألم ومن غير جلب نفع ودفع ضرر موفيين على الألم . وكما قطعوا بتجويز ذلك في أحكام الله تعالى ، فكذلك قطعوا بأنه لو وقع لكان حسنا . وهذا مالا سبيل إلى دفعه . وفيه فرض تحسين العقل (١) في الصورة التي ادعى المعتزلة العلم الضروري بالتقبيح فيها « (٢) » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وإذا بطل كون ادعاء

الضرورة بخلاف من خالفهم فيها من العقلاء ، لم يسلموا من دعوى الضرورة في نقيض ما قالوه ، حتى يقولوا : انهم علموا الضرورة في حسن ما قبحوه وقبح ما حسنوه ، لأن شأن من ادعى الضرورة في غير موضعها ، أن تقلب دعواه .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا : الدليل على أن

الحسن والقبح يدركان عقلا ، أن منكرى الشرائع وجاحدى النبوات (٣) يعلمون قبح الظلم والكفر وحسن الشكر ، ولو كان الأمر في ذلك يتوقف على الشرع (٤) لما أحاط من أنكره بالحسن والقبح . وهذا الذي ذكره

(١) العقل : ط

(٢) وإذا بطل . . . الخ يفهم من الأصل أنها من كلام الامام . لان قال المفسر ساقطة .

(٣) وجاحدى النبوات : ط

(٤) السمع : ط

لامحصول له . واول ما فيه : انه احتجاج فى موضع الضرورة على
دعواهم «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حكم من أسند دعواه

الى الضرورة أن يستمر عليها ولا ينتقل منها الى الاستدلال . وانتقاله
الى الاستدلال تسليم منه لترك الضرورة ، واعتراف بان دعواهم لها
باطل . ثم هذا الذى ذكره انما كان يثبت لو كان من ينكر الشرع
عالمين بالقبح والحسن ، ولعلمهم معتقدون له غير ان يكونوا علماء به .
فقد تعتقد طائفة كبيرة من الخليقة أمرا ، ويظنها عامة به . وليس الأمر
كذلك . فكم اعتقدت المعتزلة والبراهمة (١) كون الظلم قبيحا . كذلك
اعتقدت المجوس قبح ذبح البهائم . واعتقادهم ذلك جهل لا علم وتصميم
من صمم على أمر - وان كانوا جماعة - لا ينتصب دليلا على كون ما ذهبوا
اليه معلوما . ألا ترى أن اليهود مصممون على تكذيب نبينا وشفيعنا
محمد ﷺ واعتقادهم كذلك جهل لا علم . وكذلك تصميم النصارى
على التثليث واعتقادهم له جهل لا علم . ولو كان اجتناع منكرى
الشرائع على قبح الظلم دليلا على كونه حقا فى نفسه ، لكان تصميم
هؤلاء أيضا دليلا على كون ما صمموا عليه حقا فى نفسه .

قال الإمام أبو المعالى : « وما يعول عليه المعتزلة فى

ادعاء الضرورة : انهم قالوا العاقل اذا سئحت له حاجة . وغرضه منها
يحصل بالصدق ويحصل أيضا بالكذب يصدر عنه . ولا مزية لأحدهما على

(١) البراهمة : هم فرقة من الهنود ، تنسب الى ابراهيم او ابزاهما ،
أو ابرهيمان . الذى ذكر فى الفيدا ، أحد كتبهم المقدسة . والبراهمة
نظام دينى واجتماعى وسياسى ، يعتبر براهمتا الآله الأعلى . ومن
أصوله تقسيم الأمة الى طبقات أربع . على ما هو معروف .

الثانى فى تمكنه من جلب الانتفاع بهما واندفاع الضرر عنه بهما . فاذا تساويا لديه وتمائلا من كل وجه ، فالعقل يؤثر الصدق لامحالة ويجتنب الكذب . وانما يختار الكذب اذا تخيل له غرض زائد على مايتوقعه من الصدق . فاما اذا تساوت الأغراض ، فالعقل قاض بالأغراض عن الكذب وايتار الصدق . وما ذلك الا لكون الصدق حسنا عقلا . وهذا الذى ذكروه باطل من وجوه « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء بعد اسنادهم

دعواهم الى الضرورة ، أخذوا فى أساليب النظر وفى طرق الاستدلال والضرورات لا يستدل عليها ، الا ترى ان المدركات لا يستدل عليها ؟ وليس يصح فى الأفهام شيء .

اذا احتاج النهار الى دليل

ثم زعمهم ان الأغراض فى الكذب والصدق تتساوى : مناقض لقولهم ان الصدق حسن لنفسه والكذب قبيح لنفسه . فاذا كان هذا حسنا وكان ذلك قبيحا ، فكيف تتماثل الأغراض ؟ ثم اذا كان الصدق حسنا لنفسه والكذب قبيح لنفسه ، انبغى لذلك أن لايجرى بهما التكليف ولايستحق عليهما ثواب ولاعقاب . لأن كل من الجىء الى شيء وحمل عليه ، لا يستحق عليه ثوابا . واذا كان الصدق كما زعموه ، كان حكمه حكم ما يجبر العاقل عليه . وما أجبر العاقل عليه ، لايتوجه التكليف به .

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : فرضنا الكلام فى

منكرى الشرع أو فى من لم يبلغه شرع أصلا . فان العاقل مع هذا الفرض يؤثر الصدق . قلنا : انما ذلك لاعتقاد من صورتم الكلام فيه امتحاق الذم على الكذب عقلا . وذلك محذور مجتنب . فان من صور ذلك قيمنا لايقول

بتقبيح العقل وتحسينه ولم يبلغه شرع واستوى لديه الصدق والكذب من كل وجه ، فلسنا نسلم والحالة هذه أنه يؤثر الصدق لا محالة ، بل يمتنع من ايثار الصدق واثبات الكذب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذي قاله الامام

صحيح بين ، لأن الكذب خبير ، والصدق خبير ، والخبر كلام . فاذا لم يترجح عنده الصدق بجهة من تلك الجهات التي صورها المصور ، لم يصح ان يقال : انه لا بد له من ترجيح الصدق على الكذب . وكيف يترجح الصدق على الكذب . وكيف يترجح أحدهما على الآخر . وهذا خبر . ولا يتفاوتان في كونهما خبرا ؟

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يستروجون اليه ان قالوا :

ان الحسن لو لم يعقل قبل ورود الشرع ، لما فهم أيضا عند وروده . وهذا من ركيب الكلام فانا اذا صرفنا الحسن والقبح في حكم التكليف الي ورود الأمر والنهي ، فلا يمتنع العلم بالأمر اذا قدر وروده قبل وروده . وهذا بمثابة العلم بالنبوات ، فنعلم قبل ظهور المعجزات ان الدال على من يجوز ان يبعث : خوارق العادات . ثم يعتقد ذلك قبل وقوع المعجزات ودعوى النبوات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نحن اذا صرفنا الحسن

الحسن والقبح الي ورود الشرع ، فانا نجوز ان يكون من لم يبلغه شرع يفكر في نفسه ويقول : لو جاعنا شرع يأمرنا بأمر فيكون ذلك الأمر حسنا وبينها عن شيء فيكون ذلك المنهى عنه قبيحا ، لتصور ذلك ولم يبعد . وانما ظنوا هذا دليلا علينا ، لما اعتقدوا ان الحسن والقبح

وإثنين على الشرع . وأما نحن فإذا أسندناهما إلى ورود الشرع بطل أن يكون ذلك دليلاً علينا .

قال الإمام أبو المعالي : « وربما يشغبون بالرجوع إلى

العادات . ويقولون : العقلاء يستحسنون الاحسان وانقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان وإن لم يحضر لهم سمع . وهذا تلبيس وتدليس . إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نحن إنما نقصد بالتحسين

ما ورد الثواب عنه . وبالقبیح : ما ورد العقاب عليه . وأما ما يرجع إلى الندادات النفوس والامتناع منها ، فليس مما نحن فيه بسبيل ، فلا شك أن النفوس تتألم من ظلم من يظلم لأنها تتخيل أن ذلك لو وقع بها لأذاها . ثم القبيح لو كان قبيحاً لنفسه مع أن كثيراً من ذوى المروءات يستقبحون أن يتركوا الأماء والعبيد يفجر بعضهم ببعض بمراى منه ومسمع ، وهم متمكنون من حجز بعضهم من بعض ، فلو كان هذا قبيحاً لنفسه لكان ذلك قبيحاً فى كل حال .

ونحن نعلم أن البارى جل وعز خلق الرجال وهم عبيده ، والنساء وهم أمأؤه والفجور بينهم كثير والفسوق عندهم موجود . ثم لا يقال : إن ذلك قبيح فى حقه ، لما تقدم من رجوع الحسن والقبح إلى الشرع ، وهو جل وعز المكلف لأرب غيره .

قال الإمام أبو المعالي : « فما دليكم على ما نصبتوه ؟

ولم غيرتم الترتيب واستقبحتم المسألة بذكر شبههم ؟ قلنا : إنما حملنا على ذلك ادعاء خصومنا الضرورة . إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما ظن المعتزلة أن الحسن

والقبح مدركان ضرورة ، لم يصح معهم فرض الاحتجاج . إذ لا يستدل على الضرورات ، فيدين أولا بكسر دعواه ونقضها . فمن ترك دعوى الضرورات في هذه المسألة ، فإنه يقال له : إذا قلنا في الشيء أنه قبيح ، لم يخل ذلك من أحد شيئين : إما أن يرجع إلى صفة نفسه ، فمن قال : أنه راجع إلى صفة نفسه ، رد ذلك عليه بأن قيل : القتل ظلما - يماثل القتل قصاصا ، والسيف يبدى الجور في تارة ويظهر الانصاف في أخرى . ولا محالة في أن ثل القتلين كان كليهما عز غلاصم وقرى أوداج . والمثلان يتساويان في جميع صفات الأنفس . وكذلك الوطاء الحلال . وقد حسن أحدهما وقبح الآخر ، وكذلك السجود لله وهيئته مماثلة لهيئة السجود للصنم ، وقد حسن أحدهما وقبح الآخر .

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يوضح فساد هذا القسم :

أن ما يصدر من العاقل لو صدر من صبي غير مكلف ، فإنه لا يتصف بكونه قبيحا مع وجوده »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فاما (١) من وافقنا من

المعتزلة على أنه لا يسمى فعل الصبي قبيحا فقد قامت الحجة عليه قبل ما بينا ، ومن زعم منهم أن فعل الصبي يسمى قبيحا رددنا عليه بما تقدم من أن القبح لا يرجع إلى الشرع ، وإذا بطل كون القبيح قبيحا لنفسه علمنا أن الحسن والقبح قد وصف به أفعال المكلفين ، علمنا بذلك أن معنى كون الشيء حسنا كونه مأمورا به ، وأن معنى كونه قبيحا كونه منهيًا عنه - على ما سبق بيانه - ومن قال : أن الشيء لا يقبح بالشرع

(١) قال المفسر غير موجودة في الأصل قبل فاما من وافقنا .

ولا يقبح بالنفس ، فانه يقال له : قد وضح في الشرع وصف بعض اوصاف المكلفين بالحسن وبعضها بالقبح . وقد بطل رجوع الحسن والقبح الى صفتين نفسيتين ولم تصرفوا انتم الحمن والقبح الى الشرع ، فالام تصرفون الحسن والقبح ؟ فان صرفتموه الى صفة معنوية ، اذ قد ابطلت عليكم النصفة النفسية ، كان ذلك باطلا . اذ افعال المكلفين كلها صفات واعراض والصفة لاتحمل الصفة ، ثبت بجميع هذا بطلان تقبيح العقل وتحسينه في حكم التكليف .

قال الإمام أبوالمعالى : « وقد تعدينا في هذا الفصل حد الاختصار قليلا ، لما الفيتاه اصلا لكل ما ياتي بعده في احكام التعديل والتجويز . وستجدون المسائل بعد ذلك مرتبة على هذه القاعدة ، وفي الاحاطة بها ابطال ما موهوا (١) به . فهذه احدى المقدمتين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة ينسبون انفسهم

الى التعديل حين رأوا أن المحرمات قبيحة لانفسها . والله جل وعز لا يخلقها لقبحها ، فعدلوا انفسهم حين لم يصفوا الله بالاقتدار على ما قبح لنفسه ، وجوروا حين لم نجعل هذه المذكورات قبائح لانفسها ، وقضينا بانها مخلوقة لله جل وعز ، وهذه المسائل تاتي مفصلة ان شاء الله تعالى في ابوابها .

فصل

في انه لا واجب عقلا على العبد أو الله

قال الإمام أبوالمعالى : في المقدمة الثانية . وهي تشتمل

على الرد على من قال : ان العقل دل على وجوب واجب . وهذا ينقسم

(١) ما سواها : ط

تقسمين ، فيتعلق الكلام في أحدهما بما يقدر واجبا على العبد ، ويتعلق الكلام في الثاني بالرد على من اعتقد وجوب شيء على الباري - تعالى عن أقوال المبطلين - فاما القسم الأول فإنه يضاها المسألة السابقة في التقييح والتحسين « الى آخر قوله » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء يصورون شكر المنعم

صورة . فيقولون : اذا علم العبد العاقل أن له ربا وجوز في نظره ذلك أن يريد منه الرب المنعم شكره له ، ويكره منه كفره له . ولو شكره لآثابه وأكرم مثواه ، ولو كفر به لعاقبه وأرداه فاذا خطر له هذان الخاطران الجائزان ، أرشده ذلك الى ايثار ما يؤمنه من العقاب . ومثلوا ذلك بأن من تصدى له في سفره مسلكان كلاهما يؤدي الى مأمنه ومقصده ، وأحدهما آمن ، والآخر مشحون بالمعاطب على ألوان وضروب ، منها اللصوص المحاربون والسباع المتعدية ، وليس له عرض في سلوك السبيل المخوفة . فالعقل يقضى عليه بسلوك سبيل الأمن وتركه للسبيل المخوفة ، وهذا وان كان نظرا منقسما الى أقسام ، أغفل المعتزلة أهمها ، لأنهم كان حقهم اذا خطر لهم هذان الخطران أن يخطر لهم خاطر ، بأن له ربا اخترعه وملكه ، وان المملوك ليس له أن يتصرف الا بأذن مالكه . الا ترى أنه لو أتعب نفسه وجهدها غاية الجهد بغير إذن ربه ومالكها ، لكان ملوما غير مشكور ، لاسيما ومالكة المنعم عليه غنى عن شكر الشاكرين ، متعال عن الاحتياج ، كما ابتدأ بالانعام من غير أن يكون ذلك مستحقا عليه كذلك لا يبتغى بالعقل بدلا عليها ، فاذا عرض له هذان الخطران قضى العقل لامحالة أن يتوقف في ذلك حتى يأمره الله جل وعز ، الا ترى ان ملكا من الملوك لو منح سائلا سالة كسرة رغيف ، فمضى ذلك السائل يروح المشارق والمغرب ، ويثنى على ذلك الملك لعد ذلك قبيحا من فعل السائل ، اذ كان ماصدا من الملك بالاضافة الى سعة ملكه حقير ، والنعم كلها ظاهرها وباطنها نافعا ودافعا ، أقل وأذل عند الله جل وعز من كسرة رغيف بالاضافة الى ذلك الملك .

ومتى يتعب العقل على أن يكون العبد الذليل التحقير المحدث المخلوق يتصدى لشكر القديم الواجب الوجود المستحيل عليه العدم ، الذى قامت السموات والأرض بأمره ، لولا اذن الله جل وعز فى ذلك . ألا ترى أنه ملوك الأرض لو تصدى رجل من الرجال الى خدمتهم وغشيان سدتهم عن ذلك . هذا وكلهم مريبوب محدث مخلوق مفتقر الى استعمال الغذاء لبقاء شخوصهم ، ، ومفتقر الى الوطء لبقاء نوعهم . فكيف يقول قائل : ان العقل منهض الى عبادة الله جل وعز ؟

ثم هؤلاء انما فرضوا خطور الخاطرين فانما يفرضونه فى حال الذكر ، فاذا قدر غافل ذاهل فقد انسد عليه الطريق الى وجود الشكر ، ولما وجه عليهم هذا الالزام ادعوا دعوى فى نهاية البطلان والبهتان . فقالوا : لابد من وقوع هذا الخاطر ببال العاقل فى اول كمال عقله . فلما ألزموا فى ذلك أن هذه الخواطر شكوك ، والشكوك فى حق الله كفر لا يخلقه الله جل وعز - على زعمهم - قالوا عند ذلك : ان الله يبعث عند ذلك الى كل عاقل ملكا يختم على قلبه ، ويقول فى نفسه قولا لا يسمعه (١) . وهذا دعوى يكذبهم فيها كل مكف ، لأن سماع الكلام معلوم ضرورى محسوس . والعقلاء المكلفون لا يجدون ذلك ، ثم انهم يسألون عن كلام الملائكة ، وكيف هو ؟ والمكلفون تختلف لغاتهم ، فهن يكلمون كل أحد بلغته ؟ فان قالوا : كذلك يكون الأمر ، فيقال لهم عند ذلك : أنتم تنزلون العادات منزلة الأمور العقلية ، ونحن لا نشاهد أصواتا الا بلهوات ومخارج مقطعة . فكيف تثبتون ذلك للملائكة والله جل وعز قد خلقهم على صور ليست كصورنا ؟

وان قالوا : ان كلام الملائكة غير حروف ولا اصوات ، تركوا قولهم ان الكلام حروف وأصوات .

(١) قولا يسمعه : ص

قال الإمام أبوالمعالى : « فان اردنا تخصيص هذه المسألة

بقاطع ، قلنا : الرب تعالى مخترع المخترعات ، فلا خالق سواه - كما
أوضحناه - وما يكتسبه العبد خلق الله تعالى ، فلا معنى اذن فى دلالة
العقل على وجوب شيء على العبد ، مع استحالة ايقاعه اياه . نعم
لو طالب الرب عبده اثبتت الطلبة على الصفة التى ذكرناها فى شبه
الخصوم فى خلق الاعمال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح لأن الوجوب

من جهة العقل انما يتوجه على موجد ما أوجب عليه . واذا كان عندنا
انا لا نفعل فعلنا ، وكل ما يكون منا فانما هو فعل الله جل وعز فكيف
يستجيز عاقل أن يقول : وجب فى العقل على العبد أن يفعل ما ليس
له فعله ؟ لكن مطالبة الشرع اذا توجهت علينا وجب بها اكتساب الفعل -
على ما سبق -

قال الإمام أبوالمعالى : « فهذا أحد قسمي الفصل .

والقسم الثانى يشتمل على نفي الايجاب على البارئ تعالى ، فلا يجب
عليه شيء . وهذه المسألة شعبة من التحسين والتقيح . وسبيل تحرير
الدليل فيها : أن نقول لمن اعتقد وجوب شيء على الله تعالى « الى آخر
قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا يصح لمعتقد أن يعتقد أن

الله جل وعز يجب عليه شيء بأمر ، من وجوه :

أحدهما : أنه الأمر فلا يصح أن يكون وهو أمر مأمورا لنفسه ، لأن
التضاييف بين الأمر والمأمور يقتضى تعددا وتقابلا ، فلا يصح أن يفرض
ذلك فى ذات واحدة ، ولا يصح أن يكون مأمورا لعبد ، لأن الأمر انما

يكون من الأعلى الى من دونه . والبارى - جل وعز - هو أعلى الموجودات وأكملها ، فاستحال أن يكون مأمورا لغيزه . وان زعموا : أن المعنى . بوجوبه : أنه يرتقب ضرر لو ترك ما يجب عليه ، كما نقول في الظمان الذي برح الصدى والماء حاضر عنده : يجب عليه شرب الماء . لما في ترك شربه له من الضرر فذلك محال أيضا في حق البارى جل وعز لأنه مقدس عن الضرر ، إذ الضرر تالم وهو متعال عن ذلك جل جلاله . ثم انهم قالوا : المعنى بوجوبه - حسنه وحسنه صفة نفس له ، فقد تقدم بطلان كون الحسن والقبح صفتين للحسن والقبح .

قال الإمام أبوالمعالى : « ولكننا (١) نؤمن فيه الى نكتة جارية على حسب أصولهم (٢) وذلك ان هؤلاء أوجبوا على الله تعالى ثواب المكلفين على أعمالهم (٣) فنقول : أعمال العباد شكر منهم لنعم الله تعالى . وهو حتم عليهم عندكم . وليس من حكم العقل استيجاب عوض على أداء فرض ، ولو استوجب العبد على أداء الشكر المفروض عوضا ، لوجب ان يجب لله تعالى على العبد شكر جديد ، اذا أتاه . وان كان الثواب واجبا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما أوجبت شكر

البارى المنتعم عقلا ، ووجب عليهم أن يشكروه بالأعمال ، فإذا كانت الأعمال واجبة عليهم ، فيزعمون ان هذا الواجب المتحتم يستحق عليه ثواب . وهو انما كان شكر لنعم ، اتعم بها على العبد . فإذا زعموا : أن

(١) ولكننا : سقط ط

(٢) قولهم : ط

(٣) ما بين القوسين : من خ

الثواب واجب على الله جل وعز - وان كانت الأعمال شكرا واجبا لنعم الله تعالى ، فاذا لم يبعد عندهم ان يكون للفرض الواجب ثواب ، فينبغي أيضا ان يقال على هذا يجب لله جل وعز على العبد شكر مستأنف على انعامه عليهم بالثواب ، اذ قد جمع الأمر بين كونهما واجبين ، وذلك يؤول الى ان تكون الجنة دار التكليف والتكليف مأخوذ من الكلفة وهي المشقة وتصوير التكليف والتنعيم أمر لا يمكن .

فصل

القول في الآلام واحكامها

قال الإمام أبو المعالي : « الآلام واللذات لا تقع مقدورة لغير

الله تعالى . واذا وقعت من فعل الله تعالى فهي منه حسن سواء وقعت ابتداء او حدثت منه ، مسماة جزاء ولا حاجة عند أهل الحق في تقديرها حسنة الى تقدير سبق استحقاق عليها ، او استيجاز التزام اعواض عليها ، او روم جلب نفع او دفع ضرر ، موفيين عليها ، بل ما وقع منهما فهو من الله تعالى حسن ، لامعترض عليه في حكمه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباري جل وعز مالك

الخلق المتصرف فيه بمشيئته واراداته وعدله وهو اذا ألم من شاء عباده ، ففعله حسن . وفي اطلاق قولنا حسن تسامح ، لأن الحسن انما نطلقه فيما ورد فيه الأمر . وأفعال الله تعالى لم تكن مأمورا بها ، فلا يقال فيها انها حسنة على ذلك الوجه ، وانما نريد قولنا : انها غير معترض عليها .

ثم ان هذه الآلام قد يخلقها الله جل وعز ابتداء ليعظم بها أجر المتحنين تفضلا منه ، وقد تقع عقوبات لارتكاب محظورات بها

كما يجلد الزانى والقاذف وتقطع يد السارق ونحو ذلك . ولا يقال : ان الثواب عليها واجب على الله . ولا يقال : ان ذلك لا يحصل شرائط حتى يكون ذلك الالم وفقا لالم اشد منه . هذا كله لا يشترطه اهل السنة .

قال الإمام أبو المعالي : « واضطربت الآراء (١) فى تفويض

الأمور الى الله تعالى . ونحن نحكى جملا من عقود المذاهب المجانبية للحق ، ثم ننص على قاطع وجيز فى الرد على كل فئة (٢) الى آخر كلامهم .

وقال الامام : بعد ذكره لاصول المعتزلة : « ثم من

تمام أصلهم : أن ما يحسن لأجله لو علم فانه يحسن اذا اعتقد ، أو غلب على الظن ما يحسن الالم لأجله فى عادات الناس . قالوا : وكذلك يحسن فى عادات الناس العقلاء ، التزام المشقات لتوقع منافع زائدة عليها . وان كانت عواقبها منطوية عن العباد ، وعلام الغيوب المستأثر بعلمها . فاما الثنوية . فمما قالوه من كون الالم ظلما قبيحا لعينه ، باطل [لاختفاء ببطلانه (٣)] فانا نعلم ان المريض اذا شرب دواء بشيعة ، كرينه المشرب وقصد بذلك « الى آخر كلامه .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح ، لان الالم لو كان

قبيحا لعينه لقبح جميع جنسه ، ولا محالة فى أن العقلاء يقصدون الى شرب الأدوية فى حال مرضهم تارة ، ليرفعوا بها المرض ، او فى حال

(١) واضطربت الأمور على من لم يلتزم تفويض الأمور : ط

(٢) فى الرد على مخالفته : خ

(٣) لاختفاء ببطلانه : ط . والنص مراجع على : ط . وفى ط قبل

فاما الثنوية : فصل فى الاعراض .

صحتهم ليحفظوا بها الصحة . وهذا هو ماهية صناعة الطب ، حفظ
الصحة على الأصحاء (١) ، وزدّها على المرضى ، فمن أنكر هذا كان
منكراً لصناعة الطب التي حاولها وعالجها كثير من العقلاء ، فمن
انكرها انتسب الى جحد الضرورة .

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم يقال لهم (٢) : ماتقولون

في الخير ؟ أهو مدعو اليه أو ليس بمدعو اليه ؟ فان زعموا أنه غير
مدعو اليه ، تركوا قاعدتهم في أن العقل يحث على الخيرات ويحذر من
السيئات . وان قالوا : الخير محثوث عليه ، قيل لهم : هل على من يحث
عنه ملام وإيلام على حكم العقاب أم لا ؟ فان قالوا لا لوم عليه ولا عقاب
كان ذلك تجرئة منهم على ملايسة الشر ومجانبة الخير ، والتزموا
الأيلام مسيء ، ولا يخص بحسن الثناء محسن . وهذا لقاعدتهم في
تحسين العقول وتقبيحها .

وان قالوا : لوم المسيء وإيلامه وتعرضه للهموم والغموم حسن ،
فقد نقضوا قولهم بأن الألام يقبح نفسه «

(١) الصحة : ص

(٢) عبارة ط. تختلف عن خ ، في قول الامام هنا . وقال الامام :
ساقطة من خ في هذا الموضع . ونصها : « ثم يقال لهؤلاء : الخير والميل
اليه ، مدعو اليه أم لا ؟ فان أنكروا كونه مدعو اليه ، تركوا مذهبهم من
حث العقل على الخيرات وتحذيره من السيئات . وان قالوا : الخير
محثوث عليه . قيل لهم : هل على من يحيد عنه ملام وآلام على حكم
العقاب أم لا ؟ فان قالوا : لا يلتزم شرير عقابا ، فقد جروا على ملايسة
الشر ومجانبة الخير ، والتزموا أن لا يلام مسيء ، ولا يخص بحسن الثناء
عليه . وكل ذلك يبطل ما يستروحون اليه من تحسين العقول وتقبيحها .
وان قالوا : لوم المسيء وإيلامه وتعرضه للهموم والغموم حسن ، فقد
نقضوا قولهم بأن الألام يقبح لنفسه «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كله بين واضح لا اشكال فيه ولا غموض ، لأن الخير إذا كان مدعوا اليه ، ففى الدعاء اليه والتكليف به مشقه ، لأن التزام أمر مع أن النفس كانت تستريح لو لم يلزمه ، لابد من أن يقترن بهذا الالتزام ألم .

ثم ان النافر عن الخير ان ترك ونفاره عنه ، كثر الأشرار وبطل ما يدعو العقل اليه - على زعمهم - من الخير والحث عليه ، وان أولوا فقد ثبت الألم ، واذا ثبت حسنا بطل أن يكون قبيحا ، فتناقض ما بين الحسن والقبيح .

قال الإمام أبو المعلى : « وأما البكرية فقد جحدوا الضرورة

وراغموا البديهة ، فانا على اضطرار نعلم تألم البهائم والأطفال وقلقها عند لام الآلام بها ، ونفورها عما تعلم أنه يؤلمها . ولو ساع جحد ذلك منها ، لساع جحد حياتها والمنصير الى أنها جمادات لاتحس ولا تألم ولا تدرك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما اعتقدت هذه الطائفة أن

الآلام انما تحسن لو قوعها جزاء عن أعمال قبيح فى الشرع ، وعلموا أن البهائم غير مكلفة ، أنكروا آلامها ، فوقعوا فى انكار الضرورات . وكذلك الأطفال ، ألا ترى أن الطفل يكون مألماً يتألم ، وادعا خافضا ، فاذا ألم به [ألم] كانت له نفرة وقلق واعوال وكذلك البهائم تشاهد كثير من هذه الأحوال فيها . ولا فرق بين من يتشكك فى ذلك وبين من يتشكك فى كونها حيوانات ، وفى كونها اجساما .

قال الإمام أبو المعالي : « وأما أهل التناسخ فإن الذي

حملهم على ما ابدعوه وشقوا به العصى ، أمر يلزم المعتزلة وكل قائل
بتقبيح العقل وتحسينه ، فإنهم قالوا : الابتداء بالايلام ، من غير عوض
قبيح ، ولا يحسن أيضا التعويض عليه مع القدرة على التفضل بامثال
العوض واضعافه ، ولا يحسن أيضا قصد اعتبار غير المؤلم ، إذ يقبح
ايلام زيد ليعتبر عمرو ، فلا يبقى وجه يحس الايلام الا تقديره عقابا
على امر سابق . وذلك يستدعى لامحالة تقدم التكليف وفرض مخالفة
فيه ، وجريان الألم المتأخر عقابا على ما سبق (١) .

وسنوضح توجه كلام التناسخين على المعتزلة . ولكننا نقول لهم :
ما قولكم في ابتداء التكليف ؟ فان قالوا (٢) : للرب تعالى ابتداء تكليف
ما في امثاله مشقه ، فقد صوروا ايلاما وآلاما من غير اجترام ،
ونقضوا ما اصلوه من كل وجه «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لانهم اذا قالوا : ان

البارى جل وعز ابتداء تكليف ما يشق فعله . والتكليف الزام والالزام
ايلام ، وهم منعوا الايلام ابتداء من غير عوض ، فاذا أجازوه ههنا ،
فقد نقضوا ما اصلوه .

قال الإمام أبو المعالي : « وان راموا من ذلك . مخلصا .

وقالوا : انما حسن الزام الايام ابتداء للثواب اللازم العظيم شأنه . فنقول
لهم : هلا حسنتم ايلام البهائم والأطفال لأعواض عليها ؟ «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا أيضا بين لانهم حسنوا أن

يبتدا الايلام بالتكليف ابتداء من غير جرم سبق ولا عصيان فرط لأجل

(١) على ما فطر : ط

(٢) فان قالوا : ط

الثواب العظيم ، الذي يكون جزاءا عنها . وعلى هذا كان يلزمهم أن
يضمن تكليف البهائم والأطفال ليعوضوا على إيلائهم أعواضا ترضو
عليها . فلما منعوا ذلك كان تركا لأصولهم المتداعية الى الفساد .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا : التفضل بمثل العوض

جائز ، والتفضل [(١)] بمثل الثواب ممتنع . كان مذكورة تحكما .
فانه ما من مبلغ من النعيم ، الا والرب سبحانه قادر عليه متفضلا ومثيبا
ومعوضا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح لأن ذلك كله

ممكن لا واجب ، اذ قد بطل وجوب شيء على الله . وقد علمنا أن الله
قادر على كل ممكن ، واذا ثبت أن هذا ممكن لزم أن يوصف الله جل
وعز بالقدره عليه تفضلا تارة واثابة أخرى .

قال الإمام أبو المعالي : « وان قالوا : ما كلف الله العباد

ما فيه (٢) مشقة . فالذي ذكره باطل ، فانه لو لم يكلف العباد ما فيه
مشقة ، لم يجز تكليف أصلا ، وكان الأمر مهمل سدى . فكيف يتصور
الاجترام ؟

ومن أي وجه استحقت الآلام ؟ وكيف يستقيم ذلك ممن بينى
قاعدة مذهبه على التحسين والتقبيح »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : انكار هؤلاء التكليف :

انسلاخ منهم في معالجه البراهمة المنكرين للنبوات ثم انهم تناقضوا لانهم

(٢) ما فيه : ط

(١) من ط

أوجبوا أن لا يلام إنما يحسن إذا كان عقابا على اجترام . فإذا أنكر
التكليف بطل الاجترام ، إذ لا يعلم ولا يعقل إلا بالمطالبة به . وذلك هو
التكليف الذي أشرنا إليه . فثبت بطلان قول من يزعم أن الله لم يكلف
العباد .

قال الإمام أبو المعالي : « وان قالوا : كلف الرب العباد
ملاذ ، لامشقات فيها ، قيل لهم : هذا مجال ، فإن من ضرورة الالتزام
في حكم التكليف أن يعتقد المكلف لزوم ما ألزم (١) ، وفي وجوب
الاعتقاد عليه والزامه العقاب لو لم يعتقد ، لزوم ما ألزمه (٢) ، تعرضه
لمشقه لإخفاء بها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح . لأن التكليف

من حيث هو الزام ، يتوقع تاركه عقابا على تركه هي أعظم مشقه ، لأنه
قد كان أروح له وأنعم لباله إلا يفعل ذلك الفعل الذي ألزمه ، والزم أن
يعتقد وجوب لزومه . وفي ذلك كله مشقة شديدة وكلفة عظيمة .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم الغرض من التكليف التعرض

للثواب . وإنما يحسن في العقل على أصل التحسين : الإثابة على شاق
من الأعمال . فإذا جاز خرم حكم العقل في الإثابة على لذات عرية عن
المشاق ، ساع أيضا نقض ما أصلوه ، بناء على تقبيح العقل من الآلام »

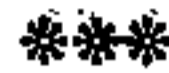
قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح لأن التكليف إنما

يقصد للثواب الذي يكون جزاء عنه . وذلك إنما يحسن بكون العمل

(٢) ما ألزمه : ط

(١) لزوم ما ألزم : ط

الذي وقع به التكليف شاقا ، لينال من ذلك الشاق نعيما ودعة وخفضا .
هذا هو الظاهر على أصول من يحسن ويقبح . فلو جاز أن يبطل هذا
الأصل حتى يكون التكليف بلذات مستطابة مستساغة ، لساغ أيضا أن
ينقض ما أصلوه على تقبيح العقل وتحسينه من قبح الآلام .



قال الإمام أبوالمعالى : « وان قالوا فرض الرب تعالى

الزمام (١) التكليف الى خيرة الارواح . قيل لهم « الى آخر قولهم .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من فرض قبح الألم من

غير استحقاق ، كذلك يجب ان يفتح عنده فعله والتعويض عليه ، لأن
الحسن والقبح هما صفتا نفس للحسن والقبيح . وصفات النفس لا يدفعها
تعويض مرتقب عليها . وجملة الأمر : أن التكليف الم - على ما سبق -
وكل أمر يوجب عندهم تقبيح الألم ، فانه يوجب عندهم تقبيح التكليف .
والمكلف لو خير بين التزام التكليف أو ترك التزامه ، وعلم أنه لامرية
للتزام على الترك ، لآثر الترك ، لأنه أودع له وأقل تعباً لنفسه . وهذا
مثلا اشكال فيه .



قال الإمام أبوالمعالى : « ثم لنا بعد ذلك مسلكان :

أحدهما : نسبتهم الى جحد الضرورات في قولهم : ان اليهائهم
تعقل ، ويدعوها بنيتها فتفهم تليخ الرسالة . وذلك جحد للضرورة . فان
مجوز ذلك يجوز أن يكون الذباب والديدان مفكرة في دقائق العلوم ،
يفهم بعضها بعضا التعرض للحجاج والاستدلال والسؤال (٢) والانفصال
وذلك أمر هزل ، لا يلتزمه لبيب »

(٢) والسؤال : ط

(١) الزمام : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح لأننا بالضرورة

- نعلم أن البهائم لا تعقل كما نعلم بالضرورة أنها تحيي وتحس .
- والمستريب في كونها غير عاقلة كالمستريب في كونها حية وحساسة (١) .

قال الإمام أبو المعالي : « والمسلك الثاني : ان ثبت عليهم

الشرائع ان لم يتقبلوها ، ثم اذا ثبتت الشرائع ترتب عليها بطلان مذاهبيهم
المجانبة لموارد الشرع »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نحن نعلم من دين الامة

ضرورة اعتقادها خلاف ما تدعيه التناسخية . هذا أمر لا اشكال فيه .
لكن من المنتسبين الى الاسلام منهم من يتعلق بآيات من القرآن . منها
قوله تعالى : « وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم
أمثالكم » [الأنعام ٣٨] قالوا : فالتماثل ههنا انما وقع بالاجتماع
في التكليف . وهذا باطل لأن التكليف أمر لا يقع به المماثلة بانه فعز
من أفعال المكلفين ، استند الى أمر الله جل وعز ونهيه ، والتماثل انما
يقع بصفات النفس لأنها ليست صفة من صفات النفس ، لكن المقصد عن
الآية التعريف لأنها كلها جواهر ، والجواهر من حيث هي جواهر
متماثلة .

(١) قال الشيخ ابن حزم في كتاب الفصل : ان جماعة من المنتمين
للالسلام زعموا : ان في البهائم رسلا . لأن كل نوع من البهائم أمة من
الأمم . لقوله تعالى : « وما من دابة في الأرض ، ولا طائر يطير بجناحيه ،
الا أمم أمثالكم » [الأنعام ٣٨] فقد بين ان كل نوع من الذباب والكلاب
والحمير وغيرهم أمة مثل آدميين . وقال الله في آية : « وان من أمة
الا خلا فيها نذير » [فاطر ٢٤]

واستشهدوا أيضا بقول الله تعالى : « وان الدار الآخرة لهى
الحيوان » [العنكبوت ٦٤] فقالوا ان ذلك هو تردد هذه الارواح فى
حيوانات تكون تقدمها فيها . وهذا باطل ، انما مقصود هذه الآية :
استمرار الحياة لأهل الجنة . فبنيت على هذا البناء ، لأن الحياة هنالك
مستمرة .



قال الإمام أبوالمعالى : « وأما المعتزلة فقد ذكرنا انهم

صاروا الى ان الألم يحسن لوجوهه . ولو عرى عنها وعن آحادها
لكان قبيحا] ونحن الآن نتعقب تلك الوجوه بالنقض والرفض واحدا
واحدا [(١)] . فاما قولهم الألم يحسن لكونه عقابا على امر فازط .
فهم فيه منازعون والى الدليل عليه مدعوون . فيقال : لم قلتم : ان الألم
يحسن اذا عقابا ؟ فان قالوا : انما قلنا ذلك لقضاء العقل بأن من ظلم
وبغى عليه وأولم ابتداء أو اعتداء ، فيحسن منه الانتصاف ممن ظلمه
وعدا عليه . فاذا ساء أدبه ، لم يقبح عند العقلا زجره . قلنا : يم تنكرون
على من يزعم أن ذلك انما لم يقبح لاستفادة المنتصف بانتصافه ، شفاء غليله
ودرع الخنق والمغايظ عن نفسه . فيرجع ذلك فى التحصيل الى دفع
الم بالهم . وكلامنا فى ايلام الله تعالى من شاء ، مع استغنائه عنه ،
وتغاليه عن الخنق والغيط والاحتياج الى تبريد الغليل . فهلا قلتم :
لايحسن منه الألم مع استغنائه عنه وعدم احتياجه اليه . ولايجرى حكمه
فى ذلك حكم العباد ؟ وهذا مما لا محيص لهم منه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : النفوس مجبولة على

الانتصاف ممن ظلمها وبغى عليها . لأمرين :

(١) من ط

أحدهما : أن ذلك الأيلام أوجعه ، واستثار حنقا وغيظا ، يحمله على أن يؤلم مؤلمه ، ويوجع موجهه .
والثاني : أن المؤلم مهتضم مضيم والذل لا يحمله الحزن ، فتدعوه النفس عند ذلك إلى الانتصاف ، ليدفع عن نفسه لحظة الحيف وما طرأ عليه من الضيم والظلم ، فإن حسن الأيلام إذا كان عقابا على اعتداء في حقنا ، فإنما هو لما ذكرناه ، فكيف يجوز أن يفتح الأيلام من الله جل وعز ابتداء من غير اجترام سبق ؟ والذي حسنه في حق العباد هو التالم والذل ، وهما أمران يتنزه الباري جل وعز عنهما .

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قالوا : الرب تعالى وإن كان

غنيا عن معاقبة المجرمين ، فلو ترك معاقبتهم لكان ذلك اغراء بالفواحش وارتكاب الجرائم والكبائر ، وهذا الذي ذكروه باطل عليهم بقبول التوبة فإنه حتم في حكم الله تعالى عليه عندهم . وفيه اغراء بالذنب ، فإن مقارفة الذنب يتجرا عليه لاعتقاد قبول توبته عن حوبته إذا تاب وأتاب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما أبطل عليهم قياس

أفعال الله جل وعز على أفعالنا بعدم العلة التي تجمع بينهما الثابتة في حقنا المدومة في حق الله جل وعز ، أخذوا في هذا الأسلوب الآخر ، وقالوا : يجب على الله أن يعاقب المجرمين ليقل الاجترام وتنزر الكبائر والفواحش ، فلم لم يعاقبوا في الدنيا بالخدود ولا في الآخرة بما جاء من الوعيد ، لتهافتوا إلى عصيانهم وتسياقوا على اجرامهم . فرد عليهم بقبول التوبة لأنهم قالوا واجب على الله أن يقبل توبة عبده المذنب إذا أفلح عن ذنبه :

وهذا أيضا مما يغرى على ارتكاب الذنب ، لأن المذنب إذا اعتقد أنه تمحى سيئاته بالتوبة ، كان ذلك يحمله على استرساله في المعاصي ، لاعتقاده أن التوبة تمحوها وتمحصها . وأهل السنة - الذين سدد الله قرائحهم ومهد في الحق طرقهم - لم يعتقدوا على الله تعالى واجبا .

ثم إن القرآن العزيز لما وعد بقبول التوبة في قوله تعالى : « وهو الذي يقبل التوبة عن عباده » [الشورى ٢٥] كان هذا ظاهرا عندهم لاثقا . وهم يرجون قبول التوبة على وجل وعلى خوف من أن لا تقبل ، لتكون خشيتهم للذنب مستمرة دائمة ، وتقواهم لله جل وعز ثابتة .

قال الإمام أبوالمعالى : « وأما قولهم إن الأيلام يحسن

للتعويض عليه بنعيم مقيم يربى عليه . فباطل من وجهين :

أحدهما : أن الرب تعالى قادر على التفضل [بمثل ما يصدر عوضا :

فلا غرض في تقديم ألم ، وتعويض عليه من القدرة على التفضل

بمثله] (١) وسبيل ذلك كسبيل من يؤلم ضعيفا ليعطيه رغيفا ، مع

اقتداره على التفضل بمثله ابتداء ، وهذا أوكد في حكم الله تعالى . فإنه

القادر على الكمال الذي لا يتعاضم عند عطاء ، ولا يكثر في حكمه حياء .

إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباري جل وعز لا تتناهى

مقدوراته ولا يعد انعامه . ولو قيل : أن أيلامة للعبد يحسن لما يعوض

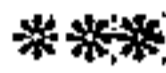
عليه من الثواب مع قدرته - جل وعلا - على الابتداء بذلك : فسول

بعيد عن تحسين العقل وتقبيحه . فإن الابتداء بالتنعيم من غير سبق

أيلام ، أحسن في النفوس . فلما ألزموا هذا قال منهم قائل : لا يجوز

(١) ما بين القوسين من ط

التفضل بمثل العوض . وهذا بهت . فانا تريد بالأعواض نعيم ، اما منقطع
واما دائم سرمد . وكل ذلك ممكن ، وكل ممكن مقدور لله جل وعز .
وان قالوا : لو جاز التفضل بمثل العوض ، لجاز التفضل بمثل
الثواب . قلنا : هذا عقدنا لأن الله جل وعز كان يجوز في فعله أن ينعم
العباد ويتفضل عليهم من غير تكليف يكلفهم .
وتمام الكلام في هذا الفصل يقع في باب الثواب والعقاب .



قال الإمام أبو المعالي : « والوجه الثاني في ابطال تحسين
الآلم بالتعويض » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباري جل وعز يحسن منه
ان يؤلم عباده ليعوضهم . ولو أن واحدا منا جنا على غيره جناية ، وقصد
ان يعوضه عنها عوضا ، لكان قبيحا في حقنا . وهو حسن في حق
الله جل وعز ، فلو كان التعويض عليه يخرج عن القبيح لأخرجه أيضا
اذا صدر منا .



قال الإمام أبو المعالي : فان قالوا : انما يحسن الآلم من
الله تعالى لعلمه بالتمكن من التعويض عليه . والعبد لا يحيط علما
بعواقب أمر نفسه ، فليس له أن ينجز ألما لأمر لا يعلم الوصول اليه «
الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا يرتبط تحسين الآلم لعلم
حسن العاقبة فيه ، بل قد يحسن لغلبة الظن بحسن العاقبة : الا ترى أن
المرء قد يؤلم نفسه بقصد أو بحجامة أو غير ذلك ، ليدفع عن نفسه ألما .

وان لم يكن اندفاع الألم معلوما عنده ولا مقطوعا لديه ، فبول تعويلهم على ارتباط التعويض بالعلم . وكذلك يبعث الرجل العاقل بنفسه في طلب الرزق وفي الفلاحة والملاحة ، وهم لا يحصلون أعراضهم منها ، وقصاراهم أن يفعلوا ما توجبه تلك الصناعة ، مع انطواء الغيوب عنهم في مآلها وعقبها . وهل يتحصل لهم أولا تتحصل .

قال الإمام أبوالمعالى : « واما الوجه الثالث في

تحسين الألم وهو أن يدفع به ضررا أعظم منه ، فباطل لامحصول له في حكم الله تعالى « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لما زعموا أن تحسين

الألم يكون بدفع ضرر آخر أعظم منه به ، لا وجه له . كما قالوا ، لأن الباري جل وعز له نعمة الدفع ، كما له نعمة النفع . فكما يقتدر على الايلام ، كذلك يقتدر على دفع الضرر ، فكيف يحسن الألم لأجل ذلك ؟ وما ذلك الا بمنزلة من اقتدر على أن يرشد صبيا من التحفظ من أسد ضار ، وهو قادر على أن يحفظه منه بسلوك طريق دمث سهل ، فيحمله على طريق صعب ينال فيه من المشقة كثيرا ، ويبلغ فيه منه الجهد بلوغا عظيما . أفيحسن هذا من فاعله مع قدرته على ضده ؟ أو كمن يعلم دواعين ، أحدهما كرية المطعم ، والآخر لذيق المطعم . وهما جميعا يبرءان بحكم العادة من علة معينة ، ولا يتفاضل الدواعيان ، بل ما يوجد من البرء بأحدهما يوجد بالثاني .

فمقصد المعالج أن يعالج عليه بالدواء الفطيع مع شدة استبشاع العليل له ، واعراضه عن الدواء الذي كان يستسيغه العليل ويستلذه [مقصد قبيح] ومن فعل ذلك فانه غير حسن منه .

قال الإمام أبو المعالي : « ومن قال منهم : ان الألم .
لا يحسن بمحض التعويض ، حتى يتضم إليه قصد اعتبار الغير ، فقد
أحال فيما قال . فان العقل اذا لم يحسن » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما أبطل على هؤلاء حسن

الايلام بالتعويض عليه ، وراوا ان ذلك لازم ، زادوا مع فرض التعويض
غير المؤلم بايلام المؤلم . وهذا في نهاية السقوط لأن الاضرار بشخص
ليعتبر شخص آخر ، قبيح . لاسيما والله جل وعز قادر على أن يدفع عن
هذا الألم ويوفق الغير لفعل ما قصد كفه غنة بالاعتبار .

نعم انما يكون قصد الاعتبار في حق المذنب ، لأننا نرى أن الحدود
والقصاص فيها ايلام المذنب واعتبار غيره . ولهذا سميت العقوبات نكالا ،
لأن غير المعاقب ينكل عن غير ما توجهت اليه العقوبة .

قال الله تعالى : « ولكم في القصاص حياة » [البقرة ١٧٩] وقال
[العرب] : القتل أنفى للقتل « أو « بالقتل يقل القتل » ثم يقال لهم :
اذا كان العوض المحض لا يخرج الألم عن كونه ظلما ، حتى يقترن به
الاعتبار ، فوجوده كعدمه .



قال الإمام أبو المعالي : « والذي يوضح ذلك : أن من

أعله نبي أن في ايلامه شخصا (١) اعتبارا لغيره ، فليس له ان يؤله
ويلتزم العوض ، ويحصل الاعتبار المعلوم عنده باخبار الصادق ايما
المستيقن صدقه »

(١) شخصا : خ

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فإذا لم يحسن مراعاة الاعتبار في هذه الصورة التي وقع لنا اليقين بها ، تبين بذلك فساد قول المعتزلة وبطلانها . وهذه كلها آراء مبنية عندهم على تحسين العقل وتقييحه ، وإذا بطل ذلك الأصل كنا في غنية عن ذكر هذه الردود كلها ، إذ يجتثاها الأصل يبطل الفرع .

فصل في القول في الصلح والأصلح

القول في الصلح والأصلح

قال الإمام أبو المعالي : « اختلفت مذاهب البغداديين

والبصريين من المعتزلة في عقود هذا الباب » إلى آخر أقوالهم .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما اعتقد البغداديون أن الله

يجب عليه فعل الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم ، ولا يجوز في حكمه وجه يمكن في الصلح العاجل والأجل ، وقالوا : اجتداء الخلق وأنجب على الله وجوب الحكمة . وإذا خلق المكلفين في علمه أكمل عقولهم وأقدرهم وكل ما يفعله بهم في الدنيا والآخرة فهو الأصلح لهم . وخطود أهل النار أصلح لهم . والفسقة الأصلح لهم أن يلعنوا وتحبط طاعتهم .

ولا توزن أعمالهم ، فإنه يقال لهؤلاء : لم قستم ذلك ؟ وما الذي حملكم عليه ؟ فإن قالوا : إنما فعلنا ذلك لأننا نشاهد من العقلاء مراعاة الأصلح لعبادهم ، فتارة يصلحونهم بالدعة وبالخفص ، وتارة يصلحونهم بالإيلام وبالعباق ، وإذا سلكوا هذا المسلك قيل لهم : أوجبوا على السادة منكم ألا يتركوا وجهاً من الصلح إلا يفعلونه بعبادهم ، والصلح كثيرة ، ألا ترى

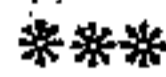
قال المفسر : مناقضة عن الأصل

أن العبد الذى يلبس ما يقيه من الثياب ويطعم ما يرد جوعته من الطعام كان الأصلح له أن يلبس الشفوف من الثياب ، ويأكل المرقق والصاب من الطعام ، فاذا لم يوجبوا ذلك شاهدا ، فكيف حملتم الغائب على ما لم يثبت لكم شاهدا ؟ والعبد نفسه لا يجب عليه تطلب أقصى الغاية فى اصلاح نفسه ، مع تمكنه من تطلب منافع وجليها لنفسه .

وربما يرمون الانفصال عن ذلك أن يقولوا : إنما لم يجب على العبد فعل الأصلح فى حق نفسه وفى حق غيره ، لأنه يصير بتكليف ذلك مكذوبا مجهودا ، فجاز أن لا يكلف الأقصى والنهاية القصوى ، وليس كذلك حكم البارئ تعالى لأنه مقتدر على نفع غيره وتمام صلاحه مع تعاليه عن الضرر فيما يفعل . وهذا لا محصول له ، لأن التعب والنصب لو كان مانعا من وجوب فعل الأصلح حتى يكون ذلك حاصلا بين الشاهد والغائب ، لوجب منه ألا يجب على العبد شيء من تكاليف الشرع ، لما يقترب بها من النصب والتعب . وربما قصدوا الانفصال عن ذلك بأن قالوا : ما ينال العبد من ثواب الطاعات يربو على ما كده وجهده من المشقات . ولو كان هذا صحيحا للزمهم أن يوجبوا طلب الأصلح للعبد ، تعرضا لعظيم الثواب الذى ينالونه جزاء عليه . ويبقى السؤال على أوليه لآزما لهم .

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول : العبد بالتزام الأصلح أحق على فساد أصولكم ، وما ذكرتموه فى زوم الفصل يقضى بضد ما ذكرتموه ، فإن مكابدة المشقة تجر الى من يقاسيها ثوابا جزيلا ، فيحصل الأصلح عاجلا والثواب على المشقات آجلا . والرب تعالى لا يتقرر فيه الاتصاف بنصب ولا يحسن التكليف اشتماله على المشقات عندهم إلا لما ذكرناه » فاذا كان من أصلهم القول بأن التكليف على ما فيه من المشقات حسن لما ينال فيه من الثواب الجزيل ، فلا يستعظم أن يجب

على العبد طلب الغاية القصوى في صلاح نفسه حتى يثاب على ذلك ثوابا جزيلا . وكلما عظمت المشقات عظم الثواب . فيتحصل وجود الأصلح في دار الدنيا وعظم الثواب في دار الآخرة . وإذا لم يقولوا ذلك في حق العباد مع لزومهم القول به ، فبطل وجوب الأصلح شاهدا ، فليبطل أيضا غائبا . إذ لا طريق لهم في الاستدلال الا حمل الغائب على الشاهد . وإذا بطل الأصل المقتبس عليه في نفسه ، بطل القياس لامحالة .



قال الإمام أبو المعالي : « ومما نعتصم به - وهو يدانى ما ذكرناه - أن نقول : النوافل والقربات المتطوع بها ، في فعلها صلاح العباد . »

والذى يحقق ذلك : دعاء الرب اليها وحثه . ولا يندب الرب تعالى الا الى الأصلح (١) عند هؤلاء ، فاذا وضح كون فعلها أصلا (٢) فليجب على العباد ما يصلحهم واذا لم يكن الأمر كذلك ، وانقسم فعل العبد الى ما يجب عليه والى ما يندب اليه على الاستحباب من غير ايجاب ، فلنقسم أفعال الله تعالى الى ما يجب في الحكمة (٣) والى ما يعد تفضلا .

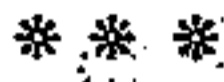
قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بما شاء الله تعالى من اضلالهم وحكم عليهم من فساد أهوائهم ، تركوا ان يعتبروا أفعال الله تعالى بعضها ببعض ، وسارعوا الى اعتبار أفعال الله بأفعال العباد . ثم لم يتم لهم ذلك ، وإنكسر عليهم كما ذكرناه . والبارى جل وعز قد قسمت أوامره وتنوعت تكاليفه . فمنها الواجبات التى يلام تاركها .

(٢) أصلا : خ

(١) الصلاح : ط

(٣) فى الحكمة : ط

ومنها المندوبات التي يثني على فاعلها . فلما انقسمت هذا الانقسام ،
 مع انها كلها مصالح ، ومع علمنا بان كثرة القربات ترفع الدرجات .
 والبارى سبحانه لم يكلف العباد تكليف ايجاب القربات ، علمنا : ان
 افعاله جل وعز كلها تفضل ، وكان حقهم على ما بنوه على قواعدهم
 الفاسدة ان يقسموا افعال الله تعالى التي واجبت والى متفضل به .
 ولا يحتاج في ذلك الى قياس افعال الله تعالى على افعال العباد .



قال الإمام أبو المعالي : « فان راموا فصلا بين الشاهد
 والغائب بما ذكرناه (١) اجينا بما قدمناه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لانهم ان فصلوا بين الأمرين
 بما كان يكون في وجوب ذلك من المشقات ، فانه يرد عليهم بان المشقات
 تزيدهم ثوابا يوم القيامة »

قال الإمام أبو المعالي : « وان (٢) قالوا : بما قسم الرب
 تعالى الاحكام الى الايجاب والاستحباب ، لانه علم ذلك صلاحا ووقع
 في معلومه انه لو قدر القربات باسرها واجبات ، لكفر العباد ونفروا عن
 اعباء التكليف ، وجنحوا الى الدعة والتخفيف ، فقدر الله - تعالى -
 ما هو الاصلح »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وهذا غير مسلم لهم ، اذ قد
 وافقونا على ان الثوابل صلاح والصلاح مدعو اليه - واما اعتبارهم

(١) بما ذكرناه : ط

(٢) قال المفسر : يسقط من الاصل

(٣) قال الامام : سقط من الاصل

بما وقع في معلوم الله تعالى فلا وجه له ، لأن الباري جل وعز قد علم أن الكافر الطاغى الجاحد لآلاء الله تعالى المكذب بآياته ، لو أخترمه الله قبل توجه التكليف عليه ، لفاز ونجا . فكان يجب على الله تعالى أن يخرمه ، لكنه إبقاه . فهلا قالوا مع هذا الذي في القول به ترك اعتبار المعلوم عند الله جل وعز أن فعل النفل الذي هو صلاح واجب من غير التفات إلى ما وقع في معلوم الله جل وعز كما لم يقع الالتفات فيمن علم الله أنه يكفر إذا أكمل عقله . ولو أخترم قبل ذلك لم يتوجه عليه عقاب .



قال الإمام أبو المعالي : « وما يعظم موقعه على هؤلاء أن

نقول : قضاؤكم بوجوب الإصلاح على الله ، ورطكم في جحد الضرورات . وذلك أن الكتاب إذا بلغ أجله وطوق كل أمرى عملة ، وصار الكفار إلى الخلود في النار (١) ، وزعم هؤلاء أن للرب أن يصلح عبده . فتأى صلاح لأصحاب النار في خلودهم وتقطع جلودهم ومغاطاة الزقوم بدلا من السلسبيل والرحيق المختوم ؟ فان قالوا : ذلك أصلح لهم من الكون في الجنات ، سقطت مكالمتهم وتبين عنادهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علم الأدار بعد الدار

الآخرة . وهم وإن استحسنوا الآلام في الدنيا لأعراض تكون عليها ، فكيف يستحسنون ويستصلحون آلام أهل النار الذين يرتقيون أعراضا على الآمهم وأبدالا منه أوجاعهم ؟ ثم هؤلاء كما جحدوا الضرورات في أن رأوا أن الخلود في النار أصلح من الخلود في الجنان ، فكذلك

(١) في النار . وعلى الرب تعالى أن يصلح عباده ، فإن الإصلاح الخ : ط

خالفوا قول الله تعالى وكذبوه ، لأنه تبارك وتعالى يقول بعد ذكر أهل النار : « أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مقيلا » [الفرقان ٢٤]

قال الإمام أبو العباس : « وان قالوا : انما يخذهم الله في العذاب الأليم ، علما منه بانه لو انقذهم ، لعادوا لما نهوا عنه ، واستوجبوا مزيد عقاب على ما هم ملايسون عليه ، فتقريهم على ما هم فيه أصلح لهم من تعريضهم لما يرى عليه من العذاب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا منهم نزل لقاعدتهم فيمن كلفه الله جل وعز وهو يعلم أنه يكفر فلم يعتبر ، وههنا علم الله بكفره ، فكان من حقهم الا يعتبروا ، علم الله جل وعز بهم أنه لو انقذهم لعادوا لما نهوا عنه . ثم ان الباري جل وعز كان قادرا على أن يميتهم قبل زمن التكليف أو يسلب عقولهم ، ثم ان الدار الآخرة انما هي دار جزاء بثواب أو عقاب ، وليست دار تكليف ولا اقتضاء طاعة .

وكما قالوا : ان الأصل تكليف من علم الله أنه يكفر ، هلا قالوا : ان الانقاذ ممن علم الله أنه يعود أصلح ؟ لاسيما مع ما في الانقاذ من الدعة والراحة . وفي التكليف من التعب والمشقة .

قال الإمام أبو العباس : « ومما (١) نعتضد به ان نقول : اذا حكمتم بأن كل ما يفعله الرب بعبده ، فهو حتم عليه ، فينبغي ان

(١) عبارة ط هي : « ومما نعتضد به أن نقول : اذا حكمتم بأن كل ما يفعله الرب تعالى ، لا يستوجب على شيء من أعماله شكريا وحامدا ، كما لا يستوجب بإيصال الثواب الي مستحقه حمدا في الدار الآخرة . اذ العقل على قيامهم يقضى بأن من يؤدي واجبا ، لا يستحق عليه شكريا . كالذي يرد وديعة أو ديننا لازما » [ص ٢٩٤]

تقضوا بأن الرب تعالى لا يستوجب على شيء من أعماله شكرا ولا حمدا كما لا يستوجب بإيصال الثواب الى مستحقه حمدا في الدار الآخرة .
اذ العقل على قياسهم يقضى بأن من يؤدي واجبا لا يستحق عليه شكرا ، كالذي يرد وديعة او ديننا لازما »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا لازم لهم لأن الباري

جل وعز اذا فعل يعبد ما يجب عليه أن يفعله ، فكيف كلف عباده ؟ وهو انما فعل ما لم يفعله ، لكان ذلك خارجا عن طريق الحكمة . فلهذا قالوا : ان العباد لا يجب عليهم شكرا لله في الجنة ، لانهم انما دخلوها بما يجب على الله تعالى من توفيتهم ثوابهم وجزائهم على أعمالهم .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا : الثواب عوض .

وليس (١) على العوض عوض . وليس كذلك الابتداء بالنعمة . قلنا : اذا استويا في الوجوب والحتم لم يؤثر افتراقهما فيما ذكرتموه ، ثم شكر العبد عوض من النعم ، وهو مقابل للثواب . فبطل التعويل على ما ذكروه من كل وجه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ان كان الثواب (٢) واجبا

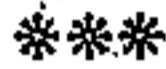
على الله ، وكان الابتداء بالنعمة أيضا واجبا ، وجب أن لا يستحق واحد منهما عوضا ، وكان يجب مع ذلك - كما تقدم - ألا يجب على الانعام الواجب شكر .

ثم رفع العوض عن الثواب بأن الشكر عوض عن الانعام ، فلم يكن

(١) وليس على العوض عوض : سقط ط

(٢) ان الثواب : خ

على العوض عوض ، يبطل عليهم بوجوب الشكر على العبد ، الذى هو
عوض من الانعام . وقد وجب عليه الثواب ، فاذا لم يبعد ان الذى هو
عوض عن الشكر ، الذى هو عوض عن الانعام ، فليوجبوا أيضا على
الثواب الذى هو عوض عن الشكر ، عوضاً . ولا بد لهم من الترام
ذلك .



قال الإمام أبو المعالى : « وما كثر فيه خبط البغداديين ،

ان قيل لهم : قد اوجبتهم على الله تعالى فعل الاصلح فى الدنيا ،
ومقدورات البارى - تعالى - لا تتناهى فى اللذات ، فإى قدر تضبطونه
فى الاصلح ، ولا حصر للذات ولا نهاية للمقدورات ، وكل مبلغ من
الاحسان فعليه مزيد من الامكان ؟ فان قالوا يتقدر الاصلح فى حق العبد
بما علم البارى تعالى ان المزيد عليه يطغيه . قلنا : اللذات منافع ناجزة
ولا معول على العالم بان العبد سيطغى ان رآه استغى » الى آخر
قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا ان البارى جل

وعز تتعلق قدرته بما لا يتناهى من المكتات ، فاذا وجب عليه فعل
الاصلاح لعبده فى الدنيا ، فكل لذة ممكنة منها ، فانه قادر على اضعافها
واضعاف اضعافها . فاذا رأينا رجلاً فرقها ، علمنا ان مافاته من الترفيه
أكثر مما ناله منه . وكذلك ان رأينا ممن من الأموال عينها وبراعها
وعبيدها وخونها ، علمنا ان الذى فاته أكثر . وكذلك ان خول جاهها
وتمكنوا من الدنيا ، علمنا ان الذى فاته أكثر فكيف يقال : ان الذى
فعل الله لعبده هو الاصلح له ، وقد فاته مصالح كثيرة جملة ومناقص
ناجزة ؟ وما اعتذروا به من ان الله جل وعز انما اصلح عبده ، بما علم
انه لو زاد عليه لأطغاه ذلك ، ليس بعذر لهم ، لما قررتاه من ان الأمر

لو كان كذلك ، لوجب على من علم أنه يكفر اذا بلغ مبلغ التكليف ، ان يميته قبل ذلك ، حتى لا يوجد كافر . فكذلك كان يجب عليه ان يخترم قبل البلوغ من علم انه يفسق بعد ، حتى لا يوجد فاسق . ولما لم يعتبروا علم الله في شيء مما ذكرناه ، فكذلك لا يعتبر في شيء مما ذكروه فيما زعم هؤلاء .

ثم ان المعتزلة تجرأوا على الله فلم يقبلوا الصلاح منه الا بوجوبه عليه . وكذلك لم يقبلوا ثوابه في الآخرة الا واجبا متعينا ولم يجعلوا شيئا من انعام الله جل وعز في الدنيا والآخرة تفضلا ، لكن جعلوا ذلك اداء حق متعين . وهذا دأبهم ، فانهم تارة يشاركون الله في خلقه ، فيزعمون أنهم يخلقون أفعالهم كما يخلق الله الأجسام (١) ، وتارة يقولون : ان أفعالهم أفضل من أفعال الله ، فان فعل الطاعات وخلقها أفضل من خلق الأجسام . وتارة يقولون ان كل ما فعله الله من امتنان واحسان ، فانه واجب عليه لنا ، لم يفعله تفضلا ولا أنزله بنا أجمالا . وكان لهذا منهم ازراء بالالهية ، وقدح في الربوبية (٢) ، وخروج عن ذل العبودية . فالحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أنزلنا القرآن ، والحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أنزلنا القرآن ، والحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أنزلنا القرآن .

[القصص ٦٨]

قال الإمام أبو المعالي : « اما البصريون فان ناجزناهم على الأصل الاول ومنعناهم تحسين العقل وتقييحه ، واوضحنا الا واجب

(١) دليلهم : قول الله تعالى : « انما تعبدون من دون الله اوثانا ، وتخلقون افكا » [العنكبوت : ١٧] .
 (٢) الأريوبية : ص

على الله تعالى . ففي ذلك صدهم عن مرامهم . وان نحن أضربنا عن ذلك وقدرنا تسليمه جدلا ، قلنا لهم بعد ذلك : قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح في الدين ، فهلا أوجبتم الأصلح في أمر الدنيا ؟ وأى فصل بينهم ؟ الى آخر القول .

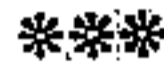
قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البصريون من المعتزلة لما

خالفوا البغداديين في اعتقاد وجوب الأصلح في أمر الدنيا وأوجبوا الأصلح في أمر الدين ، سئلوا عن الفصل بينهما ؟ ف قيل لهم : انتم انما تعولون في جميع أنحاءكم ومقاصدكم على الجمع بين الغائب والشاهد ، وقد نعلم ان ملكا من الملوك يملك بحارا عذبة وأودية خرازة ، بمرأى منه ظمان قد برح به صداه وبلغ به كل المبلغ عطشه ، وجرعة من ذلك الماء البرود تنتع غلته وتروى ظمأه . ونحن نعلم انه لا يحسن من الملك ان يخليه عن ذلك المشرب ويحول بينه وبين ذلك الري ، وان لم يقبح ذلك عندكم ، أيها المقيحون المحسنون ، فلا يقبح في العقل . ونحن نعلم ان مصالح الدنيا كلها بالاضافة الى مقدرات الله تعالى أقل من غرفة ماء ، بالاضافة الى البحار ، فان تلك متناهية قد حصل الوجود لها ، فحصره العدد ومقدرات الله جل وعز منها موجودة ومنها ما يرتقب وجوده ، فتنتفى عنه النهاية لذلك .

ثم ان الواحد منها ربما ملا قلبه شجى ، وأنزع صدره بخلا ، فهو يتضرر ببذل جرعة ماء ، والبارى سبحانه يتقدس ويتعالى عن قبول الضرر ، فهلا وجب عليه فعل الأصلح في الدنيا عند البصريين كما وجب عند البغداديين ؟ فان عارضونا بما زعموه من ان الأصلح لهم ما حصل لهم ، اذ لو زيدوا عليه ، لأطغاهم ذلك ، فقد سبق الجواب عليه .

ثم أنا نقول : ان العبد اذا أساء شاهدا ، حسن عفو سيده عنه . وهذا معلوم شاهدا ، وللبارى جل وعز يعذب الكفار والعصاة ويخلصهم

فى النار على معاص منتهية منقضية . فكيف يصح عند من يقول بتحسين العقل وتقييحه ، أن العقاب بالآم لا تتناهى على معصية تناهت : حسن مع أن البارى - جل وعز - لا يتضرر بعصيان العاصين ولا يتألم بالحلم عن المتمردين .



قال الإمام أبو المعالى : « وما نخص بى البصريين . وفيه

ايضاح باب ممكن افراده . وهو أن نقول : قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح فى الدين ، وحسنتم التكليف لتعريضه المكلف للثواب الدائم ، فإذا علم الرب أنه لو اخترم عبادت قبل أن يتأخر حلمه ، لكان ناجيا . ولو أمهله وأرخى طولهُ وأقدره وسهل له النظر ويسره ، لعند وكفر ، فكيف يستقيم أن يقال : أراد الرب الخير لمن علم ذلك منه ؟ أم كيف يستجيز لبيب أن يقول : الأصلح تكليفه ولو اخترم لفاز ؟ فعند ذلك تحقهم (١) وتضغظهم المضايق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا شأن المسائل المبنية

على أصول فاسدة وقواعد واهية ، لا بد لها من اضطراب يلزمها واختلال يصحبها . ومن أشد ما يبطل به القول بالصالح والأصلح أنا لو فرضنا ثلاثة أشخاص . أحدهما صبى مات قبل ادراكه . والثانى رجل استوفى عمره فى طاعة الله وعبادته . والثالث كافر قطع أيام حياته فى كفره وتمرده .

فأثاب الله العابد المجتهد فى عبادته ثوابا حزيلا ، وأثاب الصبى الذى لم يبلغ الحلم ثوابا دون ثواب الأول ، فيقول الصبى : يارب لم نقصت ثوابى عن ثواب هذا العبد ؟ فيقول الله له : لأن طاعته أكثر من طاعاتك . فيقول الصبى : يارب هلا نسأت عمري وأمهلته فى حياتى

(١) تحق : ط

حتى أعمل كالأول ، وأنال مثل ثوابه ، فيقول الله له : اخترمتك قبل ادراكك لعلمي بأنى لو أمهلتك واستحققت العقاب الدائم ، فعند ذلك ينادى الكافر المخلد فيقول : يارب لم اخترمتنى قبل الادراك فأفنع برتبة ذلك الصبى فى الثواب ؟ فهل يصح مع هذه الصورة ادعاء وجوب صلاح على الله تعالى للعبد ؟

قال الإمام أبو المعالى : « وما نحن نوضح بحق فى هذا

المجال بضرب مثال ، فنقول : اذا علم الأب الشفيق أن ولده لو أمدّه بالأموال لطغى وآثر الفساد وتنكب الرشاد ، ولو قتر عليه لصلح ، فلو أراد الأب استصلاح ولده فأمدّه بالمال مع علمه بأنه يطغيه ويرديه ، فباضطرنا نعلم : أن التقدير أصح من له البسط . ولو قال الوالد وقد أمد ولده وهياً له عدده وأحسن صفده : انما قصدت أن أقيم أودك مع علمى بخلاف ذلك ، فلا خفاء بخروجه عن موجب العقل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال . لانا نعلم

ان البارى جل وعز أخبر بقوله تعالى : « كلا ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى » [العلق ٦ - ٧] فبين لنا ان الغناء قد يكون سببا لطغيان الطاغى . وهو جل جلاله قد أمد الطاعين بالأموال وقواهم بالثروة ، وربما كان يكون الأصح لهم لو قتر عليهم وأعطوا الرفق من قوتهم . فكيف يقال : ان غناء المستصلح الذى علم أن صلاحه فى الاقتار هو الأصح له ؟ واذا بطل هذا بالصورة التى ذكرها الامام وهى الشاهد الذى يحمل جميع المعتزلة الغائب عليه ، علم أنه لا يصح القياس ، إذ قد فسد الأصل المقيس عليه .

قال الإمام أبو المعالى : « انما لا يكون الأب ناظر له ، لانه

لا يحيط بمبلغ ما يعرضه له من الخير لو رشد فى المال ، والرب تعالى

عالم بمبلغ ما يستوجبه المكلف من الثواب لو آمن ، وهذا تلاعب بالدين
فان العلم بمبلغ الثواب لا حكم له مع العلم بانى لا يناله ، فما يعنى
العبد علم الله تعالى بمبلغ ثواب لا يناله »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم وعلم ان علم الله

جل وعز محيط بمعلومات لا تتناهى . وكل ما يكون فهو معلوم له جل
وعز ، فاذا تقرر هذا وتبين ان من امدده الله بالمال ، وقد علم منه انه
يكفر وانه لا يؤمن ايمانا يثاب عليه ، تبين بذلك ان علم الله جل وعز
بمبلغ ثواب المؤمن وانه لا يناله هذا الكافر ، لافائدة للعبد فى علم الله
بذلك ، وانما يستفيد العبد ثوابا يناله ، ثم ان مبلغ الثواب والعلم
بمقداره لا اثر له فى التكليف ، لان الانبياء مأمورون بتكليف العباد
وامرهم بالايمان وهم لا يعلمون جميع ما يثابون عليه على التفصيل .
فليس ايضا عدم العلم بتفصيل شرطا فى ايجاب التكليف ، ثم ان
التكليف لو كان خيرا ، لحسن ممن لم يبلغ مبلغ التكليف ان يدعوا الله
جل وعز فى ان يتقيه حتى يكفر ، اذ حق العبد ان يرغب الى الله سبحانه
فيما هو الاصلح له ، واى صلاح فى كفر يستحق عليه التخليد فى
النار ؟ وكل ذلك يبين فساد اقوال هؤلاء وانخرام قواعدهم .

قال الإمام أبو المعالى : « ومما نخطب به البصريين ، ان

نقول : الرب تعالى قادر على التفضل بمثل الثواب ، فإى عرض شئ
تعريض العباد للبلوى والمشاقا والبلاء ؟ فان قالوا : لا يتصف الرب تعالى
بالاقتدار على ذلك ، فانا لو قدرنا ذلك لكان الرب تعالى متفضلا به »
الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما علمنا ان البارئ سبحانه

قادر على التفضل بمثل الثواب ، بل بأضعافه ، فهلا عرض العباد له ،
ولم يلزمهم تكليفا يشقهم وتعبدوا بثقلهم ؟ وقول المعتزلة ان ذلك خارجا

عن مقدوراته ، قول منهم بتناهي مقدورات الله تعالى وتعرضهم الى قولهم أن الثواب الواجب أسوغ من التفضيل المبتدأ به قول من يقول :
الله قدره ولا انزل العبودية منزلتها . ومن الذي يستنكف من قبول فضل
الله تعالى ؟

والبصريون من المعتزلة يقولون : ان الرب متفضل بابتداء التكليف .
وهلا أجازوا على هذا أن يكون نجل وعز متفضلا بالثواب دون تكليف ؟
ثم ان في ذلك كله تركا لمراعاة الشاهد التي بنوا قواعدهم عليها ،
لا بابتداء أن الواجد منا لو ابتدا التفضل على رجل ومكنه غاية التمكين
وأجزل جائزته ووف الصنعة اليه ، ثم استاجر بعد ذلك أجيرا ووفاه
أجره بعد مشقته في عمله وجهده في خدمته ، فالمتفضل عليه أولى
بالخطوة وأجدر بالمكانة من ذلك الذي عوض من خدمته نثر تافه بعد
عرق الجبين وكد اليمين .

فصل

القول في اللطف

قال الإمام أبوالمعالى : « اللطف عند المعتزلة هو الفعل
الذي علم الرب تعالى أن العبد يطيع عنده ولا يتخصص ذلك » الى آخر
قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لم يزالوا يعبدون

العقائد حتى أداهم ذلك الى تعبير اللطف في اللغة . فان اللطف في
اللغة انما يطق على نعمة موفورة ومنحة جزيله . واللطف من أسماء الله
يدل على سعة انعامه ورققه بعباده ، وهؤلاء كما أضافوا اللطف الى
الايمان ، كذلك أضافوه الي الكفر ، وأي نعمة في الكفر الذي يستحق

عليه الحرق في النار ؟ ثم فعل اللطف واجب على الله تعالى ، ثم انهم مع ذلك قضوا بتناهي مقدورات الله جل وعز لأنهم قالوا : ليس في مقدور الله لطف لو فعله بالكفرة لآمنوا - تعالى الله عن قولهم -

قال الإمام أبو المعالي : « واما أهل الحق فاللطف عندهم :

خلق قدرة على الطاعة . وذلك مقدور لله تعالى أبدا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أهل الحق وضعوا اللطف

موضعه وأنزلوه منزلته لأن القدرة على الطاعة ، بها تكون الطاعة . والطاعة قد تكون ايمانا وقد تكون أعمالا والايمان تنال به النجاة من النار ، والأعمال تنال بها الدرجات العالية في الجنة . فقد تبينت النعمة في اللطف المصروف الى خلق قدرة الطاعة ، واذا خلقت قدرة الطاعة وجدت الطاعة ، لما لزم من مقارنة القدرة للمقدور .

ثم يقال للمعتزلة : لم أوجبتم اللطف في الدين ؟ فهلا قلتم انه يقع اللطف تعظيما للمحنة وتعريضا للمكلفين لعظم المشقات ، وقطع الألفاظ تعريضا للثواب الأجزل وهذا متوجه عليهم لأن اللطف اذا رجع عندهم الى فعل ليس القدرة على الطاعة التي تحصل المقدور فتقترن به ، فهلا كان قطع الألفاظ هو المعرض للثواب الأجزل ؟ وهلا كان وجودها موجبا للمحنة ؟

فان قالوا : الغرض بالتكليف وباللطف أن يؤمنوا . فالجواب أن يقال : الأغراض لا تخلو أن تصدر من عالم بها أو غير عالم ، فاذا صدرت من عالم بها كما يصدر من النظر في الدليل ، العلم بالمداول ، لأن الناظر في الدليل يعلم أنه يتحصل

له العلم بالمدلول لامحالة . والبارى جل وعز اذا علم ممن طالبه
بالايمان انه لا يؤمن ، فكيف يصح هذا الغرض ؟ والذي أريد لا يحصل .
وأما اذا صدر الغرض ممن لا علم له بالغاية والمآل ، فلا ينكر منه ان
يتطلبها ظانا بحصولها . واذا قضى قاض بتحسين العقل وتقبيحه ، علم
ان اللطف ممن علم الله انه لا يؤمن ان يخترمه قبل توجه التكليف عليه ،
لا محالة ، أن هذا صحيح أصلح له والطف به .

بَاب

القول فى اثبات النبوات

قال الإمام أبو المعالى : « اثبات النبوات من أعظم أركان الدين . والمقصود منه فى المعتقد يحصره خمسة أبواب » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت قضايا الشرع قصارى العقل فيها التجويز ، والجائز متردد بين النفى والاثبات ، لطف الله بعباده ومن على خليفته بإرسال الرسل اليهم وإقامة الحجة عليهم . ولما كان الدين وقضاياها التكليفية لا توجد الا عنهم ، ولا تصدر الا منهم ، عظم موقعه فى الدين ، ووجب التعنى بالعلم بها على جميع المسلمين .

والأنبياء صلوات الله عليهم يجوز بعثهم خلافا للبراهمة . وهم صلوات الله عليهم يدعون أن الله بعثهم وأرسلهم الى الخلق . والدعوى بمجرد ما لا تقتضى صدق مدعيها ، فلا بد من أدلة تدل على صدقهم .

والأدلة هى المعجزات الخارقة للعادة وذكر شرائطها يميزها من الكرامات . وغير ذلك من خوارق العادات . ولا بد أيضا من الوقوف على وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول . وهذا كله يعم سائر الأنبياء . ثم لا بد لنا من النظر فى نبوة نبينا محمد ﷺ خاصة ، والرد على

من أنكرها (١) وجحدها من أهل الملل . وأيضا لا بد لنا من أن نعرف

(١)

١ - فى التوراة نبوءات تدل على نبي الاسلام محمد ﷺ . منها :
أولا : ان الله تعالى قال لابراهيم عليه السلام : « انا الله القدير .
سر امامى وكن كاملا . فاجعل عهدى بينى وبينك واكثرك كثيرا جدا »
[تكوين ١٧ : ١ - ٢] ومعنى « سر امامى » اى ادع الى معرفتى ،
ومعنى « وكن كاملا » اى كن قدوة حسنة للناس .

ثانيا : لما قال الله لابراهيم : « سر امامى » وكان وقتئذ فى سن
التاسعة والتسعين . ولم ينجب غير اسماعيل . لأن اسحق ولد فى سن
المائة . قال ابراهيم لله : « ليت اسماعيل يعيش امامك » اى يحيا نسله
فى طاعتك ، والدعوة الى دينك . ولما قال الله : « ليت اسماعيل يعيش
امامك » رد الله عليه بانه قد استجاب دعائه ، وقال له : « واما اسماعيل
فقد سمعت لك فيه . ها انا اباركه ، واثمره ، واكثره كثيرا جدا .
اشئى عشر رئيسا يلد ، واجعله امة كبيرة » [تكوين ١٧ : ٢٠]

ثالثا : وبعد ولادة اسحق عليه السلام قال لابراهيم : سآبارك اسحق
ايضا كما باركت اسماعيل « لأنه باسحق يدعى لك نسل ، وابن الجارية
ايضا ساجعله امة لأنه نسلك » [تك ٢١ : ١٢ - ١٣]

رابعا : بدأت البركة فى نسل اسحق ، من موسى عليه السلام . فقد
اعطاه الله التوراة ، وجعل لبني اسحق ملكا ، بدأ فى العالم من موسى .
واذا جاء زمان بركة اسماعيل عليه السلام تبدأ من محمد عليه السلام .
فالبركة معناها ا - الملك ب - والنبوه . وقد اصطفى الله نسل اسرائيل الذى
هو يعقوب من اسحق يقوم بالملك والنبوه نيابه عن اسحق واستبعد عيسو ،
أخا اسرائيل من البركة .

خامسا : لما نزلت التوراة على موسى فى طور سيناء ، قال بنو اسرائيل
لموسى : اذا اراد الله ان يكلمنا ، فيكلمنا عن طريقك ونحن نسمع
« ولا يتكلم معنا الله لئلا نموت » [خر - ٢ : ١٩] ورد الله على موسى
بقوله : ساكلمهم فى المستقبل عن طريق نبي مماثل لك . ذلك لأن الله
لما تكلم مع موسى فى طور سيناء بحضرة بنى اسرائيل ، رأى بنو اسرائيل =

...
...
...
= الرعود والبروق وصوت البوق والجبل يدخن ، ولما رأوا ، ارتعدوا ووقفوا من بعيد ، وفضلوا سماع كلام الله عن طريق موسى من أجل ذلك ..
سادسا : وهذا النبي المماثل لموسى هو محمد ﷺ . لأن بركة اسماعيل لا تتحقق الا بمجىء نبي من نسله صاحب شريعة مثل موسى . وقد تكلم الله عن أوصافه فى هذا النص :

« يقيم لك الرب الهك نبيا من وسطك من اخوتك مثلى . لتسمعون . حسب كل ما طلبت من الرب الهك فى حوريب يوم الاجتماع قائلا : لا اعود اسمع صوت الرب الهى ولا ارى هذه النار العظيمة أيضا لتلا أموت . قال الرب : قد أحسنوا فى ماتكلموا . اقيم لهم نبيا من وسط اخوتهم مثلك وأجعل كلامى فى فمه ، فيكلمهم بكل ما أوصيه به . ويكون أن الانسان الذى لا يسمع لكلامى الذى يتكلم به باسمى ، أنا اطالبه . وأما النبى الذى يطغى فيتكلم باسمى كلما لم أوصه أن يتكلم به ، أو الذى يتكلم باسم آلهة أخرى ، فيموت ذلك النبى . وان قلت فى قلبك : كيف نعرف الكلام الذى لم يتكلم به الرب ؟ فما تكلم به النبى باسم الرب ولم يحدث ولم يصر ، فهو الكلام الذى لم يتكلم به الرب ، بل بطغيان تكلم به النبى . فلا تخف منه » [تثنية ١٨ : ١٥ - ٢٢]

سابعا : ان اسماعيل لما فارق أباه « سكن فى برية فاران » [تك ٢١ : ٢١] وقال كاتب التوراة : « وهذه هى البركة التى بارك بها موسى رجل الله بنى اسرائيل قبل موته . فقال : جاء الرب من سيناء ، وأشرق لهم من سعير ، وتلألا من جبل فاران . وأتى من ربوات القدس ، وعن يمينه نار شريعة لهم . فأحب الشعب . جميع قديسيه فى يدك ، وهم جالسون عند قدمك ، يتقبلون من أقوالك » [تثنية ٣٣ : ١ - ٣] يشير الكاتب بالتلألا من جبل فاران الى شريعة تأتى للعالم من فاران ، من بنى اسماعيل ، ذلك لأن لاسماعيل بركة . لقول الله تعالى عنه : « ها أنا أباركك »

٢ - وفى الانجيل نبوءات تدل على نبى الاسلام محمد ﷺ . منها :
اولا : تذبأ دانيال النبى عن أربعة ممالك تقوم على الأرض ، وبعد المملكة الرابعة وهى مملكة دولة الروم ، يقوم ملك الهى على الأرض -

معنى النبوة وأحكام الأنبياء وما يجوز لهم وما يجوز عليهم ، وبانتهاء هذه الفصول يتم العلم بالنبوات . ولكل واحد من هذه الفصول باب يختص بها على ما سيأتى ان شاء الله .

قال دانيال بعد ذكر الممالك الأربعة : « كنت أرى فى رؤى الليل ، واثنا مع سحب السماء مثل ابن انسان أتى وجاء الى القديم الايام ، فقربوه قدامه ، فأعطى سلطانا ومجدا وملكوتا ، لتتعيد له كل الشعوب والأمم والألسنة . سلطانه سلطان أبدى ما لن يزول ، وملكوته مالا ينقرض » [دانيال ٧ : ١٣ - ١٤] ولما ظهر عيسى عليه السلام بدأ دعوته فى بنى اسرائيل بقوله : « توبوا . لأنه قد اقترب ملكوت السموات » [متى ٤ : ١٧] وضرب أمثلة لهذا الملكوت منها هذا المثل - وهو مثل الأمة الاسلامية فى الانجيل - : « يشبه ملكوت السموات حبة خردل ، واخذها انسان وزرعها فى حقله . وهى أصغر جميع البزور . ولكن متى نمت فهى أكبر البقول - وتصير شجرة حتى ان طيور السماء تاتى وتتاوى فى أغصانها » [متى ١٣ : ٣١ - ٣٢]

ثانيا : قال عيسى عليه السلام لتلاميذه : « ان كنتم تحبوننى فاحفظوا وصاياى وأنا أطلب من الآب فيعطىكم معزيا آخر ، ليملك معكم الى الأبد . » [يوحنا ١٤ : ١٥ -] كلمة « المعزى » - بتشديد الزاى مكسورة - مترجمة عن الكلمة العبرانية « باراكليت » ومعناها النائب عن المسيح ليعزى بنى اسرائيل فى فقدهم الملك والنبوة . و « باراكليت » تترجم فى اليونانية « باراكليتوس » وفى التراجم القديمة وردت « فارقليط » .

وكلمة « بيريكليت » العبرانية ، أو « بيريكليتوس » اليونانية هى اسم « أحمد » وكلمة « بيريكليت » هى التى أشار اليها القرآن الكريم باسم « أحمد » والنصارى حرفوها الى « باراكليت » لتعنى صفة .

فصل

في اثبات جواز النبوات

قال الإمام أبو المعالي : « أنكرت البراهمة النبوات ،

وجحدوها عقلا ، وأحالوا ابتغاث بشر رسولا ونحن نذكر ما يعتقدونه من شبههم ، وتنقصى عنها أولا . فمما استروحوا اليه أن قالوا : لو قد قدرنا ورود نبي لم يخل ما جاء به من أن يكون مستدركا بقضية العقل ، أو لا يكون مستدركا بها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء تحكموا في هذا

الالزام وطالبونا بما لا يلزمنا ، لأنهم قالوا : ما جاء به الرسول ان كان مما يصل اليه العقل ، ففي العقل كفاية الى تحصيله . فلا فائدة في مجيء الشرائع وان كان ما جاءوا به تدل عليه العقول ، فهو مردود .

والبراهمة تبني أصولهم على اعتبار الأغراض في أفعاله - جل وعز - وهو أصل قد أبطل . فيقال لهم : لا تمتنع . وان كان ما جاء به الرسل تدل عليه ، ان يؤكد بدليل النبوات وتأكيدا أمر بدليلين ، غير منكر الها ترى أن العلوم المعقول ، تدل عليه أدلة عقلية فكان ينبغي لهم أيضا أن ينكروا ذلك ، ويقولوا : اذا استقل دليل واحد على تحصيل العلم بالمدلول ، كان ماسواه من الأدلة عبثا . ولما لم يصح ذلك من قولهم ، علمنا ان تاكث العلوم العقلى بالشرائع ليس عبثا .

ثم نقول : العقل في النبوات انما تجول في تجويزها لا في ايجابها . كما نقول المعتزلة ولا في استحالتها كما تقول البراهمة . وتثبت النبوات أحكام الشرائع فلا تتلقى الا منهما ، فحسب العقل تجويزها . وأما تفصيل الأحكام الشرعية فان العقل قاصر عن تحصيلها وايجابها . فقد تبين أن لشرائع والنبوات فائدة لا تحصلها العقول .

ثم لنا أن نقول : وان كان من معتقدنا لا يمتنع أن يقع في معلوم الله أن رسولا اذا اتبعته كإن ابتعته لطفاً في الأحكام العقلية ، وينتدب العقلاء لها عند ارسال الرسل ، فلم يخل الابتعاث عن غرض ، وقد تقدم أن اللطف عندنا هو خلق قدرة الطاعة - كما سبق - ولكننا إنما ذكرناه جدلاً وان دخلناه في أسلوب نظرنا وطريق مذهبنا ، فإنا نقول في بحث الانسان فائدة . وذلك أنهم اذا بعثوا وخرقت بهم العادات ، انبعثت القلوب الى النظر فيما ادعوه . أهو صحيح أم ليس بصحيح ؟ لأن الأنبياء يوجبون على الخلائق النظر المؤدى الى العلم بالله . فكان لهم أن يقولوا لو لم تأت الأنبياء بالمعجزات أنتم تجبروننا بأن الله جل وعز اوجب علينا النظر ، ولا يصح الإيمان بصحة الأمر الا بعد العلم بالأمر ، فتحن لم يجب علينا النظر بعد . لكن المعجزات بحكم جرى العادات بنهتهم على النظر فانبعثت اليه ، ولولا تنبيه المعجزات للقلوب ، لما تمكنت المطالبه بطاعة من يعلم بعد . فهذا أيضا غرض صحيح في النبوات .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم نقول : لم زعمتم أن ما جاء

به الرسول ﷺ اذا لم يكن مدلول العقل كان باطلا ؟ وبم تنكرون على من يزعم ان ذلك يجرى مجرى ما لو تقدم عليل الى طبيب « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : في جيلة النفوس وخلق

القلوب : أن المصالح متطلبة . والمكلفون قبل ابتعاث الأنبياء يريدون المصالح لأنفسهم على الجملة ، لكنه لا يتعين لهم خصوص المصالح ، فتبينها لهم الرسل صلوات الله عليهم ، كما أن العليل اذا سأل الطبيب ، فإنا نعلم أن مقصده الشفاء والبرء ، لكنهم لا يعينون الأدوية . التي يقع

عنها البرء كما تجرى العادة ، حتى رشد اليها الطبيب . فكما يفتقر المريض الى الطبيب فى تعيين ما يقع به الشفاء الذى هو مطلوبه ، كذلك أيضا لا يتعين للخلائق مهامهم الاخروية ، حتى تعنيها لهم الرسل .

قال الإمام أبوالمعالى : « ويقال لهم : لم زعمتم ان

العقول تغنى عن ابتعات الرسل ؟ فهلا جوزتم ارسال الرسل لتبيين الاغذية والادوية ، وتميزها عن السموم المؤذية » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا قاطع منهم فى قولهم

ان بعث الرسل لافائدة فيه . وهذه فائدة بينة ظاهرة ، لان المولدات الثلاثة التى هى النبات والمعدن والحيوان ، كما جعل الله منها ما لا يضر استعماله ، كذلك خلق منها ما يضر استعماله ، الا ترى ان المعادن وأشرفها « الذهب » وهو اذا كلس كان من أوحى السموم ، والنباتات منها « البيش » الذى يذيب الكبد ، وكذلك الحيوان جعل فيها مؤذيات كـ « الأفعى » و « الحية » ومرارة الأفعى من أوحى السموم ، فهلا قالوا : ان الأنبياء يبعثون لتمييز هذه المهلكات ؟ وهذا من أعظم المصالح وأشد المنافع ، فان راموا انفصالا عن ذلك ، بأن قالوا : التجربة تميز ذلك . قيل لهم : التجربة لا تكون الا بتلف نفوس وذهاب شخوص ، فهلا وقى بارسال الرسل تلك المهالك والمعاطب ؟

قال الإمام أبوالمعالى : « ومما تمسكوا به ان قالوا : ألفينا

الشرع عندكم مشتتلا على أمور مستقبحة عقلا ، مع علمنا بان الحكيم لا يأمر بالفواحش » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء يرون أن الأمر

بإيلاء البهائم قبيح ، وليس بحسن ، فيقال لهؤلاء الباري جل وعز يؤلم
البهائم والأطفال الذين لم يحتقبا وزرا ويميتهم ، فإذا لم يقبح وجود
ذلك فعلا لله جل وعز لم يقبح وجوده مأمورا بأمره .

فان قالوا : ذلك حكمة من الله . قيل كما يكون وجوده حكمه ، يكون
الأمر به أيضا حكمة لاسيما على أصولنا في انكار التولد ، واعتقادنا أن
ذلك كله فعل لله جل وعز فصار هذا وان كان مأمورا به ووقع بأمره ،
فان ذلك فعله له .

قال الإمام أبو المعالي : « وربما يشيرون إلى تخيلات

لا يتشاغل بأمثالها لبيب . فيقولون : في الشرائع ما تردع عنه العقول
كالانحناء في الركوع إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا من الطراز الأول ،

لأننا نعلم أن تعلم أن الله جل وعز يمتحن العبد بعة ينحني لها ، وذلك
موجود في الكبر والهرم ، وكذلك بفقره فقرا يضطر فيه إلى التعري
والتحسر ، ويضطره إلى الهرولة ، هربا من أمر يخافه ، فإذا لم ينكر
ذلك من فعله لم ينكر أن يأمر به . وكل هذا لو فعله واحد منا بعبدته
لكان ملوما مذموما . والباري نجل وعز بملكه لمخلوقاته يتصرف فيها
كيف شاء ويفعل فيها ما يريد . « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون »
[الأنبياء ٢٣] ونحن نشاهد العبيد وفيهم المجانين الذين سلبت عقولهم
واضطرتهم إلى أمراض وأسقام فإذا كان ذلك موجودا من فعله ، لم يبعد
أيضا الأمر به .

فان زعموا : انه كل ذلك فيه مصالح خفية ، استأثر الله بعلمها ،
 قيل : لا ينكر ايضا ان يكون فى الأمر بها مصالح استأثر الله بعلمها ، وهو
 جل وعز وان أمر بما أمر منها ، فهو فاعلها فينا ، وقد قلتم : ان فى
 أفعاله مصالح خفية ، فاطردوا ذلك ولا تتعرضوا بسببه الى الطعن فى
 النبوات .

قال الإمام أبو المعالى : « وللقوم شبه تتعلق بالمطاعن فى
 المعجزات ، ونحن نذكر عمدتهم منها فى تصاعيف الكلام .

والدليل على جواز ارسال الرسل وشرع الملل : ان ذلك ليس من
 المستحيلات التى يمتنع وقوعها لأعيانها كاجتماع الضدين « الى آخر
 قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح على أصولنا

فى ان الجواهر تماثلات فلا ينكر انحراف العادات لذلك . ثم ان تعيين
 الله عز وجل عبدا من عبده ليبين للناس شرائعهم غير ممتنع عقلا ،
 فان منعه مانع من جهة تقبيح العقل وتحسينه ، فانا قد ابطالنا التقبيح
 والتحسين . ولو انا نسلم لهم التقبيح والتحسين جدلا ، فانه ليس
 ارسال الرسل مما يقبح كما يقبح الظلم والضرر المحض عندهم ، اذ
 لا يتعلق قبحه بأمر يتعلق بالغير ، اذ لا يمتنع ان يقع فى معلوم الله كون
 الانبياء لظفا يؤمن عنده العقلاء . وقد قدمنا اثر بعد الانبياء فى التنبيه
 للنظر .

فهذا كله قاطع فى جواز النبوات . والقاطع فى ثبوتها : المعجزات
 على ماياتى شروطها وأحكامها ان شاء الله - واذا ثبتت النبوات
 بالمعجزات ، كان ذلك أقوى ردا على منكرها .

فصل

القول فى المعجزات وشرائطها

قال الإمام أبو المعالى : « اعلّموا أولا : أن المعجزة مأخوذة لفظا من العجز ، وهى عبارة شائعة على التوسع والاستعارة والتجوز » الى آخر قوله

قال المفسر أبو بكر بن ميمون :

وقع التجوز فى هذه

اللفظة من وجهين :

أحدهما : اسناد الفعل اليها . وقد علمنا أن المعجز إنما هو خالق العجز . وهو البارئ جل وعز إذ لا فاعل الا هو .

والوجه الثانى : أن العجز على ما سبق حكمه بان يقارن المعجوز عنه ، كما أن حكم القدرة الحادثة أن تقارن المقدور ، وقد سبق فيما مضى أن العجز لا يكون الا حادثا ، وأن لا يصح كونه قديما ، إذ معنى العجز وحقيقته : أن صفة تمنع من وقوع الفعل الممكن . والفعل يستحيل وقوعه أزلا .

فتبين من هذا كله : أن المعجزة لو كان لفظها حقيقيا فى اللغة لبطلت حقيقتها وذاتها ، لأنها كانت تقتضى وجود المعارضة ، ولو وجدت المعارضة بطلت المعجزة ، إذ من شرائطها عدم المعارضة .

واعلم : أن الجمهور يطلقون العجز على امتناع الفعل ، والمتكلمون إنما يطلقونه اذا قارن العجز المعجوز عنه . كما أن المتكلمين يطلقون الجهل على اعتقاد المعتقد على ما ليس به . وهذا هو الذى يعبر عنه المنطقيون بالجهل على طريق الحال ، والجمهور يعتبرون بالجهل عن عدم العلم . وهو الذى يعبر عنه المنطقيون بالجهل عن طريق السلب .

قال الإمام أبو المعالي : « ثم اعلّموا أن المعجزة لها

أوصاف تتعين الاحاطة بها (١) . منها أن تكون فعلا لله تعالى ، فلا يجوز
أن تكون المعجزة صفة قديمة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حكم الدليل أن يكون له

اختصاص بمدلوله ، فإذا لم يقع الاختصاص بالمدلول لم يكن دليلا ،
والصفة القديمة لا اختصاص لها بالنبي ، فحكمها منه كحكمها في غيرها ،
فإذا لم يصح أن تكون قديمة ، وجب أن تكون فعلا لله عز وجل ،
اذ لا واسطة بين القدم والحدوث . ثم ذلك الفعل يتنزل منزلة قول
الله تعالى لمن أرسله الرسول : « صدق عبيدي » على ما سيأتي تبين
وجه دلالة المعجزة على الصدق .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : هل يجوز أن يكون

المشي على الماء والتصعد في الهواء والترقى في جو السماء معجزة ؟
قلنا : لا يبعد تقرير ذلك معجزة ، اذا تكاملت صفات المعجزات والحركات
في الجهات » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما التزم « الامام » أن تكون

المعجزة فعلا لله ، وجه على نفسه هذا الاعتراض ، وقال الحركات هي
من مقدورات البشر ، فإذا تحدى المتحدى بمشيئه في الهواء ، وحركاته
اختيارية مكتسبة له . فكيف صح أن تكون معجزة [وأجاب] عن ذلك
بان قال : الحركات وان كانت مقدورة ، فلا تقع الا بالقدرة ولا خلاف

(١) تتعين الاحاطة بها : ط

بيننا وبين المعثرة في أن القدرة الحادثة خلق الله تعالى . فقد وقبـع
 الاعجاز بما انفرد الله سبحانه به ، وأما على رأينا في أن الحركات فعل
 لله تعالى ، فيقع أيضا بها الأعجاز من حيث كانت فعلا لله ، لا من حيث
 كانت كسبا لنا ، لأن الحركات المكتسبة لنا إنما أجرى الله العادة بأن
 تكون في الأرض لا في الهواء ، فخلقها الله لمن شاء أن يريده بالمعجزة
 في الهواء .

قال الإمام أبو المعالي : « لو ادعى نبي النبوة . وقال :

آيتي أن يمتنع على أهل هذا الاقليم القيام مدة ضربها . فذلك من
 الآيات الباهرة . وايسر هي فعلا بل هي انتفاء فعل . فقد قال شيخنا
 رحمه الله : « المعجزة فعل لله تعالى يقصد بها التصديق أو قائم مقام
 الفعل ، ينتج فيه قصد التصديق » وأشار الى ما ذكرناه «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما ذكر النبي أن آيته امتناع

فعل . وامتناع فعل : انتفاؤه . وهذا معارض في الظاهر ، لما سبق من
 أن المعجزة لا بد أن تكون فعلا لله تعالى . وذكر أن « الشيخ أبا الحسن »
 يشترط في المعجزة أن تكون فعلا لله تعالى أو ما ينزل منزلة الفعل ،
 لسلم من هذا الاعتراض .

و « الامام » لم يشترط في المعجزة إلا أن تكون فعلا . ومضى
 على ذلك مصمما على رأيه .

وقالوا : أن الاعجاز وقع بالتعود ، لأنه إذا امتنع القيام الذي هو
 وضع ما للانسان ، لم يكن بد من أن يعقبه عرض مضاك له ، هو أيضا
 وضع آخر له ، إذ قد تقدم : أن الجوهر لا يخلو عن الاعراض ، ولا بد
 أن تتعاقب عليه .

ثم اعترض على نفسه بأن قال : « من شرط المعجزة أن تكون خارقا للعادة ، والقعود معتاد » ثم أجاب عن ذلك بأن القعود معتاد في حق افراد من الناس ، وأما في حق أمة كانت عاداتهم أن ينصرفوا تم أنهم لزموا القعود على خلاف عاداتهم ، فإن ذلك معجز لا محالة .

وذكر عن « الشيخ » أنه قال : « المعجزة فعل الله يقصد بمثله التصديق » وكثيرا ما يطلقه « الامام » وفيه نظر . لأن تصديق الله راجح الى كلامه . وكلامه قديم . والقديم لا يتعلق به القصد ، الذي هو الارادة ، لأن الارادة ماثية لتجدد ، وإذا استحال تعلق الارادة بالباقي سبحانه ، المحدث ، فأحرى وأولى أن يستحيل تعلقها بالقديم الذي لا أول له .

وتصحیح العبارة أن يقال : المعجزة فعل الله تعالى يقصد بمثلها التعريف بالتصديق ، فيتعلق القصد بما هو حادث .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ومن شرائطها أن تكون خارقة للعادة . إذ لو كانت معتادة لاستوى فيها البر والفاجر والصالح والطالح » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان شرط المعجزة

ألا تعارض . لم تكن بمعتادة ، لأن المعتاد لا يمتنع أحد من الاتيان به ، فكانت لذلك خارقة للعادة ، لتمتنع المعارضة .

وقد وجه البراهمة المنكرون للنبوات ، أسئلة يريدون [بها] ابطال المعجزات . منها أن قالوا : خرق الفوائد لا ينضبط . وأما ما يوجد عن الندور مرة أو مرتين يخرج عن قبيل الخوارق . وإذا تكرر وتوالى حيناً ،

صار معتادا ، واذا لم ينضبط ما يلحقه بالمعتاد ، ويخرجه عن الخوارق ،
فالقول فيه مستند إلى جهالة .

وهذا الذي قالوه مردود عليهم . لأننا نعلم ان احياء الموتى وقلب
العصى شعبانا ، هما لامحالة معجزات . وقع العلم لمن علم ذلك ، ان
من ظهرت على يديه صادق في دعواه ، وان لم ينضبط لهم العدد
الذي يلحق ذلك بالمعتاد ، ولو كان العلم بصدق الآتى بها موقوف
على حصر الأعداد التي تلحقه بالخوارق ، لكان ركنًا من أركان النظر .
واذا انخرم ركن من أركان النظر لم يصح العلم بالمنظور فيه .
فقد علمنا بالقطع ان من ظهرت هذه الآيات عليه فانه صادق . وقد
يجد من المعلومات الضرورية مالا ينضبط عدده ، ومع ذلك فانه معلوم
كأخبار التواتر التي لا ينضبط أقل عدد يحصل به التواتر ، لكن العلماء
رأوا ان العدد المشترك في الشهادة ليس يؤدي الى العلم الضروري .
ومازاد على ذلك لا ينحصر ، وكذلك أيضا قرائن الأحوال توجب لنا
علوما ضرورية بما شاهدناه مقترنا بتلك القرائن كعلمنا بغضب من غضب
وخجل من أخجل ووجل من خوف ، ثم اننا لا نضبط العلم بالخجل على
حمرة الخجل ، اذ قد تحمر من مرض عراه في وقته ، كقرحة الرئة
التي تصحبها حمرة الوجه ، أو كهيجان الدم . وكذلك الوجع أيضا
لا يتقيد العلم بصفرته ، اذا الضعيف الكبد يلزمه بالضرورة . فقد تبين من
ذلك كله ان عدم انحصار الأعداد في معلوم ما ، لا تكون مانعانا من
القول به .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالت البراهمة : من أصلكم
ان خرق العوائد وقلبها مقدور لله تعالى ، وليس من المستحيل ان تطرد
عادة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما اشترطنا أن تكون المعجزة

خارقة للعادة غير موجودة فيما سبق ، فإذا انخرقت ووجدت على حسب دعوى النبي ، فقد حصل التصديق . واستمرارها بعد ذلك لا يبطل دلالة النبوة إذ قد استوفت شرطها . ويبين ذلك : أن النبي ﷺ لو ادعى أنه يؤيد بمعجزة خارقة للعادة ، ثم تستمر ، لكان له في ذلك آية من وجهين : من جهة صدقه في انخراق العادة ، ومن جهة أخباره عن المغيب . وإذا دل نادر ندر ، ثم لم يوجد بعد على صدق النبي ، فلأن يدل نادر مستمر أولى في تصديق النبي .

قال الإمام أبو المعالي : « ومن اعظم شبههم في ذلك :

ان قالوا : كيف يتيقن العاقل كون ما جاء به النبي خارقا للعادة . وقد استقر في نفسه ما أطلع عليه الحكماء عليه من خواص الأجسام ، وبدائع التأثيرات » ؟ إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أجاب الامام عن ذلك بأن

القول بهذا يجر إلى انكار البدائه ، والتشكك في الضرورات ، لأن احياء الموتى وقلب العصا حية ونحو ذلك ، معلوم بالضرورة انه ليس ممسبا يتوصل اليه بالخواص ، لأنه لو ادعى ذلك للزمه إلا ينكر ان يكون في صقع بعيد ، أن تكون الحيوانات فيه تنبت كما ينبت النبات ، ثم تعقل اذا تم نباتها كعقل الانسان من الحيوانات ، حتى يكون الانسان اذا لقي شخصا لا يعرفه يتشكك ، لأنه نام نمو النبات ، وأنه لم يدر في أطوار الخلق .

ومن جوز ذلك كان خارجا عن حزب العقلاء . ولو أن مدعي النبوة جاء ببعض هذه التي لم تعهد وتحدى بها ، لكان الله جل وعز يبطل ذلك

عليه حتى لا تكون آيته مصدقة ، لأن الله جل وعز لا يصدق الكاذب والامكن
ايضا أن أتى الله جل وعز بمعارض يعارضه في آيته يبطل دعواه ويكذب
قوله .

قال الإمام أبو المعاني : « والشريطة الثالثة للمعجزة : أن
تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت عليه . وهذه الشريطة تنقسم الى اوجه يتعين
الاحاطة بها ، منها أن يتحدى النبي بالمعجزة ، وتظهر على وفق دعواه »
الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لامحالة أن النبي اذا قال :

آيتي أن تخرق هذه العادة ، ثم انخرقت على حسب ما قال ، فانها تدل
على صدقة ، وأما لو سكنت فأنخرقت عادة ، فلما اتقضى انخراقها ، قال :
هذه آية على رسالتي ، فانها لا تدل على صدقه ، لأن المعجزة اذا كانت
تنزل منزلة التصديق ، فلا يصح تحقق التصديق ، الا مع تقدم ادعاء
ذلك الخارق ، وأنه شاهد على رسالته . ومثل ذلك يأن رجلا لو دعا
بحضرة ملك ، حفل مجلسه وكثر حاضروه ، فقال لهم : ايها الملا اني
رسول الملك اليكم ، ومبلغ قوله الى جميعكم ، وآية صدقي : أن أقول
للملك : قم واقعد على خلاف عادته . فاذا قام الملك وقعد ، دل ذلك
على تصديق له . ولو أن الملك قام وقعد قبل أن يتكلم ذلك المتكلم ، لما
كان فعله ذلك تصديقا له .

وكذلك النبي لا بد من أن يتحدى . فيقول : آية صدقي أن يحيى الله
الميت ، فاذا حيى كان ذلك مصدقا له ، وليس من شرط تحديه أن يقول :
ولا يأتى أحد بمثلها ، لأن عدم المعارضه شرط في ثبوت المعجزة ،
فاستقل كونها شرطا في المعجزة عن أن يلفظ بها النبي ،

كما استقل كونها فعلا من شرائطها عن أن ينطق بها ذلك النبي مبينا
ومصرحا .

ثم من الوجوه التي تشترط في التحدى الا تتقدم المعجزة على
الدعوى ، وهو مما سبق ، اذ لو قال : وقد ظهرت آية . هذا الذي
رأيتموه آيتي ، فصدقوني ، ثم سال ربه ، ولا استمع منه لما تقدم من
سبق التحدى بالآية .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : اذا نظرنا الى صندوق

والفيناه خلوا ، واقفلناه وتركناه بمرأى منا . فقال مدعى النبوة : آية
نبوتى انكم تصادفون فى هذا الصندوق ثيابا . فاذا فتحنا الصندوق
والفيناه المتاع كما وصف ، كان ذلك آية . قلنا : نحن كنا نجوز تقدم
اختراع ذلك المتاع على دعواه ، ولكن قوله المبني على الغيب آية .
وذلك مطابق لدعواه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعجزة فى هذا هو فصل

الله جل وعز لكون الثياب فى ذلك الصندوق . فان كان الله جل وعز
كان قد تقدم خلقه لها ، فان كونه فى الصندوق فعل مستأنف لله جل وعز
واما مجرد اعلامه بالغيب فى قصة واحدة ، فانه لا ينتصب دليلا على الصدق ،
اذ قد يصدق المخبر عن الغيب فى قصة واحدة او ثنتين من غير نبى .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : هل يجوز استئثار

المعجزة عن دعوى النبوة ؟ قلنا : ان تأخرت وطابت الدعوى ، كانت
آية . وذلك مثل ان يقول النبى : آية صدقى ان خراق العادة يكذا وكذا
وقت الصبح . فاذا وقع ما وعد كما وعد ، وكان خارقا للعادة ، كان
آية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حكم الآية أن تكون موافقة

لامحالة لها . وهذا الذي ادعى أن آيته ستكون في وقت معين ، فكانت قد جاءت موافقة لدعواه . فدللت على صدقه .

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قيل : لو قال مدعى النبوة :

ستظهر آيتي بعد موتي بوقت ضربه ، فإذا وقع ما قاله بعد الوفاة ، على حسب دعواه كان ذلك خارقا للعادة ، فالوجه عندي في ذلك أن تقول : ان كلف الناس التزام الشرع ، ناجزا والآية مرقوبة بعد ، فقد كلفهم شططا . وان نص على الأحكام وعلى التزامها بوقت ظهور الآية ، صح ذلك . و « القاضي أبو بكر » منع ما صحته ، ولا وجه لمنعه . والحق احق أن يتبع »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذي قاله الامام من ان دعواه

جاءت الآية مصدقة لها غير مكذبة ، وهو لم يكلفه شيئا الا بعد حصول الآية . والقاضي انما منع ذلك من أمر وهو أن كونه صادقا انما ثبت بعد موته . والميت حين كان عادما للحياة عدم الكلام ، والاخبار الذي يكون به صادقا . وتصديق من ليس بحى فضلا عن أن يكون مخبرا صادقا .

يبعد .
لكن الامام أن يقول : نحن لانمنع ان نصف الميت بكونه كاذبا
كما نصف الخبر بعد عدمه بكونه صادقا .

قال الإمام أبو المعالي : « ومن وجوه تعلق المعجزة

بالتصديق : الا تظهر مكذبة للنبي ، مثل أن يدعى مدعى النبوة ، فيقول : آية صدقي أن ينطق الله يدي . فإذا أنطقها الله بتكذيبه ، وقالت : اعلموا انه مفتر ، فاحذروه » الى آخر الباب .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لامحالة في أن نطق الميت

قد خرق العادة وصرح بالتكذيب ، فوجب أن يكون المدعى كاذبا ، لأنه ادعاها لتصدقه ، فجاءت على وفق دعواه في الانخراق ، ثم صرحت بتكذيبه ، فكانت آية على تكذيبه لانخراق العادة فيها .

قال الإمام أبو المعالي : « ولو قال : أتيتني أن يحيي الله هذا الميت فأحياه الله تعالى ، فقام وله لسان زلق ، وقال : صاحبكم هذا متحرض ، وقد بعثني الله تعالى لأفضحه ، ثم خر صعبا . فقد قال القاضي رضي الله عنه : هذه آية مكية « إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما انخرقت العادة بأحيائه ،

ثم نطق بتكذيبه بعد معاينة الآخرة والاطلاع عليها ، رأى القاضي أبو بكر أن قوله مكذب لمدعى النبوة . ألا ترى أن الذي أحياه الله حين ضرب ببعض بقرة بنى إسرائيل ، فلما جئى اعترف بقاتله فقتل به ، فكما صدق موسى عليه السلام كلام ذلك الميت حتى قيد به قاتله ، لمجرد دعواه كذلك رأى القاضي أبو بكر أن هذا مكذب لمدعى النبوة ، ورأى الإمام أن تكذيب هذا الحى لمدعى النبوة لا تكذيبه ، لأنه لم تنخرق به العادة ، لأن نطق حى أمر معتاد ، وإنما وقعت الآية في أحيائه ، وقد صدقته ، وما ألزمه القاضي من أن المعين إلى آخره : لا يكذب . فإن هذا يعارض قوله تعالى : « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » [الأنعام ٢٨] لأن هؤلاء كفروا وكذبوا وغاينوا أهوال الآخرة ، ثم إن الله جل وعز أخبر أنهم لو ردا إلى الدنيا لعادوا لكفرهم بعد معاينتهم ، فلا ينكر من هذا أيضا أن يكذب صادقا كما يكذب سائر الكفرة .

بَاب

في اثبات الكرامات وتميزها من المعجزات .

قال الإمام أبو المعالي : « ما صار إليه أهل الحق : جواز

انخراق العادات في حق الأولياء واطبقت المعتزلة على منع ذلك . والأستاذ
أبو اسحق يعميل إلى قريب من مذاهبهم « إلى آخر قولهم .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذي ارتضاه معظم الأئمة

تجويز خوارق العادات في معارض الكرامات (١) ، ويتبين صحة ذلك

(١) كرامات الأولياء تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : كرامة تظهر على يد إنسان صالح بحضرة الناس .
كان يتهم إنسان رجلا صالحا بالزنى . وهو برىء . فيظهر الله تعالى
بحضرة الناس ما يبرؤه من التهمة . وهذا لا ينكره أحد من المسلمين
أو أهل الكتاب فيوسف عليه السلام اتهم زورا وأظهر الله براعته . وكثيرون
من الصالحين يحدث لهم مثل هذا . فدانيال النبي لما فرق بين شاهدي
الزور ، عترف أن التهمة بريئة من افتراء الزجلين الفاسقين . وهذا
ثابت في الأصحاحات المحذوفة من سفره . وهذا القسم محل إجماع
بين جميع المسلمين . وهو المراد من لفظ الكرامة .

والقسم الثاني : كرامة تظهر من إنسان صالح وهو بعيد عن الناس .
وليس متهما بشيء . وذلك كقول عمر رضي الله عنه : « ياسارية الجبل »
وهذا القسم محل نظر بين المثبتين والناقضين . وحجة الناقضين : أن هذا
قد يكون صوتا من شيطان كما صوت على لسان النبي ﷺ بقوله : « تلك
الغرائيق العلى وان شفاعتهن لترتجى » وقد يظهر الشيطان نفسه متمثلا
بصورة الرجل ويتكلم وهو بعيد عنه ، فيظن الناس أن المتكلم هو =

بإبطال حجج نفاة الكرامة ، وببطلانها ، يصح الفرق بينها وبين المعجزات . والذين انكروها ان قالوا : لو جاز انخراق العادة من وجه لولى ، لجاز ذلك فى كل وجه حتى يكون ما ثبت معجزة لنبي ، تظهر كرامة لولى . وذلك يبطل بمعجزة النبي ، لأنها معارضة لها ، لأنه اذا تحدى ، وقال : لاياتى أحد مثل ما أتيت به ، فلو جاءت من الولي لكان ذلك قدحا فى معجزته وبطلانا لها .

وهذا يبطل عليهم بوجوه : منها أنه ليس من شرط التحدى أن يقول النبي : لاياتى أحد بمثلها .

والثانى : أن ما كان معجزة لنبي قد يكون معجزة نبي آخر بعده . فإن قالوا ان النبي يقيد دعواه فى خطاب من تحداه ويقول : لاياتى أحد بمثل ذلك الا من يدعى النبوة صادقا فى دعواه . قلنا : كذلك ايضا يقيد دعواه ويقول : لاياتى بمثلها منخرق ولا مفتر والمكرم يخرج عن هذا التعيين ، فيبطل بذلك ان تكون الكرامة قادمة فى المعجزة .

قال الإمام أبوالمعالى : « وما احتجوا به ان قالوا : لو

جوزنا انخراق العوائد للأولياء ، لم نأمن فى وقتنا وقوعه » الى آخر قوله .

= الولي وليس الشيطان . كما ظهر لأبى هريرة رضى الله عنه وهو يحرس اموال الصدقة ، وكما ظهر لكفار مكة فى صورة شيخ من قبيلة نجد ، ليلة تأمروا على قتل النبي ﷺ .
والقسم الثالث : كرامة تظهر على ميت . وذلك كان يموت رجل صالح ، ويعتقد الناس أنه يقدر على اظهار كرامة بعد موته ، كما قدر على اظهار كرامة له وهو حى . وهذا القسم لايعتقد فيه الا العوام لأن الجسم يفنى فى القبر ، والروح لا تتعلق الا بالجسم . ومن يقول : ان اجساما بعينها لاتفنى ، ليس معه دليل على قوله الا دليل متشابه او حديث آحاد .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نحن نعلم أن انخراق

العادات مطردة لا تنخرق ، فان الزمونا وقالوا : ان مما يجوز أن يكون معجزة لنبي : ان ينقلب « دجلة » دما عبيطا ، والأطواء ذهبا ابريزا ، واذا جوزتم ذلك ، فلتشككوا في أنه قد حصل كرامة لولى منا على أصلكم في ان الكرامات تنزل منزلة المعجزات . وهذا الذى قالوه مردود عليهم بما كان في زمن الأنبياء فانهم كانوا عالمين علم ضرورة بان ذلك لا يكون .

ولما قضى الله انبعاث النبي سلب من صدور العقلاء تلك العلوم الضرورية ولم يجعل فيها غفلة واضطرابا عن تذكر العلم ، او يوقعها في حال نوم العقلاء . فاذا بطل ما قاله منكرو الكرامات . قلنا بعد ذلك : الكرامات هي من مقدورات الله جل وعز وكل ما كان من مقدور الله فانه يجوز وقوعه ، ولو بطل كون الكرامة ممتنعة لمعارضتها للمعجزة ، دل ذلك على جوازها ، ثم نقول بعد ذلك : المعجزة لا تدل على صدق الرسول لعينها كما تدل الأدلة العقلية ، وانما تدل لتعلقها بدعوى النبي ونزولها منزلة التصديق بالقول ويدل على ذلك : ان مجرى انخراق العادات لا ينتصب دليلا على نبوة نبي ، وكذلك ما يكون شرطا من اشراط الساعة ، لا يكون شىء منها دليلا على نبوة نبي ، من حيث لم تقترن به دعوى مدع . وكما خلق الله المعجزة تصديقا لنبي كذلك يخلقها الله جل وعز كرامة لولى .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : ما الفرق بين الكرامة

والمعجزة ؟ قلنا : لا يفترقان في جواز العقل ، الا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوة . ووقوع الكرامة دون ادعاء النبوة [(١)] .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما تقدم من أن المعجزة

ليس حكمها حكم الأدلة العقلية حتى يجب اطرادها . وانما فى حكم الأدلة
الوضعية . والوضعية لا ينكر مجيئها على جهات مختلفة .

قال الإمام أبو المعالى : « واستدل مثبتو الكرامات بما

لا سبيل الى درثه فى مواقع السمع . فان اصحاب الكهف وما جرى لهم
من الآيات لا سبيل الى جرده وما كانوا أنبياء - اجماعا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لبث اصحاب الكهف ثلاث

مائة سنين وتسعا ، من غير أن يتغيروا ، او يتطرق اليهم ما يتطرق الى
اجسام من آفات ببعض هذه المدد ، مما يعد أمرا خارقا للعادة ولم يكونوا
أنبياء وكذلك مريم عليها السلام خصت بضروب من الآيات كان يتعجب منها
زكريا صلوات الله عليه ، وكان يجد عندها فاكهة الصيف فى الشتاء وفاكهة
الشتاء فى الصيف ، ولم تكن نبية .

وان احتج محتج فى أنها نبية بقول الله تعالى : « يا مريم ان الله
اصطفاك وطهرك واصطفاك » [آل عمران ٤٢] فلا حجة فيه لأن الاصطفاء
ليس مخصوصا بالأنبياء . قال تعالى : « ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا
من عبادنا ، فمنهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات
[فاطر ٣٢] والظالم لنفسه ليس بنبي . وكذلك أم موسى عليه السلام
ألزمت فى أمره ما لا خفاء به ، و لا يقال : ان ذلك معجزة لموسى لأن
المعجزة لا تتقدم دعوى النبي - كما سبق - وكذلك ما ظهر من حوارق
العادات لنبينا محمد ﷺ قبل ابتعائه كاطلال الغمامة له ، وشق بطنه ،
وظهور النور الذى كان بين عينى عبد الله أبيه . ثم انتقل الى أمه

« زهرة » كل ذلك خارق للعادة ، ولم يكن معجزات له ﷺ من حيث
لا تتقدم المعجزة الدعوى .

وكذلك لا يصح لقائل أن يقول : أن كل ما ظهر من تلك الخوارق
كانت معجزات لنبي كل عصر ، إذ من شرط المعجزة أن يتحدى بها
النبي . وإذا لم تقترن بخارق للعادة دعوى وتحدي ، علمنا أنها
لا تكون معجزة وإذا لم تكن معجزة حين لم تقترن بها الدعوى ، ثبت
أنها كرامات للأنبياء ، ففيه الحكم بكون خوارق العادات كرامات الأنبياء
وفيه الثبات الكرامات .

على أن عصر مولد رسول الله ﷺ لم يكن فيه نبي ، تكون تلك
الخوارق معجزات له . فثبتت الكرامات عقلا ، ووضحت الأخبار
المنقولة سمعا .

بَاب

فى اثبات السحر وتمييزه عن المعجزات .

ونذكر فيه اثبات الجن والشياطين ، والرد على منكريه .

قال الإمام أبوالمعالى : « فاما السحر فتأيت ، وتحن .

نصفه أولا ، ثم ندل عقلا على جوازه ، ونتمسك بموارد السمح على وقوعه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الساحر لا ينكر عقلا أن يرقى

فى الهواء ويخلق فى جو السماء ، لأن ذلك اكوان وجركات ، قد يخلق الله جل وعز القدرة لمن شاء كفره ، فيخلق ذلك اضلالا له واغواء . ولا يمتنع فى العقل أن يفعل الله له جل وعز عند محاولة الساحر سحر ، هذه الأفعال . وكل ما دل على جواز الكرامات يدل على جواز السحر .

واعلم : أن السحر منقسم قسمين :

أحدهما : يرجع الى خيال الرأى .

والثانى : يكون حقيقة . فالأول لاثبوت له الفكر ، والثانى له ثبوت [فقد] سحر رسول الله ﷺ فكان يخيل اليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله . وقال الله - تعالى - فى سحر سحرة فرعون : « يخيل اليه من سحرهم أنها تسعى » [طه 66] ونظير هذا الخيال : ما يترأى ابرأى من الشراب الذى يحسبه ماء ، فاذا جاءه لم يجده شيئا . والثانى هو التحبيب والتبغيض . وهو الذى يسميه العرب . التودة . قال الله تعالى فى هاروت وماروت : « فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء

« وزوجه » [البقرة ١٠٢] لأن المحب يحس الحب ، والمبغض يحس البغض . وكل ما دل على ثبوت الكرامة فهو دال على ثبوت السحر ويتميز السحر عن الكرامة . لأن الكرامة لا تكون الا لولى . والسحر لا يظهر الا على يدى كافر أو فاسق كما تتميز المعجزة عن الكرامة باقتران التحدى بالمعجزة ، وامتناع اقترانه بالكرامة - على ما سبق - وشواهد ثبوت السحر فى القرآن كثيرة : منها حديث هاروت وماروت (١) ومنها حديث

(١) المفسر فسر « وما أنزل على الملكين ببابل - هاروت وماروت » بمعنى الذى أنزله الله - بالاثبات - وغير المؤلف فسر بالنفى . أى لم ينزل الله من شىء عطفًا على « ما كفر سليمان » لأن الله ينفى الكفر ، وبالتالي ينفى نزول الملكين ، لتعليم السحر . وعليه يكون السحر لاحقيقة له ولا تأثير . ويكون تفسير الآية هكذا : ١ - ما كفر سليمان . والكافرون هم علماء اليهود المعبر عنهم بالشياطين لشبههم بهم فى الاضلال . ٢ - ما أنزل من شىء كما يزعم اليهود ٣ - الملكان لم يعلما من أحد ، لأنهما ما نزلوا . ٤ - وحيث لم يعلما ، فهما لم يقولوا : انما نحن فتنة . أى نفى نزول الملكين . يترتب عليه أنهما لم يعلما لأنهما ما نزلوا . ٥ - وحيث لم ينزلوا ولم يعلما ، فهما لم يقولوا لأحد : انما نحن فتنة . وبالتالي لم يعلما أى شىء يفرق بين المرء وزوجه ، كما يزعم الفسقة من علماء بنى اسرائيل ٦ - والوهم يضر بصاحبه . وقد يستعمل اليهود الوهم فى احداث ضرر ما بانسان ما . ويدعون أنهم يستطيعون الضرر . وقد بين الله تعالى أنهم « ما هم بضارين به من أحد الا باذن الله » ٧ - وقد ألف اليهود كتبًا فى السحر وضمنوها كتاب التلمود . وكانوا يعلمون السحر لطلاب العلم فبين الله تعالى أنهم « يتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم » هذا معنى الآية والعلم عند الله تعالى . وهذه أمثلة من التلمود :

١ - ان أحد مؤسسى ديانة التلمود كان فى امكانه أن يخلق رجلا بعد ان يقتل آخر ، وكان يخلق كل ليلة عجلا ، عمره ثلاث سنوات بمساعدة حاخام آخر وكانا يأكلان منه معا . [سنهدرين ص ٢ ما] =

سحرة فرعون ، ومنها سورة الفلق . واتفق المفسرين على أنها نزلت حين سحر لبيد بن أعصم رسول الله ﷺ في مشط ومشاقة تحت رعوافة في بئر ذروان فجاء جبريل وملاك آخر ، فسأل أحدهما الآخر ، فقال : ماتقول في الرجل ؟ فقال : مطبوب . فقال له الأول : من ظبه ؟ فقال لبيد بن أعصم في مشط ومشاقة ، تحت راعوفة في بئر ذروان فأمر النبي ﷺ على بن أبي طالب رضي الله عنه فذهب إلى البئر واستخرج السحر من تحت الراعوفة وكان في تلك المشاقة عقد ، فكانوا كلما حلوا عقدة خف عن رسول الله ﷺ الألم ، فلما انحلت العقد برىء .

وسحرت يهود خيبر عبد الله بن عمر فتكوعت رجلاه وأصابه الندع وكان يشتكى منه .

وسحرت جارية : عائشة رضي الله عنها .

واتفق الفقهاء على وجود السحر ، واختلفوا في حكمه ، وهم أهل الحل والعقد ، وبهم ينعقد الاجماع . ولا عبرة مع اتفاقهم بحثالة المعتزلة . فاما من حكم على الساحر بأنه كافر ، واحتج بقول الله تعالى : « انما نحن فتنة فلا تكفر » [البقرة ١٠٢] فإنه يقتل كفرا . فان قيل :

٢ - وكان أحد الحاخامات أيضا يحيل القرع والشمام إلى غزلان ومعيز [سنهدرين ص ٧٠]

٣ - وكان الربى « نياى » يحول الماء إلى عقارب . وقد سحر يوما ما ، امرأة وجعلها جمارة وركبها ووصل عليها إلى السوق [سنهدرين ٦٧٣]

٤ - وكان ابراهيم الخليل - عليه السلام - يتعاطى السحر ويعلمه ، وكان يعلق في عنقه حجرا ثميناً ، يشفى بواسطته جميع الأمراض ، فوصل هذا الحجر لبعض الحاخامات التلموديين ، وكان بقوته هو وباقي رفقائه يقيمون الموتى .

٥ - وحصل أن أحد الحاخامات قطع مرة رأس حية ، ثم لمسها بالحجر المذكور ، فاذا هي حية تسعى . وقد لمس أيضا به جملة أسماك مملحة ، فدبت فيها الروح بقوة السحر .

الكفر انما هو الجهل بالله ، والسحر انما هو عمل من الاعمال ، فكيف يكون عمل من الاعمال كفرا ؟ قلنا : أجرى الله العادة بأن لايفعل هذا مؤمن ، كما أجرى العادة بأن من قتل نبيا فهو كافر . وان كان القتل عملا من الاعمال ، وكما أجرى العادة بأن من سجد للصنم مختارا ، فانه كافر واما من قال : ان الساحر ليس بكافر لكنه فاسق ، فهؤلاء مختلفون فى قتله ، فمنهم من يرى انه يقتل كما يقتل الزانى المحصن حدا لاكفرا . ومنهم من قال : انه ينظر الى سحره فان قتل به ، فانه يقتل ، وان ثم يقتل به فلا يقتل .

ثم ان الكرامة وان لم تظهر على يدى فاسق فانها لاتدل على ان من ظهرت على يديه ولى عند الله ، اذ لو كان الامر كذلك لأمن صاحبها العواقب . والبارى جل وعز بحكمته طوى العواقب عن البشر ، ليكونوا متصرفين بين الخوف والرجاء ، كما انه جل وعز طوى ليلة تعين القدر ، وطوى الساعة التى فى يوم الجمعة ، ليجتهد المسلمون فى الطلب .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : بينوا مذهبكم فى الجن والشياطين ؟ قلنا : نحن قائلون بثبوتهم . وقد أنكرهم معظم المعتزلة ، ودل انكارهم اياهم ، على قلة مبالاتهم وركاكة دياناتهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : واعجبا من المعتزلة تؤمن بالملائكة وهى ارواح مطهرة ولا تؤمن بالشياطين (١) وهى ارواح خبيثة .

(١) المعتزلة تعترف بالشياطين . لأن الشيطان قد ورد له ذكر فى القرآن ، وهم لاينكروئه . والنص على الشيطان محكم غير متشابه ، فقد قال ايوب لله عز وجل : « انى مسنى الشيطان بنصب وعذاب » وذرية الشيطان تعصى الى الابد . هذا الشيطان الذى عصى عن السجود لآدم .

واختلف في الشيطان ، لم سمى شيطانا فقيل : انه بعد عن رحمة الله ، يقال شطن الرجل عن بلدة اذا بعد عنها ، فوزنه على هذا فيقال ، وقيل : انه مأخوذ من شاط يشيط اذا غضب واحترق ، ووزنه على هذا فعلان . والقول الأول أولى لقول العرب : تشيطان الرجل ، فيثبتون الفون في تصريف هذا الفعل . ولو كانت زائدة لانحذفت . والجن واقع على الشياطين لاغير ، ولا ينطلق على الملائكة . يدل ذلك على ذلك : قوله تعالى : « ويوم يحشرهم جميعا . ثم يقول للملائكة : أهؤلاء اياكم كانوا يعبدون ؟ قالوا : سبحانك . أنت ولينا من دونهم . بل كانوا يعبدون الجن » [سبا ٤٠ - ٤١] فلو انطلق الجن على الملائكة لما كان هذا براءة لهم منه عن عبادتهم اياهم ، واما الجنة فانه ينطلق على الملائكة وعلى الشياطين . يدل ذلك على انطلاقها على الملائكة : قوله تعالى : « وجعلوا بينه وبين الجنة سببا » [الصافات ١٥٨] . والكفار يقولون : ان الملائكة بنات الله - تعالى الله عن ذلك ، ويدل ذلك على وقوعه على الشياطين : قوله تعالى : « الذي يوسوس في صدور الناس : من الجنة والناس » [الناس ٥ - ٦] وقوله تعالى : « لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين » [السجدة ١٣] وثبوت الشياطين جائز عقلا ، لا استحاله في ذلك .

ثم ان الشرع قد نص عليهم في غير ما آية . منها سورة الناس ، ومنها سورة الجن ، ومنها حديث ابليس مع آدم ، ومنها تسخيرهم لسلامان - على نبينا وعليه السلام - ومن انكر ذلك او شيئا منه ، فانه مكذب بالقرآن غير مصدق للرسول - اعادنا الله من الخذلان ، وسلك بنا طريق الهدى بمنه لارب غيره -

اما الجن وهم غير الشياطين . فمنهم المؤمن والمسلم ومنهم الكافر . وهم قد اطاعوا امر الله وسجدوا لادم . وهم مكلفون بالشرائع التي نزلت على موسى ومحمد عليهما السلام [انظر كتابنا : علم السحر بين المسلمين وأهل الكتاب - نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر]

بَاب

فى الوجه الذى منه تدل المعجزة على صدق الرسول .

قال الإمام أبوالمعالى : « أعلموا - أرشدكم الله - أن المعجزة لا تدل على صدق الرسول (١) حسب دلالة الأدلة العقلية » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم ان الأدلة تنقسم الى عقلية ووضعية ونازلة منزلة الوضعية . فالعقلية هى التى تطرد دلالتها ولا تنكسر أبدا . كدلالة الاحكام على العلم والتخصيص على الارادة . والأدلة الوضعية هى التى وضعها واضع ، ولو شاء الا يضعها لأمكن ، كالامير الذى يضع ضرب الطبل (٢) دلالة على خروجه . وقد يمكن أن يضربه لغير ذلك . والنازلة منزلة الوضعية هى المعجزة ، فان الله جل وعز لم يقدم الينا ، ولم يقل لنا : اتى اذا خرقت عادة فالمقصد بها الاعلام بصدق الرسول لكنها تنزلت منزلة الوضعية ، من حيث لم تطرد اطراد الأدلة العقلية ، اذ قد تنخرق العادات كرامة لولى ، وقد تنخرق فعلا لله جل وعز كما يكون بين يدى الساعة .

ويدلك على أن الأدلة العقلية لا تتصور غير دالة على مدلولها كدلالة الحدوث على المحدث ، لا يتصور أبدا غير دال عليه . وانقلاب العصى

(١) النبى : ط

(٢) الضرب : ص

حية يجوز أن يقع ابتداء ، من فعل الله جل وعز من غير دعوى نبوة .
فقد تبين كون المعجزة خارجة عن مشابهة دلائل العقول .

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قيل : فما وجه دلالتها
اذن » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المثال الذي تجرت عاظة
الائمة ان يمثلوا به في وجه دلالة المعجزة على الصدق هو قولهم : ان
ملكا من الملوك لو جمع الملا من رعيته ، وحشروهم الى مجلسه وسكت
ولم يكلمهم ، فانبرى رجل من الحاضرين . وقال لهم : ايها الملا
الاجتمعون قد حل بكم امر عظيم واظلكم خطب جسيم ، وانا رسول الملك
اليكم مؤتمنه لديكم ، ورقيبه عليكم . وآية صدقي في دعواي التي هي
يمراى من الملك ومسمع : ان اقترح عليه ان يقوم في سرير ملكه ويقعد
على خلاف عادته .

ثم يسأل ذلك الملك . فيفعل ما قاله .

فيقع العلم اليقين للحاضرين بانه قد صدقه وينزل ذلك الفعل منه
منزلة التصديق بالقول .

قال الإمام أبو المعالي : « فهذه العمدة في ضرب المثال .
وها نحن نبني عليه أسئلة ، ونتقضى عنها . ويندرج تحت ما نظره
اغراض يعظم خطرها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعترضة دائمة وان نختص
بهذا الدليل ، وان يصرفونا عنه . وذلك انهم قالوا : نحن لا تجوز ان

يضل الله الخلق ، فيصح معنا هذا الدليل . وأما أنتم معشر أهل
 الاثبات مع مصيركم الى أن الله جل وعز قادر على أن يضل الخلق ،
 فما الذى يؤمنكم من اظهار المعجزات على أيدي الكذابين قصدا
 لاضلالهم . وأما نحن فنعلم بتصديقها له من حيث خصصها بالصادق
 دون الكاذب ؟ قلنا : المثال الذى مثلناه يوقع العلم فى نفوس الحاضرين
 بتصديق الملك ذلك الرسول ، وان لم يخطر ببال واحد منهم فى - أن
 الملك لا يقصد اضلال رعيته ، ولا التسفه بأحلامه ، حتى يرسل اليهم
 كاذبا يستفز عقولهم فلو كان لا يعلم التصديق الا باشتراط العلم بان الملك
 لا يطغى لمن حصل العلم دون استكمال جميع النظر .

ثم ان المجلس يعلمون تصديق الملك ذلك الرجل ، وان كان ظالما
 غشوما .

ثم يسأل المعتزلة فيقال لهم : ماوجه دلالة المعجزة عندكم ؟ فان
 قالوا : وجهها علمنا بان الله تعالى لا يضل خلقه . قيل لهم : علمكم هذا
 المدعى يقارن المعتاد من الأفعال ، حسب مقارنة الخارق منها للعادة ،
 فتجاوزوا أن يقع معتاد علما لنبي . فان قالوا : لا بد من اختصاص المعجزة
 بوجه ، لأجله تدل . قلنا : فثبتوه نتكلم عليه . فلا يزالون فى عمه وحيرة ،
 او يرجعون الى الحق . فاذا لم يوضحوا وجهها ، سوى ما انتحطوه من
 فاسد معتقدتهم ، فانا نقول : تظهر المعجزة على يد الكاذب ، وظهورها
 على يده محال . لأن تصديق الصادق للكاذب محال ، ليس من جائزات
 العقول ، واذا كان محالا كان مقدورا . ووجوب اقتران المعجزة
 بالصادق كاقتران الألم بالعلم ، اذ لا يصح أن يقوم ألم بمتالم ، الا وهو
 عالم به . كذلك لا يصح أن تظهر معجزة على يد كاذب .

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : ان ثبت لكم ما ادعيتموه ،
 فى المثال الذى فرضتموه . فبم تردون الغائب الى الشاهد ، مع علمكم

بأنه لا بد من جامع بينهما ، لأن روم الجمع مع غير جامع ، يجر الى الدهر والاحاد ؟ « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا عند الأئمة نازل منزلة

الضرورة التي لا يستدل عليها ، وإنما يذكر على تقدير ضرب الأمثال . والمعجزة إنما تدل في حق من يثبت الالهية وويعتقد بأن بارئه جل وعز عالم بكل شاهد وغائب ، قادر على كل مقدور .

فإذا تقرر هذا الاعتقاد في نفوس الخلق ، فإن النبي يقول لهم : قد علمتم أن ابتعاث الرسل غير منكر ، وأنا رسول الله اليكم . وآية صدقي : أنكم تعلمون أن احياء الموتى لا يقدر عليه الا الله . وأنا أسأله أن يحيي هذا الميت ، فإذا أحياه علمتم أنه بقصد أن يعلمكم بصدقى . فإذا فعل هذا جل جلاله ، وقع على الضرورة لهم العلم الضروري ، القصد الى التعريف بصدقه وقرائن الأحوال لا مدخل لها هنا . فإن من غاب عن ذلك المجلس الذى وقع له المثال ، وذكر له ما وقع منه يقع فإنه يقع له من العلم بتصديق الملك ذلك الرسول ، ما وقع للحاضرين .

وكذلك لو كان الملك متحجيا عن الناس وقد علموا مكانه وكان بينهم الستر المسدلة ، فاقترح الرسول بأن يحرك الحجب . وفعل الملك ذلك ، فيعلم أنه قد صدقه ، فلما جرى التصديق من الملك وهو غير مشاهد ولا مرئى ، انقطع تشغيب المشغبين ، ووضح وجه دلالة المعجزة على صدق النبيين - صلوات الله عليهم - ولذلك كان الكفرة بالرسل انقسموا الى منكرى الالهية فلم يصح له مع انكارها العلم بالنبوة . ومنهم من اعتقد أن النبي ساحر ، وأن الصادر منه تخييل . وأما أن يعلم منهم عالم أن ذلك الفعل فعل الله على الابتداء ، موافق لدعوى النبي ، ثم يتشكك في نبوته فذلك ما لم يقع قط . وأما المعتزلة فإنه ينسد عنهم باب دلالتها على التصديق واثبات قصد النبي ذلك ، لأنهم لم يثبتوا ارادة

قديمة : وامتنعوا من أن يسموه مزيداً لنفسه . وقد بطل عليهم أن يكون
مريداً بإرادة حادثة ، توجد في غير محل ، فقد تعذر عليهم اثبات القصد
إلى التصديق ثم أنا نقول أيضاً انتم تصرفون كلام الله إلى الحسروف
والأصوات . فما الذي يدل على إنبه إذا خرق العادة ، خلق
أصواتاً يصدق بها الرسول ؟

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قيل : هل في المقدور نصب
دليل على صدق النبي غير المعجزة ؟ قلنا : ذلك (١) غير ممكن » إلى
آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما انقسمت أفعال الله جل وعز
إلى المعتاد وغير المعتاد . وكان المعتاد لا يصح أن يكون دليلاً ، لأنه لم
يختص بالنبي ، بل حقه بالنبي كحقه في غيره . فلم يبق إلا أن يكون
بالخارق الآتي على وفق الدعوى . وهذه صورة المعجزة .

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قيل : إن سلم لكم ما ذكرتموه
من نزول المعجزة منزلة التصديق بالقول ، فلا يتم غرضكم دون أن تثبتوا
استحالة الخلف ، وامتناع الكذب (٢) على الله تعالى » إلى آخر
قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا لا يتوصل إليه بالأدلة
السمعية لأنها مستندة إلى كلام الله وصدقه ، وكيف يثبت الشيء بنفسه ؟

(١) قلنا : ذلك : ط - فأرى ذلك : خ

(٢) الكذب في حكم الله : ط

وكذلك أيضا لا يحتج عليه بالأجماع ، لأن الأجماع مستند إلى السمع ، ولا أيضا يمكن تنزيه الباري جل وعز عن الكذب ، لانتفاء النقائص عنه ، لأن انتفاء النقائص عنه ، ثابتة بالسمع عندنا . وأيضا فإن الكذب عندنا لا يقبح لعينه . وأما الرسالة فإنها تثبت دون نظر في كون الباري جل وعز صادقا ، لأن المرسل وإن كان يعبر عن إرساله بعبارة خبير فكأنه أمر .

ثم إن الباري جل وعز لم يخبر عن شيء فات ومضى ، وإنما أخبر عن أمر هو في الحال . ونظير هذا : قول الرجل للرجل : قد وكلتك على أمري ، فإن هذا التوكيل ناجز ، يستوفى فيه الصادق والكاذب ، لأنه في تقدير الأمر ، إذ المعنى انتدب لشأني وأصلح أمري . ألا ترى أن الملك وإن كان يعلم منه الكذب ، فإن أهل [مدينته] يعلمون تصديقه له من غير شك ولا تريب . كذلك تثبت الرسالة قطعا بلا ريب ولا شك . فهو موقف لا يتوقف ثبوته على نفي الكذب ، وإما أخبار النبي ﷺ عن أحكام الشرائع ، فلا بد في إثبات صدق الله جل وعز إذ لو لم يكن تصديقه لنبيه صادقا ، لما ثبت صدق النبي . وليس كون ما يخبر به النبي عن الله من الأحكام ، ككون إرساله . إذ إرساله يرجع إلى الأمر الذي لا يتصور كونه صادقا ولا كذبا .

قال الإمام أبو المعالي : « وقد عول الأستاذ « أبو اسحق »

في كتابه المترجم بـ « الجامع » على فصل وحث على التمسك به . فقال : الأحكام لا ترجع عندنا إلى صفات الأحكام » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « الأستاذ » زأى أن الأمر

الجازم إنما يعرف بانجزامه وانحتمامه لتوجه الوعد على فعله والوعيد على

تركه . والوعد والوعيد : اخبار ، فلو لم يصدق لم يقع بهما الثقة ، ولا تقرر أيجاب ولا حصر ، ويؤدي ذلك الى أن لا يكون الباري جل وعز أمراً ناهياً ، وقد قامت الأدلة على كونه لها قادراً عالماً . ولا تعقل الإلهية لمن لا يتصور منه الأمر والنهي ، وهذا الكلام فيه نظر من وجهين : أحدهما : أن الوجوب لا ينضبط بالوعد على الثواب عليه ، ولا بالوعد على تركه ، إذ قد يغفر الله جل وعز لتارك الأمر ، فلو لم يعقل الأمر الا بالوعد والوعيد ، لقليل : أن من عفى الله عنه ولم يؤاخذ بما تركه من الواجبات ، فانه غير مأمور . وهذا ما لاسبيل اليه ، وكذلك قول « الأستاذ » ان الإلهية لاتعقل لمن لا يأمر وينهى ، وهذا قول بايجاب التكليف وليس ذلك من مذهب أهل السنة .

قال الإمام أبوالمعالى : « والذي عليه التعويل فى

معرض (١) الفصل أن نقول : قد اوضحنا الطرق الموصلة الى كون الباري تعالى عالماً مريداً . وقد قدمنا ما فيه مقنع فى اثبات كلام النفس ، والعالم بالشىء المريد له لا يمتنع ان يقوم به اخبار عن المعنى (٢) المراد « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فاذا لزم ان يكون جل

وعلا عالماً ، ولم يمتنع ان يكون مخبراً عن معلومه ذلك ، لزم ان يتصرف بالاخبار الصادق او الاخبار الثابت ، فان اتصف بكونه مخبراً خبيراً صادقاً فهو المراد ، وان اتصف بصد ذلك ، استحال ان يقدر ذهولاً أو غفلة ، لأننا قد صورناه عالماً ، والذهول كما يضاد الخبر ، كذلك يضاد العلم والارادة . وان كان ضد الخبر الصادق خبيراً ، فهو خلف وكذب

(٢) من المعلوم : ط

(١) هذا : ج

واقع على خلاف المخبر عنه ، فيجب الحكم بقدمه ، اذ البارى جل وعز
ليس محلا للحوادث ، واذا كان قديما استحال عدمه ، ثم يفضى ذلك
الى استحالة اخبار الله جل وعز عما علمه ، على حسب تعلق العلم به .
وذلك باطل ان يستحيل ان يتصف العالم بالشىء ، بصفة تستحيل معها
كلام نفسه ، المتعلق بمعلومه ، حتى يقال : يستحيل مع العلم به اخبار
النفس عنه ، واذا امتنع هذا شاهدا ، فيلزم طرده غائبا .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل كيف ادعيتم البديهة فى

فرع أصله متنازع فيه . فان معظم المتكلمين صاروا الى انكار كلام
النفس ؟ قلنا : الذى يدعى اهل الحق ان كلام النفس لا ينكر ، وانما
التنازع فى ان مادعيناه هل هو كلام ام هل هو اعتقاد او علم . فاما
هواجس النفس وخواطرها ، فالالتصاف بها معلوم لا ينكر « (١) .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم فيما مضى : ان المعتزلة

لما أثبت عليهم كلام النفس بان الامر يجد فى نفسه اقتضاء طاعة المأمور
منه بفعل المأمور به ، لم ينكروا وجود ذلك ، لكنهم صرفوه الى الارادة .
اما الى ارادة المأمور واما الى ارادة وضع الصيغة الدالة على الامر ،
فدل ذلك على أن وجود الخاطر متفق عليه . لكننا نحن صرفناه الى
الكلام ، وصرفوه هم الى غير ذلك .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قالوا : ليس يمتنع مع

تقدير كلام النفس ان يعلم العالم كون « زيد » فى الدار ، ويدير فى

(١) لا يجحد : ط

خلد نفسه مع ذلك انه ليس فى الدار ، قلنا ، : هذا تخييل ووهيم ، فان ذلك الكلام (١) اخبار عن تقدير اخبار ، وليس بخبر ناجز مثبت .
والذى يحقق ذلك : ان العالم بالشىء مع الاخبار عنه على حب العلم به ، يتأقظعا يدير فى نفسه ما صورته السائل . وحديث النفس على حكم الصدق مستدام « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تصوير الاخبار عن الشىء على خلاف ماهو به ، مع حصول العلم به ليس مضادا للخبر الناجز الثابت ، لأنه يوجد معه ، ولو كان مضادا له لم يجتمع معه . وكذلك العالم بالشىء على ماهو به بصورة أنه يعتقد على خلاف ماهو به .
ثم ذلك الاعتقاد المصور ليس بضد للعلم المتعلق به على ماهو به . اذ لو كان ضده لما وجد معه ولا انتفى به العلم الحق . فلما لم ينتف به ، علم أنه ليس بضد له فقد تبين بهذا كله : ان البارئ تعالى متصف بالكلام المتعلق بالمعلوم على ماهو به ، وذلك هو الصدق .

فصل

فى اثبات نبوة نبينا محمد

قال الإمام أبو المعالى : « قد قدمنا ما يتعلق باثبات اصل النبوات على الجملة وغرضنا الآن الاعتناء باثبات نبوة نبينا محمد ﷺ . وقد انكر نبوته طائفتان تمسكت احدهما بالمصير الى منح النسخ ، وتمسكت الاخرى بالمماراة فى آياته ومعجزاته . وذهبت طائفة من اليهود

(١) الكلام الدائر اخبار ، وليس بخبر . . . الخ : ط

يسمون « العيسوية » (١) الى اثبات نبوة محمد ﷺ ولكنهم خصصوا شرعه بالعرب ، دون ماعداهم .

فاما من انكر النسخ واليه صار معظم اليهود ، فمقصدنا في ابطال ما انتحلوه لايتبين الا بذكر حقيقة النسخ «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : مذهب « الامام » في هذا

الكتاب وفي اكثر كتبه : ان النسخ هو الخطاب الدال على انقطاع الحكم الثابت بخطاب آخر على وجه ، لولاه لاستمر الحكم المنسوخ . فقد تبين من هذا : ان النسخ رفع الحكم بعد ثبوته ، والمعتزلة لا يصيرون الى ان النسخ رفع حكم ثابت ، وانما هو تبين مدة الشريعة أو مدة العبادة ، فانما النسخ عندهم تخصيص الزمان ، فاذا توجه اليهم شرع مطلق فالظاهر (٢) تأبده ، فاذا نسخ استبان بذلك أن اللفظ الأول لم يرد به الا تلك المدة المعينة . وهذا القول عند الامام نفى للنسخ وانكار لاصله .

قال الإمام أبو المعالي : « فنقول للمعتزلة : من أصلكم

ان تأخير البيان عن مورد الخطاب الى وقت الحاجة غير سائغ ، فلو كان النسخ تبينا له ، لما استأخر عن اللفظ الوارد أولا ، كما لا يستأخر التخصيص عن اللفظة العامة ، لو جردت عن مخصصها «

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وللمعتزلة أن ينفصلوا عن

ذلك بان يقولوا : الذين خوطبوا بالشريعة الأولى ، لم يكونوا متعبدين

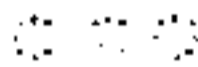
(١) فرقة تنسب الى أبي عيسى ، اسحاق بن يعقوب الأصفهاني ، أو الأصبهاني . وظهر أبو عيسى ، أيام المنصور العباسي ، وتبعه يهود كثيرون .

(٢) تقرأ : فالظاهر

بالشريعة الثابتة ، حتى يتبين لهم ، فلما لم يتعبدوا بها استأخر التغيير عنها الى من تعبد بها .

وأما من قال بذلك منا ، فانا نعرض عليهم بجواز نسخ العبادة قبل مضي وقت يسعها ، ويستحيل مع المصير الى ذلك ، القول بأن النسخ تبين انقطاع وقت العبادة ، اذ يستحيل ان يقدر للعبادة وقت لايسعها .

والذى ينفصل به هؤلاء ان يقولوا : ان الناسخ هو مبين ان تلك العبادة رفع التعبد عنها بها . واعلم : ان الأرجح فى هذا قول من يقول من أئمتنا : ان النسخ تبين مدة العبادة ، لأن البارئ تعالى عالم بكل معلوم ، فاذا شرع شريعة فقد علم مدتها ، فلا يجوز ان يقال : انه شرعها على التابيد (١) ، لأن هذا يؤول الى أن الله جل وعز لايعلم



(١) أصل النزاع بين المعتزلة وبين بعض اهل السنة هو ان النسخ عند المعتزلة يرجع الى تخصيص الزمان ، اى ان المكلفين اذا خطبوا بشريعة موسى عليه السلام مثلا ، فانهم يعلمون من الخطاب أنها أبدية ، فاذا نسخت يعلمون ان المراد بالخطاب كان للأوقات الماضية . ويقولون ان النسخ لا يرفع حكماً ثابتاً ، وانما يبين انتهاء مدة شريعة . وهذا منهم غير واضح المعنى ، فان انتهاء مدة الشريعة معناه رفع الحكم الذى كان ثابتاً . فالحكم الجمل فى شريعة موسى كان حكماً ثابتاً ، بالتحريم ، ولما انتهت المدة التى عينها الله لشريعة موسى ، انتهى الحكم الثابت بالتحريم ، وحل الحكم الثابت بالحل الى يوم القيامة .

وشريعة موسى نفسها ، وضحت للمخاطب بها أنها شريعة الى مدة . ففيها أن موسى عليه السلام قال لبنى اسرائيل وللأمم فى شخصهم : ان الله تعالى سيرسل نبيا مثلى يقيم لكم أمر الدين ، فاسمعوا له اذا جاء وأطيعوا . ومعنى قوله : ان المخاطب بشريعته مخاطب الى مجيء هذا النبى الناسخ لشريعته . ففى الأصحاح الثامن عشر من سفر =

المعلومات على حقائقها ، واما نحن فاذا توجه اليها حكم بامر ، فانه نعتقده مؤيدا بحكم الظاهر ، فاذا نسخ تبين لنا : ان ذلك الاعتقاد لم يكن علما .

قال الإمام أبو المعالي : « فاذا استبان ذلك رددنا على

اليهود المنكرين للنسخ ، وقلنا : ليس بين الجواز والاستحالة رتبة معقولة ووجوه الاستحالة مضبوطة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المستحيلات قد تستحيل

لاعتبار ما ، دون زائد عليها ، كاجتماع الضدين . وقد تعتبر في الاستحالة عدم شرط ، كعلمنا بان الميت لا يكون عالما لما عظم الحياة هي شرط في ثبوت العلم . فنقول لليهود : النسخ ليس حكمه في الاستحالة كحكم اجتماع الضدين . اذ لو كان كذلك ، لكان علما ضروريا . والعلوم الضرورية اتفق العقلاء في ادراكها . ونحن قد خالفناكم . فدل ذلك على انه ليس معلوما ضروريا ، ولا يصح ان يقال : انه استحالة المحال على الباري جل وعز ، اذ ليس في وجود النسخ ما يغير صفة من صفات الالهية فان الحكم ليس صفة للفعل - كما سبق - وليس في تقديره ايضا ما يفضي الى تغيير العلم والارادة . ولا يزال هم السبر مطردا ، حتى يتبين ان النسخ لا يستحيل ، لا من جهة نفسه ولا من جهة غيره .

التثنية : « يقيم لك الرب الهك نبيا من وسطك من اخوتك مثلى . له تسمعون ، حسب كل ما طلبت من الرب الهك في حوريب يوم الاجتماع قائلا : لا اعود اسمع صوت الرب الهى ، ولا ارى هذه النار العظيمة . ايضا لثلاث اموت . قال لى الرب : قد احسنوا فى ماتكلموا . اقيم لهم نبيا من وسط اخوتهم مثلك واجعل كلامى فى فمه ، فيكلمهم بكل ما اوصيت به . . . الخ » [تث ١٨ : ١٥ - ٢٢]

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قالوا بم تنكرون على من

يزعم انه يستحيل ، لافضائه الى اتصاف الله - تعالى - بالبداء ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البداء عبارة عن استفيد

علما لم يكن عنده ، او من اراد مرادا ثم ندم عليه . وهذان لا يجوزان على الله - جل وعز - فان الله - جل وعز - عالم يعلم متعلق بالمعلومات التى لا تتناهى ، واما الأمر فلا ارتباط له بالارادة - على اصولنا كما سبق بيانه - فقد بطل ادعاء البداء بطلانا بينا .



قال الإمام أبوالمعالى : « وقد تمسك نفاة النسخ بتخيل

لايقوم بالانفصال عنه الا متبحر فى هذا الشأن ، وذلك انهم قالوا : ما اوجبه الله تعالى فقد اخبر عن كونه واجبا . فلو حضره واخبر عن كونه محظورا ، لانقلب الخبر الاول خلفا واقعا » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم انه لامعنى للواجب

الا ورود الأمر بوجوبه ، ولا معنى للحظر الا ورود النهى عن فعله . والبارئ جل وعز اذا اوجب ، فقد اخبر انه مأمور به ، واذا حظر ، فالحظر عن كونه منهيًا عنه . وهذا لاتناقض فيه ولاخلف ، لان كلا الخبرين صادق ، وانما كان يلزم ذلك ، لو كان الوجوب صفة للواجب والمحظور صفة . حينئذ كان يقع الخلف . واما ونحن نعتقد انه لامعنى للواجب الا توجه الأمر ، ولا معنى للمحظور الا توجه النهى ، فلا نبالى بهذا السؤال . واذا ثبت بهذا كله جواز النسخ عقلا ، فقد ورد به السمع

والشرع . قال الله تعالى في عيسى - على نبينا وعليه السلام : « ولا تحل
لكم بعض الذي حرم عليكم » (١) [آل عمران : ٥]

قال الإمام أبو المعالي : « وقد نبغت شريعة من اليهود ،
تلقنوا من « ابن الراوندي » (٢) سؤالا واستزلوا به الطغام والعوام

(١) المفسر استشهد بهذه الآية على أن عيسى عليه السلام قد نسخ
شريعة موسى ، لأنه أحل ما كان محرما والحل نسخ للتحريم . وقد أخطأ
خطأ بينا في فهمه أن عيسى نسخ شريعة موسى . ذلك لأن القرآن صرح
بأن عيسى مصدق لما بين يديه من التوراة ، والتصديق معناه الموافقة .
وقد نفى الله عنه الهيمنة على التوراة ، أي لا يقدر أن يغير من أحكامها
حكما . وقوله : « مصدقا لما بين يدي من التوراة » قول محكم . وقوله :
« ولا حل لكم بعض الذي حرم عليكم » قول متشابه ، يحتمل أنه أحل
ما حرمه العلماء على الناس من تلقاء أنفسهم مثل تحريمهم الأكل بأيديهم
غير مغسولة ، ويحتمل أنه نسخ التوراة . والاحتمال الأول هو المراد ،
لاتفاقه مع المحكم . هذا عن القرآن . وأما في الانجيل فقد ورد على
لسان عيسى نفسه : « لا تظنوا أنني جئت لأنقض الناموس » [مت ٥ : ١٧]
وورد عنه أنه أوصى تلاميذه وأوصى اليهود بالسمع من كلام علماء
بنى اسرائيل . ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به وهم يعلمون
على وفق التوراة . ولو كانت له شريعة مبينة لشريعة موسى ما كان يوصي
بالسمع من علماء بنى اسرائيل يقول متى : « حينئذ خاطب يسوع الجموع
وتلاميذه قائلا : على كرسي موسى جلس الكتبة والفريسيون ، فكل ما قالوا
لكم أن تحفظوه فاحفظوه وافعلوه . ولكن حسب أعمالهم لاتعملوا ، لأنهم
يقولون ولا يفعلون » [مت ٢٣ : ١ - ٣]

وقال الامام الألويسي البغدادي في تفسيره : « وذهب بعضهم الى أن
الانجيل لم يخص أحكاما ، ولا حوى حلالا وحراما . ولكنه رموز وأمثال
ومواعظ وزواجر ، وما سوى ذلك من الشرائع والأحكام ، فمحالة على
التوراة ، والى أن عيسى - عليه السلام - لم ينسخ شيئا مما في
التوراة . . . الخ »

(٢) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحاق . ولد قيسيا بين
عام ٢٠٥ و عام ٢١٥ هـ ومات ٢٩٨ هـ أو ٣٠١ هـ

من اتباعهم • وقالوا : النسخ جائز عند الاسلاميين ولكنهم قالوا بتأييد شرعهم الى تصرف عمر الدنيا ، فاذا سئلوا الدليل على ذلك ، رجعوا الى اخبار نبيهم اياهم بتأييد شريعته • ونحن نقول : قد اخبرنا موسى بتأييد شريعته « الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا ان الانبياء صادقون

فيما يخبرونه عن الله ، لان معجزاتهم تدل على تصديق الله لهم - والصادق لا يصدق الا صادقا ، فلو كان ما ادعوه على موسى صادقا ، لما ظهرت المعجزة على يد عيسى عليه السلام ، فلما ظهرت على يديه وظهرت على يد نبينا محمد ﷺ تبين كذب اليهود في دعوى تأييد شرعهم • وان راموا القدح في معجزات عيسى ومحمد عليهما السلام ، تطرق ذلك الى القدح في معجزة موسى •

ثم يقال لهم : لو صح ما علمتموه ونقلتموه ، لكان اليهود والمعاصرون لرسول الله ﷺ أولى باظهار ذلك فيه ، حين كان يدعوهم الى الاسلام ، وكانوا لا يبالون جهدا في رد نبوة محمد ﷺ وتغيير نعته في التوراة ، وتحريف الكلام في الثناء عليه • ولو كان فيها نص لا يقبل التأويل لأظهروه واجتجوا به • وقد كان « عبد الله بن سلام » من أحفظهم (١) بالتوراة ، وأعلمهم بها ، فلو كان فيها نص لتأييد شريعة موسى ، لما ترك دينهم ولا كذب نبيهم في معجزات نبينا عليه السلام (٢)

(١) لا أحد كان يحفظ التوراة •

(٢) اعلم : ان لفظ « الأبد » في التوراة ، ليس افتراء على موسى عليه السلام فان في التوراة « فيحفظ بنو اسرائيل السبت ، ليصنعوا السبت في اجيالهم عهدا ابديا • هو بينى وبين بنى اسرائيل علامة الى الأبد » [خروج ٣١ : ١٦ - ١٧] - « السرائر للرب الهنا ، والمعلنات لنا ، ولنبيينا الى الأبد ، لنعمل بجميع كلمات هذه الشريعة » [تث ٢٩ : ٢٨] لكن لفظ « الأبد » ليس الى يوم القيامة ، بل الى اليوم الذي ياتي

والأولى بنا تصدير هذا الفصل حين يتعلق بالقرون ، وتحقق كونه
معجزة . . .

ومقاصدنا نبيها في معرض أجوبة عن أسئلة .

فان قال قائل : ما دليلكم على ان نبيكم اظهر القرآن ، وما يؤمنكم
ان يكون ذلك مختلفا بعده ؟ وهذا سؤال واه ضعيف . لانه رد لما علم
ضرورة ، فانه تواتر الينا ونقل نقلا امتوت طرفاه ووسائطه ان للنبي
ﷺ هو الذي تحدى بالقرآن ، العرب اللد الفصحاء ، وأنه لم يزل يدرسه
اصحابه ، ويعلمه لمن آمن به . وكل ما ثبت تواترا ، علم ضرورة ،
وعلمنا بذلك كعلمنا بالبلاد النائية ، بالانخبار المتواترة ، وكعلمنا بالدول
المنقوضة والوقائع النازلة .

= فيه النبي المائل لموسى لينسخ شريعته . فان في التوراة : ان بنى اسرائيل
قالوا لموسى : اذا اراد الله ان يكلمنا فليكلمنا بواسطتك . ورد الله عليه
بقوله في المستقبل سوف ارسل اليهم نبيا واجعل كلامي في فمه ، وله
يسمعون ويطيعون في كل ما يامرهم ، فاذن لفظ الأبد محدد بمدة ،
وهي المدة التي تنسخ فيها شريعة موسى على يد النبي المنتظر . ولو كانت
شريعة موسى لا تنسخ ، فلماذا ينبه موسى على مجيء نبي من بعده ؟
وعندهم ان لفظ « الأبد » في قصة العبد المؤيد يدل على ان الأبد محدد
بمدة . ففي سفر الخروج : « اذا اشتريت عبدا عبرانيا ، فست سنين
يخدم وفي السابعة يخرج حرا مجانيا . ان دخل وحده ، فوجهه يخرج .
ان كان بعل امرأة تخرج امراته معه ، ان اعطاه سيده امرأة وولدت له
بنين او بنات ، فالمرأة وأولادها يكونون لسيده وهو يخرج وحده .
ولكن ان قال العبد : أحب سيدي وامراتي وأولادي ، لا اخرج حرا ،
يقدمه سيده الى الله ويقربه الى الباب او الى القائمة ويثقب سيده اذنه
بالثقب ، فيخدمه الى الأبد » [خر ٢١ : ٢ - ٦] وقوله « الى الأبد »
أى الى سنة اليوبيل وليس الى يوم القيامة أو الى الموت . ففي سفر
اللاويين : « في سنة اليوبيل هذه ترجعون كل الى ملكه » [لاويين ٢٥ :

[١٣

فان سألوا عن تحديه به وتغجيزه الأسمم بالدعاء الى معارضته ،
أسندنا ذلك أيضا الى العلم الضروري بالمعلوم بالتواتر ، فكما علمنا انه
كان يدرسه ويأخذ به أصحابه ، كذلك علمنا أيضا انه تحدى به .

... وان سألوا عن عدم معارضته وقالوا : انه عورض وخفى عنكم ،
قلنا : لو عورض لكان ذلك قامحا في النبوة . . . وذلك كله انما حصل
بتحديه . ولو كان كذلك لنقل اليها - على ماسياتي بيانه -

وقد نص القرآن العزيز على التحدى .

منه قوله تعالى : (قل : لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا
بمثل هذا القرآن ، لاياتون بمثله . ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا)
[الاسراء ٨٨] والقرآن وجميع آياته وحروفه ، منقول اليها نقلا متواترا
على تكرر العصور ، وتعاقب الدهور .

ثم لا يتطرق اليها التشكك في آية من آي القرآن اذ لو تطرق اليها
التشكك في آية منه ، لالتجة ذلك في سائره .

فان قيل : ما الذي يؤمئكم ان القرآن عورض ، ثم كتم ما عورض
به ؟ قلنا : هذا محال ، اذ لو كان ذلك لظهر الامر واشتهر ، والخطب
العظيم لا يخفى في مستقر العادة .

فقد اجري الله العادة بان أمرا عظيما اذا طرأ فان الهمم تتوقف على
نقله . ولذلك نحكم بان رجلا لو أخبرنا بان الوالى قتل في صلاة يوم
الجمعة ، وانفض الناس وحدث به ذلك الواحد ، فنعلم انه كاذب ، لانه
خطب كبير ينقل مثله الكافة من الناس . فانفراده به وحده ، دال على
انه كاذب ، لانه خطب كبير في قوله .

وادعاء المعارضة كادعاء قيام خليفة بعد استئثار الله رسوله . اقام
أمر المسلمين قبل أبى بكر رضى الله عنه .

ثم ان الكفرة من لدن رسول الله ﷺ باذلون مجهودهم بان ينكروا الدين بأقصى الامكان ، فلو كانت المعارضة ممكنة ، لاجتالوا فيها على كرور الدهور ، وطول العصور .

ثم ان صدر هذا السؤال على مثبتى النبوات ، انعكس ذلك عليهم فى معجزات انبيائهم . فيقال لليهود : ما يؤمنكم ان موسى عليه السلام عورضت آياته ، ثم تواضعت بنو اسرائيل على طمس الخبر ، عما يجرى من معارضته ؟ وهذا كله معلوم بطلانه بالضرورة ، لان الامور العجيبة ، والوقائع الغريبة ، تتعنى النفوس الى نقلها ، وتتوقف الهمم على التحدث بها ، والعرب فى زمن رسول الله ﷺ كانوا اشد الناس شكيمة ، واقواهم ياسا فى رد نبوته ، وابطال دعوته ، حتى كانوا يسمونه شاعرا وساحرا ومجنونا . وكانوا يثقبون نار الحرب له ، ويحمون وطيس التهيجا ، لقتاله . وكان ايسر من ذلك كله ان يعارضوا القرآن ، ولو عارضوه لشاع الخبر وقشا الحديث . كما أجرى الله جل وعز العاده بفشو ما ظهر موقعه فى النفوس ، وشياع ما جل مكانه فى القلوب .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل بم تتكرون على من

يزعم ان العرب ما انكفت عن معارضة القرآن عن عجز ، وانما انحجرت عنه ، لقلة الاكترات . قلنا : هذا ركيك من القول » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معلوم من عادات العرب

انها كانت تهاجى من هاجاها ، ولو بشعر سخيف المعنى ، هازل الالفاظ ، وتتشمز لذلك كما تتشمز لمهاجاة فحول الشعراء . والقرآن العزيز كانوا يعظمونه ويعلمون مكانه من الجزالة والفصاحة . سموه تارة شعرا ، اذ كان الشعر احسن ما يحاولون ، وابداع ما به يتكلمون .

ثم ارتفع عنهم عن مرتبة الشعر فخموة سحرا ، اذ السحر أعرب
 ما يوجب ما يوقف عليه . وهو ضلوات الله عليه - يسألهم
 المعارضة ، ويدعوهم الى المساجلة ، ويعرفهم هو وأصحابه بان المعارضة
 لو وجدت ، نسلم الأمر اليهم ، ولم يحاربوا ولا قوتلوا ، فيأبون
 الا القتال . على ما فيه من ذهاب الأنفيس واستلاب الأموال ، وتملك
 كرائم النساء . ولا محالة ان المعارضة لو كانت مما يقدرون عليها ،
 لكانت أسهل عليهم من خوض الحروب والتعرض لوقوع المنايا . فهذا
 أمر تشهد به العقول ، ويؤكد به العلم العادات .



قال الإمام أبو الجاهلي : « فان قيل :- أوضحوا وجه الإعجاز
 في القرآن ، ثم بينوا القدر المعجز منه . قلنا : المرضي عندنا : ان القرآن
 معجز لاجتماع الجزالة مع الأسلوب » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القرآن الكريم لم يات على
 طريق كلام العرب ، فلم يتقيد بوزن كاشعارها ، ولا جاء في قانون خطبها
 بل له قانون ما ، مع اقترانه بالفصاحة والجزالة .

ثم ذلك الأسلوب الذي يوجد في القرآن ان رآه رائم أو ذهب الى
 معارضة ذاهب ، جاء بالنبوة السوداء ، والفضيحة الشنعاء . كما يحكى
 عن اختلافات « مسيلمة » - لعنه الله - في قوله : « الفيل . والفيل له
 ذنب رثيل ، وخرطوم طويل » وكقوله : « يا ضفدع نقى كما تنقن ،
 لا الماء تكدرين ولا الشراب تمنعين » .

ولما سمع الصديق الأكبر « أبو بكر » - رضي الله عنه - هذا . قال :
 « هذا كلام لم يصدر عن آل » والآل الله جل جلاله وعز .

والقرآن العزيز جضع فضيحة كلام العرب ، وجاء على استلوتب ،
من رام معارضته كبه الله لوجهه وتله لخطيته .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : فما وجه البلاغة في
القرآن ؟ وما وجه خروج نظمه عن ضروب الكلام ؟ قلنا : أما وجوه
البلاغة فثلاثة لا حفاء بها . والبلاغة : التعبير عن معنى سديد ، بلفظ
شريف ذلق رائق مطبوع من المقصود » الى آخر قوله .

قال المحقق أبو بكر بن ميمون : القرآن العزيز قد جمعت
قنونا من البلاغة . ففتحها ما اوقع فيه من الایجاز والدلالة على المعاني
الكثيرة بالالفاظ القليلة . ألا ترى التي قوله تعالى متحيرا عن من مضى ،
مضى حق عليهم الهلاك وتصويرهم في منازل بهم ، فكقوله تعالى : « فمنهم
من أرسلنا عليه غاصبا ، وملائم من أخذته الضيحة ، ومنهم من خسفنا به
الأرض ، ومنهم من أعرقنا » [العنكبوت . ٤٠] فهذه أنواع كثيرة من
العذاب ، وقع التعبير عنها بشر آية .

وكذلك قوله جل وعز في أمر السفينة : « وقال : اركبوا فيها ،
بسم الله مجراها ومرساها ، ان ربي لغفور رحيم . . . وقيل : يا أرض
ابلعى ماءك ، ويا سماء اقلعى . وغيض الماء ، وقضى الأمر ، واستوت
على الجودي . وقيل : بعدا للقوم الظالمين » [هود ٤١ - ٤٤] فهذه
الآيات جمع الله فيها معاني كثيرة ، منها أمر الله جل وعز لهم بالركوب
فيها ، ومنها غوور الماء وغيبه وانقشاع السحاب وهلاك المهلكين وابعادهم
بما سينزل بهم .

كذلك قوله تعالى : « كل نفس ذائقة الموت » [آل عمران ١٨٥]
بهذا لفظ وجيز يتضمن الزهد في الدنيا لانقراضها عند الميت بالموت ،

والتأهب للآخرة . لأن الموت أول حال من أحوال الآخرة . وهذا اللفظ
الوجيز قد انطوى على ذلك كله .

قال الإمام أبو المعالي : « ومن أقسام الكلام البليغ : قص

القصص من غير انحطاط عن الكلام الجزل . ومعظم البليغ يعطوا كلامهم
ما شببوا ، فإذا لابسوا حكايات الأحوال « إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميثون : هذا النوع من البلاغة كثر

في القرآن العزيز ، ولو لم يكن في ذلك إلا سورة يوسف ، فإنها تضمنت
انتقالات يوسف - على نبينا وعليه السلام - من محبة أبيه فيه إلى
حسد أخوته له ، إلى استدعاء يعقوب إلى أن يسمح لهم به ، حتى يخرجوا
معه إلى موضع يرتعى فيه ويلعب ، إلى ائتمارهم في أمره . هل يقتلونه
أم يستحيونه ، إلى القائلهم إياه في الجب ، إلى أخذ السيارة له ، إلى
اشترائه العزيز إياه ، إلى شغف امرأة « العزيز » به ، إلى مراودتها إياه
عن نفسه ، وإلى لوم النسوة إياها على حبه قبل أن يرينه ، إلى تقطيعهن
أيديهن صباغة به ، وإقامة عذرهن لها ، إلى كذبها عليه ، وإلى شهادة من شهد
بصحة دعواه وكذبه دعواها ، إلى سجنه وإلى تفسير رؤيا الفتيتين ، وإلى
سؤال أحدهما أن يذكره عند مالكه وإلى نسيانه ذلك وادكاره بعد أمة ،
وإلى افتقار الملك إلى تفسير رؤياه ، وإلى تفسير يوسف لها ، وإلى براءته
عند الملك وإلى تقدمه إلى خزائن الطعام ، وإلى مجيء أخوته ممتارين
من عنده ، وإلى معرفته لهم وانكارهم إياه ، وإلى رد بضاعتهم إليهم ،
وإلى عودتهم إليه مع أخيه ، وإلى وضع صواع الملك عنه أخيه ،
وإلى وجدانه عنده وإلى أخذه إياه على ما كان دين الملك عليه ، وإلى
اشتداد غم يعقوب - على نبينا وعليه السلام - عليه ، وتذكره به حزينا .

يوسف ، وإلى قوله - وقد اشتد حزنه عليهما : « عسى الله أن يأتيهم بهم جميعا » لأن الأزيمة إذا شتدت انفرجت .

وإلى كشفه أمره إلى أخوته وإلى إرساله بقميصه إلى يعقوب ، وإلى رد الله بصره عليه ، وإلى ذكره منة الله عليه بإخراجه من السجن ، ومجيء أبيه وأخوته من البدو ، وحسن تأديبه مع أخوته في أنه ذكر السجن ولم يذكر الجب ، إذ كان الجب من فعل أخوته ، فكره أن يؤنبهم عن ذلك . ثم ما كان من رفع أبيه على العرش ، والسجود الذي وقع تصديقا لرؤياه الأولى ، ثم شكره الله تعالى على ما آتاه من الملك ، وعلمه من تأويل الأحاديث .

وكل ذلك في أجزل لفظ ، وأحسن سياق ، وأبدع نظم ، ترتبط آياتها بعضها ببعض ، وتتناسق تناسقا يروقك انتظامه ، ويعجبك اتساقه .

قال الإمام أبو المعالي : « ومن اصدق الآيات على بلاغة القرآن : اعتراف العرب قاطبة بها صريحا وضميلا . **فان منهم من اعترف وافصح ، ومنهم من صمت وسكت . ولو كان في القرآن ما يجانب الجزالة ، لكان احق الناس بالتعرض لنسبته بالركالة : اهل الكلام (١) واللسان »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معلوم من عادة الكفار في زمان رسول الله ﷺ أنهم كانوا يجهدون في تكذيبه ، ويحرصون على رد رسالته ، ويريدون الطعن في دعواه ، ألا ترى أن الله جل وعز لما قال : « انكم وما تعبدون من دون الله ، حصب جهنم ، انتم لها واردون » [الأنبياء

(١) الكلام : ط

٩٨. قال ابن الزبيرى : لأخصصن اليوم محمدًا ، فإن عيسى عبد وقد
عبدت الملائكة . وغير ذلك ، فأنزل الله تعالى : « ان الذين سبقوا لهم
منا الحسنى أولئك عنها مبعدون »

وهذا قصور من « ابن الزبيرى » لأن هذا الخطاب توجه الى
المعاصرين فى ذلك الوقت ، فلم يدخل فيه من تقدمه ، ولا كان ذلك جدلاً
ولا خصاماً منه بل حمد عليه السلام (١) .

فاذا كانت عاداتهم أن يقصدوا الى الغلبة بحق أو باطل ، فلو
أنهم يجدون فى القرآن العزيز ما ينحط عن البلاغة لاسرعوا الى
التوقيف عليه ، والتبيين له .



قال الإمام أبوالمعالى :- « فان قيل هل فى القرآن وجه من
الاعجاز سوى النظم والبلاغة قلنا : اجل فيه وجهان معجزان » الى آخر
قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الاختيار عن الغيوب وجه

من وجوه الاعجاز . وغيوب القرآن تنقسم قسمين :

أحدهما : ما سبق وجوده ولم يصح حصول العلم به ، الا بدراسة
ووقوف على كتب ، تضمنت صفاتها . وقد جاء فى القرآن من ذلك كثير

(١) الرد على « ابن الزبيرى » هكذا : ان « ما » فى « وما تبعيدون »
للعاقل . والمراد بالعاقل : الذى يجبر الناس على عبادته ، أو يسر بعبادة
الناس له ويفرح . وعيسى لم يجبر الناس على عبادته ، ولم يأمر ولم
يسر ولم يفرح ، فخرج من جملة المعبودين . وكذلك العقال والشان فى
الملائكة . أما الأصنام فهى غير عاقله ، واذا دخلت جهنم لاتحس
بالعذاب . فالمراد : الأشخاص العقلاء الذين يعبدون برضاهم ،

كقصة آدم ونوح وإبراهيم وشعيب وصالح وثمود وموسى وعيسى ، وكثير من الأنبياء . وهلاك من أهلك الله من المكذبين لهم .

وكان رسول الله ﷺ أميا لم يخط كتابا ولا حاول تاريخا ولا وقف على علم من علوم الأولين ، ولم يكن ضاربا في الأرض ولا مسافرا في البلاد ، فلما أخبر بها وهي مغيبات عن العرب ، كان ذلك من وجوه إعجازها (١) . ومنها : غيوب أخبر أنها ستقع ، فوعدت . كقوله تعالى : « لتدخلن المسجد الحرام » [الفتح ٤٧] وكقوله تعالى : « وعدكم الله مغنم كثيرة تأخذونها » [الفتح ٢٠] وكقوله تعالى : « ألم غلبت الروم في أدنى الأرض ، وهم من يعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين » [الروم ٢] وهذه غيوب كثيرة أخبر بها القرآن العزيز قبيل وقوعها ، ولما نزلت سورة الفتح على رسول الله ﷺ قرأها عمر رضي الله عنه وسأله : ما هذا الفتح ؟ فقال له : « فتح مكة يا عمر » (٢)

وذكر « الامام » أن من غيوب القرآن : قوله تعالى : « قل : لنن اجتماعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » [الاسراء ٨٨] وهذا عندي انما يكون غيبا على رأى من يرى أن الاتيان

(١) المؤلف والمفسر قالا : ان إعجاز القرآن في البلاغة ، وفي المعاني . وهذا صحيح . ثم قالا : في القرآن وجوها أخرى . وهذا خطأ منهما . فان الوجوه الأخرى مثل الانبياء عن قصص الأولين ، واشتمال القرآن على غيوب تتعلق بالاستقبالي والاختبار عن المغيب . هذه الوجوه تدخل تحت المعاني . أي انه كان يجب عليهما الكلام في النظم والاشوب ، ثم بعد الفراغ من النظم والأسلوب يتخذتان عن المعاني ويقسمانها الى الانبياء عن قصص الأولين وإلى المغيبات وإلى آيات الله الكونية والعقلية . . . الخ

(٢) أعجاز القرآن للعرب وللعالم ، والخطاب للرسول ﷺ ، هو له ولجميع المسلمين من بعده . والفتح هو لانتشار الإسلام في العالم ، وقد حدث ، وهو مستمر في الحدوث أيضا .

يمثل القرآن كان مقدورا للعرب ، ثم صرفهم الله عنها . واما على رأى من يرى أن ذلك ليس مقدورا لهم ، فلا يكون غيبا . الا ترى أن من قال أن المحدث لا يقدر على اكتساب الاجسام ولا الألوان ، أن ذلك لا يسمى غيبا . لأن العقل يدل عليه كما يدل على استحالة اجتماع الضدين (١) .

فصل

فى المعجزات الحسية

قال الإمام أبو المعالى : « للرسول عليه السلام آيات

لا تحصى سوى القرآن كأنشقاق القمر وانطاق العجماء ونبع الماء من خلال الأصابع وتسبيح الحصى وتكثير الطعام القليل » الى آخر الباب .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه الامور كلها وان كانت

قد نقلت نقل آحاد فاتها فى الجملة تعطى التواتر (٢) لأنها متفقة فى أن النبى ﷺ انخرقت له العادة .

(١) المفسر جابيه الصواب فى رايه هذا . فان الله يتحدى العرب والعالم والجن ، على ان ياتوا بمثل هذا القرآن . ثم يخبر عما سيحدث مستقبلا بقوله : انهم لا يقدرون . واخباره هذا غيب . وقد وقع بالفعل ولو قال قائل أن العرب عارضوا فى زمان النبوة ، ولم تنقل اليها فى الكتب . فان الرد عليه يكون بأن العرب اليوم والعالم . هل يقدرون على المعارضة ؟ ان العلماء اذا درسوا يضعون اوقاتها . واذا ألفوا يضعون اوقاتها . ثم يعيدون النظر فيما درسيه وفيما الفوه . وفى النهاية قد يخطئون . والنبى محمد ﷺ اميا غير قارئ ولا كاتب . واتي بمعالي صحيحة فى اساليب فصيحة . وهذا يدل على أن القرآن من عند الله .

(٢) قول المفسر : انها نقلت نقل آحاد : صحيح . وقوله : وهى فى الجملة تعطى التواتر : غير صحيح . لأن الآحاد معارض بآيات فى القرآن تنفى المعجزات الحسية . ولو لم يكن الآحاد معارضا ، =

رأى... كما أنا نعلم سخاء « حاتم » معلوم تواترا ، وأن شجاعة أمير المؤمنين « علي بن أبي طالب » رضي الله عنه - معلومة بالتواتر ، لكن اتحاد الأختار عنهما ، لم تنقل إلينا تواترا .

ومن معجزاته صلوات الله عليه : النور الذي أغطاه « الدوسن » فكان بين عينيه . فقال يارسول الله : انها مثلة ، عسى أن يكون في شئ عزيز ذلك ، فكانت في سوطه . فلما أتى قومه وكان على البعد منهم رأوا ذلك النور فعجبوا له ، فعرفهم ان ذلك ببركة رسول الله ﷺ ، فأمن منهم من آمن به ، وبذلك النور آمن أبو هريرة رضي الله عنه .

ومن ذلك سعى الشجرة إليه في حديث « الأراشي » .

ومن ذلك انبأؤه صلوات الله عليه عن موت النجاشي ونعيه له في اليوم الذي مات فيه .

ومعجزاته صلوات الله عليه موجودة بعد استئثار الله به .

كان عندنا بقرطبة - حرسها الله - رجل صيرف ، يسمى « عبد الله بن عبد الحق » كان قد تعطلت قدمه ، ولم تنبعث إلى المشي ساقه ، فعالجه في ذلك أساة الوقت وأطباء العصر ، فما نجح لهم طب ،

في لافادت جملته التواتر . - على رايه - الأحاد معارض بمثل قوله تعالى : « أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم » ؟ والآيات التي تثبت انشقاق القمر والاسراء ، وغير ذلك من المعجزات الحسية هي آيات متشابهة غير محكمة . فلا يكون أحد معنيها حجة في محل النزاع الا اذا انضم إلى المحكم . فانشقاق القمر يحتمل وضوح أمر الاسلام ، ويحتمل الانشقاق الحقيقي . فلذلك هو متشابه . ومحكمة هو : « أو لم يكفهم ... الخ » والمتفق مع المحكم هو وضوح أمر الاسلام . وقد حاول بعض العلماء التوفيق بين الآيات النافية للمعجزات الحسية وبين الآيات المثبتة لها بالمتشابه بقولهم : ان المنوع هو الآيات التي اقترحتها قريش خاصة مثل قلب جبل الصفا ذهباً .

ولا اجدي لهم دواء ، فنهض من « قرطبة » - حرسها الله - رجال
يقصدون الحج ، ويؤمنون أداء الفريضة ، فرغب الى ذي الوزارتين ،
الفقيه المحدث ، الكاتب « ابي عبد الله : محمد بن ابي الخصال » -
رضي الله عنه - ليكتب له كتابا الى قبر النبي ﷺ يستشفى به ويسترقى
ببركته .

فكتب رضي الله عنه ما نسخته : بسم الله الرحمن الرحيم .

صلى الله على سيدنا محمد .

الى البشير النذير ، والمصراع المنير ، المخصوص بالتعزير والتوقير ،
والبيت المقدس بالتطهير : خاتم النبيين وسيد المرسلين ، والشفيع الى رب
العالمين .

من عتيق هداة وزائره بمحبته ورضاه ، المستكشف ببركته لبلواه ،
المستشفى بشفاعته في دنياه واخراه : « عبد الله ابن عبد الحق »

له قدم - قد قيد الدهر خطوها فلم يستطع الا الاشارة بالكف
ولما رأى البرواد يبتعدونه وقد عاقه عن قصده عائق الضعف
بكا اسفا ، واستودع الركب ، اذ غدوا تحية صدق تنعم الركب بالعرف
فياخاتم الرسل الشفيع لربه دعاء مهيب خاشع القلب والطرف

عتيقك « عبد الله » ناداك ضارعا
وقيد اخلص النجوى ، وايقن بالعطف

رجاك لضر اعجز الناس كشفه ليصدر داعيه بما شاء من كشف

لرجل رمى فيها الزمان ، فقصرت
خطاها عن الصبف المقدم والزحف

واني لا رجـو ان تعود سوية
برحمة من يحيى العظام ، ومن يشف

فانت الذي نرجوه حيا وميتا
لصرف خطوب ، لا يزيغ الى صرف

عليك سلام الله عـدة خلقه
وما يرتضيه من مزيد ، ومن ضعف

فما هو إلا أن وصل الكتاب ، إلى القبر المكرم ، فبرىء (١) الرجل واستقل ، وعالنته مبلا مفيقا . وانتقل من « قرطبه » إلى « اشبيلية » . ولقيته بها .

وحدثني رجل يكنى بـ « أبي المجالي » وكان حين التلاوة للقرآن في المسجد الجامع بـ « قرطبة » في بلاط به ، يعرف ببلاط التوحيد .

وسبب تسميته بذلك : أنه كان موضع هيكل النصارى ، حين كان كنيسة ، فرأى المسلمون أن يغيروا ذلك التثليث بالتوحيد ، وسمك جامع « قرطبة » وضعت فيه ألواح ، وزينت بزينة الديباج ، فكتب في دائرة من تلك الدارات : لا إله إلا الله . وجرت العادة بأن يخص كل ليلة جمعية بسراج يوقد فيه ، فكتب جالسا يوما في ذلك البلاط مع قوم يجلسون معي والرجل المذكور جالس مع جماعة أخرى ، فلما انفصل عنهم جلس إلى ، وقال لي : حدثت هؤلاء القوم بجديث ، أريد أن أحدثك به . فقلت له : شأنك وذلك . فقال لي :

حججت ثم أخذت في الزيارة فإذا رجل « يمان » سيد من سادة « اليمن » قد استحسن قراءتي ، فقال لي : يا أستاذ . وكان هذا الاسم غالبا على ، أريد أن تؤم بي ، وتكون في نفقتي فأجبتني إلى ذلك ، ثم صرنا ، فلما دأبنا « المدينة » - قدسها الله - وقف عشرة رجال من التجار إلى ذلك اليماني ، صاحبي - واليمانون لهم كرامة عند أهل المدينة ، لأنهم يمتارون من عندهم - فقالوا : يا أبا اليمن نحن تجار ليس عندنا ذهب

(١) أن هذا الرجل - في علمنا - دعا الله على مبلغ اعتقاده . والله تعالى هو الذي يكشف الضر ، ويجيب المضطر إذا دعاه . لقد غرس العلماء في قلبه أن التوسل بالقبر الشريف جائز ، فتوسل به . ولجسنته شفاء الله وعافاه . والراسخون في العلم يردون التوسل بالقبر أو بغيره ، أو بأي شيء ، ويقولون : العمل الصالح من الانسان هو الوسيلة للتقرب إلى الله . وقولهم هو الصحيح .

رشاحن ، الا سلعا نروم بيعها ، فتريد منك ان تكفل عند المكاس ، ريثما
يتبيح وتؤدى اليه .

فقال لهم اليماني : افعل ذلك .

قال ابو المعالي : وكنت قد اعددت المكس ، ولم تكن لي تجارة
أحاولها ، فقلت لليماني : يا أبا اليمن عسى ان تكفلني ، كما كفلتهم ،
فقال لي : افعل ، فخرج المكاس الينا ، فكفل أحد عشر رجلا ، فرضى
المكاس بكفالتهم ، وأنس الى ضمانه .

فلما دخلنا « المدينة » وزرنا القبر ، وسلمنا على رسول الله ﷺ ونخف
ذلك الأزدي حام ، دنوت من القبر ، فقلت : يا رسول الله أنت الذي بعثك
الله بالمعجزات ، وخرق على يديك العادات ، التي قد عرفناها بالنقل
وان حرمتنا مشاهدتها . وان هؤلاء بعدك وضعوا في مدينتك مكسا لم
تشرعه ، وأكل مال بغير حق لم تأذن فيه ، واني أتوسل بك الى مرسلك
في أن يدفع الله عنى هذا المكس ، الذي أعددته في جيبى ، لألحق بمن
شاهد معجزاتك .

ثم انصرفت وجعلت كلما زرت القبر كررت الدعاء .

وأقمنا بالمدينة ثلاثة أيام ، فلما كان في اليوم الثاني جاء المكاس
الى اليماني ، فقال له : يا أبا اليمن كفلت لي أحد عشر رجلا ، ادى
منهم عشرة ، وبقي واحد ، فرجف قلبي عند قوله . فقال له اليماني : فمن
أدى اليك ؟ ادى الى الأستاذ ، فقامت من فوري الى القبر ، فقلت
يا رسول الله قد بدت لي مخايل صدق توسلى بك ، وانا أتوسل بك
الى الله في أن يثبت هذا المكاس على غلظه ، ويقره على غلظه ، ويقره
على غفلته .

ثم تكرر المكاس الى اليماني ، متأسفا على فوات الحادي عشر .
وهو مع ذلك يشهد لي بالأداء ، ويقر لي بالانصاف ، فلما تكرر ذلك منه

كشفت الأمر الى اليماني ، وحدثته بما كان منى عند القبر ، وأخذته
بالكتمان على ، والا يكشف أمرى ، ولا يبوح بسرى .

فقال لى : واعجبا لك . او أبطل معجزة رسول الله ﷺ ؟ والله
لو فعلت ذلك لكنت كافرا .

فلما كان يوم ارتحالنا خرج « المكاس » داعيا على نفسه بالويل
والثبور ، يقول : انما مكى عند أحد عشر رجلا ، أدى منهم عشرة وبقى
واحدا . أدى الأستاذ . لا يبدأ بأحد الا بى . فقلت له مستوثقا من صحة
هذا الخبر بالله هكذا كان الخبر . فقال لى : أى والذى لا اله الا هو (١) .
وحدثنى الحاج القواس ، المعروف بـ « ابن الشواش » قال :
حج أبى وأنا صغير ، فاحتملنى . وكان والده نجارا محسنا . فاحتجج
اليه ليحمل الى « المدينة » لاقامة شباك يحول بين الحمام وبين القبة
التي على قبر النبي ﷺ لرؤيا رآها رجل ، كان يلزم المسجد ، فأمره
رسول الله ﷺ أن يأمر الوالى لأن يحال بينه وبين الحمام .

فانتهى الأمر الى ملك بنى العباس ، قال الحاج : فصعد رسول
ملك بنى العباس ، وهو أمير الحاج ووالى المدينة ووالدى وتبعته أنا
حتى [اذا] جئنا الى ظهر المسجد ، رأينا ستارة قد صنعت لانتجاوز ،
وبالقرب من تلك الستارة باب لاطىء بالمسطح ، قد صفح بالصفير .

(١) المؤلف وقع فى خطأ فقهى . وهو أن الضامن غارم . واليماني
كان يجب عليه إذ علم بأن الأستاذ لم يؤد أن يؤدى عنه ، أو يلزمه بالأداء .
وهذا « المكاس » لم يفعل ما يخالف الشريعة . فعند دخول « المدينة »
كان الزائرون يدفعون ضريبة الى شيوخ القبائل ، فى مقابلة حماية تجارتهم
من المعتدين ، أو تسهيل البيع والشراء ، أو ما شابه ذلك . ولو كان فعلهم
مخالفا للشريعة ، لما تركهم الولاة يفعلون ما يحكيه المؤلف . وهذا المكاس
لما قال : ان الأستاذ قد أدى ما عليه ، ربما كان قوله لشبه الأستاذ بغيره ،
فان الناس فى الزمان القديم كان زيهم واحد ، أو لغلبة الزحام وكثرة
المشاغل وما شابه ذلك .

فقال والدنيا عن ذلك الباب ما هو ؟ وما أمره ؟ فقيل له : في هذا
الباب عجيب . وذلك أن أهل المدينة إذا أبطأ عنهم المطر ، فتحسوه ،
فمطبروا . فإذا أخذوا أربهم من المطر غلقوه ، فانقشع المطر .
قال : وعزموا على أن يكون ذلك الشباك من الصندوق المعاصري
والأبنوس الهندي .

قال حاكي الخبر : فاحتيج إلى المطر ، ففتح الباب « قيم » من
المتصرفين في المسجد ، ثم خرج ذلك القيم إلى « خبير » لبطحة عرضت
له وأقام فيها أياما . فالح المطر على الناس ، ثم تنبهوا فجاءوا إلى
الباب فلقوه مفتوحا ، فأغلقوه فانقشع المطر (١) .
فمعجزاته صلوات الله عليه وسلامه لم تنقطع .

قال الإمام أبو المعالي : « وأما انشقاق القمر ، فقد أنبأت
عنه آية من كتاب الله ، ثبت نقلها تواترا » (٢) .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ان كان انشقاق القمر ، لم
تنقل مشاهدته الينا تواترا ، فالقرآن العزيز قد أخبر به . وهو منقول
تواترا . والذي منع من أن ينقل الينا تواترا ، على أن العادات توجب
أن كل ما حدث من أمر عجب وحادث يديع ، فإنه ينقل تواترا ، لأن
هذه الآية كانت ليلة صادفت الناس منقسمين ، منهم نيام ومنهم
مستكنون في أكنان ، ومنهم غافلون ، ومنهم من رأى الانشقاق فظنه
انقراض كوكب .
فلما انقسمت الحال هذا الانقسام ، لم يكن الذين تحققوا انشقاقه
إلا عددا لا يبلغون عدد التواتر .

(١) « ان رحمت الله قريب من المحسنين » وإذا أراد الله أمرا ،
هيا له الأسباب .
(٢) لكن المعنى متشابه غير محكم .

باب في السمعيات

« قال الإمام أبوالمعالى : « اعلموا أن أحق ما يفتح الباب به ، معنى النبوة ، فليست النبوة راجعة الى جسم النبي » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح اذ لو كانت النبوة راجعة الى جسم النبي ، لما انفرد بها دون سائر الأجسام . وكذلك أيضا لا يرجع ذلك الى عرض من أعراضه ، لأن كل عرض يقوم بجسم يماثله ، ولا يصح أن يصرف ذلك الى علم النبي بكونه نبيا من وجهين : أحدهما : أن غيره يشاركه في العلم بكونه نبيا ، وينفرد هو بذلك دون من يشاركه في العلم .

وثانيهما : (١) : فان العلم لا يد له من معلوم ، واذا كان معلومه النبوة ، فعنها يقع السؤال . والنبوة انما ترجع الى قول الله تعالى لمن يصطفيه : أنت رسولى : وكما أن الأحكام الشرعية مستندة الى قول الله جل وعز وكلامه وأمره ونهيه ، فكذلك المخبر بالأحكام الآتى بها : يرجع أيضا الى كلام الله جل وعز .

(١) وأيضا : ص

فصل

في عصمة الأنبياء

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : بينوا عصمة الأنبياء

وما يجب لهم . قلنا : تجب عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة . وهذا ما نعلمه عقلا . ومدلول المعجزة صدقهم فيما يبلغون »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت المعجزة تقوم مقام

قول الله جل وعز « صدق عبي » والصادق لا يصدق الا صادقا . وقد ظهرت المعجزات على أيديهم ، فوجب ان يكونوا صادقين فيما يخبرونه عن الله جل وعز .

وأما عصمتهم عن المعاصي فهم معصومون عنها اجماعا . وقد تقدم من قولنا : ان التعبير عن هذا بالاجماع فيه نظر ، اذ لا يعم الأعمار ، لان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة رسول الله ﷺ ، المعاصرون له يعلمون عصمتهم كما يعلمها من جاء بعدهم ، فالأولى ان يقال : علم من دين الأمة (١) ضرورة ان الأنبياء - صلوات الله عليهم - تجب عصمتهم من

(١) قال الامام فخر الدين الرازي في كتابه « عصمة الأنبياء » : والذي نقوله : ان الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - معصومون في زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد ، أما على سبيل السهو ، فهو جائز « ا . هـ

وقال ابن حزم في كتابه « الفصل في الملل والأهواء والنحل » : « ذهبت طائفة الى ان الرسل عليهم السلام يعصون الله في جميع الكبائر والصغائر عمدا . حاش الكذب في التبليغ فقط . وهذا قول الكرامية من المرجئة ، وقول ابن الطيب الباقلائي من الأشعرية ، ومن تبعه ، وهو قول اليهود والنصارى . وسمعت من يحكى عن بعض الكرامية : أنهم يجوزون على الرسل الكذب في التبليغ . وأما هذا الباقلائي ، فانا رأينا في كتاب صاحبه « أبي جعفر السمناني » - قاضي الموصل - أنه كان يقول : كل ذنب دق أو جل ، فانه جائز على الرسل ، حاش الكذب في التبليغ فقط . قال : وجائز عليهم ان يكفروا « ا . هـ

الذنوب وعن المعاصي . وتعلم أيضا : أن الأنبياء قد اختارهم الله لاصلاح الخلق ، أنهم يكونون في عامة الصلاح ، اذ لو لم يكن الأمر كذلك لنفرت النفوس عنهم ، ويتطرق الريب الى صحة ما يأمرون وينهون عنه ، حتى يقول القائل : ان هذا لو كان صحيحا لبادر هو اليه .

واما الذنوب الصغائر فان الأمر فيه مظنون غير معلوم ، ان لم يثبت في ذلك قاطع سمعي ، ولا دليل عقلي .

وذكر الامام ان الأغلب على الظن جوازها . ولكن ما ورد من ذلك من أقاصيص الأنبياء فانما هي همات وخواطر أوليات ، لاتستمر ولا تثبت . كقوله تعالى : « ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك » [الفتح ٢] والأنبياء لمعظم مناصبهم يعاتبون على الصغير من الأمور كما يعاتب غيرهم على الكثير منها :



قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : قد استوعبتم ما يليق

بالمعتقد ، واضربتم عن الرد على « العيسوية » قلنا : انما فعلنا ذلك تملا لوضوح تناقض قولهم بانهم التزموا شريعته ثم انهم كذبوه [لاننا نعلم أن صلوات الله عليه ادعى أنه رسول الى الثقليين (١)] وانه ارسل دعائه الى الأكاسرة وملوك العجم ، فوضح بهذا القدر سقوط مذهبهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كان النبي صلوات الله عليه

صادقا بتصديق المعجزة له ، وقد أخبر عن الله أنه ارسله الى الأسود والأحمر ، فكيف يوجبون له الصديق في النبوة ويكذبونه في عمومها ؟ هذا اضطراب من قولهم ، وتناقض من مذهبهم - كما قال -

(١) وقد علمنا ضرورة أنه ادعى كونه مبعثا الى الثقليين : ط

فصل

القول فى السمعيات

قال الإمام أبو المعالى : « اعلموا - وفقكم الله : أن أصول العقائد تنقسم الى ما يدرك عقلا ولا يسوغ تقدير ادراكه سمعا » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ذكر الامام ان كل ما يدرك عقلا فى العقائد ، فانه ما يقدم العلم به على العلم بكلام الله جل وعز ، كالعلم بوجوده - جل وعز - وصفاته النفسية وصفاته المعنوية ، ووحدته ، والعلم بما يستحيل عليه . فهذا كله لا سبيل الى العلم به الا من طريق العقل ، لأن السمعيات كلها تستند الى كلام الله جل وعز ، فكل ما يستند الى كلام الله فهو معلوم سمعا لا عقلا ، كاحكام التكليف على ما سبق بيانه - وأما ما يشترك فيه أدلة السمع وأدلة العقل فهو نحو اثبات الرؤية والعلم بأن الجارى تعالى هو المتفرد بالخلق والاختراع فان الرؤية ثبت جوازها عقلا ، وثبت وقوعها سمعا . وانفراد الله تعالى بالخلق علم قطعا وشهدت الشواهد السمعية بصحة ذلك . وأما العلم بالنبوة ، فانه أيضا مستند الى العقل .

نعم وان كانت متأخرة عن العلم بكلام الله تعالى ، لأن طريق ثبوتها المعجزة .

قال الإمام أبو المعالى : « فاذا اثبتت هذه المقدمة ، فيتعين بعدها على كل معتن بالدين » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا أن الشرع لا يأتي

مناقضا للعقل ، فإذا ورد في السمعيات ما وزد من طريق القطع ، وكان جائزا في نفسه ، فلا يد من القبول لها والتصديق بها . وما لم تثبت بالأدلة السمعية ، وللتأويل فيها مجال ، فلا نقطع بها . لكن يغلب على الظن ثبوت ما أثبتته الدليل السمعي المظنون ، لأن الاعتقاد عمل من الأعمال . والأعمال كما تتوجه بالمعلوم ، فكذلك تتوجه بالمظنون . وإن كان الآتي مما لا تقتضيه العقول ولا تجوزه . وهو مردود على القطع ، ولم يأت بالشرع نص لا يحتمل التأويل ، وهو مخالف للعقل .

فصل

في الأجال

قال الإمام أبو المعالي : « الأجال يعبر بها عن الأوقات . فأجل كل شيء وقته . وأجل الحياة وقتها » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المتعارف عند الجمهور أن الأوقات

ما كان عن حركات الفلك وتعاقب الليل والنهار ، وإذا تم تحقيق ذلك . قيل أن الوقت : مقارنة متجدد لمتجدد ، وذلك المتجدد يجوز أن يفرض وجودا ويجوز أن يفرض عدما ، ولا يجوز أن يقرب متجدد بثابت ، ولا ثابت بمتجدد ، إلا ترى أنك تقول : « قام زيد عند طلوع الشمس » فقيام « زيد » متجدد ، وطلوع الشمس متجدد .

ولو قلت : « قام زيد والسماء مرتفعة على الأرض » أو « قام عمرو ، والأرض مستقلة عن السماء » لم يكن ذلك صحيحا ، لأنك لم تقرب متجددا بمتجدد .

وتظير كون العدم مؤقتا به : قولك : « تحرك الجوهر عند عدم

السكون منه « وأما قول من قال : إن كل موجود مفتقر الى زمان .
وقضوا بذلك على ثبوت أوقات غير متناهية ، فقد سبق الدليل على
فساده . ولو كان أيضا كل موجود مفتقرا الى أوقات ، والأوقات
موجودة ، لافتقرت أيضا الى أوقات ، ويتسلسل القول .

والمقصد من هذا الباب : أن من قتل فقد مات بأجله ، لأن البارئ
جل وعز علم منتهى أمره وتمام أجله ، وما علم الله أنه يكون فيكون
لامحالة . ولو قدر أن البارئ جل وعز علم أن أجله متأخر ، وادعى مع
ذلك أن القاتل قطع أجله ، لكان ذلك قادحا في علم الله تعالى .

فإن سئلتنا وقيل لنا : لو قدر عدم القتل ، فكيف كان يكون الأمر ؟
فمن المعتزلة من قال : لو قدر عدمه لبقى على أصله في أن القاتل هو الذي
قطع أجله - وقد تبين فساده - ومنهم من قال : أنه لو قدر عدم القتل
لمات حتف أنفه . وذلك كله باطل . فإن معلوم الله حين وعينه لا يتبدل
ولا يخالف العلم . وكل من علم الله أنه يقتل فإنه يقتل لامحالة إذ لو لم
يقتل لخالف العلم المعلوم . قال الله تعالى : « يقولون : لو كان لنا من
الأمر شيء ، ما قتلنا ههنا . قل : لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب
عليهم القتل إلى مضاجعهم » [آل عمران ١٥٤]

وإن قدر مقدر عدم القتل ، وقدر معه أن يكون المعلوم لا يقتل ،
فلا قطع ههنا ، لأن هذا جائز عقلا . وذلك جائز عقلا . وقد قال الله
تعالى : « فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » [النحل

[٦١]

وأما قوله تعالى : « وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في
كتاب » [فاطر ١١] فإن هذا متناول . والتقدير : وما ينقص من عمر أضرابه
ولداته ، لأن الرجلين قد يكونان في سن واحدة ، ويسبق موت أحدهما للآخر

ويعمر الآخر بعده ، فكل من عمر : فيما سبق في الكتاب ، كسل من ينقص عمره عن عمر الأول : فيما سبق في الكتاب .

وقد يحتمل أيضا أن تكون الزيادة والنقصان في معنى المحو والاثبات ، لأن الملائكة تدفع اليهم صحائف ، ظاهرها الاطلاق ، وقد تقيدت في علم الله بشريعة ، فيكون النقص بما تقيده بمشيئة الله تعالى ، التي ظاهر الاطلاق لا يقتضيها . فكذلك المحو والثبوت .

فالثبوت هو أن يكون المطلق جاريا على اطلاقه غير مقيد ، والمحو (١) هو جرى الأمر على طريق التقييد الذي لم يتضمنه الاطلاق .

فصل

في الرزق

قال الإمام أبو المعالي : « الرزق يتعلق بمرزوق ، يتعلق النعمة بالمنعم عليه . والذي صح عندنا في معنى الرزق : أنه كل ما انتفع به منتفع فهو رزقه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الرزق عند أهل السنة لا يتوقف على الملك ، حتى يقال : كل ملك لملك فانه رزقه . اذ يلزم من ذلك أمران باطلان :

أحدهما : أن يقال : ان البهائم تملك ، لأنها ترزق . قال الله تعالى : « وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها » [هود ٦] وايضا : فلو كان ملك المالك رزقا له ، وجميع المخلوقات ملكا لله تعالى ، لوجب أن يكون رزقا له ، ولما ألزم المعتزلة هذا ، زادوا في وصفهم أن قالوا : هو كل

(١) والمحق : ص

ما انتفع به المرزوق من ملكه ، يقيده وبالانتفاع ، فخلصنا من ملك الله
جل وعز .

ويبقى عليهم الألزام الآخر ، وهو كون البهائم مألكة قاذًا تمهد وكان
الرزق راجعا الى ما ينتفع به المنتفع ، فان ذلك مقترن بكل ما ينتفع به
المنتفع في جسمه وغذائه ولياسه وادراكه ، حتى ان سماع الأصوات
المستلذ بسماعها ، رزق لسماعها .

ولما تقرر هذا من اصلنا ، ألزمتنا المعتزلة أمرا نلتزمه ، فقالوا : الغاصب
إذا غصب مالا وانتفع به ، فأوجبوا أن يكون ذلك المال رزقا له . والرزق
لا يد للإنسان منه . وإذا كان الرزق قد ضمنه الله جل وعز فمن تناوله
سقطت اللائمة عنه .

وهذا الذي قالوه لا وجه له ، لأننا نقسم الرزق الى حلال وحرام
ومباح ومحظور ، وهذا مشهود من كلام الجمهور . ألا ترى أنهم
يقولون لمن كان كسبه أبدا حراما : فائق عاش من الحرام . وأما قولهم :
ان المرزوق لا يدفع عن رزقه ، غير مسلم . لاسيما على أصولنا . ثم
هذا يعارضه قولهم : ان القدرة على الايمان هي القدرة على الكفر ، فاذا
لم يبطل عندكم ان يكون الكافر معانا بخلق القدرة على الكفر ، لم
يبعد أيضا ان يمكنه من مال مغبوب ينتفع به . ثم قاعدتنا في خلق
الأعمال ومطالبة الله لنا بما هو فعله واقامة الحجة في ذلك ، يرد
قولهم .

ثم ان البارئ جل وعز يطالب ولا يطالب . ولا يجب عليه شيء .
كما سبق مما تقدم . ثم ان ما أرادوا أن يشنعوا به علينا ، كانت الشناعة
في حقهم أوكد ، فانه يلزمهم أن يقولوا : ان الغاصب لم يدر الله عليه
رزق . والله تبارك وتعالى قال : « وما من دابة في الأرض الا على الله
رزقها » لكن المعتزلة كما كسرت قوله تعالى : « نخلق كل شيء » ان الرعد

[١٦] حتى جعلت أنفسها تخلق كما يخلق الله . كذلك أيضا كسرُوا قول
الامة : الله رازق كل حي .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ومن اتسع ملكه ولم ينتفع به .
يقال له : لم يجعل الله ما خوله رزقا له » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : والتحقيق في ذلك : ان
الانتفاع بمجردة ليس هو الرزق ، لان الانتفاع امر يجده المنتفع ، وانما
الرزق هو المنتفع به . ولو انا نصرف الرزق الى الانتفاع ، لأخرجنا
المطعومات والمشروبات وجميع الاقوات عن ان تكون أرزاقا . والله جل
وعز قد سماها رزقا . قال الله تعالى : « والنخل باسمات لها طلع نصيد ،
رزقا للعباد » [ق ١٠ - ١١] وكما سماها رزقا سماها متاعا ، فقال
تعالى : « انا صببنا الماء صيا ، ثم شققنا الأرض شقا ، فأنبتنا فيها حبا .
وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا ، وفاكهة وأبا ، متاعا لكم
ولأنعامكم » [عبس ٢٥ - ٣٢] وباب الأرزاق والأجال انما يقع التنازع
فيه بيننا وبين المعتزلة في عبارات وأما المعنى فليس بيننا وبينهم فيه
كبير الاختلاف .

فصل

في الأسعار

قال الإمام أبو المعالي : « الأسعار كلها جارية على حكم
الله تعالى ، وهي اثبات أقدار ابدال الأشياء ، اذ السعر يتعلق بما
لا اختيار للعبد فيه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : عادة الله جارية أن الاقنوت

إذا كثرت وعمت ، نقصت قيمها واثمانها ، وكثرت قيمها . والذي
يكثرها هو الله جل وعز ، والذي يقللها هو أيضا . لا اله الا هو .

وكثرت اثمانها إذا قلت ، هي أيضا عادة أجراها الله تعالى ، ولو
شاء كسر تلك العادة ، لكان ذلك ممكنا .

وأما المعتزلة فانهم يصرفون التسعير الى أفعال العباد ، فيسألون
عن قولهم هذا ؟ ما مقصدهم به ؟ أيريدون أن تكثير الطعام هو من
فعلهم ؟ فهذا باطل ، لأن الطعام أجسام ، والأجسام لا يقدر عليها
المحدثون . وان قالوا : ان التسعير هو رد العادة التي أجراها الله جل
وعز بأن الكثرة من الأطحمة يقل ثمنها ، فهذا أيضا باطل ، لأن العادات
لا تنخرق الا لنبي أو ولي - على ما سبق - أو يقولوا : ان التسعير هو
لفظهم بتقدير الاثمان ، فان ذلك أيضا على أصولنا خلق لله لأن نطق
الناطقين خلق لله كسائر أفعالهم . وتبين بذلك كله بطلان قولهم ،
وتحقيق انفراد الله جل وعز بفعل ذلك .

باب

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال الإمام أبو المعالي : « قد جرى أصل المتكلمين بذكر

هذا الباب في الأصول ، وهو بمجال الفقهاء أجدر » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر واجبان في الشرع ، يدل على ذلك : القرآن العزيز والسنة .
 واجماع الأمة . فالقرآن قوله تعالى : « وأمر بالمعروف وانه عن المنكر »

[لقمان ١٧]

وجاء في الأثر أن مثل القوم الذين يعصون الله فيتركون على
معاصيهم ، كمثل قوم في سفينة . فذهب ذاهب منهم الى أن يخرقها .
فان منعوه وأخذوا بيده ، نجا ونجوا . وان تركوه هلك وهلكوا .

والأمة مجمعة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ثم ان المنكرات تنقسم الى ما ينكرها جميع الأمة ، والتي ما يستقل
بانكارها الأئمة ، وينفردون بذلك . فالاول : كنهاى تاركى الصلاة عن
تركها ، وأمره بفعلها ونحو ذلك ، من انكار المعاصى . والثانى : هى
اقامة الحدود ، والافادة من القتل ونحو ذلك . هذا مالا يصح ايقاعه
الا من الإمام ، وأما من زعم من الروافض (١) :

(١) الروافض هم الشيعة . وفي عصرنا هذا ، خالفوا كلام المفسر ،
ودعوا الى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فان شاه ايران ، لما انحاز
الى أمريكا وأدخل السينما والتليفزيون فى ايران على غرار السينما =

أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كل شيء متوقف على ظهور
الامام ، فانه باطل باجماع المسلمين ، قبل هذا الرأي . وكل رأى يكسر
الاجماع فانه مردود .

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم حكم الشرع ينقسم الى

مايستوى في ادراكه الخاص والعام ، من غير احتياج الى اجتهاد ،
[والى ما يحتاج فيه الى اجتهاد] فاما ما لا حاجة فيه الى الاجتهاد ،
فللعالم وغير العالم ، الأمر فيه بالمعروف والنهي عن المنكر « الى آخر
قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نحن نعلم ان ترك الصلاة

وفعل الزنا وشرب الخمر ونحو ذلك مما يشترك فيه وفي العلم به ،
العلماء ومن سواهم . فلكل واحد منهم أن ينكر ذلك . وقد تأتي مسائل
لايستقل بعلمها الا الفقهاء كدقائق مسائل الربا ونحو ذلك ، فهذا لاينكره
الا العالم . لأن غير العالم لايعرف حقيقة ذلك .

والتليفزيون في أمريكا . وظهرت الخلاعة في بعض الشيعة ، قام
« الخميني » بالدعوة الى الأخلاق العظيمة ، وتحقيق الخلافة الاسلامية
في شخصه . ولما تحقق له ذلك ونشر الاسلام على مذهبه بدون ميوعة
أو خلاعة ، تحمس المتدينون في الدول الاسلامية السنية على ان يبعدوا
حكوماتهم عن أمريكا . ولذلك أوعزت أمريكا الى حكام العراق - وهم
بعثيون علمانيون - أن يحاربوا ايران . خوفا من أن يكون الخميني
خليفة على الشيعة وأهل السنة معا . وقد هجمت العراق على ايران ،
وفاجأتها بالهجوم وانتصرت عليها في البدء . واليوم قد تبدل الحال -
فالعراق يطلب الصلح ، وليس من يسمع له .

واعلم: أن المجتهد لا ينبغي له أن ينكر على مجتهد ، فلا يجوز للحجازي أن ينكر على العراقي شرب النبيذ ، لأن كليهما أداه اجتهاده الى ما رآه ، فالحجازي أداه اجتهاده اليه أن قليل النبيذ وكثيره حرام ، والعراقي أداه اجتهاده الى أن القليل الذي لا يسكر حلال .

وكذلك المالكي لا ينكر على الحنفي تزوج الرجل المرأة بلا ولي ، كما تباعه بلا ولي ، لأن الحنفي رأى ذلك عن اجتهاد وهذا على أصل وهو أن كل مجتهد في الفروع مصيب عندنا ، لأن المجتهد مأمور بأن يقف حيث أداه اجتهاده اليه ، فإذا أدى اجتهاد مجتهد إلى تحريم شيء ، وأدى اجتهاد الآخر إلى تحليله ، فكلاهما مؤتمر بأمر الله جل وعز .

ومن زعم أن المصيب منهما واجد - وإن كان هذا الرأي ليس بالمختار - فإن المصيب منهما غير متعين ، ولم يلزم لذلك أن ينكر أحدهما على الآخر .

ثم ليس من شرطه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون موفقا غير متلبس بشيء من الذنوب ، لأن موقعة الذنب معصية ، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معصية ، فإذا فعل أحد الأمرين - وهو الأمر بالمعروف - فقد أدى فرضا - وارتكابه للمعصية يكون مطالبا بها .

ولو كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يصح إلا ممن يتنظف عن الذنوب ، ويتطهر عن المعاصي ، لوجب اشتراط عصمته . والعصمة لا تكون إلا للأنبياء ، والأمر بالمعروف . يكون على ثلاثة أوجه :
أحدها - وهو أولاها - : الدفع باليد .

والثاني : القول باللسان .

والثالث : الانكار بالقلب - وهو أضعفها - نكن التغيير باليد يكون ما لم ينته الأمر إلى إثارة قتال ، وإيقاد نار حرب . فإن آل الأمر إلى

ذلك لم يكن بد من اسناد الأمر الى السلطان ، لأن الذى له شهر السيف
واشراع الرمح ، الى من ظلم واعتدى من الرعية .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « واذا جار والى الوقت ، وظهر
ظلمه وغشمه ، ولم يرعو عما زجر عن سوء صنيعه بالقول ، فلاهل الحل
والعقد التواطؤ على درئه ، ولو بشره الأسلحة ونصب الحروب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال . لأن الوالى

الظالم لا ينبغى للمسلمين أن يقروه على ظلمه ، ولا أن يتركوه وارثا
معاصية ، بل لأهل الحل والعقد الذين نصبوه واليا أن يحطوه عن تلك
الرتبة ويسقطوه عن تلك الدرجة . والسلطان لا بد أن يكون له أتباع وشيخ
يوالونه ويتصرونه .

* * *

فان قام حماة له وانبعثوا زابين عنه ، فان لأهل الحل والعقد أن
يشهروا عليهم الأسلحة ويشرعوا اليهم الأستة حتى يزيلوه عن الأمرة
ويلحقون بأحاد الرعية .

قال الإمام أبو المعالي : « وليس للأمر بالمعروف والبحث

والتنفير والتجسس واقتحام الدور بالظنون » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الله جل وعز قد نهى عن

التجسس بقوله تعالى : « ولا تجسسوا » [الحجرات ١٢] والمنكر انما
يجب تغييره على من أظهره ، وأما من يستره فلا ينبغى أن يعرض له ،
وقد قال عليه السلام : « ياهزال هلا سترته بردائك ؟ » والنهى عليه
السلام لم يقم الحدود الا على من أبرز وجهه فيها .

باب

الاعادة

قال الإمام أبو المعالي : « مقصود هذا الباب يحصره فصلان : أحدهما : في تثبيت جواز الاعادة . والثاني : في وقوعها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تحقيق الاعادة : انها

وجود سبقه عدم (١) اذ لا يصح أن يعاد الا حادث . والحادث هو ما وجد بعد عدم . فاذا عدم ثم وجد ، كان معادا .

ومن النظر من طرا أن المعاد معاد لمعنى ، لانه قال : قد كان هذا الموجود يسمى حادثا ثم وجد فكان معادا ، فينبغي أن يكون ذلك متجددا عليه ، كما أنا اذا شاهدنا الجواهر ساكنا ثم رأيناها بعد ذلك متحركا ، فانا نعلم أن ذلك إنما كان لوجود الحركة ، فننقل في المعاد انه معاد لمعنى ، كما تقول في المتحرك انه متحرك لمعنى . وقالوا على ذلك : ان الاعراض لاتعاد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى .

وهذا الذي قالوه غير صحيح لأن المعاد هو الحادث، بعينه ، وكما أن الحادث ليس بحادث لمعنى ، فكذلك المعاد ليس معاد لمعنى .

ونظير كون المعاد معادا كون الباقي باقيا . وهو عندنا ليس راجعا الى صفة زائدة وانما هو نفس الحادث . ووجه جوازها أنها فعل بعد

(١) سبقه عدم ، سبقه وجود سبقه عدم اذا لا يصح : ص

عدم ، كما أن الحدوث بفعل بعد عدم . فلو لم يكن الاعادة جائزة لما كان الحدوث أيضا جائزا .

وافقنا المعتزلة على جواز اعادة الجواهر وقسموا الاعراض الى مايبقى ومالا يبقى ، واجازوا اعادة مايبقى منها ، كما اجازوا اعادة الجواهر ، واما مالا يبقى منها فانهم احوالوا اعادتها لأنها عندهم لاتكون الا في وقت معين لايجوز تقدير تقدمه عليه ولا استئخاره عنه . ولذلك منعوا اعادة مايقدر العبد عليه من الاعراض الباقية ، ولم يجعلوا ذلك مقدورا للخلق ولا مقدور للباري ، ومنعوا تعلق قدرة الباري به لكونه مقدورا لنا ، على اصلهم في أنهم يخلقون اعمالهم ، ومنعوا كونه مقدورا للعبد ، لأن قدرة العبد تؤثر في الوجود وقد سبق الوجود المتأثر فلا تؤثر في وجود آخر .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « وان سئلنا الدليل على جواز

الاعادة استثنائه من نص الكتاب ، وفحوى الخطاب وشبهها الاعادة بالنشأة الاولى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما سبق ان المعاد

لما كان هو الاول ، انبغى ان يجوز تعلق القدرة به ثانيا ، كما تعلقت القدرة به أولا ، واذا كان المعاد هو الاول وجاز حدوث الاول ، انبغى أيضا ان تجوز اعادته ، لأن الشيء لا يخالف نفسه . وهذا الذى قدرناه وقررناه لا يصح للمعتزلة لأن الأوقات عندنا لا تأثير لها في وجود شيء ولا في عدمه ، وأما هم فانهم منعوا اعادة مالا يبقى من الاعراض ، توهموا منهم ان وجوده بعد عدمه كاتصال وجوده . قيل لهم : هلا منعتم الاعادة لأن الوجود الاول اختص بوقت ، فهلا منعتم أيضا ان

يوجد في وقت آخر ؟ ثم يقال لهم : العرض الذي لا يبقى لما عدم ثم أعيد ، كانت اعادته الواقعة بعد عدمه ، كحدوثه الواقع بعد عدم . وليس ذلك كما لو فرض توالى وجودهما في وقتين ، لأنهما لو وجدوا في وقتين متواليين ، لاستحال عدم - كما قررناه - وكذلك أيضا يصرفون عن جواز الاعادة ، بمنعهم جواز اعادة مابقى من الاعراض اذا كان مقدورا للعبد .

قال الإمام أبو المعالي : « فأما وقوعها فمستدرك بالأدلة السمعية . وقد شهدت القواطع منها على الحشر والنشر والابتعاش للعرض والحساب والعقاب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه كلها معلومة من الشرع قطعا ، فلا حاجة الى اكثر القول فيها .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل هل تعدم الجواهر ثم تعادام تبقى وتنزول اعراضها المعهودة ، ثم تعاد بنيتها ؟ قلنا : يجوز كلا الأمرين عقلا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أجاز الامام ان تكون الجواهر تعدم . وهو الأولى . وأجاز أن تبقى جواهر ويكون العدم راجعا الى الاعراض .

والذي يدل على أن الجواهر هي المعدومة : أن البارئ - جل وعز - قاس الاعادة بالنشأة الأولى والنشأة الأولى وجدت الجواهر فيها بعد عدم ، ليصح التمثيل بين الاعادة والنشأة الأولى ، وكذلك قوله تعالى : « كل من عليها فان » [الرحمن ٢٦] يدل على عدم الجواهر والأجسام .

فصل

في جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع

قال الإمام أبو المعالي : « فمنا اثبات عذاب القبر (١)

ومسألة منكر ونكير » الى آخر قوله .

(١) هذه شبهة منكرى سؤال القبر ونعيمه أو عذابه - أذكرها من باب التوسعة في العلم ، لا من باب الاعتقاد الملزم ، فلكل انسان اعتقاده بحسب ما يفهم من الأدلة الصحيحة .

قالوا : ان في القرآن محكم ومتشابه . والمتشابه يرد الى المحكم . والمحكم هو قوله تعالى : « يومئذ يصدر الناس اشتاتا ، ليروا اعمالهم . فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » وهذا القول نص في اثبات رؤية الأعمال في الدار الآخرة ، والمجازاة على الأعمال في الدار الآخرة . ويؤيد هذا الحكم آيات اخرى كثيرة : منها : « يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها » فهي نص محكم يحتمل معنى واحدا هو الجدل في الآخرة . وليس قبل الجدل من مجازاة . وحيث اثبت في الآخرة ، ونفاه في القبر ، فان القبر قد خلا من عذاب أو نعيم ، لأنه قد خلا من سؤال وجدال فيه . وأما الآيات المتشابهة فمنها آية أهل فرعون وهي : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا . ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » وهذه الآية متشابهة لأن كلمة « النار » معنيين . فالنار قد تكون على الحقيقة ، وقد تكون على المجاز . فاذا كانت على الحقيقة فهي نص في عذاب القبر ، وعليه . يكون التعارض والتناقض ظاهرا في القرآن في اثبات عذاب القبر ، وفي نفيه . لأن « يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها » نص في النفي ، و « النار يعرضون عليها » نص في الإثبات . والنفي والإثبات لا يلتقيان . ولذلك اجتهد العلماء في إزالة موهم التعارض هذا . وموهم التعارض عندهم لا يزول الا بتأويل كلمة « النار » تأويلا مجازيا بمعنى يبعدها عن نار يوم القيامة . وقد أولوا كلمة النار بمعنى المصائب والشدائد . والمحن والفتن . فان ذلك كله شبيه بالنار في الآلام . كما تؤول الجنة =

= بيبستان فى الأرض ، فى قول رجل : عندى جنة . وفى قوله تعالى :
« جنة يربوة أصابها وإبل »

واعلم : أن الله تعالى قال فى القرآن الكريم : « ولقد أخذنا آل فرعون
بالسنين ونقص من الثمرات » وقال فى القرآن الكريم : « فأرسلنا عليهم
الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم » وهذان القولان ، يستفاد
منهما : أن الله ابتلى آل فرعون بمصائب فى الدنيا وشدائد ومحن وفتن
فقوله : النار يعرضون عليها « هو إشارة إلى ما ابتلى الله به آل فرعون فى
الدنيا من المصائب . وقوله : « ويوم تقوم الساعة » هو إشارة إلى عذاب
الآخرة . وتكون كلمة « النار » ليست على المعنى الحقيقى ، بل على
المعنى المجازى وهو المصائب . تشبيها لها بالنار . مع الآلام فى المصائب
والنار .

وعلى هذا فكلمة « النار » كلمة متشابهة تحتل معينين . أولهما :
نار الآخرة . وثانيهما : المصائب . ولأنها متشابهة ، يتعين الرجوع إلى
المحكم . والمحكم هو « يوم تاتى كل نفس تجادل عن نفسها » وعلى
ذلك لأعذاب فى القبر على رأى الذين حكى عنهم المؤلف انكار العذاب
فيه .

وعلماء اللغة لم يحلوا هذا الاشكال بالمحكم والمتشابه كما قدمنا .
بل حلوه بنظرية التقديم والتأخير . فالامام القرطبى المفسر ، يحكى
عن الفراء النحوى أن فى آية آل فرعون تقديم وتأخير هكذا : ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب . النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا . وهذا منه لانكار عذاب القبر . اذا المعنى على رايه : أنهم بعد
الدخول فى نار الآخرة يعرضون عليها دائما . ولا يعرضون فى نار
القبر .

ويقاس على هذا قوله تعالى : « اليوم تجزون عذاب الهون » فان
« اليوم » كلمة متشابهة . تحتل يوم القيامة ، وتحتل يوم الموت
مباشرة . وعليه ينبغى تعين المحكم ، ليرد إليه المتشابه . والمحكم هو
« اليوم تجزى كل نفس بما كسبت » أى يوم القيامة . وعلى المحكم هذا =

... ..

= يفسر « اليوم تجزون » بيوم القيامة ، لا بيوم الموت . وعبر عنه باليوم الذي يحتمل يوم الموت - على المعنى المتشابه - لأن المدة من الموت الى القيامة ، هي مدة كنوم النائم . الذي ينام ليلا ويصحو نهارا . فيحس بمدة قصيرة غفا فيها . وقد عبر النبي ﷺ عن قصر المدة بقوله : « من مات فقد قامت قيامته » وقد حكى القرآن في قصرها : ان اهل الكهف لما استيقظوا قالوا : « لبثنا يوما أو بعض يوم » وهم قد لبثوا ثلاثمائة وتسع سنين . لأن المدة من الموت الى يوم الحياة كيوم أو بعض يوم في الميت . لأنه لا يحس بطول المدة . لفقدان الاحساس بموت الجسد ، لأن المرء يعد الساعات والليالي ، ويعرف ما زاد منهما وما نقص ، اذا كان الجسد متلبسا بالروح ، والاحساس سليم من الآفات . أما وقد مات الجسد وزال الاحساس . فانه لا يحس بطول مدة ولا بقصر مدة . وقد حكى القرآن أيضا : أن الذي مر على قرية وهى خاوية على عروشها مات مئة عام ، ولما استيقظ قال : « لبثت يوما أو بعض يوم » والكفار يسألهم الله تعالى يوم القيامة : « كم لبثتم فى الأرض عدد سنين ؟ » فيجيبون بقولهم : « يوما أو بعض يوم » .

هذا ما يحضرنى الآن من حجج النافين لسؤال القبر وعذابه أو نعيمه ، ذكرته من باب التوسعة فى العلم . وقد أحسن المؤلف واجاد فى عرض مذعب أهل السنة والجماعة ، وانتصر له بأحاديث نبوية صحيحة ومن الممكن التوفيق بين الرايين بأن القول بسؤال فى القبر لا ينافى القول بسؤال فى الآخرة . والعذاب فى القبر أو النعيم لا ينافى القول بأحدهما فى الآخرة . لأنه لا مدة طويلة هى فاصلة بزمان بين الموت مباشرة وبين القيامة . وخالصة رأى هؤلاء النافين على طريقة المحكم والمتشابه هكذا :

١ - يومئذ يصدر الناس : محكم

٢ - النار يعرضون : متشابه

٣ - والمتشابه وهو « النار » يحتمل

(١) النار الحقيقية فى اليوم الذى يصدر الناس فيه =

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من جائزات العقول ان

يحيى الله الميت في قبره ، ويرسل الله ملكين يسألانه هذا جائز في العقول
وكما ابتدا الله - جل وعز - حياة من ماء مهين ، كذلك يجوز أن يعيده
بعد احيائه .

= (ب) والمصائب في الدنيا - والمعنى الثانى هو المتفق مع المحكم .
ع - واحد المعنيين في التشابه هو مراد الله تعالى . فما هو أحد
المعنيين الذى يتفق مع المحكم ؟

ولا يعترض على أهل السنة والجماعة بعذاب مضاعف للإنسان ،
عذاب في القبر ، وعذاب في يوم القيامة ، لأن الله عادل ورحيم . وهو
لا يعذب أحدا على جهة الظلم . فانه بين عن نفسه أنه كتب على نفسه
الرحمة ، وأنه ليس بظلام للعبيد . وهو أهل التقوى وأهل المغفرة .
والله أعلم .

والقول بسؤال بعد الموت مباشرة للميت وعذاب أو نعيم ، هو القول
السديد . لأن الراسخين في العلم قد قالوا به ، وأقاموا الدلائل النقلية
عليه ، والقرآن فيه أدلة أكثر من أى كتاب يقده غير المسلمين . ومن
الآيات القرآنية : قوله تعالى : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ،
فلا تظلم نفس شيئا » وقوله تعالى : « ولو ترى اذ الظالمون في غمرات
الموت ، والملائكة باسطوا أيديهم . أخرجوا أنفسكم . اليوم تجزون
عذاب الهون » وقوله تعالى في حق آل فرعون : « النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا ، ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » وقونه
تعالى في حق قوم نوح عليه السلام : « أغرقوا فأدخلوا نارا » .

وقد نقل عن أهل السنة والجماعة : أن سؤال القبر باللغة
السريانية . وهى اللغة الآرامية ، لغة أهل كنعان قبل عيسى عليه السلام .
يقول الناظم :

ومن عجيب ماترى العينان

أن سؤال القبر بالسريانى

أفتى بهذا ، شيخنا البلقينى

ولم أره لواحد بعينى

ثم ان ذلك مشهور في السمع .

تواترت الاخبار باستعادة رسول الله ﷺ من عذاب القبر ، ولم يزل

دأب للملف الصالح .

ودل على ذلك من القرآن قوله تعالى في فرعون وآله : « وحق

بال فرعون سوء العذاب . النار يعرضون عليها غدوا وعشيا . ويوم

تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب » [غافر ٤٦] فأخير جل

وعلا أن لهم عذابا قبل الحشر ، وأن ما يلحقهم بعد الحشر ، أشد من

ذلك .

قال الإمام أبو المعالي : « وان تمسك نفاة عذاب القبر

بممالك الملاحدة ، المستهزئين بالشرع . وقالوا : نحن على حالته » الى

آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الركون الى المشاهد مؤد

بالراكن اليه الى انكار البعث . فان منكري البعث انما انكروه من حيث

لم يشاهدوه ، ولا رأوا قط رمة بالية تعود .

ثم نقول : ان السؤال يقع على اجزاء لطيفة من القلب يعلمها

الله ، فيحييها فتقع المسئلة عليها .

ثم ان تلك الدار ليست كهذه الدار ، وقد تحقق عندنا : أن الملائكة

تحضرننا كالكاتبين ، ونحن لاندرکہم .

وكذلك الشياطين قد يحضرون الاناسي . ولهذا امرنا أن نستعين

بالله منها . قال الله تعالى : « وقل رب : أعوذ بك من همزات الشياطين ،

وأعوذ بك رب أن يحضرون » [المؤمنون ٩٧ - ٩٨] وكان رسول الله ﷺ

يرى الملائكة ولا يراهم [أحد] بحضرتة . ورحم الله « سهل بن عبد الله

التستري» فانه ذكر له أن المعتزلة (١). تنكر عذاب القبر ، وتحجج بحشاهدته . فقال لقائل ذلك : قل لهؤلاء المساكين يدفعوا عن أنفسهم أحلام السوء . الا ترى أن النائم يكون ساكن الهيئة مطمئن الضجعة وهو في أهوال وشدائد ، اذا استيقظ حدث عنها وأخبر عن هائلها وفظيعها (٢) ؟

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل بينوا الروح ومعناه .

فقد ظهر الاختلاف فيه . قلنا : الأظهر عندنا : أن الروح أجسام لطيفة مشاركة للأجسام المحسوسة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « القاضي ابو بكر » يرى

أن الروح عبارة عن الحياة . إذ الحي إنما يحيى بالحياة ، فلم ير أن الروح شيء زائد عليها . والذي قاله « الامام » هو الصحيح ، لأن الشرع قد ورد بتنعيم الأرواح وتعذيبها . والتنعيم والتعذيب إنما هو من صفات الأجسام ، فبحكم الشرع نجعله جسما . والنفس والروح في الشرع أمر واحد . يدل ذلك على ذلك : قوله تعالى : « الله يتوفى الأنفس حين موتها ، والتي لم تمت في منامها » [الزمر ٤٢] وقال رسول الله ﷺ يوم الوادى « ان الله قبض ارواحنا . ولو شاء لردها الينا في حين غير هذا »

ثم ان الروح ليست علة في كون الانسان حيا ، لأن الجواهر لا تكون علة للأحكام . لكن الله جل وعز أجرى العادة باستمرار حياة الأجسام المحسوسة بمقارنة الروح لها . وقد ورد في الشرع أن الروح من المؤمن يعرج به ويرفع في حواصل طير خضر في الجنة ، ويهبط بروح الكافر

(١) المعتزلة لا ينكرون عذاب القبر [انظر شرح الأصول الخمسة

للقاضي عبد الجبار بن أحمد]

(٢) - الدليل لا يستقيم من جهة أن جسم النائم لم يبل ، ولم يضل

في التراب .

الى سجين فى النار ، والحياة عرض تقوم بالحى فتصححه لقيام العلوم
به ، والروح تجيء أيضا بحياه يخلقها الله فيه .

فصل

فى الجنة والنار

قال الإمام أبوالمعالى : « الجنة والنار مخلوقتان . اذ

لايحيل العقل خلقهما »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لتعليبهم أفعال الله

جل وعز وتوقيفها على الأغراض ، أنكروا كونهما مخلوقتين . وقالوا :
أى فائدة فى خلقهما ؟ فان الجنة دار ثواب ، والنار دار عقاب . ومالم
يقع الثواب والعقاب فلا فائدة فيه . وقد تقدم أن أفعال الله تعالى
لا تتعلل بالأغراض ، لأن الأغراض انما هى باداء المنافع والمضار ، ومن
يستحيل عليه ، لا يلزمه أن تعلق أفعاله بها .

ثم يقال لهم : هلا قلتم على أصولكم : ان خلق الجنة والنار لطف
فى ايمان المؤمنين ، وفى كفى الكافرين على أصولكم .

وقوله تعالى : « وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين »
[آل عمران ١٣٢] تصريح بوجودها وكذلك قوله تعالى : « ولقد رآه
نزلة أخرى ، عند سدرة المنتهى . عندها جنة المأوى » [النجم ١٣ -
١٥]

وقصة آدم - على نبينا وعليه السلام - ودخوله اياها وخروجه عنها
ووعده بالرجوع اليها : محقق لثبوتها .

وأما رد المعتزلة ذلك الى بستان من بساتين الدنيا ، فباطل . اذ
لو كان الأمر كذلك ، ما عظمت محنة آدم و لا اشتد أسفه . وانما عظم

الأمر عليه لأنه كان في الدار التي برئت من الآفات وسلمت من الأوصاب والأمراض ، فاهبط منها إلى دار الشقاء والظما والضحي .

فصل

في الصراط

قال الإمام أبوالمعالى : « الصراط ثابت على حسب ما نطق

به الحديث . وهو جسر ممدود على متن جهنم » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أنباء الآخرة كلها خارقة

للعادة .

منها إعادة الأجسام (١) ، وغير ذلك مما لم يعتد مثله .

(١) يقول الامام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ في تهافت الفلاسفة : ان الفلاسفة أنكرت البعث للأجساد وأنكرت النعيم والألم الجسماني ، وأولت ما ذكر في الشرع من ذلك بأنه أمثلة ضربت لعوام الخلق ، لتفهم ثواب وعقاب روحا نيين ، هما أعلى مرتبة من الجسمانيين . وقال : انهم في ذلك مخالفون لاعتقاد المسلمين كافة . والامام الغزالي مع قوله انهم في ذلك مخالفون لاعتقاد المسلمين كافة ، يقول في كتاب ميزان العمل : ان هذا القول هو اعتقاد طائفة الصوفية . ويقول في كتاب المنقذ من الضلال : انه ارتضى أخيرا لنفسه مذهب المتصوفة . وهذا يعني أن الامام الغزالي يقول مع الفلاسفة والمتصوفة بانكار بعث الأجساد كما يقول النصارى .

وقد يقول قائل : انه ارتضى مذهب المتصوفة كمذهب سلوك ، أي مذهب لا يحمل النفس على الحسد والحقد والتكالب على شهوات الجسد . وما كان يقصد أنه ارتضى مذهبهم في انكار بعث الأجساد .

وهذا هو الصحيح واللائق بالامام الغزالي - رحمه الله - وهذا ما يفهم من نص قوله في « المنقذ من الضلال » : اني علمت يقينا : =

فمن أنكر أن يكون الصراط جسر أرق من الشجر وأحد من السيف
لمنع الاستقرار عليه ، فقد أبطن .

اذ ذلك اليوم يوم انخراق العبادات . واذا جاز الخطور فى الهواء
والمشى فى الماء ، اذا انخرقت العادة . فكيف لايجوز هذا ؟

وان منع انخراق العادة أصلا ، التحق بالبراهمة الذين ينكرون
النبوات ، لكنهم ينسد عليهم باب اثبات المعجزات .

وكذلك الأعمال توزن يوم القيامة ، والأعمال فى حق المحدثين
انما هى أعراض مكتسبة . والأعراض فى أنفسها لاتوزن لكنها تثبت فى
صحائف تشتمل عليها فنون تلك الصحف ، ويخلق الله فى صحف الموفقين
ثقلا ، فلا ترجح به . ويخلق فى صحف الأشقياء خفة تشول بها .
وكل ذلك يكون اشارة لما يلحق الموزون صحفه من الثواب والعقاب .

فصل

فى الثواب والعقاب

واحباط الأعمال ، والرد على المعتزلة والخوارج والمرجئة فى
الوعد والوعيد .

« الثواب عند أهل الحق ليس يجق .
قال الإمام أبو المعالى :

« لا جزاء مجزوم » لى آخر قوله .

= أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى ، خاصة وأن سيرتهم أحسن
السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق . بل لو جمعوا
عقل العقلاء وحكم الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع فن
العلماء ، ليغيروا شيئا من سيرتهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير
منه ، لم يجدوا إليه سبيلا « اهـ

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم قولنا أنه لا واجب

على الله . فإذا ثبت هذا علم أن الثواب منه فضل . لا اله الا هو . لأنه
- جل وعز - لو طالب العبد بشكر نعمة من نعمه ، لاستوفى شكره
تلك النعمة جميع عمله في حياته .

ثم انه جل وعز اذا وعده الى مثاب معين فانه يثيبه لامحالة .
وكذلك اذا وجه وعيده الى معذب فانه يعذبه لامحالة . لأن وعده ووعيده
خبران صادقان ، يقع مخبرهما على وفقهما .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : «وذهبت المعتزلة الى ان الثواب

حتم على الله . والعقاب واجب على مقترف الكبيرة اذا لم يتب عنها .
ولا يجب العقاب عند الأكثرين وجوب الثواب . فان الثواب لا يجوز
حظه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه المسألة مبنية على

أصولهم في التحسين والتقبيح بالعقل . فاذا بطل ذلك بطلت أقوالهم
في هذه المسألة ، وان ساعدناهم على التحسين والتقبيح جدلا ، قلنا :
السيد اذا كان قد كان يقوم بمؤن عبده كلها ، والعبد يخدمه خدمة لا يبلغ
فيها جهده ولا يعمها أوقاته ، فالعبد لا يستحق على تلك الخدمة شيئا ،
وكذلك المعظم المبجل اذا كان يكرم والده ، والوالد أيضا يكرمه ،
فلا يستوجب للولد على والده منة (١) على ما سبق له اليه من
الاحسان . واذا كان هذا متصورا في من يخدم مخلوقا مثله . فالعبد
الذي حفت به أنعم الله جل وعز لا يستحق بعمله وخدمته ثوابا عليه .

(١) مؤنة : ص

وهو مستغرق في آلائه ونعمه . وإذا كان نعم العبد عوضا عن انعام
 البارئ عليه ، فكيف يستحق العبد عوضا عن ذلك ، وعلمه انما كان
 عوضا عن انعام الله جل وعز ؟ ولو استحق العوض على العوض لاستحق
 البارئ جل وعز على ائبته عبده عوضا ، حتى يكون العبد مكلفا في
 الجنة . ونعم الله جل وعز اذا ريم عدھا ، لم يحص ذلك العد ، كانعامه
 عليه بايجاده ، وانعامه عليه باحيائه ، وانعامه عليه بان خلق العقل ،
 وانعامه عليه بان هداه للاسلام . وهي النعمة العظمى ، وانعامه عليه
 بتسليم اعضاءه وتصحيح ادراكاته . فكيف يستحق العبد ان يثاب على
 عمله - وهو منقض - ثوابا لا انقضاء له مترتبا على عمل هو عوض عن
 انعام ؟ هذا مالا يرشد العقل الى القول به .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ويقال للمعتزلة : ان سلم لكم

استحقاق الثواب ، فلم زعمتم : انه يثبت على التابيد » الى آخر
 قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كانت أعمال العباد كما

قلنا شكر آلاء الله ونعمه ، وكانت الأعمال منقضية . فمن أين وجب
 ان يثبت ثوابها غير متناه ؟ فان قالوا : النعيم انما يكون هنيا خليا من
 الكدر ، اذ لم يحدد زواله . فيقال لهم عند ذلك : فمن أين وجب ان
 يكون الثواب هنيا ، وقد كانت النعم التي وجبت على العباد شكرها
 مشوبة بالحن ؟ فكيف استحق ثوابها سليما من الكدر ؟

ثم البارئ جل وعز مقتدر على ان يخلق في نفوس الثابين عقلة
 عن الزوال ، حتى ينالوا نعيمهم هينا الى ان يستوفوا مدتهم ، ثم
 يزيل ذلك ويرفعه .

ثم يقال لهم : فكيف وجب في العقاب ان يتاب والمعاصي منتهية

منقضية وعادة العقلاء اذا بدرت بادرة من رجل الا يواصل معاقبته عليها دائما ، بل يوقع العقاب به مرة ، ويترك بعد ذلك . فاذا كان هذا حسنامن العقلاء - وهم المتضررون بوقوع البادرة - فكيف ذلك من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين (١) .

(١) هذا الكلام حسن جدا من المفسر الكريم ، وهو ينفع في الرد على القائلين بتناسخ الأرواح من المسلمين وغيرهم .

واعلم : أن النصارى يقرون ويعترفون بتناسخ الأرواح . ففي مقال للأنبا غريغوريوس ، أسقف عام الدراسات العليا اللاهوتية والثقافة القبطية والبحث العلمي ، المنشور في « وطني » في ٢١/١٢/١٩٨٦ م بـ « مصر » يقول الأنبا غريغوريوس : أنا موجود الآن . فهل كنت موجودا قبل الآن ؟ وأين كنت ؟ ومن أين أتيت ؟ ويجيب على الأسئلة الثلاثة في مقال طويل نذكر منه ما نصه :

« ان حكماء كثيرين على مدى التاريخ الانساني اعتقدوا انه يمكن أن تكون للمولود حياة سابقة على ميلاده في هذا العالم أو في عالم الروح .

وقد كان هذا الاعتقاد معروفا وسائدا في مصر وفي الهند وفي بلاد الشرق عموما ، الشرق الاوسط والشرق الاقصى ، وربما من بلاد الشرق تسرب هذا الاعتقاد الى بلاد الغرب . ومن بين فلاسفة اليونان سقراط وافلاطون وافلوطين ، بل ان فيثاغوراس الفيلسوف والرياضي المعروف « ٥٨٢ - ٥٠٧ ق . م » كان يقول عن نفسه انه تجسد من قبل خمس مرات على الارض وممن اعتقدوا به في العصر الحديث نابوليون بوناپرت فقد كان يعتقد انه هو بعينه الاسكندر الاكبر قد عاد للحياة على الارض من جديد .

ولقد ظهر هذا الاعتقاد واضحا في سؤال تلاميذ المسيح لسيدهم ومعلمهم عن المولود أعمى « يا معلم ، من الذي اخطأ ، هذا ، أم أبواه حتى ولد أعمى » « يوحنا ٩ : ٢ » ومما هو جدير بالانتباه أن المعلم =

...
...
...
= الاعظم لم يوبخ تلاميذه على سؤالهم لو أنه بدأ سؤالاً منطقياً . وإنما اكتفى بالقول : « هذا خطأ ولا أبواه حتى ولد أعمى ، وإنما لكى تظهر فيه أعمال الله » « يوحنا ٩ : ٣ » وهو رد لا يجب الاعتقاد السائد فى الشرق ولا ينفيه أو يلغيه .

وفى قيصرية فيلبس سأل المسيح له المجد تلاميذه « من تقول الناس انى هو ، انا ابن الانسان ؟ فقالوا : ان قوما يقولون انك يوحنا المعمدان ، وآخرين انك ايليا ، وآخرين انك ارميا أو أحد الانبياء » « متى ١٦ : ١٣ ، ١٤ » وهو جواب لا يستقيم الا على هذا الاعتقاد السائد انه يمكن ليوحنا المعمدان فى ايليا وقد صعد فى العاصف الى السماء فى مركبة من نار وخبيل من نار « ٢ الملوك ٢ : ١١ » وكذلك القول فى ارميا وكان قد مات من زمن طويل مرجوما .

وجاء فى الانجيل للقديس متى « فى ذلك الوقت سمع هيرودس الملك بانبياه يسوع ، فقال لخدامه : هذا هو يوحنا المعمدان قد قام من بين الاموات . ولذلك تظهر أعمال القدرة فيه » « متى ١٤ : ١ » مع انه ورد فى نفس الوضع من الانجيل عن هيدروس انه « أرسل فقطع رأس يوحنا فى السجن ، فجىء برأسه فى طبق وجاء تلاميذه فحملوا الجسد ودفنوه ثم ذهبوا وأخبروا يسوع » « متى ١٤ : ١٠ - ١٢ » .
وجاء فى الانجيل للقديس مرقس « وسمع هيرودس الملك بيسوع ، اذ كان اسمه قد اشتهر ، فقال : هذا هو يوحنا المعمدان قد قام من بين الاموات ، ولذلك تجرى الايات بواسطته . لقد قال آخرون ان هذا هو ايليا وقائ غيرهم انه نبي . . . اما هيرودس فحين سمع قال : انه يوحنا الذى سبق لى ان قطعت رأسه قد قام من بين الاموات » « مرقس ٦ : ١٤ - ١٦ » . وجاء فى الانجيل للقديس لوقا : « وقد سمع هيرودس الملك بكل ما كان جرى على يديه فارتبك ، لان قوما كانوا يقولون ان يوحنا قد قام من بين الاموات ، وقوما يقولون ان ايليا قد ظهر ، وآخرين يقولون ان أحد الانبياء الاولين قد قام . فقال هيرودس : ان يوحنا قد قطعت أنا رأسه فمن هو الذى اسمع عنه مثل هذه الأمور ؟ وكان يبتغى أن يراه » « لوقا ٩ : ٧ - ٩ » =

والملاحظ أن المعلم الاعظم لم يرد على هذه الاقوال التي ردها التلاميذ نقلا عن الناس في ارض فلسطين ، ولم يسفهاها ولم يحكم على قائلها بالضلال كما فعل مثلا بالنسبة الى « الصدوقيين الذين ينكرون القيامة ، الذين يقولون انه ليس هناك قيامة » اذ « قال لهم : قد ضلتم اذ لا تعرفون الكتب ولا قوة الله » « متى ٢٢ : ٢٣ - ٢٩ » ، « مرقس ١٢ : ١٨ - ٢٥ » ، « لوقا ٣٠ : ٢٧ - ٣٨ » .

ومهما يكن من أمر فمعطياتنا الدينية قد لا تسمح لنا أن نؤكد توكيدا قاطعا حقيقة هذا الاعتقاد ، ولكننا مع ذلك لا نملك أن نعترض عليه . وكل ما يمكننا أن نقوله انه اعتقاد قديم ووارد في الكتاب المقدس ، وهو ليس اعتقادا غريبا ولا هرطقيا ، ولا يتعارض لاهوتيا مع عقائدنا المسيحية ومسلّماتنا المستقرة . ولا يوجد نص ديني ينفيه ، خصوصا وأن أصحاب هذا الاعتقاد لا يزعمون انه أمر مفروض بالنسبة لكل انسان .

الرد على النصارى :

لانسلم نحن المسلمين بتناسخ الأرواح . لأن الجسد لا يخطيء بدون الروح ، والروح لا تخطيء بدون الجسد . فهما يتعاونان في اكتساب الفعل . مثلهما كمثل المقعد والاعمى اللذان تعاونوا معا في افساد ثمر البستان ، والقادر الحكيم لأنه لا يعيد الجسد الفاني مرة أخرى في الحياة الدنيا في شكل مولود جديد ، كذلك لا يعيد الروح التي فنى جسدها الى جسد جديد . وهؤلاء الفلاسفة الذين يقولون بأن الجسد فيه خصائص حية ، كالراديو الذي يكون معدا لاستقبال الموجات . واذا مر الهواء على الجسد وخصائصه صالحة غير ميتة ، انتعش الجسد وتحرك . فالروح التي لبسته وحركته ليست جسما ولا جوهرًا مجردا عن المادة ، وانما هواء مر على جسم فيه خصائص حية ، فانتعش الجسد . ولأنه انتعش ، ظن الناس أن الروح ردت الى الجسد وهي غير الجسد . والحق : أن خصائص الجسد تنبتهت من رقدتها واستعدت لقبول الهواء . فصار الجسد منتعشا بالهواء ، وليست الروح غير الجسد بل هي الهواء الذي صادف الجسم الملائم له . وهذا يؤكد : تهوية الغرف ومرور الفاسد الذي يعكر المزاج ، ويبعث على الخمول والرقاد . وعلى العكس فان رائحة

...

...

...

= الكولونيا والعطور وماء الورد تنعش الجسد وتجعله نشيطا . على قول هؤلاء الفلاسفة فى حقيقة الروح . يكون القول بتناسخ الأرواح لهوا وعبثا لأن الروح على مذهبهم ليست جسما حتى يحل فى أى جسد كان ، وليست روحا كأرواح الشياطين حتى تحل فى أى جسد كان . وعلى قول هؤلاء الفلاسفة تنتفى كرامات الأولياء من بعد موتهم . لأن الهواء لا يدخل جسدا ميتا . لأن خصائصه المعدة لقبول الهواء قد ماتت . وهم يقولون : انه فى القيامة يحيى الله الجسد على هيئته التى كان عليها فى الدنيا ، ثم يمر الهواء عليه فيكون انسانا كاملا حيا متحركا مدركا واعيا . ويحاسب وينعم أو يعذب على حسب أعماله . وعلى قول هؤلاء الفلاسفة ينتفى السؤال فى القبر والنعيم أو العذاب فيه . لأن خصائص الجسد قد ماتت فلا يؤثر فيها هواء القبر وهؤلاء القائلون بهذا القول يفسرون أن الشهداء احياء عند ربهم يرزقون بقولهم : هذا فى حكم المؤكد والمثبت بصدقه وحصوله لشهداء . لأن الميت اذا مات ، وأحياه الله فى يوم القيامة . لا يحس بطول مدة بين الموت وبين الحياة . وإنما يقول : لبثت يوما أو بعض يوم ، لظنه قصر المدة . وعلى ذلك فاذا مات وقال الله عنه : انه حى يرزق . يكون كأنسان غنى صاحب مال نام على فراشه ، واستيقظ فى الصباح ليجد ماله كما هو . أى أنه نام عن غنى ، واستيقظ عن نفس الغنى . فكذلك الشهيد يموت موتا كالنوم ، وهو ذو غنى لأن الله وعده به ، ووعدده لا يتخلف [راجع كتاب الروح لابن قيم الجوزية وكتاب الأرواح العالية والساقلة لفخر الدين الرازى]

...

...

...

وقول التصارى : ان فيثاغوراس تجسد خمس مرات على الأرض . يشبه قول جميل بثينة - لعمته انه يونس بن متى . وليس هذا القول حجة لأننا لا ندري المناسبة التى قيل فيها هذا القول . ربما يمزح أو ربما يقول لاعجابه بنفسه كما يقول التائب عن الخطايا : لقد ولدت من جديد . واذا سلمنا به على ظاهره ، فماذا عسى ان يقول التصارى فيمن يدعى أن المسيح كان بروح سقراط أو أفلاطون ؟ هذا يطعن فى ثبوته وهم لا يشعرون . وقولهم : ان المسيح لم يوبخ التلاميذ على قولهم عن الأكمة هل هو المخطيء وبسبب خطئه ولد أعمى ، أم الخطا من أبويه ،

فان قالوا : انما يحسن تاييد العقاب فى حق من علم الله انه لسو رده ، لعاد لما نهى عنه . فيقال لهم : هلا سلب منه عند استيفاء العقاب عليه ؟ وهذا مما لا جواب لهم عنه .

قال الإمام أبوالمعالى : « وما يطالبون به ان الثواب

عندهم لا يقع منه شيء فى دار الدنيا » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يقال لهؤلاء : هلا عجل الله

الثواب للطائعين ، ولم يؤخره عنهم ، لان الثواب نعيم وانتجازه لهم أحسن . وعادة العقلاء ان يحمدوا من انجز معروفه ، ويلوموا من آخر ذلك مع القدرة عليه ؟

ثم ان العقاب قد ينتجز منه شيء فى الدنيا كالحدود التى هى عقوبة لمرتكب الذنب - اجماعا - واذا انتجز العقاب وهو آثم ، فلان ينتجز الثواب الذى هو لذة : اولى .

فصل

فى احباط الأعمال والوعيد

قال الإمام أبوالمعالى : « ذهبست الخوارج الى أن من

قارف ذنبا واحدا ، ولم يوفق للتوبة ، حبط عمله » الى آخر أقوالهم .

= وبسبب خطئهما ولد ابنهما أعمى ؟ والمسيح لم يوبخ لان تناسخ الأرواح ممكن . قولهم باطل لان الشائع لدى اليهود أن الخطايا هى سبب للعاهات . وهم استفسروا بسبب الشائع والمسيح صحح لهم اعتقاداتهم وقولهم : ان هيرودس ظن ان المسيح يتحرك بروح ايلياء . فهذا ظن وثنى كافر . وقولهم ان الناس قالوا عن المسيح انه اما يوحنا واما ايلياء واما ارمياء واما نبيا من الأنبياء القدماء . فهذا يدل على اعتقاد ، لا أساس له من توراة موسى عليه السلام ، والمسيح لم يوافق على هذا الاعتقاد .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء يقال لهم : لم قلتهم :

ان الخلود فى النار ، يجب بزلة واحدة تحبط بها جميع أعماله الصالحات ؟ وهذا خارج عن عادات العقلاء ، فان العبد اذا خدم سيده عمره خدمة حسنة ، ثم بدرت منه سيئة واحدة ، فلا يحسن فى العادة عند العقلاء أن تبطل جميع حسناته . وهلا كانت الحسنات على كثرتها تبطل السيئة الواحدة ؟ كما قال تعالى : « ان الحسنات يذهبن السيئات » [هود ١١٤] واذا كان الله جل وعز يبطل السيئات حسنات ، فى حق من اختاره الله تعالى . قال الله جل وعز : « فاولئك يبطل الله سيئاتهم حسنات » [الفرقان ٧٠] فكيف يستجيز قائل : ان يقول : ان السيئات تبطل الحسنات ؟

ثم ان الطاعات قد اديت وثبتت اداؤها . فلو كان الاصرار على الكبيرة مناقضا لها منافيا . لصحتها ، نكان حكم ذلك الاصرار ، حكم الردة ، لان الله جل وعز لم يثبت احباط الاعمال الا بها . قال الله تعالى : « لئن اشركت ليحبطن عملك » [الزمر ٦٥]

واحباط الاعمال بالردة بين ، لان الايمان شرط فى صحة الاعمال ، واذا انتفى الشرط انتفى المشروط لامحالة .

واما ان نقول : ان الطاعة واحدة ، هى شرط فى طاعة اخرى لم يفرضها الشرع شرطا لها ، كما جعل الوضوء شرطا فى الصلاة ، مما لا يصح القول به .

ثم اذا كانوا يقولون : ان الطاعة حسنة لنفسها ، فاذا اتى بها استحق الثواب عليها - على رأيهم - وحسنها لا يفارقها ، اذ هى صفة نفس عندهم . واذا تحقق لها الحسن دون الكبيرة فليتحقق ذلك لها ايضا مع الكبيرة ، لان صفات النفس لاتزول بحال .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا : مرتكب الكبيرة فاسق مخالف ، والجمع بين الثواب وبين صفة الفسوق متناقض ، فان الثواب يؤذن بالولاية ، والفسوق يناقياها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التناقض لا يصح الا مع فرضه في امر واحد . واذا كان المطيع لله جل وعز يفعل الصلاة ثم يعصاه بالزنا ، فان طاعته فيما اطاع الله فيه ، لا تنقض عصيانه فيما عصاه الله فيه ، بل هو مطيع عارف مؤمن .

ثم يقال لهم ماتقدم قبل من انكم اذا لم يكن ثم بد من الاسقاط ، فهلا كان الاسقاط في حق الكبيرة حتى تذهبها الطاعات ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « وربما استدل أصحاب الوعيد

بظواهر من كتاب الله ، ونحن نذكر أغمضها . ونرشد الى طريق الكلام عليه ، فما تمسكوا به قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا ، فجزاؤه جهنم خالدا فيها » [النساء ٩٣] الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ذكر عن ابن عباس انه قال : أريد بذلك من يقتله مستحلا قتله . واذا استحل قتله كان كافرا مكذبا لرسول الله ﷺ في اخباره ان القتل حرام . والتعمد انما يكون على الحقيقة ، ممن يستحل القتل ويستجيزه ، وأما من يعلم ان القتل من اعظم الكبائر ، فلا يقدم عليه الا وهو رجل خائف غير حريص عليه ولا راغب فيه . ودليل ذلك : ان الباري جل وعز لما ذكر القصاص والتودد ، لم يذكر الوعيد ، ولما ذكر الوعيد لم يذكر القصاص . وظاهر هذا يقضى ان الوعيد انما توجه للكافر المستحل الذي لم تاخذه أحكام الشريعة كما تاخذ المؤمن .

الا ترى ان الكافر المحارب لنا ، اذا قتل فلا يقضى بوجوب القصاص عليه ، لأننا غير متمكنين من ذلك . ثم الخلود وان كان ظاهرا في التأييد ، فليس هو نصا ، الا ترى ان الملوك يدعى لهم بتخليد الملك ، مع امتناع الخلد في الدنيا . أرادوا بذلك الدعاء لهم باتصال ملكهم طويلا من العمر ، واذا كان هذا ظاهرا محتملا للتأويل ، لم يصح لقاطع بمعتقده ، ان يجعل هذا دليلا يستدل به على رايه ، لأن كل ما يحتمل التأويل لا يفيد القطع . ثم ان احتجاجهم هذا ، معارض لقول الله تعالى : « ان الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » [النساء ١١٦] وهذا نص في الموضع الذي ينازعون فيه . لأن القتل وسائر المعاصي هي دون الشرك . وقد أخبر الله جل وعز ان يغفر لمن يشاء من عباده .

فان قالوا : ان هذا مشروط بالتوبة فكان التقدير ويغفر ما دون ذلك من التائبين . وهذا لا يصح من وجهين :

أحدهما : أن قبول التوبة واجب على الله تعالى ، واذا كان واجبا عليه ، لم يكن لتعلق المشيئة به بأى وجه .

والثاني : أنه تعالى فرق بين الشرك وغيره .

فعلم بهذا أنه لم يشترط التوبة لأن التوبة من الشرك تحبطه وتجبه . هذا موضع تمطع على ماسياتي بيانه في باب التوبة ان شاء الله تعالى .

فصل

احباط الكبيرة لثواب الطاعات عند المعتزلة

قال الإمام أبو المعالي : « جماهير المعتزلة صاروا الى أن

الكبيرة الواحدة ، تحبط ثواب جميع الطاعات وان كثرت . وذهب « الجبائي » وابنه الى ان الزلات انما تحبط ثواب الطاعات اذا أربت عليها « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم الكلام على جماهير

المعتزلة . وهذا الفصل مفرع للكلام مع الجبائي وابنه . فهما لا يرون
أن الحسنات والسيئات توزن ، فأيهما كان الأغلـب كان الحكم له .

ثم انهم اضطربوا في امتواء الحسنات والسيئات . فقال ابن الجبائي
لا يجوز وقوع ذلك ، اذ ليس الاجنة ونار ، فلا يصح لمن ساوت حسناته
سيئاته الجنة . لأن ما بازاء حسناته من السيئات كان حقها أن يوجب له
النار ، فاذا منعت السيئات من دخول الجنة ومنعت الحسنات من دخول
النار ، ولا دار ثالثة هناك ، وجب أن يستحيل ذلك .

وكل ما ذكره باطل اذ لو كان الأمر على ما قال ، لانبغي له ان
لايثبت لعارف بالله مؤمن به كبيرة . اذ ليس في الكبائر ما يوازنها في
الأجر والثواب ، فكان حقه على هذا أن يبطل كل كبيرة بمعرفة الله
تعالى . واذا لم يقل ذلك ، تبين انتقاض أصله ، وواهى نظريته .

ثم ان جاريناه وسلمنا له بالتحسين والتقييح بالعقل ، قلنا : لا يبعد
في العقل أن تكثر طاعات عبد ، ثم تصدر منه زلات ، فيعاقبه سيده
عليها ، ثم يرده الى كرامته ويصرفه الى حضرته . هذا غير نكير في
عادات العقلاء .

ثم ما قالوه من وزن الطاعات والمعاصي يبطل بالتوبة . الا ترى
ان المحارب الذي أخاف السبيل وقتل المسلم وأخذ المال بغير الحق ،
واستمر هذا منه ، ثم ندم على ما فعل ، فان ذلك الندم والتوبة يحبطان
ذلك ويزيلانه . وأين التوبة وشارتها من جرمه وجرائره ؟

فصل

في الفرق بين الصغيرة والكبيرة

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : قد رددتم ذكر

الصغائر والكبائر فميزوا احد القبيلين عن الثاني » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون :

المعاصي هي ماخولف

فيها أمر الله ونهيه . ولو تركنا والالتفات الى مخالفة أمر الله ، لكان كل ذنب كبيرة التفاتا منا الى المعصي - جل جلاله - ألا ترى أن رجلا منا [لو] مازح رجلا مثله في حاله ومرتبته لم يكن ذلك مستقبحا ، ولو فعل ذلك مع الملك لكان ذلك عظيما . وكذلك لو عصا الانسان صاحبه في أمر لهان ذلك ولم يعد كبيرا ، ولو كان ذلك العصيان حق ملك كبير لاعتد عظيما ، لكن الشرع بين لنا أن لنا كبائر من الذنوب وما دونها . فقال تعالى : « ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ، نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما » [النساء ٣١] وقال عز من قائل : « الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ، الا اللمم » (النجم - ٣٢) .

ولهذا انقسمت الذنوب الى كبائر وصغائر ، وهي في حق من عصى بها كبائر - على ما تقدم بيانه - ونظير ذلك القرآن العزيز [فقد] ثبتت له الفضيلة على الاطلاق ثم قد . ورد تفضيل السور ، كما ورد في الثناء على أم القرآن ، من قوله عليه السلام : « وهي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أعطيت » أو كتفضيل سورة الاخلاص بقوله عليه السلام : « انها تعدل ثلث القرآن » وكما يحكم للأنبياء قاطبة بالفضيلة ، وبعضهم أعلى من بعض .

والذي تميز به الصغائر من الكبائر ان يقال : كل ذنب لا يحط العدالة ولا يوجب رد الشهادة فهو من الصغائر . وايجاز القول : أن كل جريرة تؤذن بقلة اكرام مرتكبها بالدين ، فهي التي تحط العدالة .

وكل جريرة لا تؤذن بذلك ، بل تبقى حسن الظن بصاحبها ، فهي التي لا تحط العدالة . ويلتفت في ذلك أيضا الى ما يسقط المروءة ، وان كان صغيرا في قدره ، كرجل رأته يسرق بصلة ، فان البصلة قدرها تافة ، ولكن القدر لا يصدر من ذي مرؤه .

فصل

في من مات مصرا على المعصية

قال الإمام أبوالمعالى : « من مات من المؤمنين على
اصراره على المعاصى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : مذهب أهل الحق ان امرء
موكول الى الله ، فان تفضل الله عليه ورحمه ، فذلك بسعة رحمته ، وان
عاقبه فذلك بعد له .

وذهب كثير من معتزلة بغداد ، الى ان العفو غير جائز ، وقالوا :
حتم على الله ان يعاقب كل مصر على الايذاء . وهذا رد لعادات العقلاء
فقد مدح العقلاء بالعفو والغفران والتجاوز عن المسلمين . وهذا مع
ما يلحقهم من التغير من اساءة من اساء اليهم . وحسن العفو من الله
جل وعز الذى عم طوله وعظم احسانه ، ومن تعالى عن التضرر : أولى
وأحرى .

وهؤلاء سلبوا عن البارى . جل وعز الافضال ، بأن أفعالهم عندهم
فى الدارين ، الأولى والآخرة ، واجبة عليهم . ومن نفى الافضال عن
الله جل وعز وسلب الطول عنه مع تمدحه جلالة به ، فقد خرج عن
الدين لامحالة .

فصل

في الشفاعة

قال الإمام أبوالمعالى : « اذا ثبت جواز الغفران ، وقد
شهدت له شواهد من الكتاب والسنة لم نذكرها لشهرتها ، فيترتب على
ذلك تشفيح الشفعاء ، وحط أوزار المجرمين » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الشفاعة يؤمن بها أهل

الحق ، لورود الآثار فى ذلك . وأما الذين أنكروا الغفران من الله جل وعز فانهم منعوها . ومن جوز الصفح والعتق من الله جل وعز ابتداء لا يمنع الشفاعة . ومنهم من يمنعها مع مصيره الى تجويز العقل . وهذا نهاية فى الجهل ، لأنهم اذا جوزوا الغفران . والشفاعة تفضى الى الغفران ، فلم يمنعونها ؟

ثم من يرد الشفاعة لنا معهم طريقان .

احدهما : أن يبطل عليهم التقييح والتحسين بالعقل . ونلزمهم أن الرب تعالى يفعل ما شاء ، وان سلمنا لهم التقييح والتحسين جدلا ، فانا نقول : كما تبدىء الملوك بالصفح عن المذنبين ، كذلك أيضا يصفحون عنهم لشفاعات رجال ، وجهاء عندهم . وهذا غير منكر من عادات العقلاء .

[فانه] لما عرض رسول الله ﷺ على « بريرة » حين اعتقت أن تبقى مع زوجها « مغيت » قالت له : أبامر منك يا رسول الله ؟ قال : « لا انما شافع » .

ولشهرة الشفاعة عند العقلاء ، قال الله تعالى : « من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها » [النساء ٨٥] وأحاديث الشفاعة كثيرة . منها قوله عليه السلام : « شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى (١) » وقال فى الشفاعة أيضا : « لاتحسبوها للمتقين ، وانما هى للخطائين المتلوثين من أمتى » وقال عليه السلام : « خيرت بين الشفاعة وبين أن يدخل شطرا من أمتى الجنة ، فاخترت الشفاعة فانها أشفى » (٢)

(١) رواه الترمذى والبيهقى .

(٢) المعنى فى رواية لأحمد هكذا : « خيرت بين الشفاعة أو يدخل

نصف أمتى الجنة ، فاخترت الشفاعة لأنها أعم وأكفى . أترونها للمتقين ؟ لا . ولكنها للمتلوثين الخطائين » .

وما زال المسلمون قبل ظهور البدع يسمون محمدا ﷺ شفيع الأمة .

وإذا كان الأطفال الذين لم يبلغوا الحلم يشفعون لأبائهم ، فأحرى وأولى أن يشفع فيهم هاديتهم إلى سواء الطريق ، ومرشدهم إلى دار السلام .

ثم كان المسلمون مجمعين على الدعاء إلى الله جل وعز في أن يرزقهم الشفاعة ، وكان ذلك في العصور الماضية . وفيما تقدم ذكره ، دليل على أن الشفاعة لا تختص برفع الدرجات دون حط السيئات . لتنصيب الأخبار على ذلك ، ولم ينكر منكر في الصدر الأول على عاص ، يدعو الله جل وعز في أن يشفع فيه نبيه .

باب

فى الأسماء والأحكام

فصل

فى معنى الايمان

قال الإمام أبوالمعالى : « اعلموا : أن غرضنا - أدام الله

عزكم - فى هذا الفصل ، يستدعى ذكر حقيقة الايمان • وهذا مما اختلفت
فيه مذاهب الاسلاميين » الى آخر قوله •

قال المغيرة أبو بكر بن ميمون : أما الخوارج فانهم جعلوا

الايمان هو الطاعة والكفر هو المعصية • وتابعهم على ذلك كثير من
المعتزلة • ثم اختلفوا بعد ذلك فى تسميه النوافل •

وصار أهل الحديث الى أن الايمان معرفة بالجنان واقرار باللسان
وعمل بالأركان • وذهب بعض القدماء الى أن الايمان معرفة بالقلب
واقرار بها • وذهبت الكرامية الى أن الايمان هو الاقرار باللسان فحسب
ومضمر الكفر اذا أظهر الايمان مؤمناً حقاً عندهم ، مع أنه يستوجب
الخلود فى النار ولو أضمر الايمان ولم يتفق اظهاره منه فليس بمؤمن
وله الخلود فى الجنة •

والذى ارتضاه الأئمة : أن الايمان هو التصديق • والتصديق : على
الحقيقة هو كلام النفس ، لكن هذا الكلام لا بد من أن يصحبه علم يكون
المكلف مخبراً عن صحة تعلق العلم بالمعلوم • فذلك هو الايمان •

واعلم : أننا اذا قلنا : نحن نؤمن بالله ، فليس كقولنا : نحن نعلم

الله . لأن علمنا بالله متعلق به - جل وعز - وليس إيماننا متعلقا به ، لأن الإيمان معناه التصديق كما قلنا . والذي يصدق هو الخبر ، وذات الله جل وعز لا يتعلق بها التصديق ، إذ ليست خبرا . فلا بد من فرض خبرين في النفس : أحدهما : الخبر عن تعلق العلم بالمعلوم . والثاني : خبر مصدق لذلك الخبر عن تعلق العلم بالمعلوم ، لا بد من هذا ، فقفعليه . فانه مما لم تذكره الأئمة وترجح رأي الأئمة على سائر الآراء المتقدمة لأنهم أقروا الإيمان في الشرع على ما هو عليه في اللغة . فكما هو في اللغة تصديق ، كذلك هو الشرع تصديق ، قال الله تعالى : « وما أنت بمؤمن لنا ، ولو كنا صادقين » [يوسف ١٧] أي بمصدق لأن النبي ﷺ خاطبنا بلغة العرب . ولم يغيرها عن موضعها ولا حرفها عن مكانها قال الله تعالى : « انا أنزلناه قرآنا عربيا » [يوسف ٢] والفاسق عند أهل الحق مؤمن ، لأنه مصدق بالشرع . ألا ترى أن أحكام الشريعة تلزمه ، فيؤمرون بالصلاة وتؤخذ منهم الزكاة ويسهم لهم في المغنم ، ويدفنون في مقابر المسلمين ، ويصلون عليه . وذلك كله يؤذن بأنه واحد منهم . وكما نسميه عارفا بالله كذلك نسميه مؤمنا به . ومحال أن يقال : هذا عارف بالله غير مؤمن به ، وأما من جعل الطاعات إيمانا ، فإن الرد عليه أن المؤمنين أجمعوا على أن الطاعات شرطها تقدم الإيمان ، فلو كانت الطاعات إيمانا ، لأدى ذلك إلى أن يكون الشيء شرطا في نفسه . وأما قوله تعالى : « وما كان الله ليضيع إيمانكم » [البقرة ١٤٣] وقولهم : ان المراد بها الصلوات المؤدات إلى « بيت المقدس » فنقول لهم : المراد بها : وما كان الله ليضيع تصديقكم نبيكم فيما أخبركم به من الصلاة إلى القبلتين . وان استدلوا بقوله عليه السلام : « الإيمان بضع وسبعون شعبة ، أولها شهادة أن لا إله إلا الله ، وآخرها إمطة الأذى » فإن هذا الخبر خبر آحاد ولا يحتج به في القطعيات . ثم يقال لهم : هذه سميت إيمانا ، لأنها تدل على الإيمان .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : ما قولكم في زيادة
الايمن ونقصانه » ؟ الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الايمان هو

التصديق ، والتصديق أمر واحد . واذا كان واحدا لم يقبل النقص ،
ثم الزيادة أيضا لا تصح فيه ، لأن ايمانين بالله لا يجوز أن يجتمعا في
وقت واحد ، لأنهما مثلان ، والمثلان لا يجتمعان . وانما يصح فيه
تقدير الزيادة والنقصات ، اذ حمل على الطاعة سرا وعلنا . وقد مال
الى ذلك « القلانسي » (١) من أصحابنا ، ولكن الأئمة لا تؤثره .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : أصلكم يلزمكم أن تكون

منهمك في فسقه كايمن النبي ﷺ قلنا : النبي ﷺ يفضل من عداه
باستمرار التصديق له » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : النبي ﷺ بما اصطفى

واختير وعصم ، يستمر له التصديق ولا تنطرا عليه الغفلات . والتصديق
عرض لا يبقى وقتين ، فاذا وجد في واحد منا ، وعدم في ثاني حال
لظهور غفلة أو اضطراب . والنبي عليه السلام حتى يستمر له ذلك ،
لا ينعدم الايمان في حقه ، الا الى مثله ، لا الى ضده . فيثبت له أعداد من
التصديقات ، لا تثبت لغيره ، وكذلك حق المطيع ، لأن طاعته تذكره
بايمانه ، فتكون أعداد ايمانه كثيرة ، اذ لا بد للمطيع من استصحاب
الايمن عند عقد طاعته ، فان ورد في الايمان الزيادة والنقصان ، فعلى
هذا الوجه .

(١) أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي ، توفي .

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : قد أثر عن سلفكم
ربط الايمان بالمشيئة . وكان اذا سئل الواحد منهم ، قال : انى مؤمن
ان شاء الله ، فما محصول ذلك ؟ الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الايمان مشاهدة باطنية
للانسان يحسها ويدركها ، كما يدرك صحته وسقمه وجوعه وعطشه .
فلا يجوز التشكك فيه . وانما يرجع التشكك الى ما يوافق عليه المكلف ،
وهو الايمان فى الخاتمة . فهى المقصود بالتشكك فيه ، اذ هو غيب .
ولا يعلم .

وقد يحتدل الا يكون هذا على التشكك ، لكن على الذكر ، بذكر
مشيئة الله تعالى . كما قال جل وعز . « لتدخلن المسجد الحرام ان
شاء الله آمنين » [الفتح ٢٧] فهذا خبر صدق من الله تعالى .
يقين ، ثم قيده بالمشيئة . وقد يحتدل ان يكون ذلك على طريق الخوف
والتقوى ، كأنهم حذروا وان كانوا مؤمنين الا يبلغوا من تلك الغاية ،
خشية وتقوى .

بَابُ

فِي التَّوْبَةِ

قال الإمام أبو المعالي : « التوبة في حقيقة اللغة : الرجوع

يقال : تاب وتاب وآناب ، اذا رجع » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تاب وآناب انما يطلقان في

التوبة من الذنب ، الا ترى ان التائب اسم مدح وكذلك المنيب . قال
الله تعالى : « التائبون العابدون الحامدون » [التوبة ١١٢] « لكل عبد

منيب » [ق ٨]

واما تاب فانه الرجوع على الاطلاق ، ولا يختص بـرجوع عن

ذنب . يقال : تاب الرجل الى اهله اذا رجع اليهم .

قال الإمام أبو المعالي : « واذا اضيفت التوبة الى العبد

أريد بها رجوعه من الزلات الى الندم عليها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من أسماء الله جل وعز

التواب . والمراد به : رجوعه بالائه ونعمه على عباده . ومن آلائه ونعمه

عليهم : خلق التوبة لهم . فان نعمه - جل وعز - نعم الدنيا والآخرة ،

فكما يفضل عليهم في دنياهم بتسليمه لهم من الآفات والعاهات ، واجرائه

الأرزاق عليهم ، فكذلك ينعم عليهم نعماً تؤديهم الى النعيم الخالد

والثواب المقيم ، بخلق الايمان لهم وما يتبعه من الطاعات ، ومن أجلها التوبة ، لأنها تنزل منزلة الايمان .

وذلك أن الايمان يجب ما قبله من الكفر والمعاصي ، وكذلك التوبة تصح ما قبلها من المعاصي .

قال الإمام أبوالمعالی : « فان قيل : حرروا عبادة في

حقيقة التوبة على اصطلاحكم قلنا : التوبة هي الندم على المعصية ، لأجل ما يجب الندم له » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الندم يتعلق بما مضى يتعلق

الارادة بما يستقبل ، والندم يصحبه الأسف والحزن على ما فات . لا بد من ذلك . وفيدت التوبة بقولهم : لأجل ما يجب الندم عليه تخرجنا من تارك الذنب من أجل مضمونة في جسمه . فذلك لا يسمى توبة ، لأنه لم يقصد به الندم على ذلك الذنب الذي عصى به مولاه .

ولا بد للنادم أن يكون حزينا على ما مضى من عصيائه ، ومحال أن يندم عليه وهو به فرح مسرور ، ثم ان التوبة قد يصحبها في بعض الأحوال العزم على ترك معاودة الذنب ، أو لا يصحبها في بعض المواضع . الا ترى أن من زنى ، واعترتة آفة ، بكافة الزنا . وسعى في الأرض بالفساد ثم فقد الآلة التي يسعى بها . أو قذف الحصنات وفقد الآلة التي يتكلم بها ، فان هؤلاء لا يحتاجون الى العزم على ترك المعاودة ، اذ هم غير متمكنين منها ، وأما من كان متمكنا من معاودة الذنب ، فلا بد له من أن يقارن ندمه العزم على المعاودة ، اذ لو كان موطنا نفسه على المعاودة ، لم يكن تائبا بمجرد كونه تاركا للذنب ندما .

قال رسول الله ﷺ : « الندم توبة » فالتوبة لا بد فيها من القصد

الى امتثال امر الله جل وعز فلا يكون التائب تائبا بمجرد كونه تاركا
للذنب ، لان العاصي قد يترك الذنب سامة وملا ، فلا يسمى تائبا من
حيث لم يتركها لحق الله جل وعز .

فصل

في قبول التوبة

قال الإمام أبوالمعالى : « لا يجب على الله تعالى قبول التوبة

عقلا . وأطبقت المعتزلة على ان قبول التوبة حتم على الله « تعالى الله عن
قولهم » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا بطل ذلك الاصل العام ،

بطل هذا الخاص . ثم نقول لهم : ان سامحناكم فى التحسين والتقبيح .
فالعقلاء يختلفون فى الرجوع الى من أجنبوا اليه . وأساء اليهم . فمنهم
من يقبل اعتذاره ويرجع اليه ، ومنهم من لا يقبل ذلك . وكلا الأمرين
يستحسن عندهم . وليس فيهم من يوجب قبول اعتذار المعتذر ، الا ان
اختاره المساء اليه .

قال الإمام أبوالمعالى : « والذي يشهد لذلك من السمع :

اجماع الأمة على الرغبة الى الله تعالى فى قبول التوبة ، والخضوع
نه والابتهال اليه بقبولها . ولو كان قبول التوبة حتما ، لما كانت الرغبات
والالاحاح فى الدعوات » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معنى هذا صحيح لان الواجب

التعين عقلا ، لا يتطلب بالرغبة . الا ترى ان عقلا لا يدعو الى الله جل

وعز في كون الجوهر متجيزا ، وقد وجب له التحيز ولا في كون العلم موجبا لكون العالم عالما ، لأن ذلك أمر واجب .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قيل : وما قولكم في قبول التوبة سمعا ؟ هل ثبتت قطعا أم لا ؟ قلنا : لم يثبت ذلك قطعا ، بل هو مرجو مظنون » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من تمام خوف الخائف ووجل الواجل اذا تاب وأقلع عن الذنب الا يكون واثقا يقبل توبته ، لكنه يرجو ذلك ويظنه . فيكون ذلك ادعى الى استقامة الأسيف على الذنب . وكل ما ورد من ذلك في القرآن ، فانه محتمل كقوله تعالى : « وهو الذي يقبل التوبة عن عباده » [الشورى ٢٥] ولعل هؤلاء معينون عند الله تعالى ، لأن العموم لا صيغة له .

فصل

في وجوب التوبة

قال الإمام أبوالمعالى : « التوبة واجبة على العبد (١) لا يدل على وجوبها عليه عقل » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الوجوب متوقف على الشرع . والدليل الشرعي القطعي في هذا اجماع الأمة على وجوب الندم على الزلات . ثم ظواهر القرآن دالة على الوجوب ، كقوله تعالى : « وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون »

(١) على العبد : ط

[النور ٣١] وكقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا . توبوا الى الله توبة
نصوحا » [التحريم ٨]

ثم ان المعاصي تنقسم الى ما لاحق فيها الا لله . وتلك تصح التوبة
عنها بتركها والندم عليها . ومنها ما يتعلق بحق الأدميين . ثم ذلك
ينقسم . فممنه مالا يصح الندم عليه دون الخروج عن حق الأدمى كالذى
يغضب مالا لرجل ، فانه لاتصح توبته عن الغضب حتى يسلم ذلك
المغضوب الى صاحبه ، واما ما يصح توبته منه دون توفية حق الأدمى ،
فهو كالقاتل تصح توبته ، وان لم يسلم نفسه للقود ، لأن قتله معصية ،
ومنع الولي من القصاص معصية أخرى ، فتصح التوبة عن احدي
المعصيتين ، فتبقى الثانية يؤخذ بها .

فصل

فى التوبة عن بعض الذنوب

قال الإمام أبو المعالى : « من احتقب اوزارا او قارف ذنوبا
صحت توبته عن بعضها ، مع الاصرار على بعضها وذهب « أبو هاشم »
ومتبعوه الى ان التوبة لاتصح الا مع الانكفاف عن جميع الذنوب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وهذا (١) الذى قالوه حقا

خروج عن عادة العقل ، وترك لموجب الشرع ، فان من بدرت منه
يوادر فلا يلزمه ان يتنصل عنها كلها ، وان تنصل عن بعضها حسن ذلك .
الا ترى ان من غضب أموالا لرجل ، لها غبطة ، ثم كسر له فى أضعاف
غضبه قلما ، لا بال له . ثم اعتذر له عن غضوبه ، ولم يعتذر له عن
كسر القلم ، فان العقلاء لا يقولون : ان اعتذاره عن ذلك كله غير
مقبول .

(١) قال المفسر : مقط

ثم ان الكافر ان أسلم وصحت توبته عن كفره ، واستصحب معصية
واحدة من معاصية ، فلا محالة في ان اسلامه يحط ما كان من كفره
وذنوبه .

ورأى « أبو هاشم » انه في حال اسلامه ملتزم بكفره . وهذا
خروج عن اجماع المسلمين ، فان تعلق وقال : الذنب انما تجب التوبة
منه لقبحه ، وذلك يعم كل ذنب فلا يصح الندم على ذنب قبيح مع الاصرار
على قبيح آخر ، وهذا يرد عليه بما سبق : ان الشيء لا يقبح لنفسه ،
وانما يقبح بالشرع . وكما قالوا : ان الذنب قبيح ، كذلك قالوا : ان
الطاعة حسنة . فلا قالوا لا يصح طاعة حسنة ، مع ترك طاعة حسنة .

فصل

في تجديد الندم

قال الإمام أبو المعالي : « من ندم على سيئة ووقع الندم توبة
عنها ، على شرائطها . ثم ذكر السيئة . فقد قال « القاضي » يجب عليه
تجديد الندم عليها كلما ذكرها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت التوبة واجبة

على العبد ، ثم انه ادى ذلك الواجب ، ثم ذكر الذنب . فان « القاضي »
يقول : يجب عليه تجديد الندم . « والامام » يقول : يجوز ان يصرف
عنه اذا ذكره ولا يكون باضرا به عنه مبهجا به . وقول « القاضي » اولى .
الا ترى ان الكافر اذا أسلم ثم تذكر كفره بعد اسلامه فانه يجب ان يندم
عليه لامحالة . فكما يجب ذلك عند تذكر الكفر ، يجب ايضا عند تذكر
الذنب .



قال الإمام أبو المعالي : « فإن قيل : لو اطاع العبد ثم

ندم على الطاعة ، فما قولكم فيه ؟ قلنا : لا يتصور من العارف بالله تعالى
أن يندم على طاعته »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وطاعة العبد هي زاده التي

الدار الآخرة والمتقاصية له شرف المنازل ، فكيف يصح أن يندم عليها من
حيث هي توبه. ووسيلة الى علو الدرجات ؟ فان وقع الندم قلم يقع من
حيث هو طاعة وانما وقع من أمر أضر به .

وذكر عن « القاضي » ان التائب عن الذنب النادم عليه ، اذا ذكر
الذنب وجب عليه تجديد الندم ، ولو لم يجدد ندما كان ذلك معصية
جديدة ، والتوبة الاولى قد حصلت صحيحة ، لأن العبادة الماضية لا يؤثر
فيها شيء بعد انقضائها . وقال : انما يجب تجديد الندم على تلك
السيئة التي هي ترك للندم ، ورأى « الإمام أبو المعالي » ان هذا ليس
من القطعيات ، ولكنها متق منائل الاجتهاد والاحتمال .

فصل

هل ايمان الكافر توبة ؟

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا ، لان ايمان الكافر ليس

قال الإمام أبو المعالي : « الكافر اذا آمن بالله تعالى »

فليس ايمانه توبة فمن كفره ، وانما توبته ندمه على كفره »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الايمان

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الايمان

هو التصديق ، وانه مصاحب للعلم ، وتقدم أن الندم يتعلق بما مضى ،

فلو كان الايمان هو التوبة ، لكان هذا انقلاب الاعيان . ولا فرق بين

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الايمان

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الايمان

انقلاب الايمان ندما ، وبين انقلاب القدرة علما . ولا بد مع الايمان من الندم على الكفر . ثم الكفر وما اقترن به من المعاصي ، ينحسط بالايمان . وهذا متطوع به ، واما انحطاط المعاصي بالتوبة فامر مظنون غير مقطوع به .

فصل

في توبة العائد للذنب

قال الإمام أبوالمعالى : « من تاب وصحت توبته ثم عاوده

الذنب (١) ، فالتوبة الماضية صحيحة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التوبة طاعة من الطاعات

والطاعات لا يحبطها الا الكفر فاذا عصى الله بعد توبته لم تقدر هذه المعصية في التوبة التي استتمت شرائطها وعلى معاود الذنب بعد التوبة تجديد توبة اخرى .

ب

القول فى الامامة

قال الإمام أبو المعالى : « الكلام فى هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد ، والخطر على من يزل فيه ، يربى على الخطر على من يجهل أصله »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذى اضطر المتكلمين الى رسم الامامة فى الاعتقاد : « الامامية » الذين زعموا : أن الخليفة بعد رسول الله ﷺ هو على رضى الله عنه وان من تولاها دونه ، فانه ظالم له . وهذا قدح منهم فى اجماع المسلمين ، وطعن فى الصحابة رضى الله عنهم .

ثم ان المختلفين فيها يضر بهم : التعصب حتى يخرجهم عن درك الحق ، ويضر بهم أيضا : أنهم يعتقدون مسائل الاجتهاد التى لاتلحق بالقطعيات من القطعيات .

والكلام فى الامامة يستدعى بيانا فى الاخبار ومراتبها ، لان الامامة مستندة اليها .

فصل

فى تفاضيل الاخبار

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : اذكروا حقيقة الخبر اولا ثم فصلوه . قلنا : الخبر ما يوصف بالصدق أو الكذب » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من الأئمة من لا يرى مثل

هذه الحدود ، لأن حكم الحد أن يكون لفظا يخص أنواع الحدود ، كما تقول في حد العلم : انه معرفة المعلوم على ما هو به . فهذا أيضا يخص جميع العنوم ، وأما مثل هذا فانه تقسيم لاحد . ومن أبى أن يكون هذا حدا ، قال : الخير : هو الوصف . ثم ان ضروب الكلام من أمر ونهي وغير ذلك لا يتطرق اليه الصدق والكذب ، وإنما يتطرق الصدق والكذب الخير .

واعلم : أن كون الخير صدقا وكونه كذبا ، راجعان إلى نفس الخير لأن حقيقة الخير الصادق : موافق مخبره . وحقيقة الخبر الكاذب : مالم يوافق مخبره .

ثم من الأخبار ما يعلم صدقه قطعاً وذلك منقسم إلى ما يعلم بضرورة وإلى ما لا يعلم بدليل قاطع ، كخبر التواتر [فان] هذا نعلم صدقه قطعاً . وكأخبارنا عن حدوث العالم [فان] هذا خبر صدق ، علمنا صدقه بالدليل . وكذلك نعلم بالضرورة كذب الخبر ووجود المحال ، ونعلم بالدليل كذب الخبر بقدم العالم (١) .

(١) هذا بحث كتبه من سنين مضت ، وعثرت عليه مصادفة أثناء تحقيق هذا الباب ، فرأيت وضعه هنا للفائدة : جمهور الفلاسفة - إلا أفلاطون وجالينوس - ذهبوا إلى القول بقدم العالم ، وأنه لم يزل موجودا مع الله ، مساوقا لوجوده ، ومعلولا له غير متأخر عنه بالزمان ، وأن تقدم الباري عليه هو تقدم بالذات لا بالزمان . وقال أفلاطون : « كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة ، والعالم حادث قد بدأ من طرف أول ، لأنه محسوس ، وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغيير والحدوث . وله صانع » ويرى أرسطو أن الله والعالم شيء واحد . قاله محرك ساكن والأفلاك تتجه إليه في حركته . كقطب الرجا ، والرجا . فانها تدور . وما في الوسط ثابت وساكن . وما في وسط الرجا .

= والرحا موجودان معا . والفارابي وابن سينا ، قالا مع ارسطو بقدوم العالم ، ولكنهما ميع ذلك يقرران ان العالم مخلوق لله بطريق الفيض . والخلاف يرجع الى انه هل العالم موجود بعد العدم ، ام ليس كذلك ؟ قال المتكلمون بالاول ، وقال الفلاسفة بالثاني . والامام ابو حامد الغزالي ٥٠٥ هـ قال : ان الفلاسفة يكفرون ، ويجب قتالهم ، وقتال من يعتقد بقولهم في قدم العالم . وذلك لخروجهم على اجماع المسلمين . قال ذلك في كتابه التهافت . وقال في كتابه فيصل التفرقة : « ولو انكر مائتة بالاجماع فهذا فيه نظر ، لان معرفة كون الاجماع حجة قاطعة ، فيه غموض ، يعرفه المحصلون لعلم اصول الفقه » اي انه لا يكفر الفلاسفة بدليل الخروج على اجماع المسلمين . ثم في كتبه ما يدل على حبه للفلاسفة وميله اليهم . فابن رشد يقول عنه في فصل المقال : « هو مع الأشاعرة أشعري ، ومع الصوفية صوفي ، ومع الفلاسفة فيلسوف . حتى انه كما قيل :

يوما يعانى ، اذا لاقيت ذا يمن وان لقيت معديا فعدنان »

والغزالي مضطرب في حكمه - كما ترى - ويرى نحن ان الذى يقول بقدوم العالم : كافر . سواء كان العالم بالفيض صادرا عن الله ، او بالعلة الغائية للحركة . لان القرآن بين ان الله كان ولم يكن شيء معه ، ثم خلق العالم . ومخالفة النص القرآنى المحكم : هي كفر . قال تعالى : « ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض في ستة ايام ، ثم استوى على العرش . يغشى الليل النهار يظلمه خفيثا . والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره . الا له الخلق والامر . تبارك الله رب العالمين » [الاعراف ٤٥]

وفي التوراة : « فى البدء خلق الله السموات والارض » اي كان اولاً ، ثم خلق « وكانت الارض خربة وخالية وعلى الوجه الغمر ظلمة ، وريح الله يرف على وجه المياه . وقال الله : ليكن نور ، فكان نور . . . » الخ . وبعدهما عدد الكتاب ما خلق الله في الايام الستة . قال : « هذه مبادئ السموات والارض حين خلقت » [تك ١ : ١ الخ] وهذا يدل على ان المخلوقات من الله هي عن عدم . وليست عن فيض منه - والفيض يدل على قدم العالم - ، ولا عن علة غائية .

مسألة نفى الفلاسفة علم الله بالجزئيات

والقائلون بقدوم العالم يلزم على مذهبهم أن الله لا يعلم الكلديات ولا الجزئيات . وهذا لا جدال فيه . فإنه لازم عليهم . فإن أرسطو لما قال : أن الله والعالم شيء واحد ، والعالم يدور حول الله والله والعالم وجدا معا في وقت واحد . وأن كان الله هو المحرك للعالم . يلزم على قوله هذا . أن الأفلاك لا تعلم عن الله شيئا ، لأنها مشغولة بحركتها ، والله لا يعلم عن الأفلاك شيئا . لأنه مماثل لها . ولذلك قال أرسطو : « ومعقوله - أي معقول الله - ذاته . لاشيء آخر ، فإنه فعل محض لا يتأثر عن غيره . فإذا عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته وانحطت قيمة فعله . فإن من الأشياء ، ما عدم رؤيته : خير من رؤيته . فالعقل فيه والمعقول والعقل واحد » ومعنى قوله هو : أن الله لا يعلم العالم ولا يعنى به قيدل هذا النص على أن أرسطو ينفي العلم مطلقا ، سواء بالكلديات أو بالجزئيات .

وابن سينا والفارابي ، قالا مع أرسطو بقدوم العالم ، ولكنهما مع ذلك يقرران أن العالم مخلوق لله بطريق الفيض . ومن يفهم طريقة الفيض يفهم مذهبهما في علم الله . ويفهم أنه هو نفس ما يفهم من كلام أرسطو . لأنهما قالا يعلم الكلديات ولا يعلم الجزئيات .

ومجمل نظرية الفيض يحكيها الأستاذ عمر الدسوقي في كتابه أخوان انصفا : نقلا عن قصة الفلاسفة اليونانية هكذا : « أن لهذا العالم ظواهر حتمية . وهو دائم التغيير ، ولم يوجد بنفسه بل لا بد له من علته سابقة هي السبب في وجوده . وهذا الذي صدر عنه « وأخذ » غير متعدد وهو أزلي أبدي قائم بنفسه . ولما تعلم عن طبيعة هذا الخالق إلا أنه يخالف كل شيء ، ويسمو على كل شيء . ولما كان الله فوق العالم ، وهو غير محدود ، فلا يمكنه أن يخلق العالم مباشرة والا اضطر إلى الاتصال به ، مع أنه بعيد عنه لا ينزل إلى مستواه . ولما كان واحدا ، فلا يمكن أن يصدر عنه العالم المتعدد ، ولا يستطيع أن يخلق الله العالم لأن الخلق عمل أو انشاء شيء لم يكن . وذلك يستدعي التغيير في ذات الله والله لا يتغير . فتقرر هذه النظرية أمرين متناقضين : أحدهما : أن الله علة

... ..
= العالم وسبب وجوده . وثانيهما : ان الله فوق العالم ولايستطيع ان يتصل به ويخلقه . فكيف فسرت هذا التناقض ووفقت بين الرايين ؟ لم تلجا الى المنطق والفلسفة ، وانما لجأت الى الشعر والتمثيل والاستعارة . فقال افلوطين : « ان تفكير الله فى نفسه وكما له ، نشأ عنه فيض . وهذا الفيض صار هو العالم . وكما يبعث اللهيب ضوءا ، والثلج بردا ، كذلك انبعث من الله شعاع ، كان هو العالم » .

وبهذا خرج « افلوطين » من المازق المنطقى بعبارات شعرية . وعلى ذلك يكون الكون قد انبثق من الله انبثاقا طبيعيا بحكم الضرورة . ولكن ليس فى هذه الضرورة ، أى معنى من معانى الاضطرار والالزام ، وليس فى الخلق معنى الحدوث ، وليس يقتضى تغيرا فى ذات الله .

ولما كان كل كائن قد تفرع هكذا من الواحد الأول - الله - فهو يميل بفطرته الى العودة الى اصله ومبعثه الذى كان صدر عنه ، ولا ينفك يحاول ان يصل اليه . أما ذلك المصدر الأول فمستقر فى نفسه ، مكثف بها ، لا يتصل بما تفرع عنه من أشياء . وهذه الكائنات التى صدرت عن الله تكون سلما نازلا من درجات الكمال . فكل شئ أقل كما لا مما فوقه ، ويستمر التناقض فى الكمال حتى ينعدم الكمال فى آخر السلم انعداما تاما ، حيث يتلاشى النور فى الظلام .

وأول شئ انبثق من « الواحد » هو العقل . وهذا العقل له وظيفتان : التفكير فى الله ، والتفكير فى نفسه . ومن العقل انبثقت نفس العالم ، ولها ميلان : فتميل علوا الى « الواحد » وتميل سفلا الى الطبيعة . وقد انبثقت منها النفوس البشرية التى تسكن هذا العالم . فنفس العالم - العقل - تنتمى الى العالم الروحانى الالهى . ومع أنها ليست جثمانية فى ذاتها ، إلا أنها تميل الى الأشياء الجثمانية ، فتتنظر اليها .

ومن هذه النفس الأولى ، خرجت نفس ثانية سماها افلوطين بالطبيعة . وهذه النفس الثانية هى التى تشترك وحدها مع العالم المادى ، كما تمتزج نفوسنا مع جسامنا . وهذه النفس الأخيرة - التى =

= هي عبارة عن النفوس الجزئية الموزعة على الكائنات - هي أدنى مراتب العالم الروحاني ، ويليها مباشرة المادة ، التي هي أبعد الكائنات عن الكمال .

ويقول أفلوطين : إن المادة هي مصدر التعدد ، وهي سبب الشرور ، لأنها عبارة عن العدم ، والعدم أشد درجات النقص ، والنقص هو شر . واذن فالمادة هي منشأ الشرور جميعا ، وغاية الحياة : التحرر من ريقه المادة « ١ هـ .

واعلم ان « أفلوطين » غير « أفلاطون » و « أفلوطين » ولد بإسيوط في سنة مائتين وخمسة من الميلاد . ونظريته في الفيض تخدم نظرية القليل عند النصارى خدمة لانظير لها . فانهم يقولون : ان الله خلق الكلمة [العقل] وبواسطة الكلمة خلق كل شيء . ففي الأصحاح الأول من يوحنا : « في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله » [يو ١ : ١] يعنون بالكلمة عيسى بن مريم عليه السلام . ويجعته الكاثوليك والبروستانت : الها ثانيا . ويقولون : ان الله قد فوض اليه أمر العالم ، ودفع اليه كل سلطان في السماء وعلى الأرض [يو ٥ : ٢١ مت ٢٨ : ١٨]

هذه هي نظرية الفيض . فهل هي تدل على ان الله يعلم الكلليات والجزئيات ؟ انها لاتدل على العالم بالكلليات والجزئيات . والدليل على انها لاتدل : ان المنبثق لايعلم شيئا . انهم يقولون : ان العقل قد انبثق عن الله . ونحن نعلم انهما اذا كانا شيئا واحدا . ثم حدث الانفصال بالانبثاق . فان مايعلمه الله يعلمه العقل . لأنهما شيء واحد - كما يزعمون - وحيث ان العقل لايعلم - وهو منبثق - كما يزعمون - فاذن الله - تعالى عما يقولون علوا كبيرا - لايعلم شيئا . واذا ثبت ان الله يعلم - وهذا صحيح - يثبت ان نظرية الفيض نظرية باطلة . ومما يؤكد انها تنفي علم الله بالكلليات والجزئيات : انهم يدعون ان الله صدر عنه العقل الفعال . وصدر عن العقل النفس الكلية . وصدر عن النفس الهيولى الأولى . وصدر عن الهيولى الطبيعة الفاعلة . وصدر عن الطبيعة الجسم المطلق ، وصدر عن الجسم عالم الأفلاك ، وصدر عن عالم الأفلاك =

...
...
...
= العناصر السفلى كالنار والهواء والماء والأرض ، وصدر عن العناصر ،
المعادن والنبات والحيوان .

ونحن نعلم أن الصادر عن شيء بالانبثاق منه والتولد والانفصال ،
تكون فيه نفس طبائع الشيء الذي انفصل عنه . فهل الأفلاك عاقلة وتعلم
ما في الغد ؟ وهل النار عاقلة وتعلم ما في الغد ؟ وعلى ذلك فالفلاسفة
الذين قالوا يقدم العالم يلزمهم أن الله لا يعلم الكلليات والجزئيات . وهذا
ما فهمه الامام الغزالي عنهم بالسليقة ، ولم يستطع أن يعبر عن رأيهم
بما عبرنا به . ولم يخرج ابن سينا من نفي العلم - وهذا هو الحق -
فقد ألزمه مذهب اخوانه من الفلاسفة وهو انكار العلم بتاتا . لاعتقاده
ان المبدأ الأول عقل ومعقول وعاقل ، والكل واحد .

لكن ابن سينا وهو يحاول اقناع المسلمين بفلسفة الاغريق ، كان
يخاف على نفسه من المسلمين أن يصفوه بالكفر . ولخوفه اتبع طريقة
القول في كتاب ، وضده في كتاب آخر ، كما فعل الغزالي فقد دم
الفلسفة في كتاب ومدحها في كتاب آخر . واتبع طريقة لى العبارة
وعموضها ، حتى يناس العامة عن فهم مزاده ، فيتركها . ويفر بذلك
من تهمة الكفر . ففي كتاب النجاة يصرح بأن الله يعلم الجزئيات علما
غير زمانى بالاسباب التى تؤدى الى النتائج . ويصرح : بأن الاسباب
بمصادمتها وتأثير بعضها فى بعض ، تؤدى الى أن توجد عنها الأمور
الجزئية . هذا تصريحه . ولماذا لايقول : يعلمها علما زمانيا ؟ فان من
لوازم العلم بالجزئى أن يقع فى مكان محدد ، وزمان محدد فقد قال
تعالى : « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ، ويعلم ما فى البر
والبحر . وما تسقط من ورقة الا يعلمها . ولا حبة فى ظلمات الأرض ،
ولا رطب ولا يابس ، الا فى كتاب مبين » [الأنعام ٥٩] وما فى البر
والبحر محدد بمكان وزمان . وسقوط الورقة له مكان وزمان . وهكذا .
وتصريحه بأن الاسباب بمصادمتها وتأثير بعضها فى بعض ، تؤدى الى أن
توجد عنها الأمور الجزئية : هذا هو الفيض بأسلوب ملتوى . وعلى ذلك فحكم
الغزالي على الفلاسفة بالكفر لانكارهم علم الله بالجزئيات : هو حكم
الله عز وجل على الملحدين فى أسمائه وصفاته . ولماذا لايكفر ابن سينا
وهو يقول بقول أرسطو : العاقل والمعقول والعقل واحد ؟

ثم من الأخبار ما يعقبه العلم الضروري وهو خبر التواتر وله شرائط منها : أن يكون خبرا عن محسوس ، وأن يكون المخبرون عن ذلك المحسوس عددا كثيرا ، ليسوا عددا تقوم بهم الشهادة . فاذا أخبرونا وقع لنا العلم الضروري بخبرهم ، وإن كانوا قد أخبروا عن مخبرين ، فلا بد من أن يستوى أطراف ذلك الخبر ووسائله . وبذلك الخبر علمنا البلاد النائية عنا ، وعلمنا الوقائع والدول . وطريق حصول العلم بهذه الأخبار ليس بحكم العقل ، وإنما هي عادة أجراها الله تعالى ، ولو خرق الله العادة لجاز أن يخبر هؤلاء وقد استوفوا شرائط التواتر ثم لا يحصل العلم .

ولو رام قاذح أن يقدر في هذا بيان يقول : الواحد إذا أخبر لم يفد أخباره عنما ، فإنضمام خبر غيره إلى خبره ، لا يحيل حكم الخبر الأول ، فإنه لا يحصل العلم . وهذا باطل ، لأن حصول العلم بعد خبر التواتر ، إنما بحكم العادة . والعادات توجب أشياء كان يجوز وجود غيرها . ألا ترى أن قيام رجل واحد في وقت معين ، جائز . ولو حدثنا أهل بلد قاموا في وقت واحد حتى لا يوجد فيهم قاعد من غير داعية دعيتهم إلى ذلك ، كصلاة قاموا فيها ، أو أمير دعاهم إلى ذلك ، لعلمنا أن هذا الخبر كذب وإن كان كل واحد منهم كان يجوز أن يقوم منفردا ، فاجتماعهم كلهم على القيام

= وقد دافع ابن رشد في كتابه فصل المقال عن الفلاسفة بقوله : إنهم « يرون أنه - تعالى - يعلمها يعلم غير مجانبين لعلمنا » وقد دافع بما ليس بدفاع . لأن المسلمين يقولون : إن الله ليس كمثله شيء . لا في الذات ولا في الصفات . فالله يعلم وليس لوسائل علمه مثل ولا نظير فعلمه ليس مجانبا لعلم البشر . : أن الإنسان يعلم عن طريق الاحساس والتخيل ، والله يعلم على وجه التعقل . فإن هذا القول ينقضه ويرده : أن ليس لله مثل في علمه ، حتى نقول بالاحساس أو تخيل أو تعقل . أنه على المسلم أن يعترف بأن الله واحد وليس جسما ، ولا مثل له وصفاته أيضا لا مثل لها . ولا يبحث فيما وراء ذلك ، لأن الاعتقاد في تحديد ذات الله وصفاته على آيات الكتاب الكريم .

على الوجه الذي ذكرناه قد غير ذلك الحكم ، كذلك نعلم كذب من أخبرنا
عن خرق عادة ، مثل أن يقول لنا أن « دجلة » قد انقلبت لنا ، وانقلبت
الجبال ذهبا فقد تقدم أن شرائط المخبرين أن يكونوا عالمين ضرورة
وحسنا ، لما أخبروا عنه . ولو أخبرونا عن معلوم نظرا ، لما يحصل
لنا العلم بإخبارهم كما لاتوصل أخبار المخبرين لنا عن حدث العلم ،
وان كانوا عدد تواتر حين أخبروا عما علموه نظرا .

ومن شرطها أيضا : أن يصدر عن أقوام يزيد عددهم على مبلغ
يتوقع منهم التواطؤ على الكذب . وكل عدد يشترط في الشهادة ، فإنه
غير موصل الى العلم ، وكذلك الشهود لو كثروا عند الحاكم لم يوقع له
العلم ، لامكان التواطؤ وكل ذلك راجع الى العادة . والمصير في ذلك
حصول العلم ، ألا ترى أن المخبر يخبر بخبر عن محسوس ، فيشكك
في ذلك الخبر ، ثم يخبره ثان وثالث ورابع وهو متشكك ، حتى
يحصل له العلم ولاينكره أن يتشكك فيما أخبروه به ، فان انضبط
عددهم ، علم أن ذلك هو أول مراتب عدد التواتر ، وان حدثه مثلهم
في عددهم عن أمر احسوه ، فلم يقع له العلم بإخبارهم ، فنعلم أن
ذلك كان لأن المخبرين كاذبين . ولولا حصول الكاذبين فيهم ، لحصل
العلم . وكذلك ان ترددت الاعصار وكثر الناقلون عن الناقلين فان
الشرائط المشترطة في الناقلين الأولين مشترطة في هؤلاء حتى تستوى
الأطراف - كما قلناه - والوسائط .

ولايشترط في خبر التواتر من العدالة ، مايشترط في أخبار
الآحاد ، بل لايشترط أن يكونوا مسلمين ، فان الكفار لو أخبرونا عن
أمر حدث في بلادهم ، وكانوا قد أحسنوا ذلك ، لحصل لنا العلم
بخبرهم ، وان كانوا أهل ملة واحدة ، وكذلك لايشترط إلا يكونوا تحت
ذلة وقهر كما تشترطه اليهود ، روما منهم القدح في معجزات نبينا عليه
السلام . فاذا ثبت أن خبر التواتر محصل للعلم الضروري ، فما سواه

من الأخبار لا يحصله من حيث هو خبر ، ولا ينكر أن يكون المخبر صادقا في خبره ، وان كان واحدا لاخباره عما علم ضرورة كقوله لنا : الضدان لا يجتمعان . او علم بدليل عقلى كقول القائل : الجوهر لا يصح انقسامه ، او يكون القائل قد أيدت قوله معجزة نبي . وكذلك اذا نقل ناقل عن رسول الله ﷺ خبرا ، فتنقته الأمة بالقبول وأجمعوا على صدقه ، فاننا نعلم الصدق بالاجماع المنعقد ، واذا كان الخبر لم يرد على طريق التواتر ولا اقترن به . وان كان خبرا حادثا نعلم به صدق المخبر ، فانه خبر لا يعقب علما لكن تتبعه غلبة الظن ، ويسمى خبر آحاد ، سواء نقله واحد او جماعة . واذا قد مضت الاشارة الى تقسيم الاخبار لتوقف الامامة عليها ، فينبغي ايضا ان يشار الى معنى الاجماع ، لأن امامة أيضا مفتقرة اليه فنقول اذا أجمع العلماء على حكم شرعى ، فلا يخفى ان يكون ذلك الحكم معلوما عندهم على القطع او مظنوننا . فان كان معلوما فهو المقصود ، وان كان مظنوننا كان ذلك باطلا برده العادات . لأن اجتماع كثيرين من العلماء على معتقدهم هو فى نفسه مظنون ، وهو عندهم معلوم ، من غير أن يختلج لواحد منهم ريب ، او يداخله شك بعيد فى العادات .

ولهذا قوى رأى من يرى أن اللغات توقيف ، وانها لم تصدر عن اصطلاح لأن اصطلاح الأمة جميعا على أمر واحد يتفقون عليه ولا يختلفون فيه بعيد فى العادات . فاما أن تكون موقوفة معلومة مأخوذة عن الانبياء ، وأما أن يكون ذلك الاصطلاح المتفق عليه فى زمن تنخرب فيه العادات - وهى عصور الانبياء صلوات الله عليهم .

واعلم : ان العلماء اذا اختلفوا فى نازلة فحلها بعضهم وحرمها الآخرون ، فان تلك المسألة ليست قطعية ، وانما هى اجتهادية . فان قيل : اجعلوا اجماع العلماء على القول بحدث العالم دليلا على صدقهم .

فالجواب عن ذلك : انا مكلفون في الشرع اسناد العقائد الى الأدلة العقلية التي شأنها الاطراد . والاجماع وان كان قاطعا في الشرع ، فانه انما ثبت بحكم جرى العادة . العادات قد تنخرق ، والأدلة العقلية مدلولاتها ليست كالأدلة السمعية . لأن الدليل السمعي متوقف على أمر واحد لا يتجاوزه . ورأي الامام ان اجماع سائر الأمم كاجماع هذه الأمة . وفي هذا عندي بعد . لأن اليهود والنصارى قد أجمعت على أحكام لا تشهد لهم أنهم عالمون بها ، حين اخبر الله عنهم أنهم يحرفون الكلم عن مواضعه (١) .

فصل

في ابطال النص واثبات الاختيار

قال الإمام أبوالمعالى : « ذهب الامامية الى أن النبي ﷺ نص على تولية علي بن ابي طالب رضي الله عنه على الامامة من بعده ، وان من تولاهما ظالم له ، ومستأثر بحقه »

قال المغيرة أبو بكر بن ميمون : يقال لهؤلاء هذا موطن لا تجوز فيه الأدلة العقلية . وانما يتوقف على السمع . والسمع ههنا انما هو خبر رسول الله ﷺ فلا تجلوا من ان تقولوا : انكم علمتم ذلك بخبر تواتر ، أو بخبر آحاد . فان قلتم : انه خبر تواتر فقد أبعدتم ، اذ لو كان خبرا متواترا لعلمه اصحاب رسول الله ﷺ ولو علموه لبادروا الى العمل به ، وان كان خبرا آحاد فمن رأيهم ان اخبار الآحاد لا توجب العمل ، ثم ان باهتوا واستمروا على قولهم انه كان ذلك الخبر متواترا ، قوبلوا بادعاء التواتر

(١) انظر كتابنا : نقد التوراة - أسفار موسى الخمسة - نشر الكليات الأزهرية بمصر .

فى تولية « أبى بكر » ولايجوز لمنصف أن ينكر افضاء الخبر المتواتر الى العلم ، اذ لو قال بذلك قائل ، لوجب أن يتشكك فى وجود « بغداد » و « مكة » ونحو ذلك .

قال الإمام أبوالمعالج : « فان قيل : قد ابدىتم قاطعاً فى منع الامامية من ادعاء النص . فهل تعلمون عدم النص على « على » - عليه السلام - (١) ام تسترييون فيه ؟ الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : النص المدعى لا يخلو من أحد وجهين : اما أن يكون نصاً متواتراً وذلك مردود . لأن الأمور العظيمة والمخالف المشهودة لاتنكتم ، بل تتبعث الدواعى فى جرى العادة الى نقلها . ألا ترى أن تولية « أبى بكر الصديق » - رضى الله عنه - لم تنكتم ، بل نقلت نقلاً متواتراً . ومن ادعى أن النص كان على « على » فى مجمع من الصحابة ، ثم كتم ، هو بمنزلة . من قال : ان القرآن عورض وكتمت معارضته .

وهذا طريق الى التشكك فى النبوة . وكل رأى فى الامامه يجر الى ابطال النبوة : فهو الباطل . وان ادعوا خبراً لم ينقل تواتراً ، فانا نعلم أنه باطل ، لأن أصحاب رسول الله ﷺ ورضى الله عنهم اجمعوا على تقديم « أبى بكر » فعرفنا باجماعهم أن ادعاءهم ذلك الخبر باطل ، وان سامونا أن نعمل بخبرهم كما يعمل سائر الأحاد ، قلنا : اخبار الأحاد انما يعمل بها اذا صحت ولم يعارضها أمر يبطلها . وخبركم المدعى ، قد انعقد اجماع الصحابة على خلافه [وهذا] دليل على بطلانه .

(١) عليه السلام : ط

ولما ظهرت الحجة على « الامامية » فى ادعاء النص ، لجؤوا الى اخبار فى الثناء، على « على » - رضى الله عنه - وأستفروا منها امامته .

منها : ماروى عن النبى ﷺ أنه قال : « انا اولى بالمؤمنين من انفسهم ، فمن كنت مولاه فعلى مولاه » وهذا الحديث من اخبار الآحاد . والمولى متعدد المعانى ، فقد يراد به الناصر : كما قال تعالى : « نعم المولى ونعم النصير » [الأنفال ٤٠] والمعنى : من كنت ناصره ف « على » ناصره ، ثم هذا ليست فيه تولية له ، لأن ذلك كان قولاً منه فى حياته ﷺ ، وعلى رضى الله عنه لم يكن والياً فى حياة رسول الله ﷺ حتى يستصحب له ذلك بعد وفاته .

وكذلك يستروحون الى ما روى عنه ﷺ أنه قال لعلى : « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » وهذا الحديث له سبب ، وهو أن النبى ﷺ لما خرج الى غزوة تبوك ، استخلف علياً رضى الله عنه على « المدينة » فشق على « على » تخلفه عن رسول الله ﷺ فكافئه عنه وانزله منه منزلة هارون من موسى ، لوجهين :

أحدهما : لقربته منه .

والثانى : لأنه خلف رسول الله ﷺ فى « المدينة » عند الخروج الى هذه الغزوة كما خلف هارون من موسى - على نبينا وعليه السلام - حين خرج الى التيه .

ثم ان هارون مات فى حياة موسى ، فلم يل امرأ بعد موسى ، ثم هذه الاجاديت يعارضون بمثلها فى « أبى بكر الصديق » - رضى الله عنه - لأنه صلوات الله عليه استخلف أباً بكر على الصلاة . وكان ذلك منبه تنبيها على تقديمه للخلافة وتنبيهه فى ذلك عمر رضى الله عنه ، حين

تساورا ، وكان من قول « الحباب بن المنذر » فى السقيفة « بما كان .
 فقال عمر رضى الله عنه لمن حضر هنا لك : اتعلمون أن رسول الله ﷺ
 قال : « لا يؤم ذو سلطان فى سلطانه » ؟ قالوا : نعم ، قال : اتعلمون
 أن رسول الله ﷺ قدم أبا بكر للصلاة ؟ قالوا : نعم . فقال : أرايتم أن
 قدمتم غير أبى بكر اتعزلون أبا بكر عن الصلاة ، وقد قدمه لها رسول
 الله ﷺ أو تتركوه يصلى دون أن يصلى مقدمكم ، فترتكبون نهى رسول
 الله ﷺ لا يؤم ذو سلطان فى سلطانه ؟ فعند ذلك أصغوا الى كلامه ،
 وأجمعوا على تقديم أبى بكر رضى الله عنه .

وقد قال ﷺ « يا بى الله والمسلمون الا أبا بكر » وقال « اقتدروا
 باللذين من بعدى : أبى بكر وعمر » .

ثم اجماع المسلمين على تقديم أبى بكر ، واختيار أبى بكر لعمر
 رضى الله عنهما . ووضع عمر الخلافة فى رجل من ستة . واجماع أصحاب
 الرسول ﷺ عنى « على » كل ذلك معرف بصحة الاختيار ، لأن الاجماع
 معصوم .

فصل

فى الاختيار وصفته ، وذكر ما تنعقد الامامة به

قال الإمام أبو المعالى : « اعلموا : انه لا يشترط فى عقد

الامامة الاجماع ، بل تنعقد الامامة وان لم يجتمع اهل الحل والعقد على
 عقدها (١) » الى آخر قوله قال

قال المغيرة أبو بكر بن ميمون : « بين رضى الله عنه » أنها

لا يشترط فى عقدها اجماع كل من يحل ويعقد ، لأن أبا بكر لما انعقدت

(١) وان لم تجتمع الأمة على عقدها : ط

خلافته في « مقيفة بنى ساعدة » باتفاق من حضر ذلك من الصحابة ،
مضى في تنفيذ الأحكام لحينه ، وانتدب الى النظر في مصالح المسلمين
لوقته ، ولم يتريث حتى يخاطب من في الأقطار النائيه من أصحاب
رسول الله ﷺ .

ثم ان الامامه لو عقدها رجل واحد ، ثم توبع على ذلك ،
ووفق ، لانعقدت . ومن العلماء من يشترط في ذلك أن يكون هناك
شهود لثلا يدعى أن الخلافة قد انعقدت له قبل هذا العقد الثاني
سرا ، فربما أدى ذلك الى فساد . واذا كان النكاح يحضره الشهود
والامامة أعلى رتبة منها ، فوجب الاعلان بها . والامام لم يرد ذلك امرا
لازما ، اذ لم يشهد له عقل ولا سمع ، ولكن الذي عندي : أن الامامة
مهمة اذ تنضبط بها المصالح وتامن السبل ، ويجاهد العدو ، فالاعلان بها
أولى من الاسرار .

فصل

في عند الامامة لشخصين

قال الإمام أبو المعالي : « ذهب أصحابنا الى منع عقد
لشخصين في طرف العالم ، ثم قالوا : لو اتفق عقد عاقدى الامامة
لشخصين ، لنزل ذلك منزلة تزويج وليين امرأة من زوجين ، من غير
أن يشعر أحدهما بعقد الآخر » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون بن ميمون : كما لا يجوز أن يزوج امرأة
واحدة رجلان في وقت واحد ، كذلك لا يجوز عقد الخلافة لامامين في
وقت واحد ، لأن الفساد كان يلحق المسلمين في ذلك ، لأنهما قد يختلفان
في الارادة . والاختلاف في الارادة مفسده . وعليه اثبتت مسألة

الوحدانية ، فلا يجوز ذلك في بلد متقارب الخطب ، لما يكون فيه من الفساد المذكور .

ورأى الامام ان البلاد اذا تباعدت ، جاز عقد الامامين ، لان الفساد المخوف مع اقتراب البلاد يؤمن هناك .

فصل

في خلع الامام

قال الإمام أبوالمعالى : « من انعقدت له الامامة بعقد

واحد ، فقد لزم ، ولا يجوز خلعها من غير تغير وحدث امر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح كما ان عاقد النكاح اذا

عقده ، لم يجر حل ذلك العقد ، من غير امر يوجب حله . واما اذا فسق وخرج عن حكم الائمة فحكم أهل الحل والعقد ان يعطوه ، ويسددوه ، وان خلع نفسه مضي ذلك ، وان خلع وامكن ذلك فعل .

واما الحسن رضى الله عنه فان انخلعه كان تصديقا لقول رسول الله

ﷺ له : « ابني هذا سيد عسى الله ان يجمع به بين طائفتين عظيمتين من المسلمين » فبادر الى ذلك مع انه استشعر من نفسه عجزا اجاز له انحلاله وانخلعه عنها .

- فصل -

في شرائط الامامة

قال الإمام أبوالمعالى : « من شرائط الامام ان يكون ممن

اهل الاجتهاد ، بحيث لا يحتاج الى استفتاء غيره في الحوادث »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فدل على أن العلم شرط في

الملك ، لقوله تعالى : « إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا . قالوا : أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال ؟ قال : إن الله اصطفاه عليكم ، وزاده بسطة في العلم والجسم » [البقرة ٢٤٧]
ألا ترى إلى فقه أبى بكر - رضى الله عنه - فى قتاله أهل الردة ، واحتجاج أصحاب رسول الله ﷺ [فانه لما احتج المانعون لقتلهم ، بقوله عليه السلام] : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دمايتهم وأموالهم ، الا بحقها وحسابهم على الله » قال - رضى الله عنه - : « ومن حقها الزكاة . والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة » وهذا غاية المجتهد فى الاجتهاد ، لأن الله جن وعز لما فرق الصلاة والزكاة ، وكان تارك الصلاة يقتل ، فكذلك تارك الزكاة يقتل . وقال تعالى : « فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ، فخلوا سبيلهم » [التوبة ٥] فلم يغمد السيف عنهم بمجرد التوبة عن الكفر ولا بالصلاة حتى يؤتوا الزكاة . وكذلك فقه عمر فى تقديم أبى بكر - على ما سبق بيانه - وكذلك عثمان .

وأما أمير المؤمنين على رضى الله عنه . فالعجب العجيب ، ألا ترى أنه لم يوجب على من كان امد حملها من النساء ستة أشهر جدا ، استقراء من قوله تعالى : « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا » [الأحقاف ١٥] وقوله تعالى : « والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين » [البقرة ٢٣٣] وإذا أسقطنا أربعة وعشرين شهرا من ثلاثين شهرا ، بقيت ستة أشهر . وروى رضى الله عنه أن رجلين جلسا لياكلا ، وكان عند أحدهما خمسة أرغفة وعند الثانى ثلاثة أرغفة ، فمر بهما رجل راكبا ، فاستنزلاه لياكل معهما ، فنزل وأكل معهما حتى نفذت الأرغفة ، ثم دفع إليهما ثمانية دنانير ، فأخذ صاحب الخمسة الأرغفة منها خمسة ، ودفع

الى صاحب الذى له ثلاثة أرغفة ، ثلاثة دنائير . فقال له صاحبه : انما اعطاها لنا عنى السواء . فاعطنى أربعة وخذ أربعة ، فابى عليه . ثم جاء الى امير المؤمنين على بن أبى طالب - رضى الله عنه - وذكر له ذلك . فقال لصاحب ثلاثة الأرغفة : خذ من صاحبك ما اعطاك . فقال له يا امير المؤمنين : ما أريد الا الحق . فقال لصاحب الخمسة الأرغفة خذ من تلك الدنائير سبعة ، وادفع اليه دينارا واحدا . فقال له : يا امير المؤمنين أنا لم أرض أن اخذ منه ثلاثة دنائير ، وتقضى لى أنت بدينار واحد ؟ . فقال : فعلت ذلك لأنك طلبت أن اقضى بالحق . وهذا للحق . فقال له : بين لى يا امير المؤمنين . قال له : نعم الم يكن لك ثلاثة أرغفة اذا قسمت اثلاثا كانت تسعة ، وكان لصاحبك خمسة أرغفة اذا قسمت اثلاثا . كانت خمسة عشر ، واذا جمعنا خمسة عشر وتسعه كان ذلك أربعة وعشرون . فنعمل على أنكم تساويتم فى الأكل ، أكل كل واحد منكم ثمانية من تلك الأثلاث ، كان لهذا خمسة عشر ، أكل منها ثمانية ، وبقي سبعة ، أكلها الضيف ، فله بازائها سبعة دنائير . وكان لك تسعة أكلت منها ثمانية ، وبقي واحد أكله الضيف ، لك بازائه دينار . فقال : رضيت يا امير المؤمنين .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومن شرائط الامامة أن يكون الامام متهديا (١) الى مصالح الامور وضبطها » الى آخر قوله .

قال المغيرة أبو بكر بن هيمون : لا شك فى أن الكفاية والاصطلاح شرط فى الامامة ، لأنه تحمل عظيم وتجشم كبيرا ، فلا بد له

(١) متصديا : ط

من القدرة على ضبط الأمور ، وعلى مكافحة العدو ، وعلى إقامة الحدود
لايخور عند ضرب الرقاب ، ولا يتهيب تنكيل العصاة ، لابد من ذلك .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « ومن شرط الامامة الورع
والعدالة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كانت العدالة شرطا فى
صحة الشهادة ، فلان تكون شرطا فى الامامة اولى .

قال الإمام أبوالمعالى : « ومن شرائطها عند اصحابنا : ان
يكون الامام من قريش ، اذ قال رسول الله ﷺ : « الأئمة من قريش (١)
وقال : « قدموا قريشا ولا تتقدموها » (٢) وهذا مما يخالف فيه بعض
الناس وللاحتمال فيه عندى مجال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اتفاق اصحاب النبى ﷺ
على تقديم قرشى . وما كان من معارضتهم فى ذلك للانصار ، وقول قريش
لهم : « نحن الامراء وانتم الوزراء » دليل قوى على قصر الامامة على
قريش ، وان قدم غيرهم فلتعلق بدليل شرعى .

ذكر ان الفقهاء يد « قرطبة » - حرسها الله - حين سام « عيد الرحمن
ابن ابي عامر » المؤيد بالله « هشام بن الحكم » امير المؤمنين فى ان
يعهد له بالخلافة ، فيسوروا فى ذلك ، فسامحوا فيه اخذوا بقول النبى
ﷺ : « لاتقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان ، يسوق الناس
بعصاه » وكان « ابن ابي عامر » المؤيد بالله معافرا يا قحطانيا .

(١) رواه احمد فى المسند

(٢) رواه الطبرانى وابو نعيم ، مرفوعا

ولا بد للامام ان يكون مسلما . واذا اشترطنا ورعه ، فاحرى واولى
ان نشتراط اسلامه .

والمرأة لايجوز ان تكون اماما ، لأنها لا ايد لها ، ولا قوة . وهى
ايضا تفوتها أحكام من احكام السلطان ، منها أنها لاتعقد نكاح امراه ،
وغير ذلك . مما يرجع الامر فيه الى الأئمة ، ومنها أنها لاتجوز شهادتها
فى الحدود وما جرى مجراها . وقد اختلفت العلماء فى جواز كونها قاضية
فيما تجوز شهادتها فيه .

فصل

فى القول فى امامة أبى بكر وعمر وعلى وعثمان

رضى الله عنهم أجمعين

قال الإمام أبوالمعالى : « اما امامة أبى بكر رضى الله عنه
فقد ثبتت باجماع الصحابة ، فانهم أطبقوا على بذل الطاعة له والانقياد
لحكمه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا معلوم بالتواتر فما
أحد من اصحاب رسول الله ﷺ الا وقد أطاعه واتبعه . وعلى رضى الله
عنه غزا بالجيش الذين توجهوا لقتال بنى حنيفة وقتل « مسيلمة الكذاب »
وتسرى بالجزارية التى عينها فى تلك الغزوة . وهى أم محمد ابنه الذى
شهر بالنسب اليها .

وادعاء الروافض على « أبى ذر » و « عمار » و « صهيب » أنهم
لم يبايعوه كذب يحد . ولو كان ذلك لنقل اليها نقلا متواترا ، كما نقل
اليها ارتداد من ارتد من العرب ومنع الزكاة وماكذب فيه الروافض على
« على » من أنه أيدى شماسا وشراسا فى عقد البيعة فكذب صريح :

لكنه رضى الله عنه لم يشاهد سقيفة بنى ساعدة ، لأن الحزن كان قد
وقده وحبسه في بيته . وكان رضى الله عنه مدلها قد شغله الشكل برسول
الله ﷺ . ثم بايع ابا بكر مبايعة مشهودة بحضوره .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : دلوا على كونه
مستجمعا لشرائط الامامة . قلنا : في ذلك مسلكان : احدهما الاجتزاء
بالاجتماع (١) على امامته « الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اتفاق أصحاب رسول الله ﷺ
على تقديمه وتفويض النظر في أمور المسلمين اليه ، اقوى دليل على انه
استجمع لشرائط الامامة ، فان الاجماع معصوم من الزلل . وای ذلك
اعظم من تقديم من لا يصلح للامامة .

ذاكرت مرة رجلا ظاهريا لا يقول بالقياس . وقلت له : اعلمت ان
ابا بكر رضى الله عنه كان تقديمه بالقياس ، لأن أصحاب رسول الله ﷺ
قالوا حين قدمه رسول الله ﷺ للصلاة : رضينا لدنيانا من ارتضاه رسول
الله ﷺ لدينا ، فقاموا الامامة الكبرى على الامامة الصغرى ، فكيف
تطيب نفس مسلم بان يقول : ان تقديم ابي بكر كان خطأ ، حيث كان
بالقياس ؟ فلم يات بجواب .

ثم ان ابا بكر رضى الله عنه استجمع شرائط الامامة ، فانه كان
قرشى النسب تيميا . وكان عالما بالاجتهاد ، وتقدم ما كان من فقهه في
حال اهل الردة . وكذلك ورعه رضى الله عنه نقل اليها وصح لدينا بالوجه
الذى صح عندنا [به] جود حاتم وشجاعة على بن ابي طالب ، وكفى

(١) الاجتزاء : ط

بتقديم رسول الله ﷺ له للصلاة واختياره له من دون سائر الصحابة .
وكذلك نجدته . وشهامته ثبتت بقتاله أهل الردة ، ومضاؤه في ذلك على
علم وبصيرة .

وكذلك عمر رضي الله عنه كان مستحقا للإمامة مستجمعا لشرائطها ،
وكان قرشيا رضي الله عنه وبه مد الله أطناب الإسلام وعلى رجله ، ثل ملك
كسرى . وفي أيامه فتح معظم الشام ومصر .

كانت عائشه رضي الله عنها تقول : كل من رأس عمر ، علم أنه
خلق عناء للإسلام .

وكذلك عثمان رضي الله عنه كان مستجمعا لشرائط الإمامة وكان
قرشيا فقيها ، ورعا مكثفيا ، وفي أيامه فتحت القيروان وأفريقية وكان
تاليا للقرآن شهد له رسول الله ﷺ بالجنة .

وأما أمير المؤمنين علي رضي الله عنه فإنه المستجمع لشرائط الإمامة
بنسبه القريب من نسب رسول الله ﷺ ويعلمه البارع وورعه وزهده في
الدنيا وباقدامه وشجاعته .

وقد تبين أن تقديم أبي بكر رضي الله عنه كان بالاجماع وأن تقديم
عمر كان بعهد أبي بكر إليه ، وأن تقديم عثمان كان باجتماع الخمسة من
أصحاب رسول الله ﷺ الذين عثمان سادسهم ثم اجتماع الناس كافة على
إمامته .

وكذلك إمامه علي رضي الله عنه اتفق أصحاب رسول الله ﷺ عليه . ومن
قال : إن الإمامة له ، لم يجمع عليها . فقول باطل . لكن الفتن هاجت ،
ووقع اضطراب بعد صحة إمامته رضي الله عنه .

فصل

في تفضيل بعض الصحابة على بعض

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قيل : هل تفضلون بعض الصحابة على بعض ، أم تضربون عن التفضيل ؟ قلنا : الغرض من ذلك ، يبنى على منع امامة المفضول » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا قلنا بمنع امامة المفضول

فان الخلفاء يترتبون في الفضل وترتيبهم في الامامة . فأفضلهم أبو بكر لأنه سبق الأئمة ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي .

وان قلنا بجواز امامة المفضول من حيث لم يبدل عليه دليل عقلي ، ولا ورد فيه قاطع سمعي ، لكن توميء اليه اخبار آحاد ، لقوله علي : السلام : « يؤمكم أقرؤكم » وكقوله . « اثنتكم شفاعؤكم » .

فكان المسألة انما هي مسألة اجتهادية وليست بقطعية . فالأغلب على الظن أن أبا بكر أفضل الخلفاء بعد رسول الله ﷺ ثم عمر . وتعارض الظنون في عثمان وعلي .

وقد توقف « مالك بن أنس » - رضي الله عنه - في تفضيل أحدهما على الآخر ، وقد روى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه انه قال : « خير الناس بعد نبيهم أبو بكر ، ثم عمر ، ثم الله أعلم بخيرهم . بعدهما »

فصل

في قتل عثمان ظلما

قال الإمام أبو المعالي : « قتل عثمان - رضي الله عنه -

ظلما . اذ كان اماما » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الامام اذا نعقدت امامته .
 لم يجر خلعه فضلا عن قتله . وكان مكانه من صحبة رسول الله ﷺ
 ومصاهرته بحيث لا يخفى . لكن الرعاع والهمج تاليوا عليه ، ولم يكن
 لهؤلاء ان يقوموا عليه ، لانهم ليسوا من اهل الحل والعقد ، لكن هؤلاء
 غلبوا على اهل الحل والعقد ، حتى قتل مهيدا مظلوما - رضوان الله
 عليه - ولم يكن احد من ملا الصحابة من رضى ذلك ولا اراده . وقب
 أقسم امير المؤمنين على رضى رضى الله عنه وهو البر الصادق . فقال :
 « والله ما قتلت عثمان ، ولا مالات فى قتله »

فصل

فى الطعن على الصحابة

قال الإمام أبو المعالي : « قد كثرت المطاعن على ائمة
 الصحابة ، وعظم افتراء الروافض وتخرصهم » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يجب على كل مسلم ان
 يتذكر مكان اصحاب رسول الله ﷺ منه ، ويعلم انهم هم الذين اختارهم
 الله لصحبة نبيه ، وفضلهم على جميع الأمة ، وزكاهم - صلوات الله
 عليه - واثنى عليهم ، فقال : « خير القرون قرنى » فقد وجه الله الخطاب
 اليهم بقوله تعالى : « كنتم خير امة اخرجت للناس » [آل عمران ١١٠]
 وقال تعالى : « محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار »
 [الفتح ٢٨] الى آخر السورة . فحق على كل مسلم ان يعرف لهم ذلك
 الفضل ويستصحب فيهم تلك العدالة ، وان نقلت هنات فليلتصم لها
 احسن التاويل ، لان عدالتهم نقلت نقلا متواترا ، فلا يقدر فيها
 ما نقل نقل آحاد . وكل واحد منهم اجتهد مريدا للخير ، قاصدا للضاد .
 فمنهم من أصاب ذلك ومنهم من أخطاه .

ورحم الله أمير المؤمنين علي بن أبي طالب فان « قنيرا » حكى عنه انه لما انقضى يوم الجمل ، أمرني أن أوقد مشعلة وأسير معه لأتصفح القتلى ، فمر حتى وقف على « طلحة بن عبيد الله » رضي الله عنه فقال : اعزز علي أبا محمد ان أراك معفرا تحت نجوم السماء ، وفي بطون الأودية أحييت نفسي نفسي ، وقتلت معشري الى الله ، استوى عجري وبجري واني لأرجو أن يكون من الذين ، قال الله فيهم : « ونزعنا ما في صدورهم من غل إخوانا علي سرر متقابلين » [الحجر ٤٧] وان لم يكونوا هم فمن ذا يكونه ؟

فصل

في حكم قتال علي رضي الله عنه

قال الإمام أبو المعالي : « علي بن أبي طالب كان اماما

حقا في توليته ، ومقاتلوه بغاة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذين بايعوا أمير المؤمنين

عليا ثم قاتلوه ، لم يكن لهم ذلك ، لأن من انعقدت بيعته لا ينبغي أن يخلع ، ولا أن يخرج عليه . لاسيما وعلى مستجمع لشروط الامامة . لكن أولئك فعلوا ما فعلوه قاصدين للخير والهداد ، وان أخطاوه ولم يصيبوه .

والظن بعائشة رضي الله عنها ، لم يكن مشيها الى البصرة الا رغبة في اطفاء نار الفتنة ، وتسكين الثائرة والواقعة بين المسلمين . وكان من الامر يوم الجمل ما كان . وكذلك معاوية لم يخالف عليا الا ظنا منه انه على الحق في طلب عثمان .

والعصمة لا تشترط لواحد من الصحابة - رضي الله عنهم - فانهم يشر بصدد الخطا والزلل . واما من يشترط العصمة للأئمة من « الامامية »

نقول : لا يقضى اليه العقل ، ولا يدل عليه الشرع . ولو كانت العصمة واجبة للإمام ، لا ينبغي أن تجب في جميع جناته وعضاله وقضاته . وبذلك كانت تصح العصمة للإمام ، لأنه إذا قدم من ريبا أخطأ ، أو قصد إلى الظلم ، لازتفعت عصمة الإمام بتقديمه ظالما .



قال الإمام أبو المعالي : « فهذه - رحمكم الله وأصلح

بالكم - قواطع في قواعد العقائد ، يستقل بها المبتدئ ، ويتشوف بها المنتهى إلى جملة المصنفات . وقد تصرمت [بعون الله وتأييده (١)] والحمد لله رب العالمين » (٢)

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الإمام أبو المعالي - رضى

الله عنه - قد استوفى في هذا الكتاب من الأدلة القطعية والحجج البرهانية ، ما لم يتضمنه كتاب ، ولا اشتمل عليه ديوان . ولا يوجد في حجمه وقدره ديوان ، هو أغزر منه فوائد وأكثر قوائم وفرائد . ورحم الله الفقيه المتكلم « أبا العباس الزنقي » فإنه أبدع فقال في هذا الكتاب وأحسن :

من كان معنيا بأمر معاده	ومعيده . فعليه بالإرشاد
فليعتصم بسبيله ويدليه	من خيره الاصدار والايرد
وليعتمد انوار قطعياته	في ظلمة التمويه والالحاد
عول عليه تدينا . فكفى به	ذخرا ليوم تجمع الاشهاد

...

...

...

ووافق الفراغ من هذه النسخة المباركة يوم الأحد الثاني والعشرين من شهر جمادى الآخرة ، سنة اثنتين وثمانين وسبع مائة . أحسن الله

(١) بعون الله وتأييده : ط

(٢) والحمد لله المشكور على افضاله له : ط

عاقبتنا ، وغفر الله لكاتبها ، ولن دعا له بالرحمة والرضوان ، ولجميع
المسلمين بمنه وكرمه . والحمد لله رب العالمين . وصلواته على سيدنا
محمد نبي الرحمة وشفيع الأمة ، وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذريته
وعشيرته الطيبين الطاهرين ، وسلم تسليما كثيرا . ورضى الله عن
أصحاب رسول الله أجمعين ، وعن التابعين وتابعي التابعين لهم بإحسان
إلى يوم الدين .

تم كتاب « شرح الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد »
للفقيه المتكلم « أبى بكر بن ميمون . القرطبي » - رضى الله عنه -
وكان الفراغ من تحقيقه بعون الله فى « مصر » فى يوم الجمعة الثانى من
جمادى الأولى ، سنة ألف وأربعمائة وسبعة من الهجرة الموافق اليوم
الثانى من يناير سنة ألف وتسعمائة وسبعة وثمانين .

ملاحظة :

شارح الكتاب ذكر فى حديثه عن المعجزات الحمية للنبي محمد
ﷺ ، أنه كان مقيما بـ « قرطبة » ودعا لها بأن يحرسها الله ، وذلك فى
زمن ذى الوزارتين ، الفقيه المحدث الكاتب « أبى عبد الله ، محمد
ابن أبى الخصال » رضى الله عنه . وذكر عن نفسه أنه لقي رجلا
بـ « اشبيلية » وهى بلدة من بلاد « الأندلس » .

د / أحمد حجازى أحمد على السقا

عنوان المراسلات :

(أ) ميت طريف مركز دكرنس دقلهية أو

(ب) ٣٩ شارع الزهور - عزبة مرسى - الزيتون - القاهرة .

المحتويات

الصفحة

٥	مقدمة الكتاب
١٢	مقدمة الامام ابو بكر بن ميمون
١٤	باب في احكام النظر
٢٥	فصل في مضادة النظر للعلم والجهل والشك
٢٧	فصل في ان العلم يحصل بالنظر
٣٠	فصل في ان النظر الصحيح لا يتضمن جهلا
٣١	فصل في الادلة
٣٥	فصل في ان النظر واجب شرعا
٣٨	باب حقيقة العلم
٤٣	فصل في تقسيم العلم الى القديم والحادث
٤٧	فصل في تضاد العلوم
٤٩	فصل في ان علوم العقل ضرورية
٥٢	باب القول في حدث العالم
٨٥	باب القول في اثبات العلم بالصانع
٩٠	باب في القول فيما يجب لله تعالى من الصفات
٩٣	فصل في الدليل على قدم الباري تعالى
٩٧	فصل في قيام الله تعالى بنفسه
١٠٠	فصل في صفة الله مخالفة للحوادث
١٠٦	فصل في المثليين والخلافيين
١١٩	فصل في ان الله ليس جسما
١٢٤	فصل في عدم قبول الله للاعراض
١٤١	باب العلم بالوحدانية
١٥٩	باب اثبات العلم بالصفات المعنوية

١٦٣	فصل فى ان صانع العالم مرید
١٨١	فصل فى ان البارى تعالى سمیع بصیر
١٨٩	فصل فى انه لا یوصف البارى - تعالى - بانه ذائق وشام
١٩١	فصل فى ان الرب باق مستمر الوجود
١٩٣	باب القول فى اثبات العلم بالصفات
١٩٧	فصل فى اثبات الاحوال
٢٢٥	فصل ارادة الله قديمة
٢٢٨	فصل ذهب جهنم الى اثبات علوم حادثة
٢٣٥	فصل الله متكلم امرناه
٢٤٠	فصل حقيقة الكلام وحده ومعناه
٢٤٤	فصل فى انكار المعتزلة لكلام النفس
٢٥٢	فصل المتكلم من قام به الكلام
٢٦٥	فصل فى شبه المخالفين
٢٧٧	فصل كلام الله قديم عند الحشوية
٢٨٣	فصل القول فى القراءة
٢٨٤	فصل القول من المقروء
٢٨٥	فصل كلام الله تعالى ليس حالاً على المصنف
٢٨٦	فصل كلام الله مسموع
٢٨٧	فصل معنى انزال كلام الله تعالى
٢٨٨	فصل كلام الله تعالى واحد
٢٨٩	فصل عدم مغايرة الصفات للذات
٢٩٢	فصل الكلام فى صفة البقاء
٢٩٧	باب القول فى معانى اسماء الله تعالى
٢٩٩	فصل معانى اسماء الله تعالى
٣٤٨	فصل فى اليدين والعينين والوجه

باب الكلام فى جواز رؤية الله بالابصار ووجوب رؤيته فى الآخرة

٣٦٦	للأبرار
٣٦٧	فصل فى اثبات الادراك
٣٧٨	فصل فى الادراكات
٣٨٠	فصل الموانع من الادراك
٣٨١	فصل رؤية الله تعالى
٣٨٦	فصل رؤية الله تعالى فى الجنة
٣٩٥	باب القول فى خلق الأعمال
٣٩٧	فصل ليس العبد مخترعا
٤١٨	فصل الفرق بين مطالبية العبد بالنوانه وبين مطالبته بافعاله
٤٢٧	فصل تعلق القدرة بالحادثه بمقدورها
٤٢٩	فصل فى الهدى والضلال والطبع
٤٣٦	فصل القول فى الاستطاعة وحكمها
٤٣٩	فصل القدرة الحادثة لاتبقى
٤٤٢	فصل فى مفارقة القدرة الحادثة للمقدور بها
٤٤٣	فصل فى الحادث فى حال حدوثه مقدور لله تعالى
٤٤٩	فصل مقدور القدرة الحادثة واحد
٤٥٢	فصل التكليف بما لايطاق
٤٥٥	فصل القدرة على الالوان والطعوم ونحوها
٤٦١	فصل فى القوى والعقول
٤٦٦	فصل فى ارادة الكائنات
٤٨٢	فصل مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة بظواهر من كتاب
٤٨٢	الله لم يخطوا بفحواها ولم يدركوا معناها
٤١٦	فصل التوفيق والخذلان
٤٨٨	فصل ذم القدريه
٤٩٠	باب فى التعديل والتجويز

الصفحة	
٤٩٠	فصل التحشين والتقبيح
٤٩٩	فصل في انه لا واجب عقلا على العبد او الله
٥٠٤	فصل القول في الآلام واحكامها
٥١٩	فصل القول في الصلاح والأصلح
٥٣٢	فصل في القول في اللطف
٥٣٥	باب القول في اثبات النبوات
٥٣٩	فصل في اثبات جواز النبوات
٥٤٤	فصل القول في المعجزات وشرائطها
٥٥٤	باب في اثبات الكرامات وتمييزها عن المعجزات
٥٥٩	باب في اثبات السحر وتمييزه عن المعجزات
	باب في الوجه الذي منه تدل المعجزة على
٥٦٤	صدق الرسول
٥٧٢	فصل في اثبات نبوة نبينا محمد
٥٨٨	فصل في المعجزات الحسية
٥٩٥	باب في السمعيات
٥٩٦	فصل في عصمة الانبياء
٥٩٨	فصل القول في السمعيات
٥٩٩	فصل في الآجال
٦٠١	فصل في الرزق
٦٠٣	فصل في الاسعار
٦٠٥	باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٦٠٩	باب الاعادة
٦١٢	فصل في جمل من احكام الآخرة المتعلقة بالسمع
٦١٨	فصل في الجنة والنار
٦١٩	فصل في الصراط
٦٢٠	فصل في الثواب والعقاب

الصفحة

٦٢٧	فصل فى احباط الاعمال والوعيد
٦٣٠	فصل احباط الكبيرة لثواب الطاعات عند المعتزلة
٦٣١	فصل فى الفرق بين الصغيرة والكبيرة
٦٣٣	فصل فى من مات مصرا على المعصية
٦٣٣	فصل فى الشفاعة
٦٣٦	باب فى الاسماء والاحكام
٦٣٦	فصل فى معنى الايمان
٦٤٠	باب فى التوبة
٦٤٢	فصل فى قبول التوبه
٦٤٣	فصل فى وجوب التوبة
٦٤٤	فصل فى التوبة من بعض الذنوب
٦٤٥	فصل فى تجديد الندم
٦٤٦	فصل هل ايمان الكافر توبة
٦٤٧	فصل فى توبة العائد للذنوب
٦٤٨	باب القول فى الامامة
٦٤٨	فصل فى تفاصيل الاخبار
٦٥٨	فصل فى ابطال النص واثبات الاختيار
٦٦١	فصل فى الاختيار وصفته وكر ما تنعقد الامامة به
٦٦٣	فصل فى خلق الامام
٦٦٣	فصل فى شرائط الامامة
٦٦٧	فصل فى القول فى امامة ابى بكر وعمر وعلى وعثمان رضى الله عنهم اجمعين
٦٧٠	فصل فى تفضيل بعض الصحابة على بعض
٦٧٠	فصل فى قتل عثمان ظلما
٦٧١	فصل فى الطعن على الصحابة
٦٧٢	فصل فى حكم قتال على رضى الله عنه
٦٧٤	خاتمه الكتاب

رقم الايداع ٤٥١٧ / ٨٧٠

الترقيم الدولي ٥ - ٥٧٦ - ٠ - ٥ - ٩٧٧